

KANON

DER „PROTOS“
UND SEINE JURISDIKTION

IX

JAHRBUCH DER GESELLSCHAFT FÜR
DAS RECHT DER OSTKIRCHE – WIEN

KANON

KANON

THE "PROTOS"
AND HIS JURISDICTION

LE «PROTOS»
ET SA JURISDICTION

IX

YEARBOOK OF THE SOCIETY FOR THE LAW
OF THE ORIENTAL CHURCHES

ANNUAIRE DE LA SOCIÉTÉ DU DROIT DES
ÉGLISES ORIENTALES

KANON

DER „PROTOS“
UND SEINE JURISDIKTION

IX

JAHRBUCH DER GESELLSCHAFT FÜR DAS
RECHT DER OSTKIRCHEN

Verlag des Verbandes der wissenschaftlichen
Gesellschaften Österreichs

WIEN 1989

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

REDAKTION
RICHARD POTZ
BRIGITTE SCHINKELE
MARIA RAVAS

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

ISBN 3-85369-746-1

© VERBAND DER WISSENSCHAFTLICHEN GESELLSCHAFTEN ÖSTERREICHS
A-1070 WIEN, LINDENGASSE 37
ALLE RECHTE VORBEHALTEN
PRINTED IN AUSTRIA
DRUCK: PLOCHL, FREISTADT 1989

INHALT

The 'Protos' and his Jurisdiction

*VIIIth Congress of the Society for the Law of the Oriental Churches
Santiago de Compostela, September 20th - 27th, 1987*

Report on the 7 th Congress of the Society for the Law of the Oriental Churches	7
+ <i>Damaskinos Papandreou, Chambésy</i> Die Stellung des Ersten in der orthodoxen Kirche	9
<i>Gisbert Greshake, Freiburg i.Br.</i> Die Stellung des Protos in der Sicht der römisch-katholischen dogmatischen Theologie	17
+ <i>Zenon Grocholewski, Città del Vaticano</i> Die Canones über den Papst und das Ökumenische Konzil in dem neuen Codex des Kanonischen Rechtes	51
<i>Ladislav Örsy, Washington</i> The Development of the Concept of Protos in the Ancient Church	83
<i>Clarence Gallagher, Rome</i> The Concept of "Protos" in the Eastern Catholic Churches	99
<i>Michel Thériault, Ottawa</i> La position du Patriarche chez les théologiens et canonistes latins à l'époque de l'union de Florence (1439)	113
<i>Adel Azer Bestawros, Alexandria</i> The Concept of Protos "Patriarch" in the Coptic Orthodox Church	131
<i>Nicolae V.Dura, Bukarest</i> The Protos in the Romanian Orthodox Church according to its modern Legislation	139
+ <i>Mesrob Mutafyan, Istanbul</i> An Armenian Protos in the fifteenth Century	163

<i>Vlassios Phidas, Athens</i> Primus inter Pares	181
<i>Philip H.E. Thomas, Heighington</i> The Concept of Primacy in the Anglican Communion	189
<i>Georges Tssetsis, Genève</i> Le Patriarche Oecumenique en tant que "Protos" dans l'Eglise orthodoxe	197
<i>Radko Poptodorov, Sofia</i> "Protos" and Conciliarity	207

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

The eighth International Congress of the Society for the Law of the Oriental Churches was held from 20th to 27th of September, 1987 in Santiago de Compostela/Spain. Its general topic was "The Protos and His Jurisdiction in the Local Church". The Congress stood under the patronage of the Archbishop of Santiago Msgr. Antonio Maria Rouco Varela. It was organized by the Secretary General of the Society, Prof. Carl Gerold Fürst, in connection with Rev. Romero Pose, director of the "Instituto Teologico Compostelano" where the working sessions took place. Its congress hall was furnished with facilities for simultaneous interpreting.

At the beginning of the Congress latin Vespers were celebrated in the Church of the Benedictine nun's monastery. The Congress was opened by the President of the Society, Metropolitan Panteleimon Rodopoulos who read a telegram of His Holiness the Ecumenical Patriarch Demetrios addressed to the participants of the Congress.

The President expressed his deep sorrow that due to the political situation the Church in Greece faced at the moment Prof. J. Zizioulas, Prof. V. Phidas, Grand Protopresbyter Georgios Tsetsis and Metropolitan Christodoulos Paraskevaidis could not manage to participate. Prof. N. Dura, Dr. A. Bestawros and Prof. Mathai who were also supposed to give a lecture did not take part either. Therefore it became necessary to change great parts of the scheduled program.

Two further papers originally not planned could be distributed to the members; that is Th. J. Panagopoulos "Der Rechtsstatus des Heiligen Berges Athos gemäß der griechischischen Verfassung, Europarecht und Völkerrecht" and Prof. M. Thériault, "La position du Patriarche chez les theologiens et canonistes latins à l'époque de l'union de Florence (1439)".

During the working sessions the following lectures were given:

Monday - Chairmen: Metropolitan Panteleimon Rodopoulos, Prof. R. Metz

1. Archbishop of Santiago Antonio M. Rouco Varela: "Compostela y Oriente" (read by Romero Pose due to the Archbishop's absence, who stayed in Germany).

2. Prof. Gisbert Greshake: "Die Stellung des Protos in der Sicht der römisch-katholischen dogmatischen Theologie".

3. Rev. Philip Thomas: "The Concept of the Protos in the Anglican Communion".

4. Prof. Ladislav Örsy: "The Development of the Concept of Protos in the Ancient Church".

Tuesday - Chairman: Prof. Ivan Zuzek

5. Archbishop Zenon Grocholewski: "Die Canones über den Papst und das ökumenisches Konzil im neuen Codex des kanonischen Rechtes"

In the afternoon the Congress members were received in the Palace of the Provincial Government.

Wednesday - Chairmen: Prof. Hubert Müller

6. Prof. Clarence Gallagher S.J.: "The Concept of the Protos in Eastern Catholic Churches".

Afterwards the General Assembly was held. The most important decisions the meeting arrived at were as follows:

- a) The annual fee was raised to 20 US \$ beginning with the year 1988.
- b) Kanon should be issued once a year, edited by Prof.Potz and Prof.Fürst.
- c) To keep better contacts with the members and to interest new ones in the work of the Society "national delegates" have been nominated by the board, that is Michel Theriault for Canada, John Faris for the USA, Salvatore Manna for Italy, Theodoros Giangou for Greece, Andreas Wittig for Germany).

d) The next Congress of the Society should take place at Cyprus with its general topic "Church and State in the Christian East".

e) The Board, consting of the President Metropolitan Panteleimon Rodopoulos, Thessaloniki, Vice-President Prof.Richard Potz, Vienna, and the coun-cillors Prof.Ivan Zuzek, Rome, Bishop Mesrob Krikorian and Prof.Spyridon Trojanos, Athens, as well as the Secretary General Prof.Carl Gerold Fürst, Freiburg/Breisgau and the Treasurer Dr.Brigitte Schinkele, Vienna, were re-elected.

Wednesday afternoon - Chairmen: Prof. Spyridonos Trojanos

7. Georgios Tsetsis: "Le Patriarche oecumenique en tant que Protos dans l'Eglise Orthodoxe" (read by Rev. Ligouris)

On Thursday a trip to the city and the province of La Coruña had been organized.

In the afternoon - Chairman: Señor Manuel Iglesias Corral, President of the "Academia Gallega de Jurisprudencia y Legislación" - the following lecture was given:

8. Bishop Mesrob Mutaftian: "The Patriarchs in the Armenian Apostolic Church and Their Jurisdictional Rights".

Friday - Chairman: Prof. Remigiusz Sobanski

9. Metropolitan Christodoulos Paraskevaïdis "The Role of the Protos or Primate in the Church of Greece" (read by Thomas L.Synodinos)

10. Prof. Vlasios Phidas: "Primus inter pares" (read by Constantin G.Pitsakis)

On Friday afternoon the working sessions were concluded in a General discussion led by Prof.Joseph Prader. In this final debate the general issue was reflected on various aspects in quite different points of view of the eastern and western traditions.

In the afternoon a pontifical service was celebrated by the Archbishop in the Cathedral of Santiago de Compostela. At the end of the Holy Liturgy the huge and famous Santiago's incensory was moved by six men in red gowns. The honour of filling the incensory with a great amount of incense the Archbishop gave to the President of the Society, Metropolitan Rodopoulos. This was the most impressive salute of the Church of Santiago de Compostela to the participants of the congress. Spontaneously the Orthodox bishops (Rodopoulos, Mutaftian, Longin) joined the Archbishop in the common blessing.

+ Damaskinos P a p a n d r e o u, Chambésy

1. Die Stellung des Ersten und was seine Vollmacht beinhaltet, wird in der orthodoxen Kirche stets anhand der fundamentalen Prinzipien ihrer Ekklesiologie und derjenigen Kriterien umschrieben, die für sie aus der herkömmlichen kanonischen Überlieferung, die auf die Ökumenischen Konzile zurückgeht, hervorgehen. Die wohl bekannte, aber unwidersprüchliche Eigentümlichkeit der orthodoxen Ekklesiologie weist einen Bezug zur entsprechenden Ekklesiologie der römisch-katholischen Kirche und den protestantischen Kirchen und Gemeinschaften auf, doch besteht gleichzeitig auch ein spezifischer Unterschied im Verständnis und der Anwendung dieser kanonischen Überlieferung, die ja aus der Zeit vor dem großen Schisma von 1054 stammt.

Dieser Unterschied, der sich sowohl auf die Struktur der orthodoxen Ekklesiologie als auch auf das Verständnis der kanonischen Überlieferung bezieht, ist untrennbar mit denjenigen Abweichungen verbunden, die einerseits im Verständnis von Natur und Wesen des Mysteriums der Kirche bestehen, andererseits aber damit zusammenhängen, wie die Beziehung zwischen dem Mysterium Christi und dem Mysterium der Kirche verstanden wird. Von den bestehenden Unterschieden ist für unseren Themenkreis vor allem das Verständnis der Kirchenstrukturen, m.a.W. das ontologische Verständnis von Kirche in den anderen christlichen Konfessionen unannehmbar. Dieses ist nämlich auch in einem weiteren Sinne für die ekklesiologischen Unterschiede maßgebend, besonders im Hinblick auf die ontologische Beziehung der verschiedenen Lokalkirchen zur einen universalen Kirche Gottes.

Die römisch-katholische Kirche versteht auf Grund der sogenannten *universalen Ekklesiologie* die Beziehung zwischen Lokal- und Universalkirche durch die universale eine, heilige, katholische und apostolische Kirche Gottes, wobei nur in ihr die Existenz der Lokalkirche erklärt werden kann. Die orthodoxe Kirche betont hingegen auf Grund der sogenannten *eucharistischen Ekklesiologie*, daß die universale eine, heilige, katholische und apostolische Kirche in jeder Lokalkirche, d.h. in Raum und Zeit, besonders aber im Mysterium der heiligen Eucharistie, offenkundig wird.

Dieser unterschiedliche Zugang zur Lokalkirche beeinflußt deutlich das ekklesiologische Verständnis der Lokalkirche, besonders was deren Eigenständigkeit und Unabhängigkeit im Hinblick auf die Fülle des Leibes der Kirche anbetrifft, der sich in jeder Lokalkirche in der heiligen Eucharistie verwirklicht.

Diese ekklesiologischen Unterschiede, die die Lokalkirchen betreffen, beeinflussen in analoger Weise auch die Frage nach der Autorität des apostolischen Amtes des Episkopats. Das christozentrische Verständnis der *Einheit* der in der Kirche vorhandenen und ausgeübten bischöflichen Vollmacht steht nicht im Gegensatz zum Begriff der *Fülle* der bischöflichen Vollmacht, in deren Besitz jeder Ortsbischof ist. Ebenso steht auch die Einheit des in der universalen Kirche verwirklichten geschichtlichen Leibes Christi nicht im Gegensatz zur Vollständigkeit des in jeder Lokalkirche, d.h. in der heiligen Eucharistie, konstituierten Leibes Christi. Wie die *Vielheit* der Träger der bischöflichen Vollmacht we-

der deren *Einheit* noch die Fülle der Vollmacht aufhebt, die jeder Bischof innehat, so hebt auch die Vielheit der eucharistischen Versammlungen weder die Einheit des Leibes noch dessen Vollständigkeit in jeder Lokalkirche auf.

Die erwähnten ekklesiologischen Voraussetzungen legten den Gehalt der kanonischen Überlieferung und der daraus folgenden kirchlichen Praxis hinsichtlich der Organisation der Lokal- und Universalkirche fest. Nach göttlichem Recht ist der Bischof einer jeden Lokalkirche auf Grund seiner kanonischen und sakramentalen Weihe das sichtbare "Haupt" des kirchlichen Leibes, der in der heiligen Eucharistie einer jeden Lokalkirche verwirklicht wird. Deshalb versteht man den "Ersten" einer Lokalkirche nicht nur in hierarchischem, sondern auch in ontologischem Sinne: er ist ein organisches Element - das Haupt - der Fülle des eucharistischen Leibes einer jeden Lokalkirche. Ein solch ontologisches Verständnis vom "Primat" des Bischofs einer jeden Lokalkirche ist hingegen das grundlegende Prinzip der kanonischen Überlieferung und der orthodoxen Ekklesiologie, das in der Theologie und der kirchlichen Praxis unversehrt bewahrt wurde.

2. Die Bedeutung des bischöflichen *Primats* in der Lokalkirche ist nicht nur in einem ontologischen Sinne zu verstehen, in der Weise nämlich, daß er die organische Fülle des kirchlichen Leibes in der Lokalkirche konstituiert. Als Haupt der Lokalkirche garantiert und koordiniert der Bischof einerseits die liturgische Einheit des lokalen kirchlichen Leibes und andererseits sichert er die Identität der in seiner Lokalkirche gelebten Erfahrung zu - und zwar im Hinblick auf die Erfahrung aller lokalen Kirchen, die zusammen die universale Kirche bilden.

Ein derart liturgischer Dienst des "Ersten" einer jeden Lokalkirche ist ein wesentliches Element für die lokale und universale Perspektive der bischöflichen Autorität, denn die innere Unabhängigkeit im Bereich der Erfahrung einer Lokalkirche wird durch die Autorität des "Ersten", d.h. durch das Haupt, zugesichert. Dennoch kann die Lokalkirche nicht eigenmächtig ihr Haupt ernennen: sie ist nicht autokephal. Die Weihe des Bischofs irgendeiner Lokalkirche kann - dem diesbezüglichen Kanon gemäß - nur von den Bischöfen der umliegenden Lokalkirchen vollzogen werden.

Folglich erwirbt sich jede Lokalkirche durch die Unterstützung, die sie "von außen", d.h. von den umliegenden Lokalkirchen erfährt, einen Garanten für ihre innere Unabhängigkeit. Dieses Vorgehen, das untrennbar mit der Erfahrung der heiligen Eucharistie verbunden ist, legt überdies auch die Beziehung jedes einzelnen Bischofs mit allen anderen Trägern der bischöflichen Vollmacht in der gesamten Kirche fest, denn sie alle gewährleisten die Identität der in ihren Lokalkirchen gelebten Erfahrung. Diese Beziehung wird so zum Anlaß, daß sich zwischen allen Lokalkirchen Beziehungen herausbilden. Dadurch wird offenkundig, daß in der Praxis mehrere Lokalkirchen auf Grund der Authentizität der in ihnen gelebten Erfahrung eine größere Autorität besitzen können. Die rechtmäßige Achtung der Lokalkirchen läuft darauf hinaus, daß in ihnen ein "Ehrevorrang" anerkannt werden muß, wobei diese Achtung jeweils dem "Haupt" der Lokalkirche bekundet wird.

Dem Bischof derjenigen Lokalkirche, deren Zeugnis über den apostolischen Glauben und die apostolische Überlieferung in besonderem Maße geehrt wird - sei es auf Grund der apostolischen Glaubenshinterlegung oder der tatsächlichen Bedeutung dieser Kirche, wobei davon abgesehen sei, wie sie diese

erreicht hat, - wird in der Praxis der Ehrevorrang anerkannt, der eigentlich der Lokalkirche zukommt, und zwar indem ihm der Vorsitz bei den Bischofsversammlungen zugestanden wird. Durch die kontinuierliche Rückbindung dieses "Ehrevorrangs" an die jeweilige Lokalkirche und des Vorsitzes bei den lokalen Synoden an den entsprechenden Ortsbischof, ist die herkömmliche Praxis zu einem herkömmlichen Anrecht auf das Funktionieren der synodalen Institution geworden entsprechend den ersten drei Jahrhunderten, in denen es noch kein überregionales Verwaltungssystem in der Kirche gab.

Der Bischof jener Lokalkirche, die mit dem "Ehrevorrang" ausgezeichnet war, übte dann seine eigentliche "Primatsfunktion" aus, wenn er auf der außerordentlich zusammengerufenen Lokalsynode der umliegenden Bischöfe den Vorsitz wahrnahm. Die Eigenschaft des "Ersten" drückte sich vor allem im Rahmen der lokalen Synode aus, d.h. sie hatte keine Geltung innerhalb der gewöhnlichen Beziehungen, die die Lokalkirchen untereinander hatten, und sie konnte in keinem Fall einen ordnungsgemäßen Verwaltungscharakter annehmen. Der "Primat" des "Ersten" war gewährt, konnte aber nicht in Anspruch genommen werden, denn den ersten drei Jahrhunderten entsprechend gab es das klare Bewußtsein, daß jede Lokalkirche eigenständig und unabhängig war.

Demzufolge hatte der "Primat", der auf Grund eines "Ehrevorrangs" dem "Ersten" einer Lokalkirche zuerkannt worden war, gemäß der Praxis der ersten drei Jahrhunderte nur institutionellen Charakter, d.h. er konnte kein ekklesiologisches Fundament und keine ordnungsgemäße Verwaltungsjurisdiktion beanspruchen - etwa in Analogie zum "Primat" des Bischofs einer Lokalkirche. Der "Primat" des sichtbaren Hauptes einer Lokalkirche ist *ekklesiologischer* Ordnung; der "Primat" auf Grund eines "Ehrevorrangs" ist hingegen nur *ekklesialer* Ordnung. Daraus läßt sich folgendes festhalten:

a) Der "Primat" rein kirchlicher Ordnung und wie er im herkömmlichen Sinne umschrieben ist, war prinzipiell nicht permanent. Es war durchaus möglich, daß das, was bis anhin in einer Lokalkirche, die den "Ehrevorrang" innehatte, besonders hervorragte, abgestuft und bedeutungslos wurde. Das war vor allem dann der Fall, wenn einerseits eine Lokalkirche kleiner wurde, andererseits aber eine andere Lokalkirche emporkam. Dies gilt besonders für jene Zeit, in der das Leben der Kirche sich zu entwickeln und aufzublühen begann. (Als Beispiel seien genannt: Jerusalem - Cäsarea; Smyrna - Ephesus; Philippi - Thessaloniki.)

b) Der "Primat" hatte den Kanones entsprechend lokalen Charakter, denn er bezog sich auf die umliegenden Bischöfe eines konkreten geographischen oder verwaltungsmäßigen Gebietes. (So z.B. Korinth in Achaia, Karthago in Nordafrika, Ephesus in Asien usw.) Ihre größere lokale Bedeutung war aber den übrigen Lokalkirchen, die zur einen Kirche Christi gehörten, nicht unbekannt.

c) Obwohl der "Primat" kein ekklesiologisches Fundament beanspruchen konnte, so konnte er sich immerhin auf einen kanonischen Anspruch stützen, der aus einer älteren Praxis hervorgegangen war.

d) Es war ausgeschlossen, daß man sich auf die herkömmlichen Ehrevorränge berufen konnte, wenn eine ordentliche verwaltungsmäßige Jurisdiktion über die umliegenden Lokalkirchen, die jene anerkannten, beansprucht wurde.

Die Bischöfe von denjenigen Lokalkirchen, die mit einem lokalen "Ehrevorrang" ausgezeichnet waren, hatten eine überlokale Ausstrahlung und Wir-

kung - sei es auf Grund des bezeugten apostolischen Glaubens, sei es auf Grund einer außerordentlichen politischen Wichtigkeit (oder auch wegen beidem), - was offensichtlich mit einem blühenden kirchlichen Leben verbunden war. (Wie etwa in den Kirchen von Rom, Antiochien, Alexandrien, Ephesus, Korinth u.a.m.) Der "Ehrevorrang" dieser Kirchen war stets ein lokaler, doch hatte er durch die überlokale Ausstrahlung dieser Lokalkirchen ein allgemeineres Gewicht erworben. Dieses hing natürlich von der Blüte des kirchlichen Lebens der Lokalkirche sowie vom persönlichen, theologischen Ansehen ihres Bischofs ab. (So z.B. Dionysius von Korinth, Firmilianos von Cäsarea/Kappadozien, Cyprian von Karthago u.a.m.) In diesem Sinne könnte man sagen, daß in der Ordnung der lokalen "Ehrevorränge" dieser einzelnen ausgezeichneten Throne irgendeine im weiteren Sinn angenommene Hierarchisierung vorgenommen wurde, die mit der - gleichzeitig oder nicht gleichzeitig - erfolgten Ausdehnung der Ausstrahlung dieser Lokalkirchen einherging.

Diese Hierarchisierung der Ordnung, die für diejenigen Kirchen galt, die mit einem "Ehrevorrang" ausgezeichnet waren, war keine institutionelle und schon gar nicht eine notwendige Angelegenheit; die frühere Anerkennung war für gewöhnlich auch nie bezweifelt worden. Um aufzuzeigen, daß das apostolische Glaubensgut in den Lokalkirchen seit der Zeit der Apostel ununterbrochen und in authentischer Weise überliefert worden ist, wählte Irenäus von Lyon aus jenen Lokalkirchen, denen ein "Ehrevorrang" zugesprochen wird, diejenigen aus, die in der herkömmlichen Hierarchisierung am "hervorragendsten" sind. Es wäre gar nicht möglich, seit der Zeit der Apostel die apostolische Sukzession all jener Bischöfe aufzuzeigen, denen ein örtlicher "Ehrevorrang" zuerkannt worden war. Übrigens wäre es auch nicht möglich, in allen Lokalkirchen solche Kataloge zu haben.

Diese Hierarchisierung führte allerdings in keiner Weise eine effektive ekklesiologische oder ekklesiale Unterscheidung zwischen diesen "hervorragendsten" Lokalkirchen mit sich, die entweder den andern vorangestellt oder dazu bestimmt worden waren. Sie erschöpfte sich aber auch nicht in einer Voranstellung, die bloß ehrenhalber war. Der "Ehrevorrang" deutete nämlich eine Priorität irgendeiner Lokalkirche auf Grund ihres Zeugnisses in Glaubensfragen an. Folglich weist er auch darauf hin, daß die Verankerung des Glaubenszeugnisses einer Lokalkirche ausschlaggebend war für die Zukunft eines Vorranges. Diejenigen Lokalkirchen, denen aus diesem Grunde ein Vorrang zuerkannt worden war, hatten auch ein gewisses Anrecht auf einen solchen Vorrang, obwohl dieser je nach Fall auch in völlig leichtfertiger oder begründeter Weise zurückgewiesen werden konnte. (Vgl. Anikitos - Polykarp; Viktor - Polykratos; Viktor - Irenäus u.a.m.)

Der jeweils "Erste" in dieser Hierarchisierung von all denjenigen Kirchen, die mit dem "Ehrevorrang" ausgezeichnet waren, hatte eine liturgische Autorität, welche ihrerseits ekklesialen und nicht ekklesiologischen Charakters war. Als Beispiel sei etwa der unbestreitbare "Primat" angeführt, den die Kirche von Rom auf Grund ihres Glaubenszeugnisses innehatte. In ihr waren nämlich sowohl die Apostolizität als auch die politische Wichtigkeit und das blühende kirchliche Leben als tragende Faktoren miteinander verbunden.

che an, denn die feststehende kanonische Basis wurde in das Leben der Kirche aufgenommen, die als ein einheitliches, konkretes und dem Gebiet entsprechendes Verwaltungssystem innerhalb der allgemeinen geographischen und verwaltungsmäßigen Einheit der jeweiligen Eparchie konzipiert war. Die Bischöfe einer Eparchie bildeten je eine einzige Verwaltungseinheit und hatten den Bischof der politischen Hauptstadt (Metropole) ihrer Eparchie als Chef, d.h. den *Metropolitanbischof* oder *Metropolitan*, der im verwaltungsmäßigen Sinne das "Haupt" des "Leibes" der Bischöfe war, die zu seiner Eparchie gehörten, folglich war er der Ordnung nach auch der "Erste" unter ihnen.

Der "Leib" der Bischöfe einer Eparchie funktionierte jedoch nur als synodale Institution. Der Metropolitan seinerseits übernahm als verwaltungsmäßiges Haupt dieses Leibes die kanonische Verpflichtung, jährlich eine ordentliche oder auch eine außerordentliche Synode in seiner Eparchie zusammenzurufen, wobei er den Vorsitz führte und anschließend die von der Synode getroffenen Beschlüsse in die Tat umsetzte (cf. Kanon 4, 5 und 6 des I. Ökumenischen Konzils von Nizäa). Die Hauptaufgabe einer solchen lokalen Synode war einerseits die Wahl und Weihe der Bischöfe, andererseits stand es ihr aber auch zu, Urteilsbeschlüsse über einzelne Bischöfe zu fällen, und sie kümmerte sich ebenfalls um die Bewahrung des rechten Glaubens und der kanonischen Ordnung in der eigenen Eparchie.

Der Metropolitan, der der "Erste" in der Rangordnung aller Bischöfe in seiner Eparchie war, übte seinen "Primat" nur in und durch die Synode aus. Diese galt nämlich nur dann als "vollständig", wenn der Metropolitan zugegen war, denn er hatte die Autorität, "alles zu bestätigen, was sich in jeder Eparchie zutrug" (Kanon 4 des I. Ökumenischen Konzils). Die Befugnisse, die ein Metropolitan in seiner Eparchie hatte, entsprachen mehr oder weniger dem von alters her anerkannten Inhalt der Autorität, die den Bischöfen eines Thrones zukam, dem der "Ehrevorrang" zuerkannt wurde. Sie war eine ordentliche, festgelegte und verwaltungsmäßige Autorität, die für den "Leib" der Bischöfe in einer Eparchie notwendig war.

Mit dieser Einführung des verwaltungsmäßigen Metropolitanensystems wurde aber keineswegs die ekklesiologische Struktur der Lokalkirche angetastet oder die kanonischen Beziehungen der Lokalkirchen untereinander verändert. Durch dieses metropolitane System wurde vielmehr die Selbstverwaltung und Autokephalie der Gemeinschaft der lokalen Kirchen einer jeden Eparchie genau bewahrt. Demzufolge hatte die lokale Synode nicht nur die Aufgabe, die Bischöfe zu wählen und zu weihen, sondern auch den Metropolitan jeder Eparchie zu wählen. So hat es auch der Rechtsgelehrte und Patriarch von Antiochien, Theodor Balsamon, im Kommentar zum 2. Kanon des II. Ökumenischen Konzils von Konstantinopel gesehen, wo es heißt: "Von alters her waren alle Metropoliten der verschiedenen Eparchien autokephal und wurden durch die jeweiligen Lokalsynoden geweiht." Diese unverminderte interne Autokephalie und Selbstständigkeit einer jeden Eparchie im Bereich der kirchlichen Verwaltung ging ganz eindeutig aus der völligen Eigenständigkeit der Bischöfe einer jeden Eparchie hervor, die dann zum Ausdruck kam, wenn ein Bischof mit dem apostolischen Amt des Episkopats betraut oder des Amtes enthoben wurde (cf. Kanon 4, 5 und 6 des I. Ökumenischen Konzils).

Die Bedeutung dieses ganzen metropolitane Systems gibt am deutlichsten der 34. Apostolische Kanon wieder. Er kann als die satzungsmäßige Charta der

offiziellen Verquickung betrachtet werden, die in der kanonischen Tradition zwischen der Ekklesiologie der Lokalkirche und der verwaltungsmäßigen Ordnung des Leibes der Bischöfe innerhalb eines konkreten Gebietes gemacht wird: "Die Bischöfe jeder Nation sollen einen Primat anerkennen, ihn als ihr Haupt annehmen und nichts tun, ohne daß er seine Meinung dazu kundgetan hat. Jeder soll sich nur um die Angelegenheiten seiner eigenen Diözese und der dazu gehörigen Gebiete kümmern. Auch er soll nichts unternehmen ohne die Meinung aller. So wird Eintracht herrschen und (Gott) der Vater, der Sohn und der Heilige Geist verherrlicht werden."

Der Rechtsgelehrte Johannes Zonaras, der diesen Kanon richtig kommentierte, bemerkte dazu, daß, "gleich wie die Leiber, die sich mangelhaft bewegen und völlig unbrauchbar sind, wenn der Kopf seine eigene Energie nicht in gesunder Weise bewahrt, so sich auch der Leib der Kirche unregelmäßig und mangelhaft bewegen wird, wenn derjenige, der ihm vorsteht und die Funktion des Hauptes erfüllt, nicht seine eigene Ehre bewahrt..." Denn auch dem ersten Bischof ist es nicht erlaubt, seine eigene Ehre zu mißbrauchen, sie in Tyrannei umzuwandeln und die Gewalt an sich zu reißen und ohne die Meinung seiner mitamtierenden Bischöfe zu handeln.

Damit wird deutlich, daß der "Primat" des "Ersten" im Metropolitansystem eine Angelegenheit der Verwaltung und der Liturgie ist. Es besteht aber ein eindeutiger Unterschied zum "Primat" eines jeden Bischofs in seiner Lokalkirche. Dieser ist *ekklesiologischer* Art, da er mit der ontologischen Fülle der Lokalkirche verbunden ist. Die Entwicklung des metropolitane Verwaltungssystems ist einerseits mit der Einführung einer größeren, übermetropolitane verwaltungsmäßigen Autorität über ein größeres kirchliches Gebiet verbunden und geht andererseits auf das eparchiale (cf. Kanon 2 und 6 des II. Ökumenischen Konzils) oder das patriarchale System (cf. die Beschlüsse des IV. Ökumenischen Konzils von Chalzedon) zurück. Obwohl sie eine Ausweitung des *ekklesialen* Charakters des verwaltungsmäßigen Vorranges des Metropoliten ist, war sie auch mit dem außerordentlichen überregionalen Einfluß des kanonischen Ehrenvorranges der patriarchalen Throne von Rom, Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem verbunden.

Die Ausformung des *patriarchalen Systems* ist auf die Verquickung des Ehrenvorranges mit der übermetropolitane verwaltungsmäßigen Jurisdiktion zurückzuführen. Sie diente in erster Linie dem höchsten Ziel der kirchlichen Verwaltung: der Bewahrung der Einheit des kirchlichen Leibes im rechten Glauben und der Liebe.

Diese Einführung des patriarchalen Systems bewirkte schließlich, daß die Metropoliten ihre verwaltungsmäßige Autokephalie und die regionalen Synoden ihre interne Eigenständigkeit erhielten. Beide ordneten sich nämlich in den weiteren Rahmen der kirchlichen Verwaltung ein und standen unter der Autorität ihres jeweiligen Patriarchen. Dieser wurde als "Erster" und "Haupt" des Leibes der Metropoliten, Erzbischöfe und Bischöfe anerkannt, die zu seiner patriarchalen Jurisdiktion gehörten.

Die hierarchische Klassifizierung der fünf Patriarchate basierte auf jener Ordnung der Ehrenvorränge der patriarchalen Throne, die von den Ökumenischen Konzilien unter kanonischem Gesichtspunkt festgelegt worden waren. Sie beeinträchtigte keineswegs den rein kirchlichen Charakter und die Gleichheit des "Primats" der fünf Patriarchen, denn der Inhaber des ersten Thrones war als

"Erster unter Gleichen" (primus inter pares) bewertet. Auf diese Weise war jegliche Tendenz vermieden, die die Kriterien der kanonischen Überlieferung übergehen oder den "Primat" rein kirchlichen Charakters ekklesiologisch hätten begründen wollen. Auch das außerordentliche kanonische Recht des "Ersten" wurde nie angezweifelt, dem gemäß er seinen besonders verantwortungsvollen Dienst in Zusammenarbeit mit den übrigen Hierarchen ausüben konnte, die ebenfalls einen solchen "Primat" innehatten - und zwar im Hinblick auf die Bewahrung der Einheit im rechten Glauben und der Liebe innerhalb des Leibes der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche.

4. Der Begriff "Erster", der heute in der Verwaltung und Organisation der orthodoxen Kirche verwendet wird, geht - direkt oder indirekt - aus der bereits aufgezeigten ekklesiologischen und kanonischen Tradition hervor und hatte sich auf der Basis der Änderungen, die sich in neuerer Zeit im Bereich der Verwaltung in der orthodoxen Kirche ergeben hatten, herausgebildet. Diese Änderungen rührten daher, daß das Ökumenische Patriarchat durch "synodale Tomoi" die verwaltungsmäßige Autokephalie derjenigen Lokalkirchen proklamiert hatte, die im 19. Jahrhundert in den neuen Staaten besonders im Balkan gegründet worden waren (Serbien, Rumänien, Bulgarien, Griechenland). Mehrere dieser Lokalkirchen wurden auch mit der Ehre eines Patriarchats ausgezeichnet (Serbien, Rumänien, Bulgarien). Das Patriarchat von Rußland ist indes im Jahr 1917 wieder neu errichtet worden.

Die verwaltungsmäßige Organisation der orthodoxen Kirche kam erst später zur orthodoxen Ekklesiologie der Lokalkirche und zu den oben erwähnten Kriterien der kanonischen Tradition hinzu. Sie stellt die Vielfalt der Verwaltungsschemen dar, welche auch den speziellen Gehalt des "Ersten" in jeder Lokalkirche bestimmt: a) der Ordnung der *Patriarchate* werden heute der Ökumenische Thron und die Patriarchate von Alexandrien, Antiochien, Jerusalem, Rußland, Serbien, Rumänien und Bulgarien zugeteilt; b) zur Ordnung der *autokephalen Kirchen* gehören die Kirchen von Zypern, Griechenland und Polen, wohingegen der Ordnung der *autonomen Kirchen* die Kirchen von Georgien, der Tschechoslowakei und von Finnland zugeordnet werden. Diese vierzehn orthodoxen Lokalkirchen drücken je in ihrer Lokalität die eine einzige orthodoxe Kirche aus, und durch den gemeinsamen Glauben, die gemeinsame Vätertradition, dasselbe gottesdienstliche Leben, dieselbe kanonische Ordnung und den gemeinsamen Ausdruck der orthodoxen Spiritualität bleiben sie untrennbar miteinander verbunden.

Die Tatsache, daß die patriarchalen Ehren über die "alterwürdigen" Patriarchate (Konstantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem) hinaus auch an andere Lokalkirchen verliehen werden, ist darauf zurückzuführen, daß die orthodoxe Kirche ihr Verwaltungssystem an die neuen politischen Verträge anpaßt, die heute im orthodoxen Raum geschlossen werden. Als Kriterium für diese Anpassung kann die langbewährte orthodoxe kanonische Tradition und Praxis angeführt werden.

Damit wird offensichtlich, daß sich drei Ebenen von Verwaltungsformen der orthodoxen Lokalkirchen herausgebildet haben. Sie umschreiben nicht nur die kanonische, verwaltungsmäßige Identität, sondern auch - je nach Stufe - deren hierarchische Klassifizierung. Diese Differenzierungen sind ferner für die

hierarchische Einteilung bestimmend, die je nach Verdienst, Autorität und Unabhängigkeit des "Ersten" in jeder Lokalkirche anders ausfallen.

Folgendes läßt sich somit festhalten:

a) Dem *Patriarchen* gebührt unabhängig von seiner verwaltungsmäßigen Autokephalie auch die Ehre auf Grund seiner patriarchalen Würde, d.h. er hat Anteil an der kanonisch festgelegten, höchsten patriarchalen Autorität. Diese legt seine kanonischen Beziehungen und Möglichkeiten fest, die er einestails innerhalb seines Verwaltungsbereiches als "Haupt" dem "Leib" der ihm unterstellten Bischöfe gegenüber hat, und die ihm andernteils auch den "Oberhäuptern" der übrigen Patriarchate gegenüber zukommt.

b) Der *Erzbischof*, der der "Erste" unter den Bischöfen einer autokephalen Kirche ist, hat einen verwaltungsmäßigen "Primat". Dieser kommt in der Beziehung mit den Metropolit und Bischöfen seiner Lokalkirche und im besonderen auf der lokalen Synode zum Ausdruck.

c) Der *Metropolit* oder *Erzbischof* einer autonomen Kirche ist der "Erste" einer Kirche, die nur eine interne Verwaltungsautonomie, nicht aber eine Autokephalie hat, d.h. sie hat keine kanonische Eigenständigkeit, um ihren "Ersten" zu ernennen. Dessen Weihe und letzte Verantwortung für die kanonische Ausübung seiner Vollmacht hängen einerseits vom "Leib" der Bischöfe ab, die ihm unterstehen, und andererseits von der Autorität des Patriarchen, durch die er seine Weihe empfangen hat.

Der "Erste" all dieser verschieden gestuften "Häupter" der orthodoxen Lokalkirchen ist entsprechend der kanonischen Tradition und dem Bewußtsein der orthodoxen Kirche der Ökumenische Patriarch. Er ist dies, weil er kanonisch gesehen unter den älteren patriarchalen Thronen der Erste in der Ordnung der Ehrenvorränge ist (Alexandrien, Antiochien und Jerusalem) und weil das Ökumenische Patriarchat die Mutterkirche der übrigen Patriarchate ist (Rußland, Serbien, Rumänien und Bulgarien).

Dieser "Primat" des Ökumenischen Thrones ist ein "Primat" des Dienstes und der Sorge für die Bewahrung der Einheit im rechten Glauben und der Liebe innerhalb der orthodoxen Lokalkirchen; der Ökumenische Patriarch wird als "Erster unter Gleichen" (*primus inter pares*) anerkannt. Dieser "Primat" beschränkt sich aber dennoch nicht - wie übrigens jeder kanonisch festgelegte "Primat" - auf einen bloßen Ehrenvorsitz. Die verantwortliche Ausübung dieses Amtes und des Dienstes des "Ersten", die vor allem die Koordinierung aller orthodoxen Lokalkirchen beinhaltet, entsprechen den kanonisch festgelegten Rechten des "Ersten"; diese können aber weder den Gehalt des "Primats" noch die kanonische Identität der übrigen orthodoxen Lokalkirchen ändern.

DIE STELLUNG DES PROTOS IN DER SICHT DER RÖMISCH-KATHOLISCHEN DOGMATISCHEN THEOLOGIE

Gisbert G r e s h a k e, Freiburg i.Br.

Die Themenstellung, über die ich zu sprechen habe, bedarf einiger vorgängiger Erläuterungen. Versteht man unter dem Protos einer Kirche einen Bischof, der die Stellung eines Patriarchen, Metropoliten, Exarchen o.dgl. einnimmt, so wird dieser in einer normalen römisch-katholischen Dogmatik gar nicht behandelt. Er kommt entweder überhaupt nicht vor, oder man findet höchstens den Hinweis, daß solche Ämter kirchlichen Rechtes seien, also Ämter, die nicht zum Wesen der Kirche gehören, sondern nur ihrer besseren administrativen oder pastoralen Funktionstüchtigkeit dienen. Eben darum sind sie auch nicht Thema einer dogmatischen Ekklesiologie, sondern nur Gegenstand kirchlichen Rechtes.

Die traditionelle römisch-katholische Dogmatik kennt nur zwei Typen eines Protos, die zur gottgewollten Struktur der Kirche gehören, und dies sind bekanntlich der Bischof von Rom mit seinem höchsten Primat über die Gesamtkirche und der jeweilige Bischof mit seinem Primat über die ihm anvertraute Ortskirche¹. Zwischen Papst und Bischof aber scheint es *dogmatisch*, d.h. in der Perspektive dessen, was zum Wesen der Kirche gehört, keinerlei "Zwischenfaktoren" zu geben, die etwas anderes sind als von Papst und/oder Bischöfen - ausdrücklich oder unausdrücklich, in jedem Fall aber nicht notwendigerweise - delegierte Administrationsinstanzen².

Ich möchte nun in diesem Beitrag versuchen, aufbauend auf den ekklesiologischen Neuansätzen des II.Vatikanischen Konzils, eine tiefer verankerte Sicht des "partikularkirchlichen Protos" zu geben. Unter dieser Bezeichnung verstehe ich hier und im Folgenden in erster Linie die Gestalt des ostkirchlichen Patriarchen, aber in ähnlicher Weise auch analoge - regionale oder überregionale - "Zwischeninstanzen" wie die anderer Obermetropoliten (Katholikoi, Exarchen u.dgl.), ohne daß ich dies immer eigens vermerken und differenzieren werde. Denn bei aller Anerkennung von tiefgreifenden, historisch gewachsenen und kanonistisch sehr unterschiedlich geregelten Differenzierungen im Bereich regionaler Primat, geht es mir um ihre grundsätzliche ekklesiologische Einordnung, die nach meiner Meinung in der Theorie und Praxis der lateinischen Kirche bisher noch nicht - nicht einmal anfänglich - hinreichend geleistet ist.

Ich behandle dieses Thema als Dogmatiker, d.h. nur am Rande werde ich auf kirchen- und theologiegeschichtliche Fakten eingehen, und noch weniger bin ich kompetent, konkrete und detaillierte Perspektiven für Konsequenzen rechtlicher Art zu geben.

Als letzte Vorbemerkung eigentlich eine Selbstverständlichkeit: Ich trage meine persönliche Sicht der Dinge vor. Denn eine einhellige Stimme der katholischen Dogmatik zu diesem Thema gibt es nicht, auch wenn die wesentlichen Grundlinien dessen, was ich Ihnen vortragen werde, im Einklang mit Positionen so prominenter katholischer Dogmatiker wie Yves Congar, Karl Rahner und Josef Ratzinger stehen.

Ich habe meinen Beitrag folgendermaßen gegliedert: Da das Hauptargument gegen die Eigenständigkeit zwischeninstanzlicher Protoi der übermächtige päpstliche Primat zu sein scheint, möchte ich *erstens* über das grundlegende Verhältnis von Primat und Episkopat im Rahmen eines communialen Kirchenverständnisses sprechen. *Zweitens* will ich auf diesem Hintergrund nach einem kurzen historischen Exkurs die einzigartige Funktion patriarchaler Primare erörtern, *drittens* nach deren kirchenontologischer und verfassungsrechtlicher Stellung fragen und *viertens* Zukunftsperspektiven für eine Stärkung, Erneuerung und Vermehrung partikularkirchlicher Primare skizzieren.

1. Das Verhältnis von Primat und Episkopat auf dem Hintergrund eines communialen Kirchenverständnisses

Es ist hinlänglich bekannt, daß sich in der Westkirche des 2. Jahrtausends - motiviert von zahlreichen Faktoren, die jetzt nicht im einzelnen behandelt werden können³ - die ekklesiologische Reflexion und Praxis ungeheuer einseitig entwickelt hat, "weg von einer Ekklesiologie der *Ecclesia* zu einer Ekklesiologie der Vollmachten, weg von einer Ekklesiologie der *Communio* und der Heiligkeit, hin zu einer Ekklesiologie der Institution und der Heilmittel", wie Y. Congar diese Entwicklung kurz charakterisiert⁴. Auf dieser Linie verstand man die Kirche in ihrer sichtbaren Gestalt vorwiegend als eine die ganze Welt umspannende korporative "moralische Person", als eine *societas*, ja als die "*societas perfecta*", die als solche - wie jede andere *societas* auch - vornehmlich durch rechtlich geordnete Vollmachts- und Autoritätsbeziehungen strukturiert ist unter dem Papst als universalem Oberhaupt und den jeweiligen Ortsbischöfen als regionalen Unterinstanzen. Zwar begriff man diese sichtbare, hierarchisch verfaßte Kirche als das von Gott verordnete notwendige Mittel des Heils, aber diese unsichtbare mystische Seite der Kirche als Reiches der Gnade, der Liebe und der geistgewirkten Charismen war als eine zweite "andere" Wirklichkeit nicht eigentlich mit ihrer äußeren *societas*-Gestalt, in der das Hierarchisch-Institutionelle als Wesenskonstitutiv im Vordergrund stand, vermittelt⁵. Gegen diese Verengungen hob das II. Vatikanische Konzil (in den Diskussionsbeiträgen der Konzilsmajorität und in einer Reihe verabschiedeter Texte, die aber nicht selten unvermittelt mit den Diskussionsbeiträgen der Konzilsminorität und mit einigen anders gerichteten Konzilstexten kontrastieren) wiederum eine sakramental-mystische und deshalb auch communiale Sicht der Kirche hervor.

Nach diesem Verständnis ist die Kirche das Volk Gottes, das seine Existenz dem versammelnden Wort des Evangeliums und der versammelnden eucharistischen *Communio* verdankt, durch die Christus Menschen mit sich und untereinander zur Einheit verbindet. Da dies Geheimnis der Einheit sich primär dort vollzieht, wo das Wort verkündigt und geglaubt wird sowie Taufe und Eucharistie gefeiert werden, also je an einem bestimmten Ort, ist die Kirche im ersten Ansatz *Ortskirche*. Die Ortskirche ist somit nicht ein Teil der Kirche, sondern diese selbst, unter der Bedingung freilich, daß sie nicht in sich abgeschlossen ist und bleibt, sondern in *Communio* mit den übrigen Kirchen Gottes steht, in denen und zu denen Gott überall sein Volk zusammenruft. Denn wo "das Kirchesein der Gemeinde zur Abschließung gegen das Ganze wird, zerfällt es zugleich"⁶.

In dieser Perspektive steht ein wichtiger Text des II. Vatikanischen Konzils, LG 26. Hier heißt es:

"Die Kirche Christi ist wahrhaft in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften der Gläubigen anwesend, die in der Verbundenheit mit ihren Hirten im Neuen Testament auch selbst Kirchen heißen. Sie sind nämlich je an ihrem Ort, im Heiligen Geist und mit großer Zuversicht ..., das von Gott gerufene neue Volk. In ihnen werden durch die Verkündigung der Frohbotschaft Christi die Gläubigen versammelt, in ihnen wird das Mysterium des Herrenmahls begangen, 'auf daß durch Speise und Blut des Herrn die ganze Bruderschaft verbunden werde'. In jedweder Altargemeinschaft erscheint unter dem heiligen Dienstant des Bischofs das Symbol jener Liebe und jener 'Einheit des mystischen Leibes, ohne die es kein Heil geben kann'. In diesen Gemeinden, auch wenn sie oft klein und arm sind oder in der Diaspora leben, ist Christus gegenwärtig, durch dessen Kraft die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche geeint wird."⁷

In diesem bedeutsamen Text, der allerdings wie ein "erratischer Block" (A. Acerbi) in einem von einer universalen Sicht der Kirche geprägten Kapitel steht, wird das tiefste sakramentale Wesen der Kirche beschrieben und zugleich ihr Charakter als Ortskirche herausgestellt. Zu Recht! Denn "Kirche realisiert sich zunächst und zuerst jeweils in den einzelnen Ortskirchen, die nicht bloß abgetrennte Teilstücke eines größeren Verwaltungskörpers sind, sondern von denen jede das Ganze der Wirklichkeit 'Kirche' enthält. Die Ortskirchen sind nicht Verwaltungsstellen eines großen Apparates, sondern die lebendigen Zellen, in deren jeder das ganze Lebensgeheimnis des einen Leibes der Kirche anwesend ist, so daß jede mit Recht schlicht 'Ecclesia' heißen darf"⁸. Die Ortskirche ist also nicht ein *Teil* der Universalkirche, sondern deren Kon-kretion: reale sichtbare Verwirklichung und Vergegenwärtigung. Die Ortskirche ist es, "in der die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche wahrhaft wirkt und gegenwärtig ist" (CD 11). "In ihnen und aus ihnen besteht die eine und einzige katholische Kirche" (LG 23). Beide Bestimmungen - das "in ihnen" und das "aus ihnen" - sind wichtig, weil damit die Wechselseitigkeit der Beziehungen angegeben ist, von denen keine ausfallen darf. Würde man das "aus ihnen" streichen, bestünde die Gesamtkirche aus separaten Teilkirchen, ja sie zerfiel in diese; würde man das "in ihnen" streichen, verkäme die Ortskirche zur bloßen Verwaltungseinheit der Gesamtkirche⁹. So aber ist Ortskirche wirklich Kirche, sofern sie in Communion mit den übrigen Ortskirchen steht. Und in der Vielfalt der Ortsgemeinden und ihrem gegenseitigen Beziehungsnetz verwirklicht sich konkret die eine Kirche Gottes. So ist die katholische Kirche eine Einheit in und aus Vielheit, sie ist ihrer Struktur nach ein "corpus Ecclesiarum" (LG 23), eine *Communio Ecclesiarum*¹⁰.

Dieses tiefste mystische Wesen der Kirche: das in Wort und Sakrament gründende Geheimnis der Communio mit Gott und untereinander, ist nicht etwas rein "Inneres", "Geistig-Geistliches", vielmehr "verleiblicht" es sich auf Grund der inkarnatorischen Struktur des Heils notwendig in einer äußeren Gestalt, die als solche die Widerspiegelung, das "Sakrament" ihres innersten Geheimnisses ist: Communio mit Gott und untereinander nach dem Bild des trinitarischen = "communalen" Gottes. Deshalb darf die Kirche in ihrer äußeren Gestalt nicht primär ein Autoritäts- und Rechtsgefüge nach Analogie einer *societas humana* sein, das unverbunden *neben* ihrem oder *außerhalb* ihres mystischen Wesens liegt, sondern sie hat sich darum zu bemühen, daß ihre sichtbare

Gestalt wirklich und wirksam die "Verleiblichung", der "kongeniale Ausdruck" ihres innersten Wesens ist¹¹.

So gesehen, ist auch die für das Leben einer Gemeinschaft unabdingbar mitgegebene "juridische Organisation der Kirche nicht eine primäre und in sich stehende Wirklichkeit, sondern die Strukturierung einer Realität, die vor allem sakramental ist"¹²; deswegen kann auch alle in ihr herrschende Vollmacht (*potestas iurisdictionis*) nur einen Sinn haben: der *Communio* zu dienen und sie durch den Dienst zu ermöglichen¹³.

Damit stehen wir vor dem Dienstant des Bischofs. Er ist Angel- und Knotenpunkt der *Communio Ecclesiarum*. Denn er, der durch die sakramentale Weihe die Beauftragung und Befähigung, Hirte seiner Herde zu sein, unmittelbar von Christus erhalten hat und der als Hirte das Prinzip der Einheit seiner Kirche ist, besitzt sein Amt nur in der Weise, daß er durch legitime Weihe in das ihm vorgegebene, dem kollegial verfaßten Apostelamt nachfolgende Collegium *Episcoporum* aufgenommen wird (Näheres dazu siehe unter III,a). Durch die Eingliederung in dieses Kollegium, in dem die communiale Einheit, d.h. die Einheit in und aus der Fülle und Vielfalt des Katholischen der Kirche greifbar und sichtbar wird, ist deutlich, daß das Amt des Bischofs von seinem Wesen her Teilhabe an der einen episkopé ist¹⁴, eingebunden in die *Communio* mit den übrigen Bischöfen und hingeordnet auf die Sorge für die ganze *Communio Ecclesiarum* (siehe LG 24; CD 3; AG 38). Gerade so aber ist auch die einzelne Ortskirche, die durch den Bischof repräsentiert wird, in die *Communio* mit den übrigen Kirchen hineingestellt. Der Bischof ist mithin "Zeichen der Einheit seiner Kirche und zugleich Zeichen der *Communio* zwischen den Kirchen"¹⁵. Als Zeichen und Prinzip der Einheit seiner Kirche hat er eine "autonome Kompetenz"¹⁶. Insofern aber die Ortskirche (und ihr Bischof) offen sein muß für das Ganze kirchlicher *Communio*, ist der Bischof eingebunden in das Kollegium, "indem er sich für die Verfügung der Gesamtkirche (und darüber hinaus) so offen hält, daß das, was in seiner Diözese wird, in 'Kommunion' mit der Gesamtkirche bleibt, aber auch so wird, daß es der Ausgangspunkt für einen Impuls Gottes in die Gesamtkirche hinein werden kann"¹⁷. Damit ist auch gegeben, daß die Art und Weise seines kollegialen Gebundenseins und "sein Zusammenwirken mit anderen Bischöfen grundsätzlich keine Sache seines freien Ermessens [ist], sondern etwas, was wesentlich aus dem Wesen seines Amtes fließt"¹⁸.

Im Rahmen einer solchen *Communio*-Ekklesiologie erhält nun auch das Verhältnis von Bischofsamt und päpstlichem Primat sein eigentliches Relief und seine Plausibilität¹⁹.

Der einzelne Bischof verkörpert im kommunialen Miteinander des kollegial verfaßten Episkopats die je spezifische Gestalt seiner Ortskirche, und somit repräsentieren die vielen Bischöfe die Vielheit und Vielfalt des Katholischen. Dagegen übt der Papst - als Bischof von Rom ein Mitglied des Kollegiums und zugleich als Nachfolger des Petrus Haupt dieses Kollegiums - als eben dieses Haupt (freilich nicht "von dessen Gnade" oder als dessen "delegiertes Organ", sondern "ex mandato Christi") den Primat in der Gesamtkirche aus. Kurz: Der Papst besitzt seine spezifische primatiale Vollmacht als Haupt des Bischofskollegiums²⁰. So ist er höchster Protos der katholischen Kirche, Repräsentant sowie wirksames Organ und Prinzip ihrer Einheit (vgl. LG 18; 22). In der Erfüllung

seiner Einheit stiftenden Aufgabe hat er all das zu tun, was dem communialen-Miteinander der Bischöfe und ihrer Kirchen dient, was es ermöglicht oder erleichtert.

Beide, das episkopale und das papale Dienstamt, die nach katholischem Verständnis im Stiftungswillen Christi gründen und im Verhältnis von kollegial-apostolischer und petrinischer Sendung vorgezeichnet sind, zeigen sich als strikt wechselseitig aufeinander hingeordnet und aufeinander verwiesen, ohne daß ein Pol den anderen verdrängen oder beeinträchtigen dürfte. Der Papst ist nicht Delegierter des Kollegiums, und die Bischöfe sind nicht Delegierte und Hilfskräfte des Papstes²¹. Der Episkopat bedarf des Dienstes der Einheit seines Hauptes, damit der einzelne Bischof und dessen Kirche sich in Glaube, Gottesdienst und Diakonia nicht isoliert (Schisma) oder gar aus der Fülle des Katholischen herausfällt (haeresis); der Primat bedarf des Episkopates, um selbst in das Kommunikationsnetz der Kirche eingebunden zu sein und nicht die Fülle des Katholischen zugunsten einer uniformen Gleichtönigkeit und zentralistischen Verarmung zu verlieren²². Beide, das Kollegium mit seinem Haupt, verbunden in communialer Eintracht, bilden deshalb auch die eine höchste Gewalt in der Kirche, die infolgedessen keine monarchische, sondern eine kollegiale Gestalt hat.

Diese These, die von einer Reihe von Konzilsvätern vertreten wurde²³, wurde auf dem II. Vatikanischen Konzil zwar bewußt offengehalten, sie wird aber mit guten Gründen von einer Reihe prominenter Dogmatiker wie z.B. von Y. Congar und K. Rahner vertreten²⁴. Episkopale und papale Gewalt sind also nicht zwei sich konkurrierende Funktionen, auch nicht zwei nur inadäquat distinkte Gewalten, sondern sie bilden - sich gegenseitig implizierend (K. Rahner) - miteinander die eine höchste Gewalt in der Kirche, die freilich auf zwei verschiedene Weisen ausgeübt werden kann: entweder als strikt kollegialer Akt (z.B. Konzil) oder als Akt des Papstes, der aber *als Haupt des Kollegiums* und das heißt aus der Verbundenheit mit dem Kollegium heraus handelt. Das setzt freilich voraus, daß das Wort und Wirken des Papstes - wie J. Ratzinger bemerkt - "seinen Sinn und seine Legitimität je daraus bezieht, daß es den wahren 'consensus fidelium' ausdrückt ... Es lebt also faktisch von dem Glaubensvollzug der gesamten Kirche, ist auf die Vielzahl der Kirchen verwiesen, die jeweils im Bischof ihre Mitte haben." J. Ratzinger fährt dann mit Aussagen fort, die direkt den Blick auf die Glaubensverkündigung richten, die aber im weiteren Sinn - mutatis mutandis - für die ganze Vielfalt päpstlichen Handelns gelten. Er schreibt: "Es kann in der Kirche kein Dogma geben, das gegen den Glauben der ganzen Christenheit, das gegen die Überzeugung des Episkopates oder seines größten Teils erlassen wird. So gilt also: Die Stimme des Episkopates ist ohne den Papst juristisch unvollständig; der Spruch des Papstes aber ist ohne die Grundlage in der einträchtigen Verkündigung der Bischöfe faktisch unmöglich. In diesem 'Faktum', daß sie die Kirche verkörpern und daß ein Papst ohne die Bischöfe und ohne die Kirche nicht mehr katholisch, also kein Papst mehr wäre, liegt das unaufhebbare Gewicht der Bischöfe. Sie haben ... sozusagen das Gewicht des 'Ordentlichen' in die Waagschale zu werfen, auf welches das 'Außerordentliche' bezogen bleiben muß, wenn es nicht sein Wesen verleugnen und sich so selbst allen Sinnes entleeren soll." Deshalb darf nicht "die kollegiale Verkündigung der

Bischöfe überspielt [werden] von permanenten Äußerungen einer zentralen Bürokratie, deren Anspruch schließlich weder aus dem Wesen der päpstlichen noch aus dem der bischöflichen Gewalt gerechtfertigt werden könnte²⁵.

Ich habe bewußt dieses längere Zitat von Ratzinger angeführt, um damit nicht nur einen prominenten Dogmatiker zu Wort kommen zu lassen, sondern auch jemanden, der als Leiter der Glaubenskongregation derzeit entscheidend an der faktischen Ausübung und am faktischen Selbstverständnis des päpstlichen Primats beteiligt ist.

Allerdings wird man eine nicht unerhebliche Einschränkung machen müssen: Zwischen episkopaler und papaler Funktion waltet in einer rein *rechtlichen* Sicht und was die *rechtlichen* Befugnisse angeht, keine reziproke Entsprechung. Während das Bischofskollegium ohne sein Haupt rechtlich unvollständig ist und darum ohne ihn bzw. gegen ihn keine eigene Rechtskompetenz besitzt, handelt der Papst *rechtlich gesehen* immer als Haupt des Kollegiums und ist darum von irgendwelchen Voraussetzungen oder Bedingungen *rechtlicher* Art nicht abhängig. Diese, auf die Frage nach der Vollmacht zu rechtskräftigem Handeln eingeschränkte Sicht, war - wie bekannt - die Perspektive des I. Vatikanischen Konzils. Es ist hier nicht Zeit und Ort näher darzulegen, wie und warum diese verengte rechtliche Perspektive dem damaligen Konzil vorgegeben war (aufgrund der vorangehenden Entwicklung der Ekklesiologie, den damals herrschenden Auseinandersetzungen um Gallikanismus, Febronianismus etc. sowie aufgrund des damaligen soziokulturellen, ja soziopolitischen Klimas mit seiner Fragestellung nach einer "suprema auctoritas", welche die "Kompetenz der Kompetenzen" besitzt). Wenn auf diesem Hintergrund das I. Vatikanische Konzil dem Papst den obersten, rechtlich einschränkungslosen und unabhängigen Primat zusprach, so machte es doch deshalb nicht aus dem päpstlichen Primat eine absolute Monarchie. Das Konzil wollte den Papst keineswegs aus dem communialen Gefüge der Kirche herausnehmen²⁶. Im Gegenteil!²⁷ Zwar ist der päpstliche Primat nicht von außen her beschränkt, wohl aber hat er seine Grenzen von seiner eigenen inneren Struktur her, Haupt des Kollegiums und damit Protos der Kirche zu sein. Die Ausübung des päpstlichen Primats ist bezogen auf das Ziel, die Kirche zu erbauen in der Einheit katholischer Vielfalt²⁸. Entsprechend hat er seine Grenzen am geoffenbarten Glauben der Kirche und an ihrer von Christus gestifteten Struktur, und das heißt konkret an der Existenz und am Handlungsspielraum des Episkopates, der die Eigenständigkeit und Vielfalt des Katholischen in die Kirche einbringt. Kurz: die päpstliche Gewalt findet - wie J. Ratzinger ausdrücklich sagt - "im kollegialen Prinzip eine Grenze"²⁹. Nur wollte das I. Vatikanische Konzil diese innere Einschränkung nicht mehr in *rechtlichen* Normen formulieren, da diese ja wiederum *rechtlich* nur praktikabel sind durch *äußere Rechtsinstanzen*, die den Primat *von außen her* einschränken würden. Das aber würde wiederum bedeuten, daß es Instanzen gäbe, die das Recht besäßen, sich dem Einheit stiftenden Tun des Papstes zu entziehen oder zu widersetzen oder es an rechtliche Bedingungen zu knüpfen. Dagegen definierte - in dieser rechtlichen Perspektive - das I. Vatikanum den höchsten Jurisdiktionsprimat des Papstes, der ihm die Möglichkeit gibt, immer und überall ohne vorherige Zustimmung anderer Instanzen frei und unmittelbar, wo es Not tut, seinen Dienst der Einheit wahrzunehmen.

Diese juristische Sicht ist in sich konsistent, aber einseitig. Dies hat bereits 22 das I. Vatikanische Konzil sehr wohl gesehen. Man hat darum in den Debatten

die Einbindung des Papstes in die *Communio* der Kirche und in das Kollegium der Bischöfe als seine persönliche sittliche Verpflichtung herausgestellt: Der Papst ist in seinem Gewissen verpflichtet jene Mittel anzuwenden, die ihn in die Lage versetzen, *communal*, das heißt als Haupt und Repräsentant der kirchlichen *Communio* und mit ihr zusammen zu handeln. Überdies hat man das bisherige communiale Zusammenspiel von päpstlicher und interekkliesialer Kompetenz historisch-phänomenologisch beschrieben (DS 3069) und damit zur Sprache gebracht, daß und wie die Päpste der Vergangenheit ihr Amt jeweils im Einvernehmen mit der Kirche ausgeübt haben³⁰. Daß aber dieses Zusammenspiel von päpstlicher und episkopaler Funktion in der einen höchsten Gewalt der Kirche auch in Zukunft wirklich geschieht und gelingt, kann - so die Tendenz des I. Vatikanischen Konzils - nicht mehr rechtlich geregelt, sondern nur durch das Wirken des Hl. Geistes garantiert werden.

Obwohl - wie wir gesehen haben - die Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils neue Akzente hinsichtlich einer communialen Kirchenverfassung setzte, hat auch dieses Konzil, zumal in den von der Konzilsminderheit erstrittenen Zusätzen und in den sog. *Notae explicativae praeviae* - letztere sind freilich kein Text des Konzils selbst! - die juristische Sicht des Papsttums mit ihrer Betonung der einschränkungslosen Vollmacht zu rechtskräftigem Handeln wiederholt und eingeschränkt. Deshalb steht gegenwärtig die römisch-katholische Ekklesiologie in einer unbefriedigenden eigentümlichen Schwebelage zwischen einem eher communialen und einem eher juristischen Kirchenverständnis³¹. Das aber hat für unser Thema erhebliche Konsequenzen. Denn nur scheinbar haben unsere Überlegungen zur Kirchenverfassung vom spezifischen Thema abgeführt: Vom gerade skizzierten Hintergrund einer eher communialen oder einer eher juristisch verstandenen Ekklesiologie hängt letztlich und endlich die Stellung des partikularkirchlichen Protos ab. Im Horizont einer Ekklesiologie, die sich vornehmlich an der Frage der Vollmacht zu rechtskräftigem Handeln orientiert, muß die Gestalt des Patriarchen als Delegat päpstlicher universaler Rechtskompetenz erscheinen. Der Papst kann dessen Jurisdiktion mehr oder mindern, ja, nach einigen Theologen und Kanonisten sogar gänzlich eliminieren³². Ganz anders erscheint die Gestalt des Protos, wenn diese juristische Sicht aufgebrochen wird und die Kirche in ihrer kommunialen Verfassung erscheint.

Bevor wir dies reflektieren wollen, sei - damit wir nicht im luftleeren Raum spekulieren - an einige historische Fakten erinnert.

II. Der partikularkirchliche Protos im Licht einer communialen Ekklesiologie

a) Einige historische Hinweise

Lange bevor das Konzil von Nizäa den Vorrang einiger Bischofssitze bezeugt und einschränkt sowie das Recht der Metropolen regelt, und noch länger bevor das Konzil von Chalzedon die Beziehungen von Primatialsitzen ordnet, ist uns *erstens* ein vielfältiges communiales Miteinander einzelner Bischöfe und ihrer Kirchen in Fragen des Glaubens, der Liturgie, der Disziplin, der Ernennung und Weihe von Bischöfen und der Schlichtung von Streitigkeiten bekannt, und ist *zweitens* bezeugt, daß dieser communiale Austausch geleitet wurde und seinen Einheits- und Orientierungspunkt besaß in einer für diesen Austausch zentralen Ortskirche und ihrem Bischof, an deren lebendiger Glaubenstradition,

Liturgie- und Kirchenverfassung man Maß nahm und deren Leitungsfunktion man akzeptierte. Während sich dabei der Vorrang von Metropolitansitzen dadurch erklärt, daß sich die Kirchenstruktur weitgehend, wenn auch nicht völlig, dem Verwaltungssystem des römischen Imperiums anglich, verdankt sich die Herausbildung von Hauptkirchen, die z.T. später Patriarchalsitze heißen³³ und die als zentrale Knotenpunkte der kirchlichen *Communio* auch noch einmal die Metropolen einbegreifen, nicht einem einzigen Grund, sondern einer Vielzahl von Motiven und Faktoren, die darüber hinaus für die verschiedenen Primatialsitze noch je sehr unterschiedlich sind³⁴.

Eine große, aber keineswegs die einzige Rolle spielte dabei der apostolische Ursprung bestimmter Kirchen³⁵, dann vor allem die politisch-administrative Bedeutung einer Stadt im (oder auch am Rande des) römischen Staatswesens, ferner ihre zentral oder verkehrsmäßig günstige geographische Lage, weiter der Umstand, daß eine Kirche das Zentrum besonderer Missionstätigkeit war und so zur Mutterkirche einer ganzen Region wurde. Hinzukamen das persönliche Gewicht und die persönliche Autorität großer Bischofsgestalten, die Zahl der Gläubigen oder auch die theologische Kompetenz einiger Kirchen. All diese so verschiedenen Gründe können auch ineinandergreifen, so, wenn eine bestimmte Kirche gerade deshalb sich ihres apostolischen Ursprungs rühmen konnte, weil ein oder mehrere Apostel sich für ihre Missionstätigkeit und Kirchengründung gerade an die Metropolen und politische und geographische Knotenpunkte begaben.

Wie immer sich auch der Vorrang einiger Kirchen herausgebildet hat und wie immer er auch im einzelnen ausgeübt wurde, bis man schließlich etwa im 5./6. Jahrhundert zur voll ausgebildeten Patriarchal- und Metropolitanverfassung gelangte: Der entsprechende Grund hierfür "war das Bedürfnis der wachsenden Kirche nach einer vollkommeneren Gliederung ihres Leibes, die Notwendigkeit verbindender und einigender Klammern des ganzen Baues"³⁶. Tatsache ist, daß Hauptkirchen für die Verwirklichung der kirchlichen *Communio*, d.h. für die Katholizität als Einheit in Vielfalt, zumal bei der wachsenden Zahl von Lokalkirchen eine unaufgebbare Rolle spielten. Das für die Struktur der Kirche wesentliche Ineinanderspiel von Einheit und Vielfalt, das sich in gegenseitiger Anerkennung und Befruchtung, in gegenseitigem Austausch und Helfen vollzieht, fand auf regionaler Ebene, orientiert an einer Hauptkirche und deren Protos, statt. In und durch *Communio* mit einer Hauptkirche und deren Protos trat man in die universal-kirchliche *Communio* ein³⁷. Indem man in Gemeinschaft mit einer Hauptkirche stand, vergewisserte man sich des rechten Glaubens und der *Communio* mit der ganzen Kirche (vgl. die Praxis der Inthronistiken, der "Litterae pacis" und der gegenseitigen liturgischen Kommemorationen). Der Protos regelte zusammen mit den ihm anvertrauten Bischöfen³⁸ alle Fragen der Einsetzung von Bischöfen, der Diözesaneinteilung, der liturgischen und kanonischen Gesetzgebung und der Disziplin für Klerus und Laien. Durch Gemeinschaft mit dem Protos erhielt man Anteil am "Nachrichtenstrom" der Kirche³⁹. Den Hauptkirchen stand ein Großteil der Initiative zur Missionsarbeit zu. So erscheinen die Bischöfe der Hauptkirchen "als Klammern der gesamtkirchlichen 'Communio', als Säulen der Kircheneinheit"⁴⁰.

Noch von einer anderen Perspektive her erwies sich die Herausbildung von regionalen Primaten als notwendig. Zum Kirche-Sein gehörte von Anfang an nicht nur die Sammlung der einzelnen Gläubigen zum Volk Gottes, sondern

auch die Einbeziehung und Einbergung der Welt in ihrer ganzen völkischen und kulturellen Vielfalt, also mit ihrer Philosophie und Kunst, ihren gesellschaftlichen Ordnungen und zivilisatorischen Errungenschaften. Weil Kirche sich wesentlich in der Welt "inkarniert", nahm sie stets die Signatur ihrer jeweiligen kulturellen Umwelt an. So bildeten sich offenbar schon in neutestamentlicher Zeit verschiedene Theologien, Liturgien, Frömmigkeits- und Organisationsformen heraus, aufgrund derer die Kirchen einer bestimmten Region eine eigenständige Gestalt erhielten⁴¹. Um eine solche Gestalt zu bewahren und zu vertiefen, reichte nun aber offenbar ein synodales Zusammenspiel von Ortskirchen einer Region nicht aus: es bedurfte einer regelnden Institution, eben einer Hauptkirche mit dem entsprechenden Protos. Daran orientiert, vermochten die Kirchen einer Region eine eigenständige, fest in der Umwelt verwurzelte Gestalt anzunehmen, die dann in Communio mit Kirchen anderer Ausprägung treten konnte. Nimmt man dies alles zusammen, so kann und muß man "von einer echten Autonomie der Patriarchate im ersten Jahrtausend reden"⁴².

Zwar spielte im communalen Miteinander und Füreinander der Kirchen schon früh die Kirche von Rom - zunächst aufgrund ihrer Paulus- und Petrus-Tradition und später aufgrund der wachsenden Einsicht, daß im Bischof von Rom der besondere Einheitsdienst des Petrus weitergeht - eine von niemandem *grundsätzlich* bestrittene und von niemandem sonst in Anspruch genommene spezifische Rolle. Doch bestand die Funktion des römischen Primates ursprünglich und für lange Zeit nicht darin, daß Rom normalerweise und ohne schweren Grund in das relativ autonome Beziehungsnetz einer regionalkirchlichen Communio eingriff. Rom erkannte vielmehr deren Selbständigkeit an und intervenierte nur selten, vornehmlich in wichtigen Fragen des Glaubens und dort, wo es als Appellationsinstanz angerufen wurde⁴³. Rom realisierte seinen gesamtkirchlichen Primat vor allem dadurch, "daß es als das entscheidende Zentrum der communio vorhanden war"⁴⁴. Communio mit der Kirche Roms war ein wichtiges, ja ein entscheidendes Kriterium der rechtmäßigen "Communio ecclesiarum", und insofern war Rom das entscheidende Prinzip und Fundament der Einheit. Die Communio selbst aber verwirklichte sich primär weder direkt zwischen den einzelnen Lokalkirchen, noch zwischen den einzelnen Lokalkirchen auf der einen und der römischen Primatskirche auf der anderen Seite, sondern sie verwirklichte sich sowohl *innerhalb* eines mehr oder minder autonomen hauptkirchlichen Verbandes, an dessen Spitze ein Protos stand, als auch *zwischen* mehr oder minder autonomen hauptkirchlichen Verbänden mit ihren jeweiligen Protoi. Dabei hat Rom im ganzen ersten Jahrtausend "niemals den Anspruch erhoben, den Patriarchen ihre Vormachtstellung ausdrücklich als Privileg und als Teilnahme an der päpstlichen Vollgewalt verliehen zu haben. Die Päpste anerkennen die Vollmachten der Patriarchen von Alexandrien und Antiochien, leiten sie aber regelmäßig aus der Tradition und den Kanones der Konzilien ab"⁴⁵.

Dieses "System" kirchlicher Communio, das sich wesentlich *innerhalb* von und *zwischen* Regionalkirchen abspielte, geriet aus verschiedenen Gründen in eine tiefgreifende Krise, deren Hauptgrund - J.Ratzinger bezeichnet ihn als "die Tragik des Ganzen"⁴⁶ - darin bestand, daß die Hauptkirche Rom nicht mehr zu unterscheiden wußte zwischen ihrer universalkirchlichen Aufgabe, letztes Fundament und Zentrum der Communio zu sein, und ihrer *nur für den Westen* geltenden patriarchalen Funktion⁴⁷. Von zahlreichen historisch-situativen Gründen

- auf die hier nicht eingegangen werden kann - motiviert, suchte Rom sich zunächst die Hauptkirchen des Okzidents in den eigenen ortskirchlichen Bereich einzugliedern, so daß es "zusehends keinen Plural von ecclesiae mehr gibt, sondern die Stadtgemeinde von Rom den ganzen lateinischen orbis in den kleinen Raum ihrer urbis [sic!] einverleibt: Der ganze Westen ist gleichsam nur noch eine einzige Ortsgemeinde und beginnt immer mehr, die alte Struktur der Einheit in Vielheit zu verlieren, so daß sie schließlich ganz unverständlich wird"⁴⁸. Aus diesem Verlust der Sensibilität für die Wirklichkeit der Kirche als Communio bzw. aus der Verwechslung von "Communio mit Rom" mit "Zentralisation in Rom"⁴⁹ resultierte dann die weitergehende Tendenz Roms - mitgefördert durch die im Zuge der Kreuzzüge geschehende Einrichtung lateinischer Patriarchate im Orient -, auch die "relative" Autonomie der Hauptkirchen des Ostens zu übersehen und sie in eine möglichst große direkte Abhängigkeit von der eigenen Jurisdiktion, welche als die Quelle aller kirchlichen Gewalt vorgestellt wurde, zu bringen⁵⁰. Damit aber stellte die Kirche Roms "dem Osten gegenüber einen Anspruch ..., der in dieser Form von ihm weder angenommen werden mußte, noch konnte"⁵¹. Denn dieser zentralistische Anspruch Roms bedeutete für ihn "die Negation der Symphonie in der Liebe"⁵², die Leugnung des communialen Zusammenspiels, in dem erst die Vielfalt und Fülle des Katholischen zur Geltung kommt und in der allein das inkarnatorische Gestaltwerden der (Regional-)Kirchen gelingen kann. In der Tat hat die römisch-katholische Kirche durch den Verlust echter patriarchaler Strukturen selbst eine Einbuße an Katholizität und inkarnatorischer Struktur erlitten⁵³.

Der weitere Fortgang der Geschichte, der auf dieser Fehlentwicklung basiert, ist bekannt: Etwa seit Leo IX. klingt leise an, daß - was den Vorrang von Konstantinopel betrifft - die "Privilegien" des Patriarchen ihren Grund in einem freien Zugeständnis von Rom haben, eine Einstellung, die sich dann im zweiten Jahrtausend, etwa ab dem II. Konzil von Lyon (DS 861) für alle Patriarchate durchsetzte. Nach Bonifaz VIII. hat der Hl. Stuhl selbst die Patriarchal-, Metropolitan- und Bischofssitze eingesetzt. Kein Wunder, daß seither die seit dem Investiturstreit herrschende westliche Auffassung, daß die Bischöfe ihre Jurisdiktion als Teilhabe an der päpstlichen Jurisdiktion besitzen, auch genauso von den Patriarchen des Ostens galt.

Selbst wenn Eugen IV. in Florenz die Formel der Griechen anerkannte, wonach die Rechte des Papstes mit der Klausel gelten "unter Wahrnehmung der Privilegien und Rechte der Patriarchen des Ostens", so wollte er damit gewiß nicht die alte Autonomie, wie sie im ersten Jahrtausend bestand, garantieren, sondern nur die "Privilegien und Rechte" bestätigen, die der Papst "aus freiem Großmut" den Patriarchen zugestanden hatte⁵⁴. Daß schließlich das Dogma des I. Vatikanischen Konzils über den uneingeschränkten Jurisdiktionsprimat des Papstes jede echte Autonomie der Patriarchen zu ersticken schien, sei nur noch abschließend in Erinnerung gerufen.

An dieser Stelle möchte ich einhalten und fragen, ob die geschichtliche Entwicklung nicht das bestätigt, was wir anfangs sagten: Im lateinischen Denken sind die Protoi der größeren kirchlichen Einheiten nur menschlich-kirchlichen Rechts, sozusagen höhere kirchliche Beamte von Papstes Gnaden.

Ich halte diese Folgerung für abwegig und falsch. Die Geschichte zeigt vielmehr etwas anderes.

b) Reflexionen über die Geschichte

1. Die ekklesialen Beziehungen, durch welche Menschen zur Einheit des Volkes Gottes zusammengefügt werden, sind nicht primär jurisdiktioneller Art im Horizont einer universalen *societas-perfecta*-Konzeption. Vielmehr realisiert Kirche sich im ersten Ansatz als eine in Wort und Sakrament gründende *Communio Ecclesiarum*, die durch das vielfache Band der Gemeinschaft des Glaubens und der Sakramente, der Liebe und des gegenseitigen Austausches zusammengehalten wird. Dieser Austausch spielt sich aber nicht nur im Binnenraum einer in sich geschlossenen Glaubenswelt ab. Vielmehr gliedert die Ortskirche sich inkarnatorisch in ihre kulturelle Umwelt ein und übernimmt dabei - wie das II. Vatikanum beschreibend ausführt - "Anlagen, Fähigkeiten und Sitten der Völker, soweit sie gut sind" (LG 13). So entstanden und entstehen Kirchen, die je ihr eigenes "geistiges Erbgut" besitzen (OE 3) und "mit eigener Kraft und Reife begabt sind" (AG 6). In ihnen ist "das von den Aposteln überkommene Erbe ... in verschiedenen Formen und auf verschiedene Weise übernommen, und daher schon von Anfang an in den Kirchen hier und dort verschieden angelegt worden" (UR 14). So stellen sich die Kirchen je in einer besonderen ausgeprägten Gestalt in den communialen Austausch mit anderen besonders ausgeprägten Kirchen hinein. Es "bringen die einzelnen Teile ihre eigenen Gaben den übrigen Teilen und der ganzen Kirche hinzu, so daß das Ganze und die einzelnen Teile zunehmen aus allen, die Gemeinschaft miteinander halten und zur Fülle in Einheit zusammenwirken" (LG 13; siehe auch AG 6,9,22; Cat. trad. 53; Fam. Cons. 8). Kurz: die Geschichte zeigt, daß die *Communio Ecclesiarum* sich wesentlich als *Communio* von spezifisch ausgeformten "Schwesterkirchen" (UR 14) vollzieht⁵⁵.

2. Diese spezifisch ausgeprägten "Schwesterkirchen" sind nicht einfach identisch mit den jeweiligen Ortskirchen. Vielmehr haben sich von frühester Zeit an Teilkirchen gerade in der Form von Ortskirchenverbänden⁵⁶, an deren Spitze eine Hauptkirche und deren mit besonderer Autorität ausgestatteter Protos steht, herausgebildet. Diese ermöglichen sowohl die *Communio* zwischen den zugeordneten Ortskirchen als auch eine je eigenständige Inkulturation des Evangeliums. Indem die so entstehenden Teilkirchen sich in die gesamtkirchliche *Communio* einbringen, vollzieht sich das Wesen des Katholischen - die Verwirklichung von Einheit und Vielfalt in Einheit - gerade im Austausch zwischen diesen Haupt- bzw. Patriarchalkirchen als "Schwesterkirchen"⁵⁷.

3. Die Primatialkirchen, auch die von Rom, haben sich nicht eigentlich ihre Rechte "erkämpfen" müssen, sondern sind aus der Notwendigkeit der kirchlichen *Communio* selbst herausgewachsen⁵⁸. E. Eid spricht geradezu von einer "évolution historique naturelle"⁵⁹, nach der sich Hauptkirchen herausbildeten und der Episkopat sich in verschiedene Primat differenzierte. Hinter dieser geschichtlichen "Notwendigkeit" steht die Erfahrung, daß erst durch die Eingliederung verschiedener benachbarter Ortskirchen in eine Teilkirchen-*communio* die einzelne Ortskirche die Chance hat, ihr Eigensein und ihre Eigenart nicht zu verlieren, sondern ins Ganze einzubringen⁶⁰. Eine bloß duale = zweigliedrige kirchliche Struktur, die charakterisiert ist durch lokalbischöfliche Kompetenz auf der einen und päpstliche Kompetenz auf der anderen Seite, reicht dafür nicht aus. Auch dies zeigt unübersehbar die Geschichte: In einer bloß dualen Struktur wird bei starker päpstlicher Primatialgewalt - die Gefahr des Westens! -

das Gewicht und die Bedeutung der Fülle des Katholischen und die Vielfalt der vom inkarnatorischen Charakter der Kirche her geforderten Synthesen geschwächt oder gar zerstört zugunsten einer sich selbst verarmenden römischen Uniformität und Zentralisation. *Oder aber* - die Gefahr des Ostens! - es droht bei *schwacher* oder *geleugneter* päpstlicher Primatialgewalt die Gefahr, daß die Kirche in eine Vielzahl von Lokal- oder Teilkirchen (Autokephalien) zerfällt, die untereinander keine handlungsfähige Einigung mehr finden. Allein eine triadische = dreigliedrige Kirchenstruktur, die sich realisiert in den Bereichen: Ortskirche mit ihrem Bischof, Hauptkirche mit ihrem Protos, Gesamtkirche mit dem Papst, garantiert, daß die gesamtkirchliche *Communio* weder in eine Vielfalt von Ortskirchen zerfällt (die aus sich heraus meist auch zu klein sind, eine wirkliche Eigengestalt und kulturelle Synthese hervorzubringen), noch daß diese angesichts des päpstlichen Primats das Gewicht des Katholischen nicht mehr voll zur Geltung bringen kann⁶¹. Eben deshalb hat die Geschichte selbst zu einer Struktur geführt, welche die Verwirklichung wahrer katholischer *Communio* überhaupt erst ermöglicht. Genau in dem Maße, in dem diese dreigliedrige Struktur aufgegeben oder geschwächt wurde, geriet (und gerät) das communiale Zusammenspiel der Kirchen in Gefahr, krank zu werden.

Angesichts dieser Lehre der Geschichte ist aber die Frage neu gestellt, ob die Herausbildung partikularkirchlicher Pimate einfach kirchlich-menschlichen Rechts ist gegenüber dem göttlichen Recht des episkopalen und päpstlichen Dienstamtes. Dies soll im folgenden näher reflektiert werden.

III. Die "ontologische Qualität" partikularkirchlicher Protoi

a) Der Protos in der "*communio hierarchica*" des Bischofskollegiums

Aufbauend auf Elementen der Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils und sie zugleich weiterführend, möchte ich zunächst die verbreitete These lateinischer Theologie zurückweisen, daß es sich bei der Stellung des partikularkirchlichen Protos um eine delegierte Funktion und entsprechend bei seinen Vollmachten um delegierte Vollmachten handelt.

Ich gehe von der bereits skizzierten These aus, daß das oberste Leitungsgremium der Kirche das Bischofskollegium ist, worin die vielen Bischöfe ihre Ortskirchen repräsentieren und leiten sowie zugleich Mitverantwortung für das Ganze der *Communio Ecclesiarum* übernehmen *und* worin der Papst Prinzip und Fundament der Einheit ist. Durch die Weihe wird man eo ipso in das dem einzelnen Bischof vorgegebene Leitungsgremium der Kirche aufgenommen. Durch die Weihe selbst! Und nicht durch eine *zusätzliche* Übertragung von Befugnissen und Kompetenzen, wofern die Weihe "legitim", "secundum ordinem ecclesiae" empfangen wird⁶², das heißt mit Zustimmung des Collegium Episcoporum (und seines caput), die ihm gleichzeitig einen "bestimmten Ort" im Collegium Episcoporum und in der *Communio ecclesialis* zuweist. Durch diesen seinen bestimmten "Ort" steht der einzelne Bischof (und seine Ortskirche) nicht nur in *Communio* mit dem Haupt des Collegiums, dem Papst, sondern auch mit allen übrigen Bischöfen (und deren Kirchen)⁶³.

Diese *Communio ecclesialis* ist nun aber selbst strukturiert. Die faktische Geschichte zeigt (vgl. S.17 f.), daß es zum Gelingen der *Communio* von Anfang an zu teilkirchlichen Einheiten, zu "Patriarchaten" kam; und die Reflexion über

diese Geschichte zeigt, daß es offenbar dieser Struktur bedurfte. Das II. Vatikanische Konzil erkennt dies auch ausdrücklich an, wenn es feststellt, daß die "organische Einheit der Gläubigen im Hl.Geist" sich darin zeigt, daß sie "durch ihre Hierarchie zu verschiedenen Verbänden (coetus) zusammengeschlossen, 'Teilkirchen' oder 'Riten' bilden. Unter diesen herrscht eine wunderbare Verbundenheit (communio), so daß ihre Vielfalt in der Kirche keinesfalls der Einheit Abbruch tut, sondern im Gegenteil diese Einheit deutlich aufzeigt"⁶⁴.

Wenn also die communiale Einheit der Kirche sich gerade vollzieht im Austausch solcher Ortskirchenverbände bzw. "Teilkirchen" oder "Riten", diese aber als Fundament und Prinzip ihrer Einheit eines Protos bedürfen, so steht der einzelne Ortsbischof, wenn er durch die Weihe in das Collegium Episcoporum aufgenommen wird, von vornherein in einem ihm vorgegebenen differenzierten und komplexen Gefüge: Das Collegium ist nicht nur hierarchisch strukturiert, weil es als ganzes und in all seinen Gliedern vom Papst als seinem Haupt abhängig ist, sondern auch, weil die Ausübung der bischöflichen Kollegialität selbst sich in hierarchischer Zuordnung zu teilkirchlichen Protoi vollzieht. Die Realisierung der bischöflichen Kollegialität und der kirchlichen Communio ist somit ursprünglich "durch Primate konkret verankert ...; der Bischofskörper war nie einfach reines 'Kollegium', sondern in Primaten strukturiert"⁶⁵. Diese sind mithin "Personifikationen" der bischöflichen Kollegialität, Kristallisationspunkte kirchlicher Communio. In der Zuordnung zu ihnen und durch sie nimmt das Collegium der (Orts-)Bischöfe (mit und unter dem Papst) konkret seine Verantwortung für das Ganze der Kirche, für das Gelingen der kirchlichen Communio wahr. Stellung und Autorität eines zwischeninstanzlichen Protos gründen also nicht in einer ausdrücklichen oder stillschweigenden Delegation von Vollmachten durch Papst und/oder Bischöfe. Vielmehr ist der Protos Ausdruck der kollegial verfaßten bischöflichen Jurisdiktion selbst, die Realisierung der Tatsache, "daß das Bischofskollegium in einer bestimmten Region, in Einheit mit Rom, sein eigener Ordnungsfaktor ist, der mit vollem Recht je die Ausübung der bischöflichen Vollmacht umschreibt"⁶⁶. Dadurch, daß jemand innerhalb des strukturierten (oder dringend einer Struktur bedürftigen) Bischofskollegiums den Sitz eines Protos einnimmt, besitzt er eo ipso den Auftrag, überörtliches Zentrum der Communio für die anderen zu sein und die spezifische Gestalt seiner Regionalkirche in der Gesamtkirche zur Geltung zu bringen. Diese Stellung des Protos hat ihre strikte Entsprechung auf Seiten eines "gewöhnlichen" Ortsbischofs. Dadurch, daß dieser in dem ihm vorgeordneten Collegium Episcoporum eine Stelle einnimmt, die einem Protos zugeordnet ist, ist er eo ipso in ein hierarchisches Abhängigkeitsverhältnis zu diesem hineingestellt. Kurz: Der zum Bischof Geweihte ist "nicht nur in das zwischen dem Papst und jedem Bischof bestehende Grundverhältnis der communio hierarchica aufgenommen", sondern er nimmt auch "eine ganz bestimmte Stelle in dem hierarchisch gebauten Gefüge der Bischöfe" ein⁶⁷.

In dieser communialen Sicht kann man nicht von einer rechtlichen Einschränkung ortsbischoflicher Jurisdiktion auf der einen und von einer rechtlichen Delegation von Jurisdiktion an den Protos auf der anderen Seite sprechen. Vielmehr zeigt sich in dieser Perspektive, daß jemand aufgrund der gottgewollten communialen Verfassung der Kirche je *das* Maß an der dem ganzen Collegium Episcoporum zukommenden Hirtenvollmacht besitzt, dessen er bedarf, um je an der "Stelle", die er im Collegium und in der Communio ecclesialis einnimmt,

Prinzip dieser Kollegialität und dieser *Communio* zu sein. Insofern muß man davon sprechen, daß der einzelne Bischof, auch abgesehen vom Papst, in einer Unter- bzw. Zuordnung steht⁶⁸. Nochmals: Dieses gründet nicht in einer nachträglichen und zusätzlichen rechtlichen Regulierung (auch wenn diese "hinzukommen" kann und wohl auch muß), sondern im Wesen des kollegial verfaßten bischöflichen Amtes selbst. "Wenn ein Bischof nur Bischof seiner Diözese sein kann, indem er gleichzeitig Mitglied des Kollegiums ist, dann ist seine Einheit und sein Zusammenwirken mit anderen Bischöfen grundsätzlich keine Sache seines freien Ermessens, sondern etwas, was wesentlich aus dem Wesen seines Amtes erwächst"⁶⁹. Somit entspringt die hervorragende Stellung des Protos und die Zuordnung bestimmter Bischöfe zu ihm dem Wesen kollegialer bischöflicher Einheit und ihres Zusammenwirkens.

Ist dann aber - so gesehen - die Figur des partikular-kirchlichen Protos göttlichen Rechts? Zu dieser Frage seien in der Form einer exkursartigen Skizze einige Überlegungen angefügt.

b) "Ius divinum" - "Ius humanum"

Schon seit einigen Jahren zeigt sich, zumal im Ökumenischen Gespräch über eine Vielzahl ekklesiologischer Fragen, daß das Begriffspaar "ius divinum - ius humanum" nicht geeignet ist, die anstehenden Probleme zu lösen⁷⁰.

Dieses "neue Durchdenken" zeigt vor allem zwei ungeklärte Begriffsunschärfen des gängigen Begriffspaares "ius divinum - ius humanum"⁷¹.

1.) Versteht man unter *ius divinum* jene Normen und Weisungen, die Christus seiner Kirche eingestiftet hat und die demzufolge von Anfang an zu ihrer wesenhaften Identität gehören, so ist zugleich hinzuzufügen, daß das in der Heiligen Schrift grundlegende *ius divinum* *entweder* in einer so allgemeinen Form gegeben ist, daß es der konkreten "Operationalisierung" durch das *ius humanum* bedarf, *oder* daß es zwar in einer bestimmten Konkretion vorliegt, die aber - da das *ius divinum* seiner Natur nach Raum und Zeit überschreitet - neuer Anpassungen bedarf und somit wiederum auf Konkretisierungen durch das *ius humanum* angewiesen ist. Damit zeigt sich, daß das *ius divinum* immer nur in der Vermittlung durch ein historisch situiertes *ius humanum* vorliegt und mithin die beiden Pole "ius divinum" - "ius humanum" gar nicht adäquat voneinander trennbar sind, anders gesagt, daß niemals ein reines *ius divinum* aus seiner konkreten Vermittlung durch das *ius humanum* herausdestillierbar ist. - Damit hängt eine weitere Begriffsunschärfe zusammen.

2.) Fragt man nach dem Quell- und Fundort des *ius divinum*, so wird man primär auf den Stiftungswillen Christi verwiesen. Dieser begegnet aber nicht nur in den Taten und Worten des irdischen Jesus, sondern auch in denen der apostolischen Zeit, in welcher der erhöhte Herr, im Geist gegenwärtig, vermittelt durch apostolische Vollmacht die Anfänge der Kirche normativ und irreversibel für alle Zeiten setzt und wirkmächtig begleitet. Dieses kirchenstiftende Wirken Christi und der Apostel findet sich in den Aussagen der Heiligen Schrift bezeugt. Aber als alleiniger Quellort für das *ius divinum* reicht die Schrift nicht aus. Denn es zeigt sich *erstens*, daß nicht alle apostolische Weisung - wie etwa die Anordnung zur Verschleierung der Frau - unbedingtes *ius divinum* sind⁷² und *zweitens*, daß manche, allgemein als *ius divinum* anerkannte Strukturen der Kirche sich nicht talis qualis in der Schrift finden - so z.B. der erst in der nach-

apostolischen Zeit sich allgemein herausbildende Monepiskopat oder die den Ordo auffächernde Trias von Episkopat, Presbyterat und Diakonat. Gewiß kann man sagen, daß sich für all dies Ansätze in der Heiligen Schrift finden lassen, Ansätze aber, die erst durch eine irreversible Entscheidung der Kirche, welche eine bestimmte Struktur aus einer "an sich" sich anbietenden Pluralität auch andersgearteter Gestaltungsmöglichkeiten ausgewählt hat, eindeutige Rechtswirklichkeit geworden sind. Aus dieser Gegebenheit folgert K.Rahner vorsichtig, daß etwas auch *ius divinum* sein und zum Wesen der Kirche gehören kann, das entweder nicht unbedingt von Anfang an da war oder wenigstens nicht von Anfang an als Wesensnotwendigkeit erkannt wurde, sondern sich "erst im [geschichtlichen] Wesensvollzug, im Heraustreten des aus dem Grund Entspringenden erscheint"⁷³ und dann auch als "bindend für alle späteren Zeiten"⁷⁴ erkannt und anerkannt wird. Darüber hinaus gibt es auch Strukturen in der Kirche, in denen sie zu einer bestimmten Zeit so und *nur so* ihr Wesen zu realisieren hat, will sie dem Stiftungswillen Christi entsprechen und mit sich identisch bleiben, Strukturen, die also hier und jetzt "*ius divinum*", das heißt unbedingter Wille des Herrn sind, die sich aber womöglich unter anderen Bedingungen und Voraussetzungen ändern können oder sich sogar zu ändern haben, soll die Kirche noch sie selbst bleiben⁷⁵.

Somit sind also verschiedene Stufen und Grade dessen, was als unaufgebares *ius divinum* in der Kirche zu gelten hat, zu unterscheiden: *Erstens* Wesensvollzüge fundamentaler Art, die der Kirche nie fehlen dürfen, da sie sich eindeutig auf den Stiftungswillen Jesu Christi beziehen, die aber zumeist noch der Konkretisierung und Operationalisierung durch das *ius humanum* bedürfen. *Zweitens* jene Konkretisierungen ihres fundamentalen Wesens, die einer irreversiblen Entscheidung der apostolischen Kirche entspringen. *Drittens* jene Verleiblichungen ihrer innersten Substanz, die zwar hier und heute unbedingte Geltung haben, weil anders ein Wesensmerkmal der Kirche unter den Bedingungen einer bestimmten Situation gar nicht verwirklicht werden kann, die also "die geschichtliche Konkretheit des göttlichen Rechtes" sind⁷⁶ und als solche unter anderen Bedingungen vielleicht auch anders sein können.

So zeigt sich das Begriffspaar "*ius divinum*" - "*ius humanum*" als ein außerordentlich komplexes Gebilde, dessen Größen oft nicht streng voneinander unterscheidbar sind, sondern sich in einem dynamischen Vermittlungsprozeß zueinander befinden, dessen Legitimität letztlich durch den Heiligen Geist garantiert wird.

Auf diesem Hintergrund lassen sich nun für unsere Frage nach der verfassungsrechtlichen Stellung des Protos einige Schlußfolgerungen ziehen: Gewiß gehören primatale kirchliche Zwischeninstanzen nicht zum *ius divinum* im ersten und zweiten Sinn. Aber es gibt viele Indizien dafür, daß sie wenigstens in ihrer formalen Struktur zum *ius divinum* im dritten Sinn zu zählen sind⁷⁷.

Da ist *erstens* der in der Kirche nie strittige und immer aufs neue bestätigte Respekt vor den Canones des Konzils von Nicäa, in welchen der Vorrang bestimmter Bischofssitze bestätigt und geregelt wird. Da sind *zweitens* zahlreiche Äußerungen aus der Theologiegeschichte, wonach die Existenz von partikular-kirchlichen Protoi zur Wesensstruktur der Kirche gehört⁷⁸. Da sind *drittens* Lehräußerungen des II.Vatikanum, welche einer teilkirchlichen Struktur einen Rang zuerkennen, der mehr als nur "menschlichen Rechts" ist. So heißt es LG 23 im Blick auf die Teilkirchen:

"Dank der göttlichen Vorsehung aber sind die verschiedenen Kirchen, die an verschiedenen Orten von den Aposteln und ihren Nachfolgern eingerichtet worden sind, im Lauf der Zeit zu einer Anzahl von organisch verbundenen Gemeinschaften zusammengewachsen. Sie erfreuen sich unbeschadet der Einheit des Glaubens und der einen göttlichen Verfassung der Gesamtkirche ihrer eigenen Disziplin, eines eigenen liturgischen Brauches, eines eigenen theologischen und geistlichen Erbes. Darunter haben vorzüglich gewisse alte Patriarchatskirchen wie Stammütter des Glaubens andere Kirchen sozusagen als Töchter geboren, mit denen sie durch ein enges Liebesband im sakramentalen Leben und in der gegenseitigen Achtung von Rechten und Pflichten bis auf unsere Zeit verbunden sind. Diese einträchtige Vielfalt der Ortskirchen zeigt in besonders hellem Licht die Katholizität der ungeteilten Kirche"⁷⁹.

Bezeichnend ist die einleitende Formulierung "divina Providentia", die im übrigen eine frühere, noch bezeichnendere Textfassung "divina institutione" abgelöst hat. Beide Formulierungen halten gleichsam eine Mittelstellung zwischen *ius divinum* und *ius humanum*. Denn - so kommentiert K. Rahner -: "Es ist zu beachten, daß der erste Satz des Abschnitts an sich (obwohl bloß als historische Feststellung formuliert) grundsätzliche Bedeutung hat (dieses historisch Festgestellte wird hier als Ergebnis einer divina Providentia gesehen), und zwar an sich auch für den lateinischen (westlichen) Zweig der katholischen Kirche, gerade weil dieser konkret fast mit der Weltkirche identisch geworden ist"⁸⁰. Nimmt man noch hinzu, daß die "einträchtige Vielfalt", also die *Communio* der Kirchen sich gerade innerhalb von und zwischen teilkirchlichen = patriarchalen Kirchenverbänden vollzieht, so wird man folgern müssen: Die Verwirklichung der *Communio* durch die Vermittlung von Teilkirchen, deren Einheit durch einen Protos garantiert wird, ist nicht als ein auf die Ostkirchen abgestellter Spezialfall, also "nicht als Ausnahme, sondern als Regelfall zu betrachten"⁸¹. Das heißt: Die angeführte konziliare Lehre ist "für die ganze Kirche verbindlich und stellt eine Norm mit verfassungsrechtlichem Rang für die Kirche zu jeder Zeit dar"⁸². Denn wenn die *Communio* der Kirche sich wesentlich in und aus teilkirchlichen *Communiones* abspielt, muß *erstens* "die in den teilkirchlichen Verbänden wesende rechtliche Autorität ... nicht anders als die des Diözesanbischofs in einer von Gott gegebenen Gewalt wurzeln"⁸³ und hat *zweitens* die triadische Kirchenstruktur einen dogmatisch und verfassungsrechtlich sehr hohen Rang. Ob man beides nun als "iuris divini" bezeichnet oder nicht⁸⁴, ist auch eine Frage der differenzierten Sicht des *ius divinum* und schließlich und endlich eine Frage der kirchlichen Sprachregelung. Aber vielleicht hat gerade eine allzu simple Alternative: unbedingtes *ius divinum* auf der einen Seite - änderbares und darum seitens der Vollgewalt des Papstes disponibles *ius humanum* auf der anderen Seite (wobei dann sehr schnell die patriarchale Struktur auf die Seite des letzteren Gliedes geschlagen wurde) zur Aushöhlung und zum Nicht-ernst-Nehmen partikularkirchlicher Zwischeninstanzen geführt⁸⁵.

Kehren wir nach diesem verfassungstheoretischen Exkurs zur eigentlichen Sachfrage, der Frage nach der ontologischen Qualität des zwischeninstanzlichen Protos zurück.

c) Die ekklesiologische Notwendigkeit von partikularkirchlichen Protoi

Da hierzu alle wesentlichen Elemente bereits diskutiert wurden, sei deren argumentativer Kern hier nur noch einmal kurz zusammengefaßt:

1.) Kirche ist ihrem zentralen Wesen nach *Communio*. Dazu gehört, daß sie sich verwirklicht im Miteinander und Füreinander der vielen Ortskirchen (samt ihren Bischöfen).

2.) Zur Kirche gehört, daß sie sich in ihrer jeweiligen kulturellen Umwelt inkarniert und damit eine spezifische Gestalt annimmt, die als solche in die *Communio* der Gesamtkirche einzubringen ist.

3.) Beides *kann nur gelingen* (dies zeigt die Geschichte bis heute gerade auch da, wo sie die Defizite an wahrer *Communio* und Kollegialität sowie an wirklich katholischer und inkarnatorischer Gestalt der Kirche vor Augen stellt), *wenn* es zwischen der römischen Primatialkirche mit ihrem Dienst der Einheit und den vielfältigen Ortskirchen mit ihren Bischöfen partikularkirchliche Verbände mit einer ursprünglichen, primatialen Autorität gibt. Die Patriarchalstruktur ist deshalb ein notwendiger konkreter Modus (gründend in der "divina Providentia") der der Kirche wesentlichen communialen und inkarnatorischen Struktur.

Es ist deshalb nicht genug zu beklagen, daß gerade "die Teilkirche die größte Einbuße durch die wachsende Betonung der universalen Papstkirche erlitten hat"¹⁰⁶. Darum ist es von allerhöchster und schicksalhafter Bedeutung für die Kirche, daß die uralte triadische Kirchenstruktur mit ihren fest in der *Communio*-Ontologie der Kirche verankerten zwischeninstanzlichen Protoi relativ autonomen Charakters in der ganzen katholischen Kirche und damit auch in der lateinischen Westkirche wieder voll realisiert wird.

Diese Forderung sei ein wenig entfaltet.

IV. Perspektiven für die Erneuerung der patriarchalen Struktur in der Kirche

Dazu zunächst ein längeres Zitat von Josef Ratzinger, das sein spezifisches Gewicht nicht nur von dessen dogmatischer Kompetenz, sondern auch von dessen gegenwärtiger kirchenamtlicher Stellung her bezieht: "In der Einheit der einen *Ecclesia* muß der Plural der *ecclesiae* Raum haben: Nur der Glaube ist unteilbar, ihm ist die Einheit stiftende Funktion des *Primates* zugeordnet. Alles andere kann und darf unterschieden sein und läßt daher auch selbständige Leitungsfunktionen zu, wie sie in den 'Primaten' bzw. Patriarchaten der alten Kirche verwirklicht waren ... Das zentralstaatliche Bild, das die katholische Kirche bis zum Konzil bot, erfließt nicht einfachhin schon aus dem Petrusamt, sondern aus seiner engen Verquickung mit der im Laufe der Geschichte immer weiter gesteigerten patriarchalen Aufgabe, die dem Bischof von Rom für die gesamte lateinische Christenheit zugefallen ist. Das einheitliche Kirchenrecht, die einheitliche Liturgie, die einheitliche Besetzung der Bischofsstühle von der römischen Zentrale aus - das alles sind Dinge, die nicht notwendig mit dem Primat als solchem gegeben sind, sondern sich erst aus dieser engen Vereinigung zweier Ämter ergeben können. Demgemäß sollte man es als Aufgabe für die Zukunft betrachten, das eigentliche Amt des Petrusnachfolgers und das patriarchale Amt wieder deutlicher zu unterscheiden und, wo nötig, neue Patriarchate zu schaffen und aus der lateinischen Kirche auszugliedern." Man wird, führt Ratzinger wei-

ter aus, in nicht allzu ferner Zukunft daran denken mögen, "ob sich nicht die Kirchen Asiens und Afrikas, ähnlich wie die des Ostens, ihre eigene Form geben sollten als selbständige 'Patriarchate' oder 'Großkirchen' oder wie immer man solche ecclesiae in der Ecclesia in Zukunft wird nennen müssen"⁹⁷. Auf der gleichen Linie fordert Karl Rahner, daß solche Zwischeninstanzen, die zum Teil schon in rudimentären Ansätzen vorhanden sind (Bischofskonferenzen usw.), in ihrem verfassungstheologischen Wesen klarer und vorbehaltloser zur Verwirklichung kommen müssen⁹⁸.

Eine solche dreigliedrige Kirchenstruktur hat auch eine nicht zu unterschätzende ökumenische Bedeutung⁹⁹. Nur bei einer voll ausgebauten triadischen Kirchenstruktur können Kirchengemeinschaften in die volle Communio mit der römischen Kirche aufgenommen werden, ohne daß sie ihre eigene Identität und ihre gewachsene historische Gestalt einfachhin aufgeben müssen. Die bisherige Geschichte der Ökumene zeigt schmerzvoll die Wahrheit des Satzes von Hans Dombois: "Kircheneinheit und Einheitskirche widersprechen einander nach der geschichtlichen Erfahrung so sehr, daß der Typus der Einheitskirche nicht der Typus der Kircheneinheit sein kann. Der Verwechslung beider muß deshalb entgegengetreten werden, so nahe sie liegt"¹⁰⁰. Erst wenn es relativ autonome Teilkirchen gibt, könnte die Vision Ratzingers Wahrheit werden: "Die Einheit mit dem Papst anzunehmen würde dann nicht mehr bedeuten, sich einer einheitlichen Verwaltung anzugliedern, sondern lediglich heißen, sich der Einheit des Glaubens und der Communio einfügen, und dabei dem Papst die Vollmacht verbindlicher Auslegung der in Christus ergangenen Offenbarung zuerkennen und folglich sich dieser Auslegung unterstellen, wo sie in definitiver Form geschieht. Das bedeutet, daß eine Einigung mit der östlichen Christenheit nichts, aber auch gar nichts in ihrem konkreten kirchlichen Leben ändern mußte"¹⁰¹. "Entsprechend könnte zweifellos auch einmal eine Sondergestalt der reformatorischen Christenheit in der Einheit der einen Kirche gedacht werden"¹⁰².

Wie stellen sich aber das bisher gewonnene dogmatische Ergebnis und die gerade dargestellten Visionen in kirchenrechtlicher Sicht dar? Oder anders gefragt: Wie kann die den vorangehenden Ausführungen zugrundeliegende communiale Sicht der Kirche in Einklang gebracht werden mit der auf dem I. Vatikanum definierten und auf dem II. Vatikanum bestätigten einschränkungslosen *suprema potestas* des Papstes? Bleibt nicht letztlich doch eine harte Spannung bestehen zwischen einer jurisdiktionellen "societarischen" Sicht der Kirche, worin der Papst die "Kompetenz aller Kompetenzen" hat, und einer communialen Sicht der Kirche, worin zusammen mit dem päpstlichen Primat der episkopale und der zwischeninstanzlich-primatiale Faktor eine *unaufgebbare* Rolle spielen? Ist etwa die communiale Betrachtungsweise rechtlich nicht faßbar, ist sie nur eine Größe des Affekts, der Liebe, des moralischen Appells? Dagegen steht nicht nur das philosophische Argument, daß eine ontologische Größe immer auch rechtliche Konsequenzen hat, insofern "Recht" der ins Praktisch-Normative übersetzte Bereich von *Seinsverhältnissen* ist, auch die "Nota explicativa praevia" Nr.2 des II. Vatikanischen Konzils sagt ausdrücklich: *Communio "non intelligitur autem de vago quodam affectu, sed de realitate organica, quae iuridicam formam exigit et simul caritate animatur"*. Demnach ist Communio kein vages Gemeinschaftsverhältnis, sondern sie besitzt eine rechtsverbindliche Form (deren Recht freilich primär in den durch Wort, Sakrament und Diakonie charakterisierten Wesensvollzügen der Kirche gründet)¹⁰³.

Wie aber ist die rechtsverbindliche Form der *Communio* zu strukturieren, daß regionalen Protoi darin eine echte (relative) Autonomie zuerkannt ist?

Wir müssen hier noch einmal bei einem der verfassungsontologischen wichtigsten Grundprobleme der Ekklesiologie ansetzen: Wie lassen sich vereinbaren auf der einen Seite der oberste Jurisdiktionsprimat des Papstes und auf der anderen Seite die Existenz eines kollegial verfaßten und in sich hierarchisch strukturierten Episkopats, der aufgrund göttlicher Stiftung auch das Recht hat, seine Existenz in actu zu übersetzen?

K.Rahner meint zu diesem Grundproblem: "Zweifellos ist hier ein Verhältnis gegeben, das rechtlich nicht mehr adäquat eingefangen werden kann: Es läßt sich kein juristisches, satzhafte Prinzip aufstellen, das *material* das Verhältnis zwischen Petrus und den übrigen Aposteln ein für allemal regelt und die gegenseitigen Kompetenzen abgrenzt"⁹⁴.

Auch wenn man dem zustimmt, scheint es mir völlig unbefriedigend zu sein, die sakramentale, communal-ontologische Verfassung der Kirche im Miteinander von päpstlicher, regional-primatialer und episkopaler Funktion nur als sittliche Verpflichtung, gleichsam als einen moralisch zu beachtenden Hintergrund zu formulieren, die Rechtspraxis dagegen allein oder vornehmlich am obersten päpstlichen Jurisdiktionsprimat, an seiner uneingeschränkten Rechtskompetenz und damit am absoluten Vorrang einer zentralistischen Kirchenleitung auszurichten, so daß notwendig der Eindruck entstehen muß, daß die Kirche Gottes eine zentral geleitete und kontrollierte Großdiözese ist. Erst wenn die communal-ontologische Verfassung sich auch in verbindlichen praktischen Normen für die Ausübung des päpstlichen Primats niederschlägt, kann das Gewicht der bischöflichen Kollegialität und der kirchlichen *Communio* in der Kirche voll zur Geltung kommen.

Wie aber ist das angesichts der Definition des I.Vatikanischen Konzils über den obersten Jurisdiktionsprimat des Papstes möglich?

Hier ist noch einmal aufzugreifen, was bereits anfangs kurz skizziert wurde. Zwar besitzt der Papst die von keiner äußeren, das heißt von keiner mit selbstständiger Rechtskompetenz ausgestatteten Instanz einschränkbare *potestas suprema* in der Kirche. Doch ist diese *potestas von innen her* auf vielfache Weise eingeschränkt, vor allem von ihrem eigenen *Wesen* her als demütiger Dienst, von ihrer *Einbindung* in die episkopale und communiale Struktur der Kirche⁹⁵ und von ihrem *Ziel*, der Auferbauung der katholischen Kirche als einer *Communio*, in der Einheit und Vielfalt zur Geltung kommen müssen, zu dienen⁹⁶. Insofern ist die höchste Vollmacht des Papstes auf eine ganz und gar grundsätzliche Weise in Schranken gehalten und von der ontologischen Struktur der Kirche in Abhängigkeit gesetzt⁹⁷.

Das bedeutet für unsere Frage nach dem Protos folgendes: Wenn partikularkirchliche Primat mit einer (relativen) Autonomie für die Realisierung kirchlicher *Communio* notwendig sind (vgl.III,c), so folgt daraus, daß der päpstliche Primat, gleich wie er im *collegium episcoporum* "geortet" und durch die ihm vorgegebene Existenz des Episkopats von innen her begrenzt ist, auch eo ipso von innen her "spezifiziert" ist durch die von Gott gewollte ("divina Providentia") Institution partikularkirchlicher Primat. Zwischeninstanzliche Protoi haben das Recht, eine Teilkirche zu leiten, aufgrund ihrer Weihe und ihrer Stellung im Gefüge des hierarchisch verfaßten *collegium episcoporum*. Genau diese (von innen her gesetzte) Schranke und die (wesensmäßig gegebene) Abhängigkeit des

gesamtkirchlich-päpstlichen Primats von der Institution des partikularkirchlichen Protos müßte auch zu einer eindeutigeren und klareren Stellung dieser "Zwischen-Instanzen" führen. Die Entwicklung einer eigenständigen Theologie, die Ordnung von Liturgie und Disziplin und nicht zuletzt die Ernennung von Bischöfen sind ursprüngliche Kompetenzen solcher Protoi (und ihrer Teilkirchen), nicht des römischen Primas (und seiner Kurie)⁹⁸. Eine Entzerrung der Funktion des päpstlichen Primats und seiner patriarchalischen Funktion für den Westen tut dringend not. Mehr noch tut not, daß das Verhältnis von papaler und episkopaler (und darin regional-primatialer) Funktion in der Kirche besser austariert wird, als das I. und II. Vatikanische Konzil es durchgeführt hat. Das II. Vatikanische Konzil hat zwar die beiden "Eckpunkte" kirchlicher Verfassung (den universalen und den lokalen Primat) beleuchtet, ohne aber ihr Ineinander und Miteinander genauer zu regeln. Insgesamt hat es dabei jedoch die Freiheit des Papstes, nicht aber ebenso sehr seine Bindung an den Episkopat, hat es die Bindung des Episkopats an den Papst, nicht aber dessen eigene Freiheit und Gestaltungsmöglichkeit (z.B. in der Verwirklichung regionaler Kollegialität oder in Bezug auf Status und Realisierungsmöglichkeit von partikularkirchlichen und gesamtkirchlichen Bischofssynoden u.dgl.) herausgestellt⁹⁹. Deswegen ist bis heute in Theorie und Praxis das Verhältnis von römischem Primat und Episkopat und eben deshalb auch das von gesamtkirchlichen und regionalen Primaten krank.

Wie aber ist das alles rechtlich regelbar? Es ist wahr: "Une réciprocité entre le pape et l'épiscopat ou l'Église, et donc une certaine dépendance du pape par rapport à eux, est impossible, si l'on rest au plan purement juridique. Car le premier Siège juge les autres et n'est jugé par personne. Mais il en va autrement au plan de la communion. Si l'on développait une ecclésiologie et même un Droit de la communion, on pourrait ouvrir des perspectives nouvelles et intéressantes"¹⁰⁰. Dieses "Recht der Communio" läßt sich gewiß nicht regeln durch eine strikt einklagbare jurisdiktionelle Abgrenzung von Kompetenzen. Das Recht der *Communio* hat gerade nicht einer jurisdiktionellen, sondern einer communalen "Logik" zu folgen. Auf dieser Linie hat es u.a. jene generellen Normen zu konkretisieren und zu operationalisieren, unter denen der päpstliche Primat von seinem inneren Wesen her steht. Der Papst hat zwar eine *ordinaria* (d.h. eine ihm von seiner Funktion als Primas der Gesamtkirche zukommende und daher nicht delegierte) *potestas*¹⁰¹, aber er hat sie angesichts der communal-ontologischen Verfassung der Kirche "extraordinarie", "in peculiaribus adiunctis" auszuüben¹⁰², d.h. in solchen Fällen, wo die Communio von relativ autonomen Teilkirchen innerhalb ihrer selbst oder mit anderen Teilkirchen gestört ist, wo die Einheit der Kirche auf dem Spiel steht, ihre Treue zum Evangelium, ihr Zeugnis vor der Welt. Somit läßt sich die Einheit stiftende Funktion des Papstes als - im vollen Sinn - *subsidiär* beschreiben, nämlich als eine dienende und helfende Aufgabe. Damit klingt schon das "Subsidiaritätsprinzip" an.

Auch wenn von einigen Theologen bezweifelt wird, ob dies in ganz anderen Zusammenhängen lokalisierte Prinzip als solches für kirchliche Kompetenzregelungen Geltung haben kann¹⁰³, ist doch sehr ernsthaft zu fragen, ob es nicht mindestens als *rechtstechnisches* Prinzip in Frage käme, um einer communalen päpstlichen Primatsübung den rechtlich faßbaren (freilich nicht *rechtlich* einklagbaren oder *von außen her* einschränkbaren) Rahmen zu geben¹⁰⁴. Wenn die Ausführungen von W.Kasper zutreffen¹⁰⁵, daß das Subsidiaritätsprinzip nicht

nur ein gesellschaftliche Organisationsprinzip ist, sondern ein metaphysisches Prinzip, das letztlich das Zueinander von Einheit und Vielfalt im interpersonalem Bereich zum Ausdruck bringt (Einheit der Gemeinschaft unter Respektierung der Freiheit der einzelnen, die ihrerseits auf die Gemeinschaft hingeeordnet sind), so hat das Subsidiaritätsprinzip auch zu "einem rechten Aequilibrium zwischen Einheit und Vielfalt" in der Kirche zu führen. Dann kann es Orts- und Teilkirchen samt ihren Protoi jene "Luft" zum Atmen vermitteln, deren sie bedürfen damit die Kirche sich als *Communio* und nicht als zentralistisch und uniformistisch gelenkte "*societas*" zu verwirklichen vermag¹⁰⁶.

Letztlich stellt sich freilich das Problem des Zueinander von päpstlicher Primat zur ortsbischöflichen und regionalen Primat nicht im Rahmen einer rechtstheoretischen *Systematik*, sondern als Frage nach einer wahrhaft kommunialen *Praxis*. Die Anerkennung einer Autonomie von Teilkirchen und die echte Jurisdiktion entsprechender Protoi innerhalb der römischen Kirche selbst ist für viele nicht-römische Kirchen die Probe aufs Exempel dafür, ob die Kirche Roms wirklich ihre zentralistische Verengung und Verarmung an Katholizität aufbricht zugunsten einer *Communio*-Ekklesiologie. Der päpstliche Primat wird von vielen christlichen Kirchen nicht in seinem "Daß", wohl aber in seinem "Wie" in Frage gestellt¹⁰⁷. Der Umgang des päpstlichen Primas mit Teilkirchen und ihren Protoi ist das wesentliche Kriterium eines "Wie", das von der Heiligen Schrift und von der frühchristlichen Tradition abgedeckt ist.

Ich möchte schließen mit einem längeren Zitat von Niketas von Nikomedien, einem Bischof des 12. Jahrhunderts, mit dem sich Anselm von Havelberg in seinen "Dialogen" auseinandersetzte. Niketas formulierte in einer bis heute erregenden Aktualität: "Rom, der alles überragende Sitz des Imperiums, hat den Primat erhalten, so daß es 'erster Sitz' heißt und dort in den kirchlichen Streitfällen von überall her die Appellation zu richten ist wie auch, was nicht schon festen Regeln unterliegt, dort beurteilt und entschieden wird ... Nun aber hat die römische Kirche, der wir unter allen Schwestern den Primat nicht verweigern, und der wir, wenn sie im allgemeinen Konzil den Vorsitz führt, den ersten Ehrenplatz zuerkennen, sich selbst wegen ihres Vorrangs von uns getrennt, als sie, was ihre Aufgabe nicht war, die Monarchie an sich zog und die dem Reich nach getrennten Kirchen des Westens und des Ostens so noch einmal trennte ... Gewiß sind wir im gleichen katholischen Glauben eins mit der römischen Kirche. Aber wie sollten wir in dieser Zeit, da wir keine Konzilien mit ihr feiern, ihre Dekrete annehmen, die ohne unsere Mitsprache, ja ohne unser Wissen abgefaßt werden? Wenn nämlich der römische Bischof, auf dem erhabenen Thron seiner Herrlichkeit sitzend, zu uns herunterdonnern und uns aus seiner Höhe seine Befehle sozusagen herabschleudern will und nicht mit unserem Ratschlag, sondern nur nach eigenem Urteil nach seinem Belieben über uns und unsere Kirchen richten, ja herrschen möchte, was sollte das für eine Brüderlichkeit oder auch nur eine Väterlichkeit sein können? Wer sollte so etwas jemals gleichmütig zu ertragen vermögen? Was sollte uns dann noch die Kenntnis der Schrift nützen? Was die ganze theologische Bemühung? Was die wissenschaftliche Bedeutung der Gelehrten? Was die großen Geister der Weisen Griechenlands? Die allein geltende Autorität des römischen Bischofs, die nach Deinen Worten über allen steht, würde all das bedeutungslos machen. Dann soll er allein Bischof sein, er allein Lehrer, er allein Erzieher, er soll dann allein über alles, was ja ihm allein anvertraut ist, Gott allein gegenüber als einzig guter Hirte Verantwortung übernehmen

men. Wenn er aber im Weinberg des Herrn Mitarbeiter haben will, dann soll er unbeschadet seines Primates in seiner Höhe sich seiner Demut rühmen und nicht seine Brüder verachten, die die Wahrheit Christi nicht zur Knechtschaft, sondern zur Freiheit im Schoß der Mutter Kirche gezeugt hat."¹⁰⁸

Anmerkungen

1 Diese Sicht ist auch in den alten CIC eingegangen: "Ex divina institutione sacra hierarchia ratione ordinis constat Episcopis, presbyteris et ministris; ratione iurisdictionis pontificatu supremo et Episcopatu subordinato, ex Ecclesiae autem institutione alii quoque gradus accessere": CIC 108, § 3. - Dabei stand mindestens seit dem Hochmittelalter der Primat des Papstes und damit verbunden eine universalkirchliche Sicht so sehr im Vordergrund, daß es gelegentlich so scheinen konnte, als ob die Kirche im Grunde nur eine einzige riesige Diözese, eben die des Papstes, sei, der nur wegen der Unmöglichkeit selbst überall seine bischöflichen Funktionen auszuüben, sich der Ortsbischöfe als untergegebener delegierter Protoi zur Wahrnehmung seiner kirchenleitenden Aufgaben bediente. Auch wenn diese Sicht der Kirche nie verbindliche Lehre war, nicht einmal auf dem so papstfreundlichen I. Vatikanischen Konzil, so stand doch und steht bisweilen immer noch der Primat des Papstes im Bewußtsein vieler Katholiken und auch in der Praxis römischer Amtsausübung so sehr im Vordergrund, daß die gegenläufigen Akzente des II. Vatikanischen Konzils noch gar nicht recht zur Auswirkung gekommen sind. Wenn aber schon das Verhältnis von päpstlichem Primat einerseits und episkopalem Primat andererseits nicht ausbalanciert war und auch gegenwärtig noch nicht ist, so hatten und haben erst recht "zwischeninstanzliche" Primatate kaum eine Chance, in ihrem vollen ekklesiologischen Gewicht anerkannt zu werden. Insofern ist die Reflexion über sie und ihre praktische Bedeutung und Stellung im Vollzug des kirchlichen Lebens für die römische Ekklesiologie noch ein großes Stück "dogmatischer Futurologie". Ja, selbst innerhalb der orthodoxen Theologie sind trotz aller gelebten Praxis - wie der orthodoxe Theologe A. Schmemann, *Der Begriff des Primats in der orthodoxen Ekklesiologie*, in: *Der Primat des Petrus in der Orthodoxen Kirche* = *Bibl.f.orthodoxe Theol.u.Kirche*, Bd.I, dt. Zürich 1961, S.119 bemerkt - in diesem Bereich viele theologische und kanonistische Fragen noch ungeklärt: "Wir beobachten in der Tat in der kirchlichen Praxis und im kanonischen Denken einen gewissen Mangel an Klarheit, sowohl wenn es darum geht, das Wesen der 'höchsten Gewalt in der Kirche' zu definieren, als auch wenn es sich darum handelt, festzustellen, wie weit sich diese Machtbefugnis erstreckt und welche Mittel ihr zur Verfügung stehen, um sich durchzusetzen [manifestieren]".

2 Für diese Sicht von "Zwischen"-Primaten als Delegation durch den Papst zur Wahrnehmung administrativer Aufgaben vgl. *Th.A.Kane*, *The Jurisdiction of the Patriarchs of the Major Sees in Antiquity and in the Middle Ages*, Washington 1949, S.38: "Theirs [= Patriarchs, Primats, Metropolitans etc.] is a certain participation in the jurisdiction of the Roman Pontiff, either expressly or tacitly granted by him; and so it must naturally remain subject to the Roman Pontiff, who is free to transfer, to alter, indeed even to suppress these offices if he sees fit". Ebenso *P.Tocanel*, *Présentation*, in: *E.Eid*, *La figure juridique du Patriarche*, Rom 1962, XI: "On peut dire ..., que la jurisdiction patriarcale est une participation ou une dérivation du pouvoir du Pontife Romain". Diese "dérivation" wird im folgenden verglichen mit der Funktion von Dikasterien der römischen Kurie, also mit Administrationsfunktionen. - Eine "Derivation" patriarchaler Aufgaben aus einer Einschränkung bischöflicher Vollmachten mit stillschweigender Zustimmung des Bischofs von Rom vertritt in seinen früheren Arbeiten *W.deVries*, Rom und die Patriarchate des Ostens, Freiburg 1963, S.7: "Die Einzelbischöfe traten den Bischöfen der Hauptkirchen um der besseren Regierung der Kirche wegen - so muß man annehmen - einen Teil ihrer Rechte stillschweigend ab". In gleicher Weise ders., *Die Patriarchate des Ostens*. Bestimmende Faktoren bei

ihrer Entstehung, in: *I Patriarcati Orientali nel primo Millennio*, Roma 1968, S.14, wo der Autor von den Einzelbischöfen spricht, die "zu Gunsten des Patriarchen stillschweigend auf einen Teil ihrer Rechte verzichtet hatten". Dazu muß "die Zustimmung des Bischofs von Rom, des Papstes, postuliert werden" (ebd.).

3 Wichtige, doch längst nicht alle Faktoren sind kurz zusammengestellt bei J.Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre*, München 1982, S.267-270.

4 Y.Congar, L'"Ecclesia" sujet de l'action liturgique, in: *La liturgie après Vatican II*, Paris 1967, S.261.

5 So wurden etwa Begriffsgehalt und konkrete Ausgestaltung von "Vollmacht" und "Recht" in der Kirche nicht von ihrem innersten Wesen her entwickelt, sondern von einer formalen, "allgemeinphilosophischen" apriorischen Sequenz: "Ecclesia est societas. Ubi autem societas, ibi ius, potestas ...". Ein weiteres deutliches Zeichen des Auseinanderdriftens von äußerer Gestalt und innerer Wirklichkeit der Kirche war auch die pointierte Differenzierung zwischen einer sakramentalen und einer jurisdiktionellen Ebene im kirchlichen Amtsverständnis und in der Amtspraxis.

6 Ratzinger, a.a.O.(3), S.265.

7 Andere Texte des II.Vatikanischen Konzils, die einen Hinweis auf eine "eucharistische Ekklesiologie" bieten, sind kurz zusammengestellt bei G.Alberigo, Institutionen für die Gemeinschaft zwischen dem Gesamtepiskopat und dem Bischof von Rom, in: G.Alberigo u.a. (Hrsg.), *Kirche im Wandel*, dt. Düsseldorf 1982, S.242.

8 J.Ratzinger, *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1969, S.205.

9 Vgl. dazu K.Mörsdorf, *Die Autonomie der Ortskirche*, in: AfkKR 138 (1969), S.393.

10 Zu dieser Sicht der Kirche als *Communio* vgl. bes. A.Acerbi, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella "Lumen Gentium"*, Bologna 1975; W.Aymans, *Die Communio Ecclesiarum als Gestaltgesetz der einen Kirche*, in: AfkKR 139 (1970), S.69-90; Y.Congar, *Ministères et communion ecclésiale*, Paris 1971, bes. S.131ff.; B.Forte, *La Chiesa nell'Eucaristia. Per un'ecclesiologia eucaristica alla luce del Vaticano II*, Neapel 1975; ders., *La Chiesa - icona della Trinità*, Brescia 1984; W.Kasper, *Kirche als Communio*, in: ders., *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, S.272-289; J.A. Komonchak, *Ortskirchen und Gesamtkirche*, in: H.J.Pottmeyer-G.Alberigo-J.-P.Jossua (Hrsg.), *Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*, dt. Düsseldorf 1986, S.107-123; P.C.Kori, *Koinonia. L'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento*, Brescia 1972; R.Kress, *The Church: Communio, sacrament, communication*, New York/Mahwah 1985; E.Lanne, *L'Église locale et l'Église universelle*, in: *Irenikon* 43 (1970), S.481-511; ders., *The Local Church. Its Catholicity and Apostolicity*, in: *One in Christ* 6 (1970), S.288-313; H.deLubac, *Les églises particulières dans l'Église universelle*, Paris 1971; H.Müller, *Communio als kirchenrechtliches Prinzip im Codex Iuris Canonici von 1983*?, in: M.Böhnke-H.Heinz (Hrsg.), *Im Gespräch mit dem dreieinigen Gott*, FS W.Breuning, Düsseldorf 1985, S.481-498; G.Philips, *L'église et son mystère au II concile du Vatican*, Bd.II, Paris 1967, bes. S.332 ff.; K.Rahner, *Episkopat und Primat*, in: K.Rahner-J.Ratzinger, *Episkopat und Primat*, Freiburg-Basel-Wien 1961, S.21-36; ders., *Das neue Bild der Kirche*, in: *Schriften zur Theologie VIII*, S.329-354 (bes.333 ff.); Ratzinger, a.a.O.(8), bes. S.201-224; H.Rossi, *Die Kirche als personale Gemeinschaft. Der kommunitive Charakter der Kirche nach den Dokumenten und Akten des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Köln 1976; O.Saier, *"Communio" in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils*, München 1973; J.M.R.Tillard, *L'Église de Dieu est une communion*, in: *Irenikon* 53 (1980), S.451-468; ders., *L'évêque de Rome*, Paris 1982, bes. S.57 ff. - In allen angegebenen Werken reichliche weitere Literatur.

11 "Wenn die Kirche *Communio* ist, stehen die Lebensformen dieser Gemeinschaft ja nicht neben einem äußerlichen Ordnungsgerüst, das für das Organisatorische in der Kirche zwar unentbehrlich, aber auch für ihre Lebensart letztlich doch nicht entscheidend ist, sondern dann muß die Gestalt und das Gestaltwerden von Kirche eben von dieser letzten Wirklichkeit ihrer *Communio* ge-

prägt sein": *W.Breuning*, Das Verständnis des katholischen Bischofsamtes nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: *W.Sanders* (Hrsg.), Bischofsamt - Amt der Einheit, München 1983, S.13.

12 *Acerbi*, a.a.O.(10), S.67.- So auch der Präsident der Codexreformkommission mit Verweis auf *W.Bertrams*: "Structura externa [ecclesiae] sit ad modum signi sacramentalis ...": in: *Communicationes I* (1969), S.97. Siehe dazu gleichfalls *Müller*, a.a.O.(10), S.485.

13 Vgl. dazu LG 22,24,26,28.- Sehr schön heißt es in dem auch von den katholischen Teilnehmern der katholisch-orthodoxen Dialog-Kommission verabschiedeten Dokument "Das Geheimnis der Kirchen und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der Heiligen Dreifaltigkeit" (abgedruckt in: *Una Sancta* 37 [1982], S.337): "Durch das Sakrament der Weihe verleiht der Geist des Herrn dem Bischof nicht nur rein rechtlich eine bloße Vollmacht, sondern auf sakramentale Weise die Exousia des Dieners, die der Sohn vom Vater empfangen hat und die er auf menschliche Weise durch seine Zustimmung in der Passion übernommen hat".

14 So schon *Cyprian*: "Episcopatus unus episcoporum multorum concordii numerositate diffusus": Ep.55,24 (= CSEL III,2,642). *Ecclesia* "sit utique conexa et cohaerentium sibi invicem sacerdotum [= Bischöfe!] glutino copulata": Ep.56,8 (= ebd.733).

15 *Acerbi*, a.a.O.(10), S.97.

16 Der Begriff "Autonomie" ist in diesem Zusammenhang grundsätzlich legitim, wie *Mörsdorf*, a.a.O.(9), S.391 zeigt: "Autonomie im rechtlichen Sinn bezeichnet keine allseitige Ungebundenheit, sondern einen auf die Gemeinschaft bezogenen Freiheitsraum, näherhin ein Beziehungsverhältnis, in dem der einzelne zur Gemeinschaft oder eine bestimmte Gemeinschaftsgruppe zur höheren Gruppe und zum Ganzen der Gemeinschaft steht und das Recht hat, die eigenen Angelegenheiten selbst zu ordnen".

17 *Rahner*, a.a.O.(10), 33.

18 *K.Rahner*, Über den Episkopat, in: *Schriften zur Theologie VI*, 415.

19 Für das Folgende vgl. außer Anm.12: *H.-M.Legrand*, Nature de l'église particulière et rôle de l'évêque dans l'église, in: *La charge pastorale des évêques*, Paris 1969, S.103-176; *K.Mörsdorf*, Die Rolle des Ortsbischofs in dem Zuordnungsverhältnis von Gesamtkirche und Teilkirche, in: *Ortskirche - Weltkirche*, Würzburg 1973, S.439-458.

20 Siehe dazu *Acerbi*, a.a.O.(10), S.207 f., 284 ff.- Als Haupt des Bischofskollegiums übt er auch seinen Jurisdiktionsprimat über die Gesamtkirche aus, wie *T.IJimenez-Urresti*, L'autorité du Pontife Romain sur le Collège épiscopal et par son intermédiaire, sur l'église universelle, in: *Y.Congar* (Hrsg.), La collegialité épiscopale, Paris 1965, S.223-281 eingehend gezeigt hat. Siehe auch DS 3052.

21 Vgl. zu letzterem ausdrücklich LG 27: "Episcopi Ecclesias particulares sibi commissas ut vicarii et legati Christi [!] regunt ... neque vicarii Romanorum Pontificum putandi sunt, quia potestatem gerunt sibi propriam verissimeque populorum quos regunt, Antistites dicuntur", siehe auch CD 8.

22 Vgl. dazu *J.Ratzinger*, Primat, Episkopat und Successio Apostolica, in: *K.Rahner-J.Ratzinger*, Episkopat und Primat, Freiburg-Basel-Wien 1961, S.56 f.: "Der Bischofsstuhl von Rom [steht] nicht einfach beziehungslos in sich selbst. Er schafft den anderen die Katholizität, aber er braucht gerade darum auch Katholizität. Er schafft die Wesensordnung der Katholizität, er braucht eben deshalb die Wirklichkeit der Katholizität. So wie er einerseits die (wesensmäßige) Katholizität verbürgt, so bürgt andererseits die (wirkliche) Katholizität für ihn. So wie die einen sein apostolisches Zeugnis brauchen, um 'katholisch' zu sein, so braucht er ihr katholisches Zeugnis, das Zeugnis der realen Fülle, um wahr zu bleiben. Ohne das Zeugnis der Wirklichkeit würde er seinen eigenen Sinn verneinen." So auch auf dem II.Vatikanischen Konzil verschiedene Diskussionsbeiträge einiger Väter. Vgl. dazu *Acerbi*, a.a.O.(10), S.230 ff. Ebenso: *H.Bacht*, Primat und Episkopat im Spannungsfeld der beiden Vatikanischen Konzile, in:

Wahrheit und Verkündigung, FS M.Schmaus, Paderborn 1968, 142 ff.; Tillard, a.a.O.(10), L'évêque, bes.12.

23 Siehe dazu *Acerbi*, a.a.O.(10), S.192 f., 246 f., 473.

24 Siehe dazu *K.Rahner*, Über das ius divinum des Episkopats, in: *K.Rahner-J.Ratzinger*, Episkopat und Primat, 70 ff., bes. ab S.86; ders., Zum Verhältnis zwischen Papst und Bischofskollegium, in: *Schriften VIII*, S.374-394, u.ö.; *Congar*, a.a.O.(19), S.178 ff., 210. Weitere Vertreter dieser Auffassung sind genannt bei *Congar*, ebd. S.202²⁶.

25 *Ratzinger*, a.a.O.(8), S.168 f.

26 Auch wenn es bei einigen extrem papalistischen Vertretern so erschien, die dem Papst nicht nur den einschränkungslosen und höchsten Jurisdiktionsprimat über die Kirche zuerkennen wollten, sondern ihn auch als die einzige Quelle und den alleinigen Ursprung aller Vollmacht in der Kirche vorstellten. Diese Tendenz machte sich noch im Schema "De Ecclesia" der Vorbereitungskommission des II.Vatikanum bemerkbar. Siehe dazu *Acerbi*, a.a.O.(10), S.107-149. Auf dem II.Vatikanischen Konzil hat man diese Frage bewußt offengelassen. Siehe dazu *Acerbi*, a.a.O.(10), S.371 f., 445 f.

27 Siehe dazu *G.Greshake*, Das Dienstamt des Papstes. Tragweite, Bedeutung und Perspektiven der Entscheidung des I.Vatikanischen Konzils über den Primat des Papstes, in: *G.Greshake*, Gottes Heil - Glück des Menschen, Freiburg-Basel-Wien 1983, S.323-353 (Lit.).

28 Dieses Ziel ist bereits auf dem I.Vatikanum deutlich formuliert: "Ut [!] vero episcopatus ipse unus et indivisus esset, et per cohaerentes sibi invicem sacerdotes credentium multitudo universa in fidei et communionis unitate conservaretur, beatum Petrum ceteris Apostolis praeponebat in ipso instituit perpetuum utriusque unitatis principium ac visibile fundamentum": DS 3051. "Nos ad [!] catholici gregis custodiam, incolumitatem, augmentum, necessarium esse indicamus ..." und dann folgt die Lehre über den päpstlichen Primat (DS 3052). Und im Blick auf dessen Verhältnis zum Hirtenamt der Bischöfe heißt es, daß er dessen Amt nicht abträglich ist, sondern die Aufgabe hat, "ut [!] eadem a supremo et universali pastore asseratur, roberetur ac vindicetur, secundum illud sancti Gregorii Magni: 'Meus honor est honor universalis Ecclesiae. Meus honor est fratrum meorum solidus vigor. Tum ego vere honoratus sum, cum singulis quibusque honor debitus non negatur'": DS 3061. In diesen offiziellen Konzilstexten wird also mehr als deutlich zum Ausdruck gebracht, daß das Ziel des Primats darin besteht, der Communio der Kirche zu dienen. Ziel des Primats ist die "aedificatio, non destructio Ecclesiae", wie es häufig in der Konzilsdebatte heißt. Vgl.z.B. *Mansi* 52, 252, 715, 1105, 1115 u.ö. Darum: "Abigatur ergo illa gratuita et fantastica et iniuriosa imago avulsionis capitis a corpore!": *Mssgr.Pie*, *Mansi* 52, 37A. Aus diesen Gründen lehnt es das I.Vatikanum als eine "Lächerlichkeit", weil Selbstverständlichkeit ab, einen von *Mssgr.Vérot* vorgeschlagenen Kanon in den Text einzuführen: "Si quis dixerit tam plenam esse Romani pontificis auctoritatem in ecclesia, ut omnia pro nutu suo disponere valeat, anathema sit" (*Mansi* 52, 591C).

29 *Ratzinger*, a.a.O.(8), S.167.- Würde nämlich der Papst - so hieß es ausdrücklich auf dem I.Vatikanischen Konzil - ohne Rücksicht auf die Bischöfe jederzeit in deren ureigene Kompetenz eingreifen, so würde er "seine Vollmacht nicht aufbauend, sondern zerstörend gebrauchen ... Aber wer kann sich eine so lächerliche Hypothese vorstellen? Alle Geister mögen sich also zufriedengeben und der Mäßigung des Hl.Stuhles versichert sein, dessen Autorität eher dazu dient, die bischöfliche Vollmacht zu stärken als ihr Abtrag zu tun": *Mssgr.Zinelli*, *Mansi* 52, 1105.

30 Demnach steht die Lehre über den päpstlichen Primat in dem Rahmen (und demnach unter den Bedingungen) "wie es die Verhandlungsberichte der Allgemeinen Konzilien und ihre heiligen Canones enthalten" (DS 3059), "so wie die beständige Übung der Kirche es beweist und die allgemeinen Kirchenversammlungen es selbst erklärt haben, jene vor allem, auf denen sich der Osten mit dem Westen zur Einheit in Glaube und Liebe zusammenfand" (DS 3065), das heißt aber konkret: Der päpstliche Primat ist definiert im Sinne der Primats-

ausübung des ersten Jahrtausends! *W.Kasper*, Dienst an der Einheit und Freiheit der Kirche, in: *J.Ratzinger* (Hrsg.), Dienst an der Einheit, Düsseldorf 1978, S.98, bemerkt zur historisch-phänomenologischen Beschreibung der bisherigen Primatsausübung (DS 3069): "Für Bischof Hefele, einen der profiliertesten Vertreter der Minorität, war diese Aussage die Brücke, um nach schwerem inneren Ringen den Konzilstexten nachträglich doch noch seine Zustimmung geben zu können". Tatsächlich heißt es in einem Erlaß Hefeles vom 17.4.1872, Nr.2, zit.nach *K.Schatz*, Kirchenbild und päpstliche Unfehlbarkeit bei den deutschsprachigen Minoritätsbischöfen auf dem Ersten Vatikanum, Rom 1975, S.247: Diese Worte "enthalten nicht bloß eine historische Notiz über das, was früher geschah, sondern implizieren zugleich die Norm, nach welcher bei päpstlichen Cathedralentscheidungen immer verfahren wird".

31 "Die juridische Konzeption verlor ... zwar ihr Monopol, aber die kommunale setzte sich letztlich nicht durch", formuliert zu Recht kurz und bündig über die Ekklesiologie des II.Vatikanischen Konzils *W.Beinert*, Das Bild von der Kirche nach den Dokumenten des II.Vatikanischen Konzils, in: *W.Löser* (Hrsg.), Die römisch-katholische Kirche = Die Kirchen der Welt XX, Frankfurt 1986, S.37. Auch im Einführungsreferat zur Außerordentlichen Bischofssynode 1985 hieß es: "Was das Konzil über die Kirche als eine Gemeinschaft lehrte, ist zuweilen weder verstanden noch in die Praxis umgesetzt worden": zit. nach *J.Komonchak*, Die theologische Diskussion, in: Conc.22 (1986), S.447. Doch war es gerade diese Außerordentliche Bischofssynode von 1985, die aufgrund vieler schriftlicher Eingaben und zahlreicher Interventionen von Synodenvätern, welche Kritik am römischen Zentralismus übten, gleichsam als Frucht einer zwanzigjährigen Rezeption des Konzils als dessen authentische Interpretation hervorhob: "Die 'Communio'-Ekklesiologie ist die zentrale und grundlegende Idee der Konzilsdokumente": zit.nach *W.Kasper* (Hrsg.), Zukunft aus der Kraft des Konzils, Freiburg-Basel-Wien 1986, S.33.- Gewiß, auch die Außerordentliche Bischofssynode führte das Thema konkret nicht sehr viel weiter, weil im Abschlußbericht "fast alle ernsthaften Fragen zu den konkreten strukturellen Konsequenzen einer wirklichen kirchlichen Gemeinschaft entweder verschwunden oder auf das Thema eines vagen kollegialen 'Geistes' gebracht worden" sind: *Komonchak*, ebd.447. Ähnlich meint *H.-J.Pottmeyer*, Die Kirche als Mysterium und als Institution, in: Conc.22 (1986), S.479, daß die Synode "überraschend wenige weiterführende Perspektiven" eröffnet hat, ja, daß "das Konzil ... hier reicher an Perspektiven" war (ebd.); bei der Formulierung des Verhältnisses von Gesamtkirche und Teilkirche wird zwar die Repräsentation der Gesamtkirche in der Teilkirche herausgestellt, nicht aber ihr gegenseitiges Bedingungsverhältnis (ebd.).

32 So heißt es bei *de Vries*, a.a.O.(2), Rom, S.284: "In der Tat ist der Papst als Oberhaupt der Gesamtkirche und Stellvertreter Christi Herr über das bloß menschliche Recht und über alle Einrichtungen, die nur darauf gegründet sind. Er würde also seine rechtliche Kompetenz nicht überschreiten, selbst wenn er die durch uralte Tradition geheiligte hierarchische Struktur der Patriarchate einfach aufheben wollte".

33 Nicht alle Hauptkirchen wurden später unter die Patriarchalsitze gereiht. So kann man vermuten, daß man Carthago den Rang eines Patriarchatssitzes zuerkannt hätte, wäre die afrikanische Kirche nicht durch die Invasion der Germanen und später des Islam zur Bedeutungslosigkeit verurteilt worden. Andere westliche Hauptkirchen wurden in ihrer Weiterentwicklung gestoppt, da sie vom römischen Primat aufgesogen wurden. Siehe dazu die freilich nicht immer ganz zutreffende Untersuchung von *Fr.Heiler*, Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus, München 1941. Wieder andere Hauptkirchen entwickelten sich in einem geographischen und politischen Abseits außerhalb der überschaubaren kirchlichen Communio der "nachbarschaftlichen" abendländischen und morgenländischen Welt (Armenien, Persien, Indien).

34 Darüber ist sich die Forschung heute einig. Vgl.dazu *Kane*, a.a.O.(2), *E.Lanne*, Églises locales et patriarchats à l'époque des grands Concils, in: Iren. 34 (1961), S.292-321; *W.deVries*, Die Entstehung der Patriarchate des Ostens und ihr Verhältnis zur päpstlichen Vollgewalt, in: Scholastik 37 (1962), S.341-369;

ders., Die Patriarchate des Ostens, a.a.O.(2); H.Grotz, Die Hauptkirchen des Ostens. Von den Anfängen bis zum Konzil von Nikaia (325), Rom 1964.

35 Es war mindestens seit Damasus I. das Bestreben der Päpste, den Vorrang bestimmter Hauptkirchen von ihrer Apostolizität, besonders von ihrer petrinischen Herkunft her zu begründen, um auf diese Weise als Nachfolger des Petrus die eigene Kompetenz über diese petrinischen Gründungen zu erweisen. Dies ist jedoch eine Theorie, von der de Vries, a.a.O.(2), Rom, S.16, zu Recht sagt, daß sie "weder historisch noch theologisch haltbar" ist. Siehe auch ders., a.a.O.(34), Entstehung, S.351 ff. So wird erst durch Eusebius der Vorrang Alexandriens mit seinem apostolischen Ursprung durch den Petrusschüler Markus begründet.

36 Grotz, a.a.O.(34), S.245.

37 Vgl. M.-J. Le Guillou, L'expérience orientale de la collégialité épiscopale et ses requêtes, in: Congar, Collégialité, S.172.

38 Im Zusammenspiel von Protos und den ihm zugeordneten Bischöfen konkretisierte sich das, was für die Kirchenstruktur im ganzen gilt: daß sie in ihrem Wesen "communal" ist. Auch wenn der Patriarch eine spezifische Autorität besaß, insofern er den Dienst der Einheit an den ihm zugeordneten Kirchen ausübte, so verwirklichte er diese Autorität doch auf verschiedene Weise synodal, das heißt im Zusammenklang, in Übereinstimmung und in Mitverantwortung mit den übrigen Bischöfen, die ihre Ortskirche vertraten. Siehe dazu J.Hajjar, Synode permanent et collégialité épiscopale dans l'Église byzantine au premier Millénaire, in: Congar, Collégialité, S.151-166; Le Guillou, a.a.O.(37), S.169 f.

39 Vgl. Grotz, a.a.O.(34), S.210; Le Guillou, a.a.O.(37), S.173 f.

40 Vgl. Grotz, a.a.O.(34), S.210.

41 Diese eigenständigen, regionalen Teilkirchen verdanken "demnach ihre Existenz dem Zusammentreffen von christlicher Botschaft und ihrer gläubigen Annahme durch Menschen bestimmter Orte, Völker, Zeiten. Die christliche Verkündigung trifft nicht auf den Menschen allgemein, so daß die Annahme der Botschaft immer den gleichen Typus von Christen hervorbrächte. Vielmehr sind es ganz bestimmte, durch ihre Stellung in Raum und Zeit geprägte Menschen, die das Evangelium annehmen. Das ergibt mit Notwendigkeit - will man nicht behaupten, die Annahme des Evangeliums ebne alle legitimen Unterschiede ein - eine durch die geschichtliche Situation mitbestimmte Annahme und Verwirklichung der christlichen Botschaft": Saier, a.a.O.(10), S.144.

42 de Vries, a.a.O.(2), Rom, S.22.

43 Siehe dazu de Vries, a.a.O.(34), Entstehung, S.358.- Die "Gruppe von Dombes" charakterisiert in ihrem Dokument "Le ministère de communion dans l'Église universelle", Paris 1986, S.28 die Primatsausübung in den ersten Jahrhunderten zu Recht so: "Elle est la reconnaissance d'une 'primauté d'honneur', inséparable d'une réelle responsabilité: maintenir entre les Églises l'unanimité dans la foi et la communion dans la charité. Elle engage donc une autorité dans l'Église, mais non le gouvernement de l'Église. C'est pourquoi elle s'exerce soit sous la forme d'une initiative exceptionnelle auprès d'une ou de plusieurs Églises en difficulté, soit à partir d'une recours ou d'un appel d'autres Églises à un arbitrage ...".

44 de Vries, a.a.O.(2), Rom, S.13.

45 de Vries, a.a.O.(2), Rom, S.14 f.; ders., a.a.O.(34), Entstehung, S.346 ff.- Was die Rechte der Patriarchen von Konstantinopel angeht, die ursprünglich aus der politischen Stellung der Stadt abgeleitet wurden, so "haben sich die Päpste lange [dagegen] gewehrt, haben sie schließlich aber doch de facto anerkannt": de Vries, Rom 15 mit Belegen.- Die Vorbehalte gegen die Patriarchenrechte Konstantinopels hatten ihren Grund wohl in der Befürchtung der Päpste, in einer rein politischen Begründung des Patriarchats würden ihre eigenen (päpstlichen) Rechte aufgrund des politischen Vorrangs von Konstantinopel beschnitten. So glaubte z.B. Leo I. in diesem Vorrang "eine implizite Negation seiner eigenen souveränen Rechte zu sehen": Lanne, a.a.O.(10), Églises locales, S.315. Auf diesem und wohl nur auf diesem Hintergrund muß man seinen Ein-

spruch gegen c.3 von Konstantinopel und c.28 von Chalzedon verstehen: "Alia ratio est rerum saecularium, alia divinarum": Ep. 104, 3 (= PL 54, 995). Damit greift er ein bereits von Innozenz I. formuliertes Prinzip auf. Siehe Innozenz I., Ep. ad Alexandrum Episc. Antioch., Cap. II/2 (= PL 20, 548 f.): "Non esse vere visum est ad mobilitatem necessitatum mundanarum Dei Ecclesiam commutari, honoresque aut divisiones perpeti, quas pro suis faciendas causis duxerit imperator".

46 Ratzinger, a.a.O.(8), S.135.

47 Vgl. Ratzinger ebd., S.135 f. - Genauer noch müßte man zwischen einer ursprünglich dreifachen Funktion der Kirche von Rom und ihres Protos unterscheiden: *Erstens* die Beziehung der Metropole und ihres Metropoliten zu den Suffraganen in den suburbikarischen Diözesen (mit weitgehenden Eingriffsmöglichkeiten); *zweitens* die patriarchale oder obermetropolitische Beziehung zu den übrigen Kirchen des Okzidents (mit Eingriffsmöglichkeiten in den sog. causae maiores); *drittens* die Funktion, letztes Fundament und Prinzip der Einheit und Communio für alle Kirchen zu sein (unter Anerkennung der relativen Autonomie der Hauptkirchen). Siehe dazu P. Battifol, *Cathedra Petri*, Paris 1938, S.41 ff.; H. Marot, Strukturelle Dezentralisierung und Primat in der Alten Kirche, in: Conc. 1 (1965), S.548-553.

48 Ratzinger, a.a.O.(8), S.136.

49 So die "Gruppe von Dombes", Ministère, S.40.

50 Siehe dazu Y. Congar, Von der Gemeinschaft der Kirchen zur Ekklesiologie der Weltkirche, in: Y. Congar (Hrsg.), *Das Bischofsamt und die Weltkirche*, dt. Stuttgart 1964, S.245-282, bes. 268 f. Ihren Höhepunkt erreichte diese zentralistische und universalistische Sicht unter Innozenz III. He "had turned the universal church into one single, huge diocese which had only one real bishop, namely the pope, who is assisted only by functionaries in administrating the individual region". W. de Vries, The changes in Rome's exercise by the Primacy and the Primacy as exercised by the Ancient Oriental Patriarchs, in: WuW Suppl. 4 (1978), S.74.- Siehe dazu K. Schatz, Papsttum und partikularkirchliche Gewalt bei Innozenz III. (1198-1216), in: ArchHistPontif 8 (1970), S.61-111.

51 Ratzinger, a.a.O.(8), S.133.

52 Le Guillou, a.a.O.(37), S.177.

53 Dabei ist es der westlichen Ekklesiologie ähnlich ergangen wie ihrer Trinitätstheologie, die im Vergleich zu der des Ostens insgesamt eher an der (Wesens-)Einheit des einen Gottes als am kommunialen Gefüge der drei göttlichen Personen orientiert und interessiert war. Siehe dazu G. Greshake, Die theologische Herkunft des Personbegriffs, in: G. Pöltner (Hrsg.), *Personale Freiheit und pluralistische Gesellschaft*, Wien-Freiburg-Basel 1981, S.82 ff. Nun herrscht aber zwischen Trinitätstheologie und Ekklesiologie eine deutliche Analogie: So wie die Dreiheit der Personen nicht die Einheit des Wesens aufhebt, sondern wie deren communiales Gefüge gerade der konkrete Gehalt und die konkrete Form des einen göttlichen Wesens ist, so ist auch die Einheit der Kirche eine communiale Einheit in der Vielfalt der verschiedenen Kirchen. Ein Defizit an Trinitätslehre hat ein Defizit in der Ekklesiologie zur Folge und umgekehrt.

54 Siehe dazu de Vries, Rom, S.258 ff. (Lit.). - Über die Einstellung Roms zu den Patriarchaten in der neueren Zeit siehe de Vries, ebd., bes. S.247-300.

55 Zum Begriff der Schwesterkirche siehe E. Lanne, *Schwesterkirchen. Ekklesiologische Aspekte des Tomos Agapis*, in: Auf dem Weg zur Einheit des Glaubens, hrsg. im Auftrag des Stiftungsfonds Pro Oriente, Innsbruck-Wien-München 1976, S.64 ff. - In diesem Beitrag zeigt der Autor, daß im Sinne des Konzils hier nicht nur die Kirchen des Ostens gemeint sind (66). Zum Begriff der "Schwesterkirchen" siehe auch J.M.R. Tillard, La primauté romaine, in: Iren. 50 (1977), S.320 ff.

56 Das II. Vatikanische Konzil gebraucht hierfür nicht selten den Ausdruck "ecclesia particularis". Jedoch ist dies ein analoger Begriff, der auf diesem Konzil selbst verschiedenartig verwendet wird. So kann ecclesia particularis einmal die Ortskirche bezeichnen und dann den Verband von Ortskirchen (coetus ecclesiarum). Siehe zu diesen terminologischen Fragen vor allem die Arbeit von

J.D.Faris, The communion of Catholic Churches. Terminology and ecclesiology, New York 1985. Ferner: E.Lanne, Local church, a.a.O.(10), S.297 f; Mörsdorf, a.a.O.(9), S. 389 f.

57 Vgl. Lanne, L'Église locale, a.a.O.(10), S.487: "Derrière le problème de la formation des grandes ensembles qui sont devenus les patriarchats, il y a non seulement celui du maintien de la communion ..., mais sous-jacent à tout cela, il y a le problème de l'unité dans la diversité et celui du pluralisme des cultures chrétiennes".

58 Vgl. Grotz, a.a.O.(34), S.85; S.201.

59 Eid, a.a.O.(2), S.27.

60 Siehe dazu K.Mörsdorf, Über die Zuordnung des Kollegialitätsprinzips zu dem Prinzip der Einheit von Haupt und Leib in der hierarchischen Struktur der Kirchenverfassung, in: Wahrheit und Verkündigung, hrsg.v. L.Scheffczyk u.a., München-Paderborn-Wien 1967, S.1442; Saier, a.a.O.(10), S.168.

61 Vgl. dazu Faris, a.a.O.(56), S.14: "The intermediate ecclesial communions are the only ecclesial communions capable of supporting such a diversity of legitimate traditions. The diocese is too small and the universal church is too vast to provide the necessary support for the flourishing of a variety of expressions of the one faith". Ebenso Grotz, a.a.O.(34), S.85.

62 Dies scheint mir die dogmatisch allein verantwortbare Interpretation des sinnoffenen Textes von LG 22 zu sein; "Membrum Corporis episcopalis aliquis constituitur vi sacramentalis consecrationis et hierarchica communione cum Collegii Capite atque membris". Das "et" bedeutet hier nicht, daß die Aufnahme in das Collegium Episcoporum "eine Verbindung des zum Bischof Geweihten mit Haupt und Gliedern eines Collegiums [ist], die erst nachträglich zur Bischofsweihe in einem zusätzlichen Rechtsakt gesetzt werden müßte": O.Semmelroth, Die Lehre von der kollegialen Hirtengewalt über die Gesamtkirche "unter Berücksichtigung der angeführten Erklärungen", in: Scholastik 40 (1965), S. 168. Siehe dazu auch Acerbi, a.a.O.(10), S.188 ff., bes.S.189¹⁰⁰. Somit fallen die sakramentale Bischofsweihe und die "hierarchica communio" sachlich zusammen, sofern die Bischofsweihe "legitim" empfangen wird. Denn dann ist gleichzeitig eine bestimmte geordnete Einfügung in das oberste Leitungsgremium der Kirche gegeben. So auch K.Rahner, Kommentar zu LG 22, in: LThK Erg.-Bd.I, S.225.- Bestimmt man dagegen die Zulassung zur communio hierarchica als einen zusätzlichen juristischen Akt der Amts- und Vollmachtsübertragung, so ist plötzlich "die alte Unterscheidung von ordo und iurisdictio in neuer Weise wieder da": W.Kasper, a.a.O.(10), Kirche, S.282, eine Unterscheidung, die an sich durch die vom II.Vatikanum vorgelegte Theologie des Bischofsamtes (LG 21) wiederum zur ursprünglichen Einheit aufgehoben werden sollte. Über den ungeklärten "Kompromißcharakter" der Formulierung "et communione hierarchica" siehe Kasper, ebd.282. Ferner: G.Ghirlanda, "Hierarchica communio". Significato della formula nella Lumen gentium, Rom 1980.

Geht man im übrigen der Frage historisch nach, ob die Erteilung von Jurisdiktion durch die Teilgabe an der communio hierarchica nachträglich der Weihe hinzukommt oder in ihr gründet, so darf ein grundlegender Bedeutungswandel von Jurisdiktion nicht übersehen werden: "Bedeutet bei Thomas und den Hochscholastikern, wenn sie sagten, der Papst vergebe die Jurisdiktion, daß er die Untergebenen bezeichne, über die eine Gewalt zur Ausübung kommen sollte, die man schon besaß, so ist für Hervéus (Natalis + 1323) die Jurisdiktion die Gewalt selbst, die potestas 'dicendi ius': Y.Congar, Die Lehre von der Kirche = HDG III/3c, Freiburg-Basel-Wien 1971, S.180.

63 Von solcher Communio zwischen den einzelnen Kirchen sprechen z.B. LG 23; OE 2; UR 14; CD 6.

64 Vgl. auch LG 13.- Faris, a.a.O.(56), S.23 bemerkt zu solchen und ähnlichen Aussagen, daß, wenn das II.Vatikanum von communio ecclesialis spricht, "nicht zu präsumieren ist, daß jede Diözese in ein unmittelbares Band mit dem römischen Stuhl tritt, daß vielmehr für diesen communialen Vollzug ecclesiae partiales eine entsprechende Rolle spielen".

65 Ratzinger, a.a.O.(3), S.266.

66 *Le Guillou*, a.a.O.(37), S.174. Der vollständige Text lautet: "Cette autonomie relative des patriarchats montre bien que leur pouvoirs ne sont pas une participation au gouvernement papal; ils ne sont en rien des privilèges concédés par Rome mais une expression de la juridiction épiscopale elle-même. Ils traduisent tout simplement la prise de conscience que le collège épiscopal, dans une aire déterminée, un à Rome, est son propre régulateur, définissant de plein droit l'exercice du pouvoir des évêques". Siehe auch ebd. S.170.

67 *Saier*, a.a.O.(10), S.212, der allerdings das Verhältnis von Weihe und *communio hierarchica* anders akzentuiert.

68 Siehe dazu *O.Kéramé*, Die Apostelsitze und die Rolle der Patriarchate in der Kirche, in: *Congar*, a.a.O.(50), S.283-301, bes.294 f.; ferner: *P.Rodopoulos*, Ecclesiological Review of the Thirty-fourth Apostolic Canon, in: Kanon IV,1 (1980), S.92-99, der das o.g. historische Faktum an Hand des 34.Apost.Kanons und des ähnlichen 9.Kanons der Synode von Antiochien (341) genauer aufweist.

69 *Rahner*, a.a.O.(18), S.415.- *H.-J.Schultz*, Einheit und Gemeinschaft in der alten Kirche bis zum Ende der Väterzeit, in: Handbuch der Ökumenik, Bd.I, hrsg.v.*H.J.Urbano.H.Wagner*, Paderborn 1985, S.98 bemängelt, daß diese Einschränkung und Unterordnung des Bischofs "nicht mehr dem Bewußtsein günstig ist, daß nur *sein* Ordo mit der gegenseitigen Zuordnung sakramentaler, verkündigender und hirtenamtlicher Funktion (nicht aber die Metropolitene- und Patriarchengewalt) im Wesen der Kirche selbst begründet und auf dieses hin transparent ist". Auch *J.Ratzinger*, Zur Lage des Glaubens, München 1985, S.59 f. moniert, daß die Rolle des Bischofs "durch die Einbindung der Bischöfe in immer straffer durchorganisierte Bischofskonferenzen ... geradezu erstickt zu werden" droht. Ähnlich skeptisch *H.U.v.Balthasar*, Prüfet alles - das Gute behaltet, Ostfildern 1986, S.16,50. Diese Einsprüche vermag ich nicht einzusehen. Wenn der bischöfliche Ordo gerade Einfügung in eine communiale und der *Communio* dienende Aufgabe bedeutet, so ist der Ordo eben nicht nur *sein* Ordo, sondern ein in die communiale Struktur der Kirche eingefügter Ordo, der von daher seine spezifische Gestalt und seine spezifischen Rahmenbedingungen empfängt. Wenn darum auch die Außerordentliche Bischofssynode von 1985 das Monitum aussprach: "In ihrer Vorgehensweise müssen die Bischofskonferenzen auf das Wohl der Kirche bzw. den Dienst an der Einheit und die unveräußerliche Verantwortung eines jeden Bischofs gegenüber der Weltkirche und seiner Teilkirche achten": *Kasper* (Hrsg.), a.a.O.(10), S.36 f., so ist eigentlich bedauerlich, daß sie nicht analoge Monita an die beiden anderen Strukturelemente des *collegium episcopale* richtete: an den Papst und an den Lokalbischof. Denn alle drei Größen sind im kollegialen Zusammenspiel aufeinander verwiesen zum Wohl der Kirche und zum Dienste an ihrer Einheit.

70 So heißt es etwa im sog. Malta-Bericht Nr.31: "Die größere Einsicht in die Geschichtlichkeit der Kirche, verbunden mit einem neuen Verständnis ihres eschatologischen Wesens, zwingt heute zu einem neuen Durchdenken der Begriffe 'ius divinum' und 'ius humanum': Dokumente wachsender Übereinstimmung, hrsg.v.*J.Meyer-H.J.Urban-L.Vischer*, Paderborn-Frankfurt 1983, S.256.- Vgl. auch die "Venedig-Erklärung" von 1976, Nr.24b, ebd. S.169. Ferner: Amt und universale Kirche. Unterschiedliche Einstellungen zum päpstlichen Primat, Nr.7, S.30, in: *G.Gassmann-H.Meyer* (Hrsg.), Das kirchliche Amt, Frankfurt 1980, S.54,67.

71 Siehe dazu außer dem genannten Beitrag von *A.Dulles*, "Jus Divinum" as an ecumenical problem in: ThSt 38(1977), S.681 ff. auch *K.Rahner*, Über den Begriff des "Jus Divinum" im katholischen Verständnis, in: Schriften V, S.249-277; ferner: *W.Steinmüller*, Gottesrecht und Dynamik, in: Conc.5 (1969), S.582-585; *H.Schürmann*, Die neubundliche Begründung von Ordnung und Recht in der Kirche, in: ThQ 152 (1972), S.311 ff. (Lit.); *Faris*, a.a.O.(56), S.71-82.

72 "Man kann nicht so einfach behaupten, alle Rechtswirklichkeit der apostolischen Zeit oder eine solche, die sich auf ein Wort Jesu oder der Apostel berufen kann, sei darum auch schon *iuris divini*": *Rahner*, a.a.O.(71), Über den Begriff, S.256.

73 *Rahner*, a.a.O.(10)S.262.

74 *Rahner*, a.a.O.(10)S.268.

75 Dies kann folgendes Beispiel verdeutlichen: "Ein heranwachsendes Kind hat seine Beziehung zu den Eltern in ständig neuer Weise zu verwirklichen, nicht um dabei die früheren Beziehungen zu zerstören, sondern um diese Beziehungen lebendig zu erhalten. So hat auch die Kirche sich - soweit wie nötig - umzustellen, um eine lebendige Beziehung zu ihrem Herrn zu behalten": *Dulles*, a.a.O.(71), S.700.

76 *Rahner*, a.a.O.(10)S.416.

77 Auf dieser Linie *Rahner*, Über den Episkopat, 416 f.; *E.Schillebeeckx*, The Catholic Understanding of Office in the Church, in: ThSt 30 (1969), S. 568; *Faris*, a.a.O.(56) S.71-82.

78 Um nur ein Beispiel zu nennen: *Johannes Gerson* schreibt: "Die Kirche ist so integral und vollkommen in ihrer wesenhaften Hierarchie konstituiert, und das ist: Päpstlicher Primat, Kardinalat, Patriarchat, Archiepiskopat, Episkopat und Presbyterat, daß, wenn sie eine dieser hierarchischen Ordnungen verlöre, sie aufhören würde, die Kirche zu sein, die Christus gegründet hat": zit. nach *Dulles*, a.a.O.(71), S.704.- Daß in diesem Text auch das Kardinalat auftaucht, muß auf dem Hintergrund dessen verstanden werden, daß sich im Hochmittelalter die kollegiale Struktur des päpstlichen Primats fast ausschließlich in der Respektierung des Kardinalats realisierte. Somit wird durch die Aufzählung des Kardinalats unter den kirchlichen "essentials" sachlich die kollegiale Einbindung des päpstlichen Primats thematisiert.

79 Siehe zu diesem Text *G.Philips*, L'Église et son mystère, Bd.I, Tournai 1967, S.313-316; *O.Rousseau*, Divina autem Providentia ... Histoire d'une phrase de Vatican II, in: Ecclesia a Spiritu Sancto edocta (L.G.53), Gembloux 1970, S.281-289.

80 *K.Rahner*, Kommentar zu LG 23, in: LThK, Erg.Bd.I, S.232.

81 So: *Saier*, a.a.O.(10)S.175.- Dies war auch die Meinung einer ganzen Reihe von Konzilsvätern. Die wichtigsten Stimmen sind zusammengestellt bei *Faris*, a.a.O.(56), S.38ff.- Diese Interpretation wird auch dadurch unterstützt, daß der angeführte Abschnitt, der ursprünglich anderswo lokalisiert werden sollte, nunmehr mit voller Absicht vor die Ausführungen über die Wichtigkeit von Bischofskonferenzen gestellt wurde. "Les patriarchats servaient à illustrer les conférences épiscopales et leurs étaient proposés comme des modèles: *Rousseau*, a.a.O.(79), S.288.

82 *Saier*, a.a.O.(10), S.174 unter Aufnahme einer Formulierung von *K.Mörsdorf*, a.a.O.(9), S.400.- So auch die Diskussionsbeiträge einiger Väter.- Vgl.z.B. *Msgr.Hoeck*: "Structura patriarchalis erat structura totius Ecclesiae inde a primordiis Ecclesiae et viguit inconcusse per totum primum millenarium, i.e. per totum tempus quo Ecclesia indivisa erat ... Non ... agitur de quibusdam gratiis et privilegiis concedendis, sed de ipsa fundamentali structura totius Ecclesiae": ASSCOVS III, 5,72 f.- Etwas Ähnliches ergibt sich im Blick auf die Konzilsaussage in UR 14: "Die Kirchen des Orients und des Abendlandes sind Jahrhunderte hindurch je ihren besonderen Weg gegangen, jedoch miteinander verbunden in brüderlicher Gemeinschaft des Glaubens und des sakramentalen Lebens, wobei dem Römischen Stuhl mit allgemeiner Zustimmung eine Führungsrolle zukam, wenn Streitigkeiten über Glaube oder Disziplin unter ihnen entstanden. Mit Freude möchte die Heilige Synode neben anderen sehr bedeutsamen Dingen allen die Tatsache in Erinnerung rufen, daß im Orient viele Teilkirchen oder Ortskirchen bestehen, unter denen die Patriarchalkirchen den ersten Rang einnehmen und von denen nicht wenige sich ihres apostolischen Ursprungs rühmen ...". Auch diese beschreibenden "Ist-Aussagen" über eine triadische Kirchenstruktur (päpstlicher Primat, Patriarchat, Episkopat) reichen an Norm-Aussagen heran. Vgl. dazu *Faris*, a.a.O.(56), S.16: "The triadic structure of the Church is not merely a remnant of ancient times, but an outflow of the natural needs of the Church, inherent in it from the beginning. This fact supports our argument that the triadic constitution can be considered to be of divine institution in a specific sense ...". Etwas zurückhaltender *G.Nedungatt*, Autonomy, Autocephaly and the problem of Jurisdiction Today, in: Kanon 5 (1981), S.25 f.: "This three-tier

church structure is not presented here as the only theologically (or dogmatically) possible one, but as the one that is canonically and historically most feasible; and in saying this we are not falling back on the distinction between divine institution and ecclesiastical institution, but simply prescinding from the distinction".

83 *Saier* 176 unter Zitierung von *Mörsdorf*, a.a.O.(9), S.405. Ähnlich faßt *Acerbi*, a.a.O.(10), S.289 die Stimmen vieler Konzilsväter zusammen, wenn er schreibt: Der Patriarch "besitzt" eine ursprüngliche Vollmacht".

84 *Rahner*, a.a.O.(18), S.416 rechnet die partikularkirchliche Struktur mit ihrem Protos zum ius divinum. "Das eigentliche, verfassungstheologische Wesen des Patriarchats gehört zum ius divinum in der Kirche, weil sich aus der Kollegialität der Bischöfe ergibt, daß sie dort und dann eine konkrete, partikuläre Einheit untereinander realisieren müssen, wo sich geschichtlich, kirchengeschichtlich, soziologisch usw. eine große Teilkirche, die mehrere Diözesen umfaßt, bildet oder der Teilung in diese Diözesen schon vorausliegt. Ob man solche Großkirchen Patriarchat, Metropolitenvorstand oder wie immer nennt, ist eine zweitrangige Frage." Vorsichtiger ist *Faris*, a.a.O.(56), S.31, für den das triadische Kirchenmodell "should not be considered as an absolut, once-and-for-all description of the Church. It is simply the ecclesial model which seems to be the most appropriate for the Church in its present circumstances. If the circumstances should change, the ecclesial model should be modified in order to accommodate the church to the new situation".

85 Auch *W.Kasper* betont in seinem Kommentar zur Außerordentlichen Bischofssynode 1985, Zukunft aus der Kraft des Konzils, S.92 m.E. viel zu sehr die Differenz zwischen der vollen Verwirklichung der Kollegialität im Ökumenischen Konzil, die göttlichen Rechts ist, und Formen von Teilverwirklichungen der Kollegialität, die "nur kirchlichen Rechts" sind und macht sich in diesem Zusammenhang auch das Monitum über die Bischofskonferenzen zu eigen. Vgl.Anm.69. Sächlich hat dieses Monitum natürlich einen durch und durch zutreffenden Gehalt. Aber warum überhaupt diese Admonitio?, kann man fragen. Kaum gibt es Ansätze von zwischeninstanzlichen Kompetenzen, da werden sie schon zur Ordnung gerufen, ehe sie überhaupt einen gewichtigen Platz einnehmen können. Auch im Dokument der Internationalen Theologenkommission, *Mysterium des Gottesvolkes*, dt.Benzinger 1987, S.50 finden sich ähnlich problematisierende Bemerkungen.

86 *R.Kress*, *The Church as Communio: Trinity and Incarnation as the Foundation of Ecclesiology*, in: *The Jurist* 36 (1976), S.156.

87 *Ratzinger*, a.a.O.(8), S.142 f.

88 *Rahner*, a.a.O.(18), S.417 u.ö.

89 Siehe dazu die Hinweise bei *Faris* S.17, ebenso bei *Ratzinger*, a.a.O.(8), S.142 f. Ferner: *K.Rahner-H.Fries*, *Einigung der Kirchen - reale Möglichkeit* = QD 100, Freiburg-Basel-Wien 1983, bes. S.54 ff.

90 *H.Dombois*, *Geschichtliche Kirchenspaltung und Einheitsproblematik*, in: *M.Roesle-O.Cullmann* (Hrsg.), *Begegnung der Christen*, FS Otto Karrer, Frankfurt 1960, S.395.

91 *Ratzinger*, a.a.O.(8), S.142. Auf der gleichen Linie heißt es in seiner Theologischen Prinzipienlehre, S.209: "Rom muß vom Osten nicht mehr an Primatslehre fordern, als auch im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wurde".

92 *Ratzinger*, a.a.O.(8), S.143.

93 So heißt es im Abschlußbericht der Außerordentlichen Bischofssynode 1985: "Man kann die 'Communio'-Ekklesiologie nicht auf rein organisatorische Fragen oder Probleme reduzieren, die lediglich die Gewalten in der Kirche betreffen. Aber dennoch ist die 'Communio'-Ekklesiologie die Grundlage für die Ordnung in der Kirche und besonders für die rechte in ihr bestehende Beziehung zwischen Einheit und Vielfalt": *Kasper* (Hrsg.), a.a.O.(10), S.33 f. Siehe dazu auch den Kommentar von *Kasper*, ebd.88 f.

94 *Rahner*, *Über das ius divinum*, a.a.O.(71), S.74.

95 Dies wurde nicht nur unzählige Male auf dem I.Vatikanum herausgestellt. Siehe dazu Anm.28. Bezeichnend ist auch die Reaktion der Glaubenskommission des II.Vatikanischen Konzils auf den Wunsch von Paul VI., in LG 22 die

Formulierung einzubringen, daß der Papst in seinem Handeln "uni Domino devinctus" sei. Diesen Einschub lehnte die Kommission als überflüssig und als die Wahrheit zu simplifizierend ab: "Der römische Papst ist gehalten, die Offenbarung selbst, die fundamentale Struktur der Kirche, die Sakramente, die Definitionen der ersten Konzilien etc. zu beachten. Dies ist unmöglich, (im einzelnen) aufzuzählen". Siehe dazu *K.Rahner*, a.a.O.(80), S.227.

96 Vgl. *Jimenez-Urresti*, a.a.O.(20), S.249 f.: "Le pouvoir papal, le pouvoir du pape, comme tel, puisqu'il a pour fonction ou pour fin propre l'unité du collège épiscopal, et, par son intermédiaire, celle de l'Église, est détenu et exercé par le pape en vertu, en fonction de cette unité, et pour la réaliser, et donc à l'intérieur des limites qu'implique la nature même de l'unité de l'Église". Siehe auch *Acerbi*, a.a.O.(10), S.249 f.

97 Siehe dazu auch *Congar*, a.a.O.(10), S.198: "... On voit alors que le pape obéit à cette ontologie, et qu'à cet égard il est dépendant de l'Église et du collège épiscopal". Ebenso *E.Corecco*, Aspekte der Rezeption des Vatikanum II im neuen CIC, in: *Kirche im Wandel*, S.356.

98 Was die letztgenannte Kompetenz betrifft, so wurde in der Formulierung von CIC (1983), c.377, § 1 zu wenig beachtet, daß LG 24 ausdrücklich anerkennt, daß es ein "von unten" gewachsenes Gewohnheitsrecht gibt, die kanonische Sendung der Bischöfe anders als durch den Papst durchzuführen. Vgl. dazu auch den Kommentar von *K.Rahner*, a.a.O.(80), S.234f.

99 Vor allem der ungeklärte Status der gesamt kirchlichen Bischofssynode (Organ bischöflicher Kollegialität oder beratendes Organ päpstlicher Primatsausübung?) ist der Ausübung bischöflicher Kollegialität hinderlich. Siehe dazu *A.Dulles*, Die katholische Ekklesiologie seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: *Conc.22* (1986), S.415 f. Zum ungeklärten Status partikularkirchlicher Bischofssynoden (Bischofskonferenzen) vgl. das Schlußdokument der Außerordentlichen Bischofssynode 1985, in: *Kasper* (Hrsg.), a.a.O.(10), S.39. Hier steht vor allem zur Debatte, welches Gewicht und welche Initiativmöglichkeiten Teilverwirklichungen der Kollegialität haben.

100 *Congar*, a.a.O.(10), S.185.

101 Vgl. dazu *W.F.Dewan*, "Potestas vere episcopalis" auf dem Ersten Vatikanischen Konzil, in: *Congar*, a.a.O.(2), 1964, S.689-717.

102 Siehe dazu *Tillard*, a.a.O.(55), S.315 f.

103 Vgl. dazu *J.Beyer*, Principe de subsidiarité ou 'juste autonomie' dans l'Église, in: *NRT* 108 (1986), S.801-822; *G.Mucci*, Il principio di sussidiarietà e la teologia del collegio episcopale, in: *Civiltà Catholica* 137 (1986), S.428-442. - Dagegen wendet sich mit guten Gründen *W.Kasper*, Der Geheimnischarakter hebt den Sozialcharakter nicht auf. Zur Geltung des Subsidiaritätsprinzips in der Kirche, in: *HerKorr* 41 (1987), S.232-236. Er verweist darauf, daß Pius XII., die Außerordentliche Bischofssynode von 1967 sowie die Leitsätze zur Reform des CIC (in: *Communicationes* 1 [1969], S.80 f.) die Anwendung des Subsidiaritätsprinzips in der Kirche als unproblematisch voraussetzen.

104 Siehe dazu *Tillard*, a.a.O.(55), S.315 f. - Immerhin heißt es im Schlußbericht der Außerordentlichen Bischofssynode von 1985: "Es wird eine Studie zur Klärung der Frage empfohlen, ob das für den Bereich der menschlichen Gesellschaft nötige Subsidiaritätsprinzip auch im Bereich der Kirche angewandt werden kann und - wenn ja - bis zu welchem Grade und in welchem Sinne seine Anwendung möglich bzw. nötig sei". *Kasper* (Hrsg.), a.a.O.(10), S.39 f. Allerdings unterbleiben im Schlußbericht alle Konkretisierungen in Bezug auf die zahlreichen Vorschläge, die zu diesem Thema bereits gemacht wurden. Vgl. dazu *P.Huizing*, Subsidiarität, in: *Conc.22* (1986), S.486-490 (Lit.); *O.v.Nell-Breuning*, Subsidiarität in der Kirche, in: *StdZ* 111 (1986), S.147-157; *Kasper*, a.a.O.(103), S.234 f.

105 *Kasper*, a.a.O.(103), S.234 f.

106 Auf dieser Linie mag man auch die freilich m.E. ungeschickte Formulierung von *Rahner-Fries*, a.a.O.(89), S.85 verstehen, worin gefordert wird, "daß der Papst die Ausübung seiner Jurisdiktion freiwillig beschränkt". Es geht nicht um eine freiwillige Selbstbeschränkung, sondern um eine faktische Ausübung, die dem Wesen dieser Jurisdiktion als Dienst an der Einheit wirklich entspricht.

Siehe dazu auch die bei *Rahner-Fries*, S.83 ff. angeführten zahlreichen diesbezüglichen ökumenischen Konsens- und Gesprächstexte.

107 Vgl. z.B. *K.Barth*, *Die kirchliche Dogmatik I/1*, Zürich*1964, S.106: "Die Differenz zwischen evangelischer und katholischer Anschauung besteht also auch hier nicht hinsichtlich des *Daß*, sondern hinsichtlich des *Wie*. Und auch hinsichtlich des *Wie* kann unsererseits weder gegen die Zusammenfassung des Apostolats in Petrus, noch auch gegen die Möglichkeit eines Primats in der Kirche, der dann ja auch derjenige der römischen Gemeinde sein könnte, grundsätzlicher Einspruch erhoben werden.

108 *Anselm von Havelberg*, *Dialoge* (= PL 188, 1218 f.), zit. nach *Ratzinger*, a.a.O.(8), S.133 f.

DIE CANONES ÜBER DEN PAPST UND DAS ÖKUMENISCHE KONZIL IN DEM NEUEN KODEX DES KANONISCHEN RECHTES

+ Zenon Grochowski, Città del Vaticano

I. Vorbemerkungen

1. Die Thematik um den Papst - sein Amt, sein Primat und seine Unfehlbarkeit - sowie die Frage der Kollegialität und, in diesem Zusammenhang, des Ökumenischen Konzils, stellen in erster Linie theologische Probleme dar, d.h. solche, die sich nicht nur auf das Tätigwerden der Katholischen Kirche beziehen, sondern hauptsächlich ihren Glauben selbst betreffen.

Es kann nicht geleugnet werden, daß diese Probleme zu den Motiven der Trennung zählen und eine der prinzipiellen Schwierigkeiten im ökumenischen Dialog bilden.

Andererseits kann mit Befriedigung festgestellt werden, daß nicht wenige Anstrengungen gemacht werden, um dieses Hindernis zu überwinden, im Bestreben, die ersehnte Einigung der christlichen Kirchen wiederherzustellen. Solche Anstrengungen bestehen hauptsächlich in der dogmatischen und praktischen Vertiefung des Problems, im Dialog und im Gebet, in der inneren Bereitschaft, sich vom Heiligen Geist selbst zur Verwirklichung des Willens Christi leiten zu lassen.

2. Was nun die Beziehungen zwischen der Katholischen Kirche und jenen Orthodoxen Kirchen betrifft, die auf diesem Kongreß vertreten sind, so möchte ich zunächst auf das erneuerte Klima des ökumenischen Dialogs hinweisen, das mit der Anwesenheit offizieller Beobachter der Orthodoxen Kirchen beim II. Vatikanischen Konzil seinen Anfang nahm. Es verstärkte sich in ausdrucksvoller Weise im Jahre 1964 in der historischen Begegnung zwischen Papst Paul VI. und dem ökumenischen Patriarchen Athenagoras I. in Jerusalem; in der im Dezember 1965 folgenden Aufhebung des gegenseitigen Bannes, die gleichzeitig während einer feierlichen Konzilssitzung in Rom und in der Kathedrale des Phanar in Konstantinopel stattfand; in einem weiteren Besuch des Papstes im Oktober 1967 in Konstantinopel und dem Gegenbesuch des Patriarchen; sowie in vielen anderen zeichenhaften Handlungen der Annäherung, der gegenseitigen Achtung und Liebe; schließlich im Besuch, den Papst Johannes Paul II. im November 1979 dem Nachfolger von Athenagoras I., Patriarch Dimitrios I. abstattete, wobei eine gemeinsame orthodox-katholische Kommission, auf einer außergewöhnlichen kirchenamtlichen Repräsentationsebene stehend, eingesetzt wurde, die den theologischen Dialog aufnehmen sollte: diese hielt zunächst im Jahre 1980 auf Patmos und Rhodos eine konstituierende Vollversammlung ab, der weitere im Jahre 1982 in München - auf der ein Dokument zum gestellten Thema verabschiedet werden konnte -, im Jahre 1984 in Kreta und im Jahre 1986 in Cassano delle Murge (Bari) folgten¹.

Hier muß auch die Wertschätzung erwähnt werden, die das II. Vatikanische Konzil den Ostkirchen und ihren Traditionen gegenüber zum Ausdruck brachte², sowie das ständige Drängen, besonders Papst Johannes Paul II., daß in der

katholischen Kirche die Traditionen der Ostkirche, wozu selbstverständlich die orthodoxen Kirchen gehören, eingehender studiert werden. Ein solches Drängen geht neuerdings aus einem am 6. Januar dieses Jahres von der Kongregation für die Katholische Erziehung erlassenen Rundschreiben hervor³, in dem, unter anderem, "die Bewegung zur vollen Einigung zwischen Katholiken und Orthodoxen weiterhin"⁴ angeregt wurde, sowie die "Zusammenarbeit zwischen den Obrigkeiten und den Fachleuten der Katholischen Kirche und der Orthodoxie"⁵. Es wird darin auch vorgeschrieben, daß "an den kirchenrechtlichen Fakultäten dem Studium des Ostkirchenrechtes, wie dem der wesentlichen Bestandteile des gegenwärtigen orthodoxen Rechtes, genügend Platz eingeräumt werde"⁶.

Auch dieser Internationale Kongreß ist, wie die vorhergehenden, die von der "Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen" veranstaltet wurden, ein Zeichen dieses erneuerten Klimas des Dialogs in der Liebe.

3. In der Thematik um den Papst verwerfen die orthodoxen Kirchen, heute wie in der Vergangenheit, seinen Jurisdiktionsprimat und seine Unfehlbarkeit, die während des I. Vatikanischen Konzils im Jahre 1870 feierlich zu Glaubensdogmen der Katholischen Kirche verkündigt und vom II. Vatikanischen Konzil bestätigt wurden.

Andererseits ist aber der Orthodoxie die Vorstellung von einem Primat nicht fremd und zwar im Sinne der Anerkennung eines Bischofs als den ersten unter den übrigen Bischöfen (*primus inter pares*), die in den Begriffen "Synode" und "Kollegialität" verankert ist. Die Ablehnung des Primats bezieht sich daher im wesentlichen auf eine bestimmte Form der Ausübung des Primates durch den Papst und auf die dazu von der katholischen Tradition gegebene Rechtfertigung, nicht aber auf die Vorstellung vom Primat selbst⁷. Hierin kann eine Öffnung zum Dialog gesehen werden.

Den größten Ausdruck einer solchen Öffnung zum Dialog stellen vielleicht die mannigfaltigen Erklärungen und Haltungen dar, die der Patriarch Athenagoras einnahm, der unter anderem am 26. Oktober 1967 in Rom erklärte, daß der Sitz des Bischofs von Rom "der erste im Hinblick auf Ehre und Ordnung im Gefüge der christlichen Kirchen ist, die in der Welt verstreut sind und daß seine Heiligkeit, Weisheit und Ringen um den gemeinsamen Glauben in der ungeteilten Kirche eine bleibende Errungenschaft und einen Schatz für die ganze christliche Welt darstellen"⁸. Im Jahre 1971 erblickte er im Papst den Bruder, "in dem die streitende Kirche den Herold und höchsten Garant des Friedens, der Liebe und der Einheit der Christen und des als Ebenbild Gottes geschaffenen Menschengeschlechtes besitzt"⁹. Nachdem Jean-Marie Tillard die erwähnten Aussprüche zitiert und dazu bemerkt hatte, daß "diese Worte in den schriftlichen Dokumenten in einem solchen Kontext abgewogen sind", erklärt er: "Athenagoras spricht hier sicherlich in einer Weise, die nicht für alle orthodoxen Kirchen unbedingt verpflichtend ist: die Autorität, die er als ökumenischer Patriarch innehat, verleiht ihm dazu nicht diese Macht. Trotzdem haben die hier wiederholten Aussprüche auf seinen Lippen ein besonderes Gewicht". Aus diesen Worten und aus der gesamten Korrespondenz zwischen Papst Paul VI. und dem Patriarchen Athenagoras - setzt Tillard fort - "ergibt sich eine eindeutige Linie: was man auch immer über die Erklärungen sagen mag, die während des I. Vatikanischen Konzils über die römische *Lehre* des Primates gemacht und vom II. Vatikanum bestätigt wurden, so ehrt und anerkennt man heute noch eine ge-

wisse *Praxis*, die dem Sitz des Bischofs von Rom jene Funktion zuerkennt, die er von jeher in bedeutenden Stunden der ungeteilten Kirche innehatte; es wird eine Haltung eingenommen, die - ungeachtet des Bruches - anzeigt, daß man weiterhin im Bischofsitz des antiken Rom 'den ersten im Hinblick auf Ehre und Ordnung im Gefüge der christlichen Kirchen, die in der Welt verstreut sind' erblickt"¹⁰.

4. Auf katholischer Seite hat dagegen das II.Vatikanische Konzil - indem es die Erklärungen des I.Vatikanums über Primat und Unfehlbarkeit des Papstes zur Gänze bestätigte¹¹ - das Petrusamt nicht isoliert dargestellt, wie dies am vorhergehenden Konzil geschah, sondern in den Kontext des kirchlichen Mystereiums eingefügt, als Dienst *in* der Kirche und *für* die Kirche und in Beziehung zur Kollegialität, zur Verantwortlichkeit aller Bischöfe für die Gesamtkirche, zur legitimen Autonomie der Lokalkirchen, zur berechtigten Verschiedenheit was die Disziplin, das liturgische, theologische und spirituelle Erbe betrifft¹².

So wurde im Zusammenhang mit der Kollegialität richtig bemerkt: "Das Vatikanum II führt hier im wesentlichen nur aus, was dem I.Vatikanum ausdrücklich zu sagen nicht mehr möglich war"¹³.

Dadurch sind neue Ausblicke für den ökumenischen Dialog entstanden und zwar, auf unserem Gebiet, mit den verschiedenen Konfessionen und christlichen Gemeinschaften¹⁴, wie auch mit den orthodoxen Kirchen.

Auch katholische Theologen haben verschiedene Vorschläge gemacht, um die durch die unterschiedlichen Auffassungen über das Papstamt verursachte Kirchentrennung zu überwinden. So wurde z.B. angeregt, die beiden Papstdogmen des I.Vatikanischen Konzils tiefer zu verstehen "auch im Licht der Erfahrungen ... die nichtkatholische Kirchen mit diesem Papsttum gemacht haben" und ernst zu nehmen, "was die anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften vom Papsttum, so wie es bisher geschichtlich konkret verwirklicht war, abhält", sowie "die positiven Anliegen, die hinter solcher Kritik stehen, konstruktiv in die *relecture* unserer katholischen Tradition" einzubeziehen¹⁵. Man hat in Aussicht gestellt, daß "die Aufgabe des Petrusdienstes ... noch stärker, als dies im II.Vatikanischen Konzil geschehen ist, gesehen werden" müßte "im Zusammenhang der Konziliarität, Synodalität, Kollegialität und Subsidiarität in der Kirche"¹⁶. Es wurde auch bemerkt, daß die personale Verantwortung des Papstes für die Einheit der Kirche in analoger Weise wie die persönliche Verantwortung des Bischofs für die Ortskirche ausgeübt werden sollte¹⁷.

Ebenso wurde sogar vorgebracht: "Rom muß vom Osten nicht mehr an Primatslehre fordern, als auch im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wurde"¹⁸.

Ich möchte auch darauf hinweisen, daß die außerordentliche Bischofssynode, die vom 24. November bis zum 8. Dezember 1985 zur Feier des 20. Jahrestages des Abschlusses des II.Vatikanischen Konzils in Rom stattfand, in ihrem am 9. Dezember 1985 erlassenen Schlußdokument, nach einigen ekklesiologischen Voraussetzungen, die Überzeugung zum Ausdruck brachte, daß "die Gemeinschaft mit Petrus und seinem Nachfolger nicht Hindernis, sondern Vorwegnahme und prophetisches Zeichen der volleren Einheit" ist und zwar im Kontext der "Vielfalt und Mannigfaltigkeit", die "wirklich Reichtum ausmacht und Fülle mit sich bringt", im Gegensatz zum "Pluralismus grundlegend verschiedener Meinungen" der "zur Auflösung, Zerstörung und zum Verlust der Identität" führt¹⁹.

5. Diese einleitenden Bemerkungen schienen mir notwendig, um den wesentlich theologischen Inhalt des Themas aufzuzeigen, wenn auch seine praktische Bedeutung für das Leben der Kirche erheblich ist; um seine Aktualität und Wichtigkeit für den ökumenischen Dialog darzulegen; und um auf die Zeichen der Hoffnung hinzuweisen, daß trotz aller Schwierigkeiten - mit gutem Willen, eifrigem Studium, dem Dialog und, vor allem, der Erleuchtung des Hl.Geistes - der angedeutete Grund der Kirchentrennung überwunden und der Wille Christi verwirklicht werden könnte, daß wir alle "eins" seien (Joh.17,21).

Es ist hier nicht meine Aufgabe, die gesamte theologische und ökumenische Problematik des Themas zu behandeln. Dafür würde ich mich in einem so komplizierten Fachbereich, mit dem ich mich bis jetzt noch nicht eigens beschäftigt habe, auch nicht zuständig fühlen. Das mir gestellte Thema betrifft an sich nur den juristischen Aspekt der Frage, den es an Hand der geltenden Gesetzgebung der Lateinischen katholischen Kirche zu erläutern gilt.

6. In diesem Zusammenhang möchte ich vorausschicken, daß der neue Kodex des kanonischen Rechtes der Lateinischen Kirche, auf unserem Gebiet, genau die Lehre des II.Vatikanischen Konzils widerspiegelt. Der größte Teil der Texte der Kanones, die ex professo über den Papst und das ökumenische Konzil handeln, ist oft sogar wörtlich aus dem III.Kapitel der dogmatischen Konstitution *Lumen gentium* entnommen. Diese Kanones müssen daher im Sinne der Lehre des Konzils interpretiert werden.

II. Die Träger der höchsten Autorität in der Kirche

1. Das neue kirchliche Gesetzbuch - indem es das in der dogmatischen Konstitution des II.Vatikanischen Konzils *Lumen gentium* beschriebene Bild der Kirche in die kanonistische Sprache überträgt - handelt über den Papst und das Kollegium der Bischöfe im II.Buch, das die Überschrift *Volk Gottes* trägt.

In diesem Buch wird jedoch im ersten Teil über die *Gläubigen* (cann.204-329) gesprochen, die "durch die Taufe Christus eingegliedert" wurden und "des priesterlichen, prophetischen und königlichen Amtes Christi teilhaft geworden sind"; die "gemäß ihrer je eigenen Stellung zur Ausübung der Sendung berufen" sind, "die Gott der Kirche zur Erfüllung in der Welt anvertraut hat" (can.204 § 1); es betont auch, unter anderem, daß "unter allen Gläubigen ... und zwar aufgrund ihrer Wiedergeburt in Christus, eine wahre Gleichheit" besteht "in ihrer Würde und Tätigkeit, kraft der alle je nach ihrer eigenen Stellung und Aufgabe am Aufbau des Leibes Christi mitwirken" (can.208); es unterstreicht also eine grundsätzliche Gleichheit, aber eine Verschiedenheit der Ämter.

Der zweite Teil des genannten Buches über das Volk Gottes trägt den Titel *Hierarchische Verfassung der Kirche* (cann.330-572). Hier wird über den Papst und das Bischofskollegium gesprochen (cann.330-341) und zwar im Zusammenhang mit der gesamten hierarchischen Verfassung der Kirche oder sämtlicher Ämter, die sich sowohl auf die Gesamtkirche wie auf die Teilkirchen beziehen. In dieser Anordnung - wurde richtig bemerkt - "sind alle hierarchischen Ämter als Dienste *in* der Kirche und *für* die Kirche qualifiziert. Auch das Petrusamt steht nicht freischwebend über der Kirche, es ist im Dienst in der Kirche und für die Kirche"²⁰.

Dadurch erweisen sich die Meinungen, besonders des vorigen Jahrhunderts, als unbegründet, die im Papsttum Macht und Herrschaft über die Kirche gesehen haben.

2. Der erste Kanon über die höchste Autorität der Kirche - und zwar Kanon 330 - ist allgemein gefaßt und gibt getreu die Aussagen von *Lumen gentium*, Nr.22 wieder: "Wie nach der Weisung des Herrn der heilige Petrus und die übrigen Apostel ein einziges Kollegium bilden, so sind in gleicher Weise der Papst als Nachfolger des Petrus und die Bischöfe als Nachfolger der Apostel untereinander verbunden".

In diesem Kanon wird das Petrusamt eindeutig mit der Kollegialität des Bischofsamtes in Zusammenhang gebracht.

Bezüglich des Inhaltes dieser Feststellung wurde während des II. Vatikanischen Konzils ausdrücklich erklärt: "*Kollegium* wird nicht im streng juristischen Sinne verstanden, das heißt nicht von einem Kreis von Gleichrangigen, die etwa ihre Gewalt auf ihren Vorsitzenden übertrügen, sondern als fester Kreis, dessen Struktur und Autorität der Offenbarung entnommen werden müssen. ... Der Parallelismus zwischen Petrus und den übrigen Aposteln auf der einen Seite und Papst und Bischöfen auf der anderen schließt nicht ... eine *Gleichheit* zwischen Haupt und Gliedern des Kollegiums ein"²¹.

Damit stellt sich uns nun die nicht leicht zu beantwortende Frage der Beziehung zwischen dem Primat des Papstes und der Kollegialität der Bischöfe.

Tatsächlich werden in den folgenden Kanones als Träger der höchsten und vollen Gewalt über die ganze Kirche und der Unfehlbarkeit sowohl der Papst (cann.331 und 749 § 1), wie das Bischofskollegium (cann.336 und 749 § 2) genannt. Das Bischofskollegium erweist sich jedoch nur zusammen mit dem Papst, dem Haupt des Kollegiums und niemals ohne ihn, im Besitz einer solchen Gewalt zu sein (can.336, vgl. auch can.749 § 2).

So haben wir zwei verschiedene Träger der höchsten Autorität vor uns, die aber nicht adäquat unterschieden werden. Es wird nämlich nicht zwischen dem Papst auf der einen Seite und den übrigen Bischöfen auf der anderen Seite unterschieden, sondern zwischen dem Papst allein und dem Papst zusammen mit den anderen Bischöfen. Auf diese Weise sind beide Subjekte der höchsten Autorität in der Person des Papstes vereint, so daß es unter ihnen keinen Gegensatz geben kann. Es scheint aber, auch im Hinblick auf den zitierten can.330 richtiger, der Ansicht der Mehrheit der Dogmatiker und auch einiger Kanonisten zu folgen und anstelle von zwei Subjekten der höchsten Autorität "von nur einem Subjekt der höchsten Leitungsvollmacht in der Kirche" zu sprechen: "Das Kollegium der Bischöfe mit und unter dem Papst. Danach ist die oberste Leitungsvollmacht immer kollegial, aber die Kollegialität kann auf doppelte Weise ausgeübt werden: Sie kann entweder durch formelle kollegiale Akte ausgeübt werden, seien sie alltäglicher Art (Beratungen, Briefe u.dgl.) oder außerordentlicher Art (Konzil, Bischofssynode), oder sie kann durch den Papst als Haupt des Kollegiums allein ausgeübt werden. Das Wort *allein* bedeutet aber nicht *separat* oder *isoliert*. Denn der Papst wird, auch wenn er ohne die formelle Mitwirkung des Kollegiums handelt, immer als dessen Haupt und damit mit dem Kollegium verbunden tätig"²².

Der Kodex behandelt in einem eigenen Artikel, der die Überschrift *Der Papst* (can. 331-335) trägt, verschiedene Probleme, die ich nun einzeln vorzustellen versuche.

1. Das Amt des Papstes

Der Kanon 331 beschreibt in seinem ersten Teil das Papstamt indem er vier besondere Merkmale erwähnt:

a) Das *Amt* des Papstes ist einzig dem *Petrus*, dem Ersten der Apostel, persönlich vom Herrn *übertragen* und seinen Nachfolgern übermittelt worden.

b) Dieses Amt dauert im *Bischof der Kirche von Rom* fort. In der dogmatischen Konstitution des I. Vatikanischen Konzils, *Pastor aeternus*, lesen wir diesbezüglich: "Der heilige und seligste Petrus, der Fürst und das Haupt der Apostel ... lebt bis auf diese Zeit und immerdar in seinen Nachfolgern, den Bischöfen des Heiligen Römischen Stuhls, der von ihm selbst gegründet und mit seinem Blut geweiht ist. Da führt er den Vorsitz und 'übt das Richteramt aus'. Jeder der als Nachfolger Petri diesen Bischofssitz innehat, besitzt daher auch nach Christi Einsetzung selber den Vorrang Petri über die ganze Kirche"²³.

Der Bischof von Rom hat daher, außer der Hirte der eigenen Diözese zu sein, das sogenannte Petrusamt auszuüben.

c) Der Papst ist "*Stellvertreter Christi*" ("*vicarius Christi*") und zwar repräsentiert er als Nachfolger des Petrus sichtbar Christus, den ewigen und unsichtbaren Hirten der gesamten Kirche²⁴.

d) Der Papst ist außerdem "*Hirte der Gesamtkirche hier auf Erden*", ähnlich wie der Diözesanbischof Hirte in seiner Diözese ist (can.369, vgl. auch can.375)²⁵.

Das Amt des Papstes ist also im engsten Sinn des Wortes Bischofsamt²⁶, das heißt, es bringt die Ausübung der bischöflichen Gewalt mit sich. Die Aufgabe des Papstes ist ihrem Inhalt nach gleich jener, die jeder Bischof in seiner Diözese ausübt; und zwar ist der Papst, wie jeder Bischof, Priester des heiligen Gottesdienstes, Lehrer des Glaubens und Diener in der Leitung (can.375 § 1); mit anderen Worten, seine Aufgabe umfaßt die Dienste des Heiligens, des Lehrens und des Leitens (can.375 § 2). Letzteres Amt schließt in sich die gesetzgebende, ausführende (bzw. verwaltende) und richterliche Gewalt ein (can.135, vgl. auch can.391).

Die besondere Aufgabe des Papstes unterscheidet sich von der der einzelnen Bischöfe dadurch, daß sie nicht auf ein bestimmtes Gebiet (Territorium), oder auf eine bestimmte Gattung von Gläubigen begrenzt ist, sondern sich auf die Gesamtkirche und auf alle Gläubigen ausdehnt.

2. Der Jurisdiktionsprimat des Papstes gegenüber der Gesamtkirche

Kraft des nun erörterten Amtes wird in can.331 die Gewalt des Papstes in der Gesamtkirche beschrieben als eine:

a) "*Ordentliche*" oder eine Gewalt, die von Rechts wegen mit seinem Amt verbunden ist (can.131 § 1, vgl. auch can.134 § 1). Es handelt sich hier eindeutig, nach der Lehre der katholischen Kirche, um göttliches Recht und zwar um die

Gewalt, die Christus selbst mit diesem Amt verbunden hat; deshalb wird sie auch im eigenen Namen und nicht kraft einer Delegation oder Genehmigung ausgeübt.

b) "*Höchste*" Gewalt, die deshalb keiner anderen menschlichen Gewalt untergeordnet werden kann. "Da es sich um die oberste Gewalt handelt, kann sie dem Papst nicht durch eine andere, vermeintlich höhere Gewalt, etwa durch die Gesamtheit der Gläubigen oder durch das Kollegium der Bischöfe bzw. der Kardinäle, verliehen werden"²⁷. Der Papst erhält diese Gewalt unmittelbar von Gott selbst. Sie kann ihm von niemandem genommen werden.

Demzufolge führen andere, in allen Teilen des Kodex verstreute, Kanones näherhin aus: "Gegen ein Urteil oder ein Dekret des Papstes gibt es weder Berufung noch Beschwerde" (can.333 § 3; vgl. auch can.1629, Nr.1 und 1732); der Papst kann von keiner anderen Instanz zur Verantwortung gezogen werden: "*Prima Sedes a nemine iudicatur*" (can.1404); wenn gegen solche Vorschrift verstoßen wird, "so gelten die Rechtshandlungen und Entscheidungen als nichtig" (can.1406 § 1); "ein Richter kann nicht ohne vorherigen päpstlichen Auftrag über eine Rechtshandlung oder eine Urkunde befinden, die vom Papst in besonderer Form bestätigt worden sind" (can.1405 § 2); sogar "wer sich gegen eine Maßnahme des Papstes an ein Ökumenisches Konzil oder das Bischofskollegium wendet, soll mit einer Beugestrafe belegt werden" (can.1372).

Neben der allgemeinen Aussage über die *höchste* Gewalt des Papstes, finden sich im Kodex verschiedene Kanones, die sich auf jene höchste Gewalt bei der Behandlung bestimmter Gegenstände berufen. So wird z.B. vorgeschrieben: "Die oberste Leitung und Koordinierung der Vorhaben und Aktionen, die zur Missionsarbeit und zur missionarischen Zusammenarbeit gehören, kommt dem Papst und dem Bischofskollegium zu" (can.782 § 1); "Kraft des Leitungsprimats hat der Papst die oberste Verwaltung und Verfügung über alle Kirchengüter" (can.1273; vgl. auch can.1256); "Der Papst ist der oberste Richter für den gesamten katholischen Erdkreis ..." (can.1442). Auch in vielen anderen Kanones des kirchlichen Gesetzbuches - einige von ihnen werde ich noch in einem anderen Zusammenhang zitieren - kommt die höchste Gewalt des Papstes zum Vorschein.

c) "*Volle*" Gewalt. Diese Bezeichnung umfaßt zwei Aspekte: 1.- Daß der Papst die ganze Gewalt in ihrer gesamten Fülle besitzt, die Christus seiner Kirche verliehen hat; 2.- Daß es sich um eine Gewalt handelt, die mit aller Macht ausgestattet ist - des Heiligens, des Leitens und des Lehrens -, damit der Papst seine besondere, ihm von Christus anvertraute, Aufgabe ausüben kann.

d) "*Unmittelbare*" Gewalt. Der Papst "kann deshalb in allen Teilkirchen unmittelbar eingreifen oder sich direkt an alle Gläubigen wenden, ohne hierzu der Ermächtigung oder Erlaubnis einer örtlich oder personell zuständigen Autorität zu bedürfen. Umgekehrt können sich auch alle Gläubigen unmittelbar an den Papst wenden"²⁸.

Deshalb betont der Kodex, "aufgrund des Primates des Papstes", das Recht jedes Gläubigen, zu bitten, daß seine Rechtssache, "Streit- oder Strafsache in jeder Gerichtsinstanz und in jedem Prozeßabschnitt" an das Gericht des Heiligen Stuhls gezogen werde (can.1417 § 1)²⁹; er betont ebenso die Gewalt des Hl.Vaters, eine solche "*advocatio*" durchzuführen, das heißt eine Rechtssache auf Bitten der Partei vor sein Gericht zu ziehen (can.1444 § 2); der Kodex spricht z.B. von der Befugnis des Papstes "überall in der ganzen Welt die Beich-

ten der Gläubigen entgegenzunehmen" (can.967 § 1), jedermann Ablässe zu gewähren (can.995 § 1), alle Menschen von den Gelübden zu dispensieren (can.1196), usw; er verpflichtet auch alle Kleriker - außer dem eigenen Ordinarius -, dem Papst in besonderer Weise "Ehrfurcht und Gehorsam zu erweisen" (can.273), sowie alle Mitglieder der Institute des geweihten Lebens, dem Papst kraft einer besonderen Gehorsamsbindung Folge zu leisten (can.590 § 2).

Mit dieser *unmittelbaren* Gewalt - wie ich noch ausführen werde - "beeinträchtigt die Leitungsgewalt des Papstes die Gewalt des Ortsbischofs an sich nicht; in seiner Diözese besitzt nämlich auch der Bischof eine mit dem Amt gegebene, eigene und unmittelbare Gewalt, die ein Bestandteil seines Amtes und göttlichen Rechts ist"³⁰.

e) "*Universale*" Gewalt. Die Universalität bedeutet, daß die Gewalt des Papstes sich auf die gesamte Kirche im territorialen Sinn erstreckt. Diese Gewalt betrifft alle Gläubigen und alle Gegenstände, die der Jurisdiktion und der Verantwortung der Kirche übertragen sind³¹.

f) "*Die er immer frei ausüben kann*". Hier werden zwei Aspekte der päpstlichen Gewalt unterstrichen: Der Papst kann sie 1. jederzeit nach Gutdünken und 2. frei ausüben, d.h. unabhängig von jeder anderen Instanz, und seine Entscheidungen bedürfen keiner Bestätigung. Ebenso ist für den Fall, daß ein Papst in Freiheit auf sein Amt verzichtet, zur Gültigkeit nicht erforderlich, daß irgendjemand den Verzicht annimmt (can.332 § 2).

Jedenfalls möchte ich besonders betonen, daß weder das I.Vatikanische Konzil, noch das II.Vatikanum, noch der Kodex eine rechtliche Bindung des Papstes an die Konsultation durch die Bischöfe kennen³².

3. Der Jurisdiktionsprimat des Papstes über die Teilkirchen

Obwohl dies aus dem bis jetzt Gesagten bereits hinreichend geklärt scheint, führt can.333 § 1 weiter aus: "Der Papst hat kraft seines Amtes nicht nur Gewalt im Hinblick auf die Gesamtkirche, sondern besitzt auch über alle Teilkirchen ... einen Vorrang ordentlicher Gewalt."

a) Um die Tragweite dieser Aussage und den päpstlichen Jurisdiktionsprimat im allgemeinen zu verstehen, ist es unerläßlich, daß wir uns die nötigen Grundsätze über die Beziehung zwischen der Gesamtkirche und den Teilkirchen vergegenwärtigen.

Der Kodex wiederholt die Worte des Konzils³³, wenn er sagt, daß es sich bei den Teilkirchen um Kirchen handelt "in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica existit" ("in denen und aus denen die eine und einzige katholische Kirche besteht") (can.368). Daraus folgt:

aa) Einerseits - gemäß der Lehre des II.Vatikanischen Konzils und dem neuen Kodex des kanonischen Rechtes der lateinischen Kirche - wird die Kirche als "*communio*" gesehen, die sich aus verschiedenen Orts- bzw. Teilkirchen zusammensetzt. Jede Teilkirche scheint sogar "nach dem Bild der Gesamtkirche" gestaltet zu sein³⁴.

Tatsächlich kommt jedem Diözesanbischof "in der ihm anvertrauten Diözese die ganze, ordentliche, eigenberechtigte und unmittelbare Gewalt zu, die zur Ausübung seines Hirtendienstes erforderlich ist" (can.381 § 1). Es handelt sich um die Gewalt, die - wie das Konzil erklärt - von den Bischöfen "als Stellvertre-

ter ("vicarii") und Gesandte Christi"³⁵ ausgeübt wird, um eine Gewalt "die sie im Namen Christi persönlich ausüben"³⁶. "Kraft dieser Gewalt haben die Bischöfe das heilige Recht und vor dem Herrn die Pflicht, Gesetze für ihre Untergebenen zu erlassen, Urteile zu fällen und alles, was zur Ordnung des Gottesdienstes und des Apostolats gehört, zu regeln"³⁷. Deshalb - setzt das Konzil fort - sind sie "nicht als Stellvertreter der Bischöfe von Rom zu verstehen, denn sie haben eine ihnen eigene Gewalt inne und heißen in voller Wahrheit Vorsteher des Volkes, das sie leiten"³⁸.

So ist die Kirche als "communio" der verschiedenen Ortskirchen zu sehen.

bb) Andererseits sagt derselbe can.368 des Kodex - der wiederum aus dem Konzil genommen ist - daß *in jeder Teilkirche die Gesamtkirche besteht* ("ecclesiae particulares, in quibus ... una et unica Ecclesia catholica existit").

Kürzlich hat Papst Johannes Paul II. erklärt "Das wahre *Geheimnis der Kirche* gebietet uns anzuerkennen, daß die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche in jeder Teilkirche der Welt gegenwärtig ist ... alle Teilkirchen ... enthalten in sich selbst das Geheimnis der Gesamtkirche"³⁹.

cc) Aufgrund dieser "Beziehung zur kirchlichen Gemeinschaft" und besonders weil in den Teilkirchen "die Fülle der Gesamtkirche besteht", erklärte der Papst: a) daß die Bischöfe der Teilkirchen immer in Gemeinschaft mit dem Nachfolger Petri leben sollen, der für die gesamte Kirche zum Hirt und Stellvertreter Christi bestellt ist; und b) daß der Nachfolger des Apostel Petrus sein spezifisches Amt gegenüber den Teilkirchen ausüben soll⁴⁰.

b) In diesem lehrhaften Kontext muß die ordentliche Gewalt des Papstes über alle Teilkirchen verstanden werden, die im zitierten can.333 § 1 dargelegt wird und in diesem Kontext muß auch der entsprechende can.381 § 1 ausgelegt werden, der einerseits feststellt: "Dem Diözesanbischof kommt in der ihm anvertrauten Diözese die ganze ordentliche, eigenberechtigte und unmittelbare Gewalt zu, die zur Ausübung seines Hirtendienstes erforderlich ist", andererseits aber hinzufügt "ausgenommen ist, was von Rechts wegen oder aufgrund einer Anordnung des Papstes der höchsten oder einer anderen kirchlichen Autorität vorbehalten ist".

Das II.Vatikanische Konzil gibt eine bessere Erklärung, indem es nicht nur das Prinzip aufstellt, daß der Vollzug der besagten Gewalt der Bischöfe "letztlich von der höchsten kirchlichen Autorität geregelt wird und ... mit bestimmten Grenzen umschrieben werden kann", sondern auch den Grund angibt, wofür sie "umschrieben werden kann", nämlich "im Hinblick auf den Nutzen der Kirche oder der Gläubigen"⁴¹.

c) In dieser Formulierung ergibt sich der Primat des Papstes als Dienst an den Teilkirchen, als ihre Hilfe, für ihr Wohl.

Deshalb wird in dem bereits zitierten § 1 des can.333, in dem die Gewalt des Papstes über alle Teilkirchen kundgetan wird, hinzugefügt, daß durch diese Gewalt "zugleich die eigenberechtigte, ordentliche und unmittelbare Gewalt gestärkt und geschützt wird, die die Bischöfe über die ihrer Sorge anvertrauten Teilkirchen innehaben", wobei die Worte des Konzils in Erinnerung gebracht

werden: Die Gewalt der Bischöfe in den Teilkirchen wird "von der obersten und allgemeinen Gewalt nicht ausgeschaltet, sondern im Gegenteil bestätigt, gestärkt und in Schutz genommen"⁴².

d) Beim Durchblättern des Kodex können wir verschiedene Formen der Ausübung der päpstlichen Gewalt über die Teilkirchen feststellen. Zum Beispiel:

- was die *Struktur und die Ernennungen* betrifft: dem Papst steht es zu, Teilkirchen zu errichten (can.373); er ernennt die Bischöfe frei oder bestätigt die rechtmäßig Gewählten (can.377 § 1), dem Papst wird ihr Amtsverzicht angeboten, der auch von ihm angenommen wird (cann.401 § 1; 416); er errichtet Kirchenprovinzen, hebt sie auf oder verändert sie (can.431 § 3); er bestimmt oder anerkennt den Bischofsstuhl des Metropoliten (can.435); er gewährt den Metropoliten das Pallium (can.437 § 1); er errichtet die Bischofskonferenzen, löst sie auf oder verändert sie (can.449 § 1); er vertraut die seelsorgliche Betreuung jener Teile des Gottesvolkes, die wegen besonderer Umstände noch nicht als Diözesen errichtet worden sind, einem Apostolischen Vikar bzw. einem Apostolischen Präfekten oder einem Apostolischen Administrator an, der sie im Namen des Papstes zu leiten hat (can.371), usw.;

- was die *Berichterstattung und gewisse Überwachung* betrifft: die Diözesanbischöfe sind gehalten, alle fünf Jahre dem Papst über den Stand ihrer Diözese Bericht zu erstatten (cann.399-400); der Metropolit ist gehalten dem Papst eventuelle Mißbräuche mitzuteilen, die er in den Suffragandiözesen vorgefunden hat (can.436 §1,1); der Papst ordnet manchmal "Apostolische Visitationen" in den Teilkirchen an⁴³; er empfängt und prüft die verschiedenen, an ihn gerichteten, Rekurse und trifft, wenn nötig, Vorkehrungen;

- was die *persönlichen Reservate* betrifft: der Papst allein gewährt die Dispens von der Zölibatsverpflichtung (can.291); von den allgemeinen Gesetzen, die das Prozeß- oder Strafrecht betreffen oder von anderen Gesetzen, deren Dispens ihm besonders vorbehalten ist (can.87); er behält sich bestimmte Segnungen vor (can.1169 § 2); ihm allein steht grundsätzlich die Gewährung von Ablässen zu (can.995), usw.

4. Ziel und Grenzen der päpstlichen Jurisdiktionsgewalt

a) Bei der Erwähnung der Jurisdiktion des Papstes über die Teilkirchen habe ich darauf hingewiesen, daß diese Gewalt "auf den Nutzen der Kirche oder der Gläubigen" hingeeordnet ist.

Darin ist auch im allgemeinen das Ziel der petrinischen Gewalt des Papstes zu sehen. Dies sagt ausdrücklich das Dekret des II.Vatikanischen Konzils *Christus Dominus* über "die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche": der Papst besitzt "aufgrund göttlicher Einsetzung die höchste, volle, unmittelbare und universale *Seelsorgsgewalt*. Weil er also als Hirte *aller Gläubigen* gesandt ist, für das *Gemeinwohl der ganzen Kirche* und für das *Wohl der einzelnen Kirchen* zu sorgen, ..." ⁴⁴.

Johannes Paul II. nennt diesen Dienst "für das Wohl der Brüder", d.h. das "Petrusamt", ein "amoris officium - einen Dienst der Liebe"⁴⁵.

b) Aus dem zu fördernden *Gemeinwohl* - das übrigens vom Wohl der einzelnen Kirchen nicht entsprechend getrennt werden kann - ergibt sich der *Dienst für die Einheit* der Kirche.

Tatsächlich nennt die dogmatische Konstitution *Pastor aeternus*, durch die das I. Vatikanische Konzil das Dogma des päpstlichen Primates verkündet hat, die Einheit der Kirche das Ziel des Primates und zwar im doppelten Sinn: als Einheit des Glaubens und als Einheit der Gemeinschaft; sie betrachtet daher das Petrusamt als "den ewig dauernden Ausgangspunkt und die sichtbare Grundlage für diese doppelte Einheit"⁴⁶.

Dasselbe wiederholt das II. Vatikanische Konzil wenn es erklärt, daß Christus im heiligen Petrus "ein immerwährendes und sichtbares Prinzip und Fundament der Glaubenseinheit und der Gemeinschaft eingesetzt" hat⁴⁷, "für die Einheit der Vielfalt von Bischöfen und Gläubigen"⁴⁸; ähnlich wie "die Einzelbischöfe ... sichtbares Prinzip und Fundament der Einheit in ihren Teilkirchen" sind⁴⁹.

Papst Johannes Paul II. hat kürzlich neben den Dienst der Einheit den *Dienst der Universalität* gestellt, indem er sich als Nachfolger des Petrus "als erster Diener der Einheit und Universalität der Kirche" bezeichnete⁵⁰. Dieser Dienst der Universalität findet, meiner Meinung nach, seine beste Erklärung in der Nr. 13 der dogmatischen Konstitution *Lumen gentium*. Dort wird von der universalen Berufung aller Menschen gesprochen, das neue Volk Gottes zu bilden. Darum muß sich dieses Volk über die ganze Welt, über alle Nationen und durch alle Zeiten hin ausbreiten und den *allumfassenden Frieden* fördern. Aber die Universalität oder Katholizität der Kirche "entzieht nichts dem zeitlichen Wohl irgendeines Volkes. Vielmehr fördert und übernimmt es Anlagen, Fähigkeiten und Sitten der Völker, soweit sie gut sind. Bei dieser Übernahme reinigt, kräftigt und hebt es sie aber auch". Es gibt also Teilkirchen mit eigenen Traditionen. So "bringen die einzelnen Teile ihre eigenen Gaben den übrigen Teilen und der ganzen Kirche hinzu". Es bestehen auch "zwischen den verschiedenen Teilen der Kirche die Bande einer innigen Gemeinschaft der geistigen Güter, der apostolischen Arbeiter und der zeitlichen Hilfsmittel. Zu dieser Gütergemeinschaft nämlich sind die Glieder des Gottesvolkes berufen, und auch von den Einzelkirchen gelten die Worte des Apostels: 'Dienet einander, jeder mit der Gnadengabe, wie er sie empfangen hat, als gute Verwalter der vielfältigen Gnadengaben Gottes' (1 Petr. 4,10)".

In diesem Kontext der Lehre des Konzils wird die Feststellung eingefügt, daß der Stuhl Petri "der gesamten Liebesgemeinschaft vorsteht, die rechtmäßigen Verschiedenheiten schützt und zugleich darüber wacht, daß die Besonderheiten der Einheit nicht nur nicht schaden, sondern ihr vielmehr dienen". Diese Worte erklären den Dienst der Universalität, um so mehr als wir aus dem Kontext auch den gesamten missionarischen Einsatz und die gegenseitige Hilfe und Zusammenarbeit entnehmen können, die es unter den einzelnen Kirchen zu fördern gilt.

c) Der Dienst des Petrusamtes für das Wohl der *einzelnen Kirchen* ist bereits im beschriebenen Dienst für das *Gemeinwohl* zu erkennen, da - wie gesagt - der eine Dienst vom anderen nicht getrennt werden kann⁵¹.

Wenn es um den Dienst für die einzelnen Gemeinschaften geht, erinnern wir uns besonders der Worte, die Christus an Petrus während des letzten Abendmahles gerichtet hat "und wenn du dich wieder bekehrt hast, dann stärke

deine Brüder" (Lk 22,32). Tatsächlich ist es die Aufgabe des Nachfolgers Petri "die Bischöfe in ihrem Glauben und in ihrem apostolischen Amt zu stärken", wie auch die berechtigten Eigentümlichkeiten der Teilkirchen zu schützen⁵². Der Papst, der verschiedene Erfahrungen in den einzelnen Kirchen sammelt und der sich - wie wir weiter unten sehen werden - bei der Ausübung seines eigenen Amtes der Zusammenarbeit der Gesamtkirche bedient, kann den Teilkirchen große Hilfe leisten, ihre Probleme in Gemeinschaft mit der gesamten Kirche zu lösen.

Bezüglich der Pastoralreisen hat Papst Johannes Paul II. gesagt, daß sie "den Zweck haben, die Botschaft des Evangeliums zu verkünden, die Einheit zu fördern und den *Dynamismus der Teilkirchen anzuspornen*"⁵³.

d) Aus dem bisher Gesagten ergibt sich nun eindeutig, daß die Jurisdiktionsgewalt des Papstes *nicht unbegrenzt ist*.

Sie ist begrenzt durch das Ziel wofür die Kirche eingesetzt wurde; durch die der Kirche von Jesus Christus gegebene Grundstruktur und zwar der notwendigen Autonomie der Teilkirchen und der Gewalt der Bischöfe, die in harmonischer Zusammenarbeit durch den Papst gestärkt und geschützt werden muß (can.333 § 1); durch den Dienst für das Wohl der Gesamtkirche, der Teilkirchen, der Gläubigen, für die Einheit und die Universalität ... Mit einem Wort, sie wird umschrieben im Hinblick auf die besondere Aufgabe, die dem Nachfolger Petri in der Kirche von Christus selbst übertragen worden ist⁵⁴.

5. Stets in Gemeinschaft mit den übrigen Bischöfen

Die oben gemachten Bemerkungen über Ziel und Grenzen der päpstlichen Jurisdiktionsgewalt stellen praktisch einen Kommentar zum § 2 des can.333 dar: "Der Papst steht bei Ausübung seines Amtes als oberster Hirte der Kirche stets in Gemeinschaft mit den übrigen Bischöfen, ja sogar der ganzen Kirche". Seine Gewalt ist tatsächlich, wie ich zu erklären versucht habe, besonders auf den Dienst der anderen Bischöfe und der Gesamtkirche ausgerichtet.

In dem eben zitierten § 2 des can.333 könnte auch eine gewisse Bestätigung der bereits erwähnten Meinung derer gesehen werden, die für die Existenz nur eines Subjektes der höchsten Gewalt in der Kirche eintreten: das Kollegium der Bischöfe mit und unter dem Papst.

Immerhin ist es bezeichnend, daß wir im zweiten Teil des zitierten Paragraphen die Feststellung finden: der Papst hat "das Recht, entsprechend den Erfordernissen der Kirche darüber zu bestimmen, ob er dieses Amt persönlich oder im kollegialen Verbund ausübt". Diese Worte - die sich in jenem Teil des Kodex befinden, der eigens über den Papst handelt - leiten bereits zur Einschaltung der Ausübung des Petrusamtes im Bischofskollegium über, das weiter unten "ebenfalls Träger höchster und voller Gewalt in Hinblick auf die Gesamtkirche" genannt wird (can.336).

6. Die Mitarbeiter des Papstes

Der Papst bedient sich bei der Ausübung des ihm eigenen Petrusamtes - "stets in Gemeinschaft mit den übrigen Bischöfen, ja sogar mit der ganzen Kirche" (can.333 § 2) - in reichlichem Maß der Mitarbeit vieler Menschen; besser gesagt der Mitarbeit der Gesamtkirche.

Darüber handelt eigens der can.334.

a) Dieser Kanon erwähnt in erster Linie die *Bischöfe*: "Bei der Ausübung seines Amtes stehen dem Papst die Bischöfe zur Seite, die mit ihm auf verschiedene Weisen zusammenarbeiten können". Die Zusammenarbeit ist tatsächlich äußerst intensiv und vielseitig. Auch der Kodex, den ich interpretiere, ist Frucht einer ausgedehnten Befragung und Zusammenarbeit der gesamten Kirche, so daß Papst Johannes Paul II. bei seiner Veröffentlichung nicht nur feststellen konnte, daß er in einem gewissen Sinn die Frucht des Konzils ist (an den Kanones, die wir hier auslegen, sehen wir dies ganz klar), sondern auch zu erklären imstande war: "Wenn wir daher heute den Kodex promulgieren, sind Wir Uns voll bewußt, daß dieser Akt von Unserer päpstlichen Autorität ausgeht und daher primatialen Charakter annimmt. Dennoch sind Wir Uns gleichermaßen bewußt, daß dieser Kodex, was die Sache betrifft, die *kollegiale Sorge* aller Unserer Brüder im Bischofsamt um die Kirche widerspiegelt; ja aufgrund einer gewissen Ähnlichkeit mit dem Konzil muß dieser Kodex als Frucht *kollegialer Zusammenarbeit* angesehen werden, die aus dem Zusammenwirken von fachkundigen Menschen und Einrichtungen aus der ganzen Kirche entstanden ist"⁵⁵.

Eine ähnliche Befragung und Zusammenarbeit begleitet die Reform der römischen Kurie, die in Vorbereitung ist, und hat auch andere maßgebende Dokumente des Papstes begleitet.

Die Zusammenarbeit erstreckt sich auch auf die Entscheidungen verwaltungsrechtlicher Art; z.B. habe ich gesagt, daß der Papst die Bischöfe frei ernannt oder bestätigt (can.377 § 1); der Kodex verlangt aber, daß die Bischöfe einer Kirchenprovinz oder die Bischofskonferenzen, durch Beratung, sowie auch einzelne Bischöfe, besonders geeignete Personen für ein solches Amt vorschlagen und gibt die Art der Zusammenarbeit für die Wahl der Bischöfe an (cann.377 § 2 - 378); ich habe gesagt, daß nur der Papst für die Errichtung, Aufhebung oder Veränderung der Kirchengebiete zuständig ist, aber auch hier sieht der Kodex die Befragung der betroffenen Bischöfe vor (cann.372 § 2; 431 § 3; 433 § 1); dasselbe gilt für die Errichtung, Auflösung oder Veränderung der Bischofskonferenzen (can.449 § 1); auch bei der Durchführung der "Apostolischen Visitationen" bedient sich der Hl.Vater der Mitarbeit der Lokalbischöfe: in einem jüngsten Schreiben vom 4.November 1986 an den Episkopat der Vereinigten Staaten von Amerika, dankt der Hl.Vater ausdrücklich den Lokalbischöfen für ihre Mitarbeit während dieser Besuchsdienste⁵⁶.

b) Unter den Arten der Zusammenarbeit der Bischöfe mit dem Papst erwähnt der zitierte can.334 ausdrücklich die *Bischofssynode* (cann.342 - 348), die von Papst Paul VI. im Jahre 1965 errichtet wurde⁵⁷. Sie "ist eine Versammlung von Bischöfen, die, aus den verschiedenen Gegenden der Erde ausgewählt, zu bestimmten Zeiten zusammenkommen, um die enge Verbundenheit zwischen

Papst und Bischöfen zu fördern und um dem Papst bei Bewahrung und Wachstum von Glaube und Sitte, bei Wahrung und Festigung der kirchlichen Disziplin mit ihrem Rat hilfreich beizustehen und um Fragen bezüglich des Wirkens der Kirche in der Welt zu beraten" (can.342).

Frucht der synodalen Befragung sind, unter anderem, zwei Apostolische Schreiben von höchster Bedeutung für das Leben der Gesamtkirche und zwar *Familiaris consortio* über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute, vom 22-11-1981⁵⁸ und *Reconciliatio et poenitentia* über Versöhnung und Buße in der Sendung der Kirche heute, vom 2-12-1984⁵⁹.

c) Derselbe can.334 erwähnt auch die Hilfe der *Kardinäle* (cann.349 - 359), die nicht nur für die Wahl des Papstes zu sorgen haben, sondern auch dem Papst zur Seite stehen "und zwar entweder durch kollegiales Handeln, wenn sie zur Behandlung wichtigerer Fragen zusammengerufen werden, oder als einzelne in Ausübung verschiedener Ämter, womit sie dem Papst vornehmlich in der täglichen Sorge für die Gesamtkirche Hilfe leisten" (can.349).

Sie "helfen dem obersten Hirten der Kirche auf kollegiale Weise (*"collegiali actione"*) hauptsächlich in den Konsistorien" (can.353 § 1)⁶⁰. Der Kodex betont sogar ausdrücklich, daß die Kardinäle die Verpflichtung haben, "angelegentlich mit dem Papst zusammenzuarbeiten" (can.356). Beinahe überflüssig, hinzuzufügen, daß diese Kardinäle aus verschiedenen Nationen gewählt werden und daß sie daher in gewisser Weise die Gesamtkirche repräsentieren.

d) Außer den Kardinälen erwähnt can.334 noch "*andere Personen*". Es ist gewiß schwierig, alle jene Personen (Experten, Theologen, usw.) erschöpfend aufzuzählen, die dem Papst bei der Ausübung seines Amtes Hilfe leisten können. Hier seien zumindest die Päpstlichen Gesandten genannt (cann.362 - 367). Als Papst Johannes Paul II. am 28.6.1986 zur römischen Kurie sprach, sagte er unter anderem: "Ich spüre, daß uns auch alle jene nahe sind, die wenn auch fern von hier, das Petrusamt in der Welt vertreten und in die Welt hinaus verlängern: die Nuntien und Apostolischen Delegaten und das gesamte Personal der über die Welt verstreuten päpstlichen Vertretungen"⁶¹.

e) Auch "*verschiedene, den Zeiterfordernissen entsprechende Einrichtungen*" werden unter den Mitarbeitern des Papstes erwähnt.

Offensichtlich nimmt hier die *Römische Kurie* (cann.360 -361) den ersten Platz ein, "durch die der Papst die Geschäfte der Gesamtkirche zu besorgen pflegt und die ihre Aufgabe in seinem Namen und seiner Autorität zum Wohl und zum Dienst an den Teilkirchen ausübt" (can.360). Das II.Vatikanische Konzil hat unter Bekanntgabe seiner Wünsche bezüglich der Römischen Kurie auch erklärt: "Diese Behörden sind zum Wohle der ganzen Kirche geschaffen. Daher wird weiter gewünscht, daß ihre Mitglieder, Beamten und Berater sowie die päpstlichen Legaten, soweit es geschehen kann, mehr aus den verschiedenen Gebieten der Kirche genommen werden, so daß die zentralen Behörden oder Organe der katholischen Kirche eine wahrhaft weltweite Prägung aufweisen.

Ferner ist zu wünschen, daß auch einige Bischöfe, vor allem Diözesanbischöfe, unter die Mitglieder der Behörden aufgenommen werden, damit sie die Ansichten, Wünsche und Anliegen aller Kirchen dem Papst ausführlich unterbreiten können"⁶².

Die Reform der Römischen Kurie, die durch die Apostolische Konstitution *Regimini Ecclesiae Universae* vom 15.8.1967⁶³ durchgeführt wurde, setzte den Beginn für eine weitgehendere Internationalisierung der Kurie, die sich aus Diakastern verschiedenster Natur zusammensetzt und ausführende, richterliche und fördernde Gewalt besitzt. Eine neue Reform wird vorbereitet.

In die Römische Kurie werden, besonders für die Ämter von größerer Bedeutung, aus den verschiedenen Ländern best vorbereitete Fachmänner berufen, die die vielfachen und schwierigen Fragen der Gesamtkirche sowie der einzelnen Teilkirchen bearbeiten und eingehend prüfen. Es fällt schwer, diese Hilfe nicht anzuerkennen, die hier hochqualifizierte Menschen von internationalem Ruf, sowohl den in der ganzen Welt verstreuten Kirchen leisten, die allein sicher nicht über ein so fachkompetentes Personal verfügen⁶⁴, wie auch auf internationaler Ebene bei der Förderung bestimmter seelsorglicher Aufgaben.

7. Besetzung, Verlust, Vakanz oder völlige Behinderung des Papstamtes

Diese Fragen sind nun für diesen internationalen Kongreß weniger bedeutend. Deshalb werde ich nur grundlegende Feststellungen treffen ohne auf Einzelheiten näher einzugehen.

a) Über die Wahl des Papstes bestimmt can.332 § 1: "Volle und höchste Gewalt in der Kirche erhält der Papst durch die Annahme der rechtmäßig erfolgten Wahl zusammen mit der Bischofsweihe". Es werden also drei Bestandteile erwähnt: die rechtmäßig erfolgte Wahl, die (selbstverständlich freie) Annahme und die Bischofsweihe.

In der Folge werden zwei Möglichkeiten erwogen:

aa) daß der Gewählte die Bischofsweihe schon empfangen hat: in diesem Fall wird gesagt, daß er die päpstliche Gewalt vom Augenblick der Wahlannahme besitzt;

bb) daß der Gewählte noch nicht Bischof ist: in diesem Fall wird nur bestimmt, daß "er sofort zum Bischof zu weihen" ist.

Wie aus dieser Gesetzesbestimmung ersichtlich ist - genauso wie aus der Apostolischen Konstitution *Romano Pontifici eligendo* vom 1.10.1975⁶⁵, durch die jetzt die Wahl des Papstes geregelt ist - wird nur eine praktische Norm gegeben, aber die theologische Frage, die in der katholischen Kirche sehr umstritten ist, wird nicht gelöst, ob nämlich der zum Papst Gewählte, der noch nicht Bischof ist, die Jurisdiktion über die Gesamtkirche vom Augenblick seiner Annahme oder erst vom Augenblick seiner Bischofsweihe erhält. Da diese theologische Frage nicht gelöst ist, bestimmt der Kodex aus praktischen Gründen, daß in diesem Fall der Gewählte sofort ("statim") zum Bischof zu weihen ist.

b) Der Papst verliert das Petrusamt gewöhnlich mit dem Tod. Der genannte can.332 weist jedoch im § 2 auch auf die Möglichkeit hin, daß der Papst auf sein Amt verzichtet.

Zur Gültigkeit des Verzichtes werden zwei Dinge gefordert: a) daß der Verzicht frei erfolgt und zwar ohne physischen und moralischen Druck von außen; tatsächlich kann niemand den Papst seines Amtes berauben, und b) daß der Verzicht hinreichend kundgetan wird.

Es ist dagegen nicht erforderlich - wie ich schon angedeutet habe - daß irgendjemand den Verzicht annimmt.

c) Im Fall, daß der römische Bischofsstuhl *vakant* oder *völlig behindert* ist, schreibt can.335 vor: Es "darf in der Leitung der Gesamtkirche nichts geändert werden; es sind aber die besonderen Gesetze zu beachten, die für diese Fälle erlassen sind".

- Bezüglich der *Vakanz des römischen Bischofsstuhles* gibt es ein besonderes Gesetz und zwar die bereits erwähnte Apostolische Konstitution *Romano Pontifici eligendo* (erster Teil)⁶⁶. In diesem Dokument lesen wir: "Während der Vakanz des Apostolischen Stuhles liegt die Leitung der Kirche beim Heiligen Kardinalskollegium, aber nur für die ordentlichen Angelegenheiten und für jene Fragen, die keinen Aufschub erlauben, sowie für die Vorbereitung alles dessen, was für die Wahl des neuen Papstes erforderlich ist, wobei jedoch die Modalitäten und Grenzen zu beachten sind, die durch diese unsere Konstitution festgesetzt sind"⁶⁷.

Darüber hinaus wird bestimmt, daß "das Heilige Kollegium für diesen Zeitraum keinerlei Vollmacht oder Jurisdiktion bezüglich jener Fragen" hat, "deren Regelung zu Lebzeiten dem Papst zustand. Dies alles muß ausschließlich dem zukünftigen Papst vorbehalten bleiben".

Es wird sogar "jede Handlung für ungültig und nichtig" erklärt, "die das Kardinalskollegium in Ausübung der dem Papst zu seinem Lebzeiten zustehenden Vollmacht oder Jurisdiktion vornehmen zu müssen glaubte - es sei denn daß dies ausdrücklich in dieser Konstitution erlaubt wird"⁶⁸.

- Bezüglich der *völligen Behinderung des römischen Bischofsstuhls*⁶⁹ gibt es kein besonderes Gesetz.

Man kann daher in diesem Fall - gemäß can.19⁷⁰ - *servatis de iure servandis* die Normen der besagten Konstitution *Romano Pontifici eligendo* anwenden.

IV. Die Jurisdiktionsgewalt des Ökumenischen Konzils

Da mein Thema den Papst und das Ökumenische Konzil betrifft, möchte ich gleich zu Beginn dieses Kapitels bemerken, daß - anders als es sich aus den can.228 § 1 des Kodex aus dem Jahre 1917 ergab - nach dem neuen Kodex der lateinischen Kirche und auch nach dem II.Vatikanischen Konzil⁷¹, Träger der höchsten Autorität in der Kirche neben dem Papst nicht einfach das Ökumenische Konzil, sondern das Kollegium der Bischöfe ist (can.336).

Immerhin, wie bereits erwähnt (II, 2), anstatt von zwei Trägern der höchsten Autorität, die nicht entsprechend unterschieden werden, zu sprechen (der Papst allein und dem Bischofskollegium zusammen mit dem Papst), ist es wohl richtiger, das Vorhandensein nur eines einzigen Trägers dieser Autorität zu behaupten und zwar das Bischofskollegium, das die höchste Gewalt entweder kollegial oder durch ihr Haupt ausübt. Dieser Betrachtungsweise stehen weder die Konstitution über die Kirche des II.Vatikanums noch der Kodex entgegen. In Gegenteil, bestimmte Formulierungen dieser Dokumente begünstigen sie sogar⁷².

1. Das Kollegium der Bischöfe

Ich habe bereits oben (II, 2) erklärt, daß das Wort *Kollegium* nicht im streng juristischen Sinn zu verstehen ist.

Can.336 nennt zwei konstitutive Elemente des Bischofskollegiums:

a) *den Papst als sein Haupt*. Dieses Element ist wesentlich. Tatsächlich hat "das Kollegium oder die Körperschaft der Bischöfe ... nur Autorität ... in Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom"⁷³. Es handelt sich sogar um ein Kollegium "das es ohne Haupt nicht gibt"⁷⁴, bei dem "sein Haupt immer und notwendigerweise mitverstanden" wird⁷⁵; und wenn daher "die Tätigkeit des Hauptes ausfällt, können die Bischöfe als Kollegium nicht handeln"⁷⁶. Keineswegs handelt es sich um eine Abhängigkeit des Kollegiums von seinem Haupt, sondern um eine *Gemeinschaft* (communio) zwischen dem Haupt und seinen Gliedern⁷⁷, und zwar um eine "organische Wirklichkeit, die eine rechtliche Gestalt verlangt und zugleich von der Liebe beseelt ist"⁷⁸;

b) *die Bischöfe als seine Glieder*. Sie werden kraft folgender Umstände zu Gliedern: 1.- der sakramentalen Weihe und 2.- der hierarchischen Gemeinschaft mit dem Haupt und den Gliedern des Kollegiums⁷⁹. Der erste Umstand macht sie ontologisch zu Teilhabern der "sacra potestas", während der zweite Umstand den Ausübungsbereich dieser Gewalt festlegt⁸⁰.

Bezüglich dieses Kollegiums sagt derselbe can.336, daß in ihm "die apostolische Körperschaft immerzu" fort dauert⁸¹, wenn dies auch "nicht die Übertragung der außerordentlichen Vollmacht der Apostel auf ihre Nachfolger" einschließt⁸².

Das Konzil fügt hinzu: "Insofern dieses Kollegium aus vielen zusammengesetzt ist, stellt es die Vielfalt und Universalität des Gottesvolkes, insofern es unter einem Haupt versammelt ist, die Einheit der Herde Christi dar"⁸³.

2. Die einzelnen Glieder des Kollegiums

Die einzelnen Glieder des Bischofskollegiums haben selbstverständlich keine Jurisdiktion über die Gesamtkirche.

Das Konzil erklärt jedoch - und der Kodex (can.392 § 1) verordnet -, daß die einzelnen Bischöfe "als Glieder des Bischofskollegiums und rechtmäßige Nachfolger der Apostel ... aufgrund von Christi Stiftung und Vorschrift zur Sorge für die Gesamtkirche gehalten (sind). Diese wird zwar nicht durch einen hoheitlichen Akt (actum jurisdictionis) wahrgenommen, trägt aber doch im höchsten Maße zum Wohl der Gesamtkirche bei. Alle Bischöfe müssen nämlich die Glaubenseinheit und die der ganzen Kirche gemeinsame Disziplin fördern und schützen, sowie die Gläubigen anleiten zur Liebe zum ganzen mystischen Leibe Christi, besonders zu den armen und leidenden Gliedern und zu jenen, die Verfolgung erdulden um der Gerechtigkeit willen (vgl. Mt 5,10). Endlich müssen sie alle Bestrebungen fördern, die der ganzen Kirche gemeinsam sind, vor allem dazu, daß der Glaube wachse und das Licht der vollen Wahrheit allen Menschen aufgehe"⁸⁴.

Diese Erklärung bestimmt in gewissem Sinn den Hintergrund und den Rahmen der nun folgenden Ausführungen über das kollegiale Handeln im engeren Sinn.

3. Die höchste Autorität

Das oben beschriebene Kollegium "ist zusammen mit seinem Haupt und niemals ohne dieses Haupt ebenfalls Träger höchster und voller Gewalt in Hinblick auf die Gesamtkirche" (can.336)⁸⁵.

a) Diese Gewalt wird nicht nur mit dem Eigenschaftswort *höchste* näher bestimmt, sondern auch als *volle* Gewalt bezeichnet und *im Hinblick auf die Gesamtkirche*. Diese Ausdrücke habe ich bereits oben erläutert.

Wenn es sich auch - nach der Auffassung der Katholischen Kirche - um die von Christus selbst dem Bischofskollegium verliehene Gewalt handelt, wird sie jedoch, anders als die Gewalt des Papstes, nicht als *ordentliche* bezeichnet, weil das Kollegium der Bischöfe wohl kaum als *Amt* im technischen Sinn des Wortes angesehen werden kann⁸⁶.

Die Jurisdiktionsgewalt des Bischofskollegiums über die einzelnen Teilkirchen ist jedenfalls nicht behauptet worden.

b) Ziel und Grenzen der Gewalt des Bischofskollegiums sind - ähnlich wie der des Papstes - das Wohl der Gläubigen, ja der gesamten Kirche⁸⁷.

Sie findet selbstverständlich ihren Platz in der Reihe der oben angeführten Verpflichtungen der einzelnen Glieder des Kollegiums gegenüber der Gesamtkirche, sowie in der konkreten Verwirklichung der notwendigen kollegialen Gesinnung ("affectus collegialis")⁸⁸.

4. Die verschiedenen Arten die höchste Gewalt auszuüben

a) Der neue Kodex - getreu der Lehre des II.Vatikanischen Konzils⁸⁹ - bestimmt: "Die Gewalt in Hinblick auf die Gesamtkirche übt das Bischofskollegium in feierlicher Weise auf dem Ökumenischen Konzil aus" (can.337 § 1).

b) Diese Art die Gewalt auszuüben ist aber weder nach dem Konzil noch nach dem Kodex als einzige Ausübungsart vorgesehen. Sie wird *feierlich* genannt und setzt daher andere Ausübungsarten voraus, die nicht feierlich sind.

Tatsächlich sagt can.337 im § 2 aus: Das Bischofskollegium übt dieselbe Gewalt "durch eine vereinte Amtshandlung der auf dem Erdbreis verstreut weilenden Bischöfe aus; sofern diese Handlung als solche vom Papst in die Wege geleitet oder frei angenommen ist, so daß ein wirklich kollegialer Akt zustande kommt"⁹⁰.

In dieser Aussage findet die oben gemachte Feststellung ihre Bestätigung, daß auf seiten des Bischofskollegiums ohne die Mitwirkung des Papstes kein streng kollegialer Akt zustande kommen kann, d.h. der nicht vom Papst in die Wege geleitet oder wenigstens frei angenommen wurde. Die vom Bischofskollegium in einem kollegialen Akt erlassenen Dekrete bedürfen daher, um verpflichtende Kraft zu erlangen, der Bestätigung des Papstes und der Promulgation auf seine Anordnung hin (can.341 § 2)⁹¹.

Während das Ökumenische Konzil historisch und juridisch eine klare Gestalt besitzt, geben weder das II.Vatikanische Konzil noch der neue Kodex konkret an, welche nun die anderen möglichen Arten sind, um diese höchste Gewalt auszuüben. Es bleibt daher der theologischen und juridischen Forschung überlassen, diese Arten aufzudecken und der Kirche für ihr zukünftiges Handeln vorzulegen⁹².

Can.337 § 3 bestimmt jedenfalls: "Sache des Papstes ist es, gemäß den Bedürfnissen der Kirche die Weisen auszuwählen und auszurichten, in denen das Bischofskollegium seine Aufgabe hinsichtlich der Gesamtkirche kollegial ausüben soll".

Persönlich bin ich der Meinung, daß eine bestimmte Ausweitung des jurisdiktionellen Handelns des Bischofskollegiums der Gesamtkirche gegenüber, in ökumenischer Sicht gerne aufgenommen werden würde⁹³.

5. Das Ökumenische Konzil

a) In Übereinstimmung des bisher Gesagten, stellt das II.Vatikanum fest: "Ein Ökumenisches Konzil gibt es nur, wenn es vom Nachfolger Petri als solches bestätigt oder wenigstens angenommen wird"⁹⁴.

b) In diesem Sinn nennt nun der Kodex, in can.338 § 1, diejenigen Vorrechte, die bezüglich des Ökumenischen Konzils *allein* dem Papst zukommen:

- es einzuberufen,
- ihm persönlich oder durch andere vorzusitzen,
- es zu verlegen,
- zu unterbrechen oder aufzulösen,
- sowie dessen Dekrete zu genehmigen⁹⁵.

Diese Vorrechte werden dem Papst als notwendigem und qualifiziertem Haupt des Kollegiums zugeschrieben⁹⁶.

Nach der eben zitierten Aussage des II.Vatikanums ist das letzte der aufgezählten Vorrechte besonders wichtig. Deshalb bestimmt der Kodex: "Dekrete des Ökumenischen Konzils haben Rechtsverbindlichkeit, wenn sie zusammen mit den Konzilsvätern vom Papst genehmigt, von diesem bestätigt und auf seine Anordnung hin promulgiert worden sind" (can.341 § 1). Die *Genehmigung* ("approbatio") bezieht sich also auf den Papst zusammen mit den Konzilsvätern (wenn nur die Konzilsväter und nicht der Papst die Genehmigung erteilten, hätten die Konzilsbeschlüsse keine verpflichtende Wirkung)⁹⁷; die *Bestätigung* ("confirmatio") aber und die Anordnung der *Promulgation*, beziehen sich nur auf den Papst.

Jedenfalls hat es auch nach dem Wortlaut des zitierten can.338 § 1 nicht den Anschein, daß die *Bestätigung* im vorliegenden Fall ein von der erwähnten *Genehmigung* verschiedener Akt sein muß⁹⁸: Wenn der Papst als notwendiges und qualifiziertes Haupt des Kollegiums zusammen mit anderen Bischöfen ein Dekret genehmigt, bestätigt er es und macht es dadurch definitiv verpflichtend.

Neben den obgenannten Vorrechten werden - ohne jedoch das Adverb *allein* zu verwenden - zwei weitere Vorrechte erwähnt (die unmittelbarer als die vorhergehenden die interne Arbeit des Konzils betreffen), daß es nämlich Sache des Papstes ist (can.338 § 2):

- "die Verhandlungsgegenstände des Konzils zu bestimmen"; wobei näher bestimmt wird: "den vom Papst vorgelegten Themen können die Konzilsväter andere hinzufügen, die vom Papst zu genehmigen sind". Hierzu bemerkt K.Hartelt: "Bereits hier - im Stadium der Festlegung des Konzilsprogramms - konkretisiert sich das Zusammenwirken des Bischofskollegiums mit seinem primatialen Haupt. So unbestritten das Propositionsrecht des Papstes ist, so unbestritten muß es gleichermaßen sein, daß die Bischöfe - 'als Glieder des Bischofskollegiums und rechtmäßige Nachfolger der Apostel ... aufgrund von Christi Stiftung und Vorschrift zur Sorge für die Gesamtkirche gehalten' (*Lumen Gentium* 23 b) - ihre Anliegen einbringen und auf dem Konzil frei artikulieren können - als notwendige Voraussetzung, die zur Ausübung der Höchstgewalt des Bischofskollegiums über die Gesamtkirche im Ökumenischen Konzil gefordert ist"⁹⁹;

- "die Geschäftsordnung für das Konzil zu erlassen"¹⁰⁰.

c) Weil das Konzil eine Art die Gewalt des Bischofskollegiums auszuüben darstellt, besitzen daher *alle* und *nur* die Bischöfe, die Glieder des Bischofskollegiums sind (can.339 § 1), das Recht und die Pflicht am Ökumenischen Konzil mit entscheidendem Stimmrecht teilzunehmen. Somit auch die Titularbischöfe.

Diese Feststellung ist Frucht einer bestimmten in letzter Zeit erfolgten doktrinären Entwicklung. Ganz anders lautete in der Tat die Anordnung des vorhergehenden Kodex¹⁰¹. Das II.Vatikanische Konzil erklärte, "daß allen Bischöfen, die Glieder des Bischofskollegiums sind, das Recht zusteht, am Ökumenischen Konzil teilzunehmen"¹⁰². Dadurch wurde klar, daß sich auch die Titularbischöfe beteiligen können. Es blieb jedoch der Zweifel, ob sich für die Titularbischöfe aus dem ordentlichen Teilnahmerecht bereits ein ordentliches Stimmrecht ergäbe. Der neue Kodex löst die Frage im positiven Sinn¹⁰³.

Der Kodex bestimmt schließlich, daß die Höchste Autorität der Kirche (praktisch der Papst oder das Konzil selbst) zum Konzil auch einige andere Personen berufen kann, die nicht Inhaber der Bischofswürde sind. In einem solchen Fall müßte dieselbe Autorität deren Stellung im Konzil näher bestimmen (can.339 § 2).

d) Der Kodex sieht auch die Möglichkeit vor, daß während des Konzils der Apostolische Stuhl vakant wird. Für einen solchen Fall wurde - in Übereinstimmung mit den oben erwähnten Normen (IV, 1 a) - angeordnet, daß "das Konzil von Rechts wegen unterbrochen (ist), bis der neue Papst dessen Fortführung angeordnet oder es aufgelöst hat" (can.340).

6. Die höchste Gewalt des Papstes und des Bischofskollegiums

Wenn man die höchste persönliche Autorität des Papstes, Haupt des Bischofskollegiums, mit der des Kollegiums zusammen mit seinem Haupt, vergleicht, ergeben sich folgende Feststellungen:

- Der Papst besitzt die Gewalt nicht nur über die Gesamtkirche, sondern auch eine ordentliche Gewalt über alle Teilkirchen; die Gewalt des Bischofskollegiums wird an sich nur der Gesamtkirche gegenüber behauptet.

- Auch im Hinblick auf den Dienst an der Gesamtkirche, kann der Papst, als Haupt des Kollegiums, allein *manche Handlungen vollziehen*, "die den Bischöfen in keiner Weise zustehen, z.B. das Kollegium einberufen und leiten, die Richt-

linien für das Verfahren ausprobieren usw."; und auch je nach den im Laufe der Zeit wechselnden Erfordernissen der Kirche, bestimmen, in welcher Weise, persönlich oder kollegial, die Sorge für die ganze Herde tunlich ins Werk gesetzt wird¹⁰⁴.

- Während der Papst seine Gewalt *jederzeit* ausüben kann, wie es von seinem Amt her gefordert wird, handelt das Bischofskollegium, wenn es auch immer besteht, nicht beständig in streng kollegialem Akt, sondern nur *von Zeit zu Zeit*¹⁰⁵, wenn es die besonderen Erfordernisse der Seelsorge verlangen.

- Während der Papst seine Gewalt immer *frei* ausüben kann (und zwar zum Wohl der Kirche nach eigenem Gutdünken), kann sie das Kollegium nur unter *Zustimmung* des Bischofs von Rom ausüben¹⁰⁶.

V. Die Unfehlbarkeit

Die Meinungsverschiedenheit zwischen der Katholischen Kirche und den Orthodoxen Kirchen über den Papst, erstreckt sich in besonderer Weise nicht nur auf den päpstlichen Jurisdiktionsprimat, sondern auch - wie anfangs erwähnt (I, 3) - auf das Dogma der Unfehlbarkeit.

Deshalb halte ich es für angebracht, wenigstens in kurzen Umrissen, die einschlägigen Normen darzulegen, auch wenn der neue Kodex der lateinischen Kirche die Unfehlbarkeit nicht unter den kanones, die den Papst und das Bischofskollegium betreffen (cann.330 - 341), behandelt, die sich im II.Buch mit der Überschrift *Volk Gottes* befinden, sondern sie im III.Buch erwähnt, das den *Verkündigungsdienst der Kirche* zum Inhalt hat.

1. Der Kontext dieser Normen und ihre theologischen Voraussetzungen

Das erwähnte III.Buch des Kodex spricht vom Glaubensgut ("fidei depositum"), das Christus der Kirche anvertraut hat "damit sie unter dem Beistand des Heiligen Geistes die geoffenbarte Wahrheit heilig bewahrt, tiefer erforscht und treu verkündigt und auslegt", sowie von der sich daraus ergebenden Pflicht und dem angeborenen Recht der Kirche unabhängig von jeder menschlichen Gewalt, allen Völkern das Evangelium zu verkündigen (can.747 § 1).

Dasselbe Buch bemerkt unter anderem, daß "im Hinblick auf die ganze Kirche ... die Aufgabe, das Evangelium zu verkündigen, vornehmlich dem Papst und dem Bischofskollegium anvertraut" ist (can.756 § 1); es erklärt, daß "die Bischöfe ... sei es als einzelne, sei es auf Bischofskonferenzen oder auf Partikularkonzilien versammelt, wenn sie auch Unfehlbarkeit in der Lehre nicht besitzen, die authentischen Kündler und Lehrer des Glaubens für die ihrer Sorge anvertrauten Gläubigen" sind (can.753, vgl. 756 § 2); es handelt auch über die einzelnen Aufgaben der Priester, Diakone, Mitglieder der Institute des geweihten Lebens und Laien, sowie über die verschiedenen Mittel, die bei der Verkündigung der christlichen Lehre angewandt werden sollen und zwar die Predigt, die katechetische Unterweisung, die Darlegung der Lehre in Schulen und Akademien, auf Konferenzen und Versammlungen jedweder Art, ihre Verbreitung in sozialen Kommunikationsmitteln, die Missionstätigkeit (cann.756 - 832).

Aus diesem Kontext wird leicht verständlich - wie das I.Vatikanische Konzil bereits andeutete¹⁰⁷ - daß es sich nicht um die Unfehlbarkeit des Papstes (oder des Bischofskollegiums) handelt, sondern um die Unfehlbarkeit ihres

Lehramtes. Die Unfehlbarkeit bezieht sich nicht auf die Person des Papstes oder auf das Kollegium der Bischöfe, sondern auf ihre ganz bestimmte Tätigkeit¹⁰⁸.

Das II.Vatikanische Konzil spricht über die Unfehlbarkeit "mit welcher der göttliche Erlöser seine *Kirche* ... ausgestattet sehen wollte"¹⁰⁹, über die "der *Kirche* verheißene Unfehlbarkeit"¹¹⁰, über "das Charisma der Unfehlbarkeit der *Kirche* selbst"¹¹¹.

Folglich erläutert das II.Vatikanum, daß, wenn der Papst - und dies gilt in Analogie auch für das Bischofskollegium - eine Glaubenslehre als definitiv verpflichtend, also als unfehlbar, verkündigt, er "nicht als Privatperson" seine Entscheidung vorträgt, sondern "als oberster Lehrer der Gesamtkirche, in dem als einzelнем das Charisma der Unfehlbarkeit der Kirche selbst gegeben ist"¹¹². Der Papst formuliert also nicht seinen privaten Glauben, sondern den der Kirche¹¹³.

In demselben Kontext erscheint die Unfehlbarkeit der Kirche im Dienst am erwähnten Glaubensgut gegeben zu sein, das es zu verkündigen gilt und worin sie ihre Grenzen findet. Dies sagt ausdrücklich das Konzil: "Diese Unfehlbarkeit ... reicht so weit wie die Hinterlage der göttlichen Offenbarung, welche rein bewahrt und getreulich ausgelegt werden muß, es erfordert"¹¹⁴. Tatsächlich ist das Lehramt, auch das des Papstes und der Körperschaft der Bischöfe, "nicht über dem Wort Gottes, sondern dient ihm"¹¹⁵. Und weder der Papst noch das Bischofskollegium empfangen eine neue öffentliche Offenbarung, die dem Glaubensgut hinzuzufügen wäre; sie müssen nur das Wort Gottes, das in der Heiligen Schrift und der Tradition enthalten ist, erforschen und verkünden¹¹⁶.

Im beschriebenen Kontext erweist sich die Unfehlbarkeit auch als *Erfordernis* des Glaubensgutes, das "rein bewahrt und getreulich ausgelegt werden muß", daß nämlich die geoffenbarten Wahrheiten im Einklang mit der Offenbarung verkündigt werden und weiters die Verkündigung des Evangeliums nicht Ursache der Trennung, sondern der Einheit, der Gemeinschaft (*communio*) werde.

2. Die zwei Träger der Unfehlbarkeit

Der Kodex des kanonischen Rechtes aus dem Jahre 1917 bezeichnete den Papst und das Ökumenische Konzil sowohl als Träger der höchsten Jurisdiktionsgewalt wie als Träger der Unfehlbarkeit¹¹⁷.

Der neue Kodex betrachtet, gemäß der Lehre des II.Vatikanischen Konzils¹¹⁸, ähnlich wie in Bezug auf die höchste Jurisdiktionsgewalt, diejenigen, denen es im Hinblick auf die Gesamtkirche vornehmlich zukommt, das Evangelium zu verkündigen, als Träger der Unfehlbarkeit (vgl. can.756 § 1) und zwar:

- Den Papst als "oberster Hirt und Lehrer aller Gläubigen, dessen Aufgabe es ist, seine Brüder im Glauben zu stärken" (can.749 § 1)¹¹⁹.

- "Das Bischofskollegium ... als Lehrer und Richter über Glaube und Sitte" (can.749 § 2)¹²⁰.

Dieser letztere Träger, d.h. das Kollegium der Bischöfe, kann ein unfehlbares Urteil fällen, in Analogie zur höchsten Jurisdiktionsgewalt, wenn es auf einem Ökumenischen Konzil versammelt ist oder wenn die Bischöfe "über die Welt verstreut, unter Wahrung der Gemeinschaft untereinander und mit dem Nachfolger Petri, ... zu ein und demselben, als definitiv verpflichtendes Urteil gelangen" (can.749 § 2).

3. Die Grenzen der Unfehlbarkeit

Die der Kirche anvertraute Unfehlbarkeit besagt nicht, daß die Kirche - bzw. der Papst oder das Kollegium der Bischöfe - keinem Irrtum unterlägen. Sie besagt schlechthin, daß der Papst und das Bischofskollegium, im Namen Jesu Christi¹²¹ in Glaubenssachen definitiv verpflichtende Urteile fällen können.

Solche Urteile - wie ich bereits erwähnt habe - sind keine neuen Offenbarungen, sondern beziehen sich auf die geoffenbarten Wahrheiten, die in der Heiligen Schrift oder/und der Tradition enthalten sind und bilden das der Kirche anvertraute Glaubensgut (can.750).

Wenn wir nun diese Voraussetzungen gegenwärtig haben, müssen zwei Bedingungen gegeben sein, damit ein unfehlbares Glaubensurteil gefällt werden kann (can.749 § 1 - 2):

a) im Hinblick auf den Inhalt: es muß eine Glaubens- oder Sittenlehre betreffen;

b) im Hinblick auf den Akt selbst: es muß sich um einen definitiven Akt handeln und zwar um ein definitiv als verpflichtend erklärtes Urteil.

Jedenfalls ist sowohl nach dem alten Kodex (can.1323 § 3), wie nach geltendem Recht "als unfehlbar definiert ... eine Lehre nur anzusehen, wenn dies offensichtlich feststeht" (CIC/1983, can.749 § 3).

Diese unfehlbaren Urteile des Papstes werden im Kodex aus dem Jahre 1917 (can.1323 § 2) und im I. und II.Vatikanischen Konzil, *ex cathedra*¹²² genannt. Sie sind äußerst selten. Seit dem I.Vatikanischen Konzil - und zwar seit der Verkündigung des Dogmas der Unfehlbarkeit - gibt es nur eine päpstliche Entscheidung dieser Art (das Dogma der Himmelfahrt Mariens aus dem Jahre 1950).

4. Glaubenszustimmung

Die definitiv verpflichtenden Urteile erfordern seitens der Gläubigen eine "Glaubenszustimmung" ("fidei assensus") (can.752)¹²³, d.h. sie müssen "kraft göttlichen und katholischen Glaubens" geglaubt werden (can.750).

Der Glaube ist das volle Anhängen des Verstandes und des Willens an Gott, der sich dem Menschen geoffenbart hat. Wenn eine Wahrheit geoffenbart ist, ist sie an sich *göttlichen Glaubens*; wenn sie überdies durch die Auslegung und die unfehlbare Vorlage durch die Kirche gestärkt ist, wird sie *göttlichen und katholischen Glaubens* (vgl. can.750).

Die beharrliche Leugnung einer solchen Wahrheit oder ein beharrlicher Zweifel daran seitens eines Getauften, versetzt diesen in den Stand der Häresie (can.751), und der daraus folgenden Exkommunikation als Tatstrafe (*latae sententiae*) (can.1364 § 1). In diese Strafmaßnahme verfallen hingegen jene nicht, die sich guten Glaubens in der Häresie befinden¹²⁴.

Die Glaubenswahrheiten, die von der Kirche definiert wurden, erfordern die Annahme seitens der Gläubigen, wohl nicht zu ihrer Gültigkeit, sondern für ihre Fruchtbarkeit im geistlichen Leben¹²⁵.

VI. Schlußbemerkung

Bei der Darlegung der einschlägigen Normen über den Papst und das Bischofskollegium, die ihren Ursprung im Glauben der Katholischen Kirche haben, habe ich nicht versucht, irgendeine dieser Aussagen abzuschwächen, um sie jenen Kongreßteilnehmern, die diesen Glauben und die sich daraus ergebenden Rechtsnormen nicht oder nicht ganz teilen, annehmbarer erscheinen zu lassen. Ich bin nämlich der Meinung, daß es eine fruchtbare Diskussion nicht geben kann, wenn die eigenen Anschauungen verschwiegen oder nicht in ihrer vollen Klarheit vorgetragen werden.

Ich habe auch zu vermeiden versucht, meinem Vortrag einen apologetischen oder polemischen Charakter zu verleihen, weil ich überzeugt bin, daß eine positive Darstellung der einzelnen Anschauungen entscheidend am Zustandekommen einer ernststen Diskussion beitragen kann.

Jedenfalls würde jeder von uns Christus verraten, wenn er nicht mit ganzer Kraft und vollem Einsatz der Eingebung des Heiligen Geistes zu folgen versuchte, der in der Kirche und der Welt wirkt, um zur ersehnten Einheit in der Wahrheit und der Liebe zu gelangen.

Anmerkungen

1 P. Neuner, Kleines Handbuch der Ökumene, Patmos Verlag, Düsseldorf 1984, S.132-134; E. Lanne, Il dialogo fra Cattolici e Ortodossi, in: *Seminarium* 27 (1987), S.191-206.

2 Vgl. das Dekret "Orientalium Ecclesiarum" und jenes über den Ökumenismus "Unitatis Redintegratio", Nr.14-18, sowie das Schlußdokument der 2. außerordentlichen Bischofssynode vom 9. Dezember 1985, Nr.II, C, 3, in: *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode 1985. Die Dokumente mit einem Kommentar von Walter Kasper*, Freiburg im Breisgau 1986, S.35.

3 OR, 16. April 1987, S.6.

4 Ebd., Nr.7.

5 Ebd., Nr.14.

6 Ebd., Nr.11.

7 J.M. Tillard, L'évêque de Rome, Les Editions du Cerf, Paris 1982; Italienische Übersetzung: Il Vescovo di Roma, Brescia 1985, S.10-12.

8 Tomos Agapis, Vatican-Phanar 1958-1970, Rome - Istanbul 1971, S.412. Ebd. auf S.413 die französische Übersetzung: "ce siège qui est le premier par l'honneur et l'ordre dans l'organisme des Eglises chrétiennes réparties par le monde, et dont la sainteté, la sagesse et les combats pour la foi commune dans l'Eglise indivise, sont un acquis permanent et un trésor de tout le monde chrétien"

9 Tomos Agapis a.a.O.(8), S.618. Ebd. auf S.619 die französische Übersetzung: "en qui l'Eglise militante possède le héros et l'artisan éminent de la paix, de l'amour et de l'unité des chrétiens et du genre humain créé à l'image de Dieu".

10 Tillard, a.a.O.(7), S.12-14.

11 Lumen Gentium, Nr.18. vgl. W.Kasper, Das Petrusamt als Dienst der

Einheit, in AA.VV., Das Papstamt. Dienst oder Hindernis für die Ökumene, Verlag F.Pustet, Regensburg 1985, S.123-128.

12 *Lumen gentium*, Nr.19-27. Was die anerkannte Verschiedenheit in den Kirchen des Orients betrifft, vgl. auch "Unitatis redintegratio", Nr.16, und das gesamte Dekret "Orientalium Ecclesiarum". Vgl. dazu auch *Kasper*, a.a.O.(11), S.124-125.

13 *Kasper*, a.a.O.(11), S.119. Der Autor faßt die Frage folgendermaßen zusammen: Der Prolog der dogmatischen Konstitution des I. Vatikanums "Pastor aeternus" nennt den inneren theologischen Sachgrund der Primatslehre: die Einheit der Kirche im Glauben und in der Liebe. Sie wird in der Einheit Jesu Christi mit dem Vater und mit Jesu Vermächtnis, 'daß alle eins seien' (Joh 17,20 f), begründet. Das I. Vatikanum setzt also christologisch ein: Jesus Christus ist der Pastor aeternus und der Bischof unserer Seelen (1 Petr 2,25). Dies ist er nicht nur einmal, sondern ein für allemal. Seine bleibende Einheitsfunktion übt er durch die von ihm bestimmten Hirten und Lehrer in der Kirche, durch die Bischöfe aus. Damit aber der Episkopat selbst einer und ungeteilt sei, hat Jesus Christus in Petrus ein beständiges Prinzip und ein sichtbares Fundament der Einheit gestiftet. Aus den Konzilsdebatten geht hervor, daß man genau zwischen dem unsichtbaren Fundament der Einheit, Jesus Christus selbst, und dem sichtbaren Fundament, dem Petrusamt, unterschieden hat. Die Primatslehre des I. Vatikanums ist also nur auf dem Hintergrund einer sakramentalen Kirchenidee verständlich, d.h. auf dem Hintergrund eines Verständnisses der Kirche, bei dem das Sichtbare in der Kirche als Zeichen und Werkzeug ihres verborgenen geistlichen Wesens verstanden wird. Wenn deshalb das Konzil den Papst als vicarius Christi, als Stellvertreter Christi bezeichnet, dann ist damit nicht gesagt, der Papst solle oder könne Jesus Christus ersetzen oder verdrängen; im Gegenteil, er soll Jesus Christus gegenwärtig machen und Jesu Christi Wort und Werk in der jeweiligen geschichtlichen Situation der Kirche zur Wirksamkeit verhelfen. Dies wiederum tut er nicht allein, sondern in Gemeinschaft mit dem gesamten Episkopat. So ist auch die Lehre von der Kollegialität des Episkopats in den Debatten des I. Vatikanums bereits präsent. Das Vatikanum II führt hier im wesentlichen nur aus, was dem I. Vatikanum ausdrücklich zu sagen nicht mehr möglich war" (S.118 - 119).

14 Vgl. z.B. *Tillard*, a.a.O.(7), S.14-20; *Neuner*, a.a.O.(1), S.153-158.

15 *Kasper*, a.a.O.(11), S.132.

16 Ebd., S.133.

17 Ebd., S.134-135.

18 *J.Ratzinger*, Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie, München 1982, S.209. Der Autor setzt fort: "Wenn Patriarch Athenagoras am 25.7.1967 beim Besuch des Papstes im Phanar diesen als Nachfolger Petri, als den ersten an Ehre unter uns, den Vorsitz der Liebe, benannte, findet sich im Mund dieses großen Kirchenführers der wesentliche Gehalt der Primatsaussagen des ersten Jahrtausends, und mehr muß Rom nicht verlangen. Die Einigung könnte hier auf der Basis geschehen, daß einerseits der Osten darauf verzichtet, die westliche Entwicklung des zweiten Jahrtausends als häretisch zu bekämpfen und die katholische Kirche in der Gestalt als rechtmäßig und rechthgläubig akzeptiert, die sie in dieser Entwicklung gefunden hat, während umgekehrt der Westen die Kirche des Ostens in der Gestalt, die sie sich bewahrt hat, als rechthgläubig und rechthgläubig anerkennt" (ebd.). Es handelt sich hier um eine These, die Ratzinger im Jahre 1976 verbreitete und dann in verschiedenen Fachzeitschriften veröffentlichte: vgl. ebd., S.203, Anm., und S.414. Vgl. auch *Neuner* a.a.O.(1), S.174; *Kasper*, a.a.O.(11), S.135-136.

19 Nr.II, C, 2, in: Zukunft aus der Kraft des Konzils a.a.O.(2), S.34-35. vgl. OR, 10. Dezember 1985, S.7.

20 Dies sind die Worte von *Kasper*, a.a.O.(11), S.125, in bezug auf das II. Vatikanische Konzil, die auch in bezug auf den neuen Kodex gelten und hier voll am Platz sind.

21 Nota explicativa praevia (Erläuternde Vorbemerkung nach *Lumen Gentium* in die Konzilstexte eingeschaltet), Nr.1.

22 Kasper, a.a.O.(11), S.126-127. Vgl. auch H.Müller, Die Träger der obersten Leitungsvollmacht, in: HdbKathKR (hrsg. von J.Listl, H.Müller, H.Schmitz), Regensburg 1983, S.248-252. Klar ausgeschlossen sind jedenfalls "zwei Lösungen: 1.- Ausgeschlossen ist die Lösung, wonach der Papst der einzige Träger der höchsten Leitungsvollmacht in der Kirche ist, das Kollegium der Bischöfe aber nur von ihm bevollmächtigt ist, so daß es nur kraft menschlichen Rechts tätig werden kann. 2. ausgeschlossen ist auch die Lösung, wonach die höchste Leitungsvollmacht der Kirche nur im Bischofskollegium vorhanden ist, so daß der Papst seine Vollmacht vom Kollegium empfängt, immer nur im Namen des Kollegiums handelt und ihm deshalb auch Rechenschaft schuldet. Schließlich war es sicherlich auch nicht die Absicht des Konzils, eine doppelte oberste Leitungsgewalt in der Kirche zu behaupten, was - wie K.Rahner mit Recht sagt - ein metaphysischer Nonsens wäre. Der Dienst der Einheit kann seinem Wesen nach nur einer und nicht in sich gespalten sein" (Kasper, a.a.O.(11), S.126).

23 "sanctus beatissimusque Petrus, apostolorum princeps et caput ... ad hoc usque tempus et semper in suis successoribus, episcopis sanctae Romanae Sedis, ab ipso fundatae eiusque consecratae sanguine vivit et praesidet et iudicium exercet. Unde quicumque in hac cathedra Petro succedit, is secundum Christi ipsius institutionem primatum Petri in universam ecclesiam obtinet" (H.Denzinger-A.Schönmetzer, Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum, Barcelona-Freiburg i.Br.- Rom-New York 1973, Nr.3056-3057). Deutsche Übersetzung in: Neuner-Roos, Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung, Regensburg 1954, Nr.375-376.

24 Vgl. R.Metz, Der Papst, in: HdbKathKR (hrsg. von J.Listl, H.Müller, H.Schmitz), Regensburg 1983, S.255. Einige Autoren der heutigen Zeit beabsichtigen die Gewalt des Papstes, Ehen (rata et non consummata und in favorem fidei) aufzulösen, sowie von den Gelübden und Eidesleistungen zu dispensieren, kraft einer stellvertretenden Gewalt (potestas vicaria) zu erklären, die aber in einem viel engeren Sinn verstanden wird und nicht in dem ursprünglichen oder von "Lumen gentium", Nr.18 und 22, oder von unserem Kanon angewandten Sinn. Vgl. dazu die ausgezeichnete Studie von U.Navarrete, Potestas Vicaria Ecclesiae. Evolutio historica conceptus atque observationes attenta doctrina Concilii Vaticani II, in PerRMCL 60 (1971), S.415-486.

Bemerkenswert ist, daß das II. Vatikanische Konzil auch für die Bischöfe dieselbe Bezeichnung wählt: "Die Bischöfe leiten die ihnen zugewiesenen Teilkirchen als Stellvertreter (vicarii) und Gesandte Christi" (Lumen gentium, Nr.27 Anfang).

25 Wie auch der Prälat einer Gebietsprälatur oder der Gebietsabt (can. 370), der Apostolische Vikar bzw. der Apostolische Präfekt (can. 371 § 1) und der Apostolische Administrator (can. 371 § 2), Hirten ihrer jeweiligen Gebiete sind, die den Teilkirchen gleichgestellt sind (can. 368).

26 Vgl. dazu Lumen gentium, Nr.19 - 27; Metz a.a.O.(24), S.259 - 262, sowie den weiter unten zitierten Text.

27 Kasper, a.a.O.(11), S.119.

28 Metz, a.a.O.(24), S.259-260; Kasper, (Anm.11), S.120.

29 Siehe die kritischen Bemerkungen über die Formulierung dieses Kanons in Z.Grochowski, Diritto dei fedeli di deferire e di introdurre le cause presso la Santa Sede, in: Die Grundrechte des Christen in Kirche und Gesellschaft. Akten des IV. Internationalen Kongresses für Kirchenrecht. Hrsg. E.Corecco, N.Herzog, A.Scola, Freiburg i. Br.- Milano, 1981, S.559-567.

30 Metz, a.a.O.(24), S.260. Vgl. Vatikanum II, Christus Dominus, Nr.3 und besonders Nr.8; can. 381 § 1.

31 A.Abate, in Commento al Codice di Diritto Canonico, (hrsg. von P.V.Pinto) Roma 1985, S.195.

32 Vgl. Kasper, a.a.O.(11), S.127-128.

33 Lumen gentium, Nr.23 a.

34 Ebd.

35 Ebd., Nr.27 Anfang. "In den Bishöfen, denen die Priester zur Seite stehen, ist also inmitten der Gläubigen der Herr Jesus Christus, der Hohepriester,

anwesend. Zur Rechten des Vaters sitzend, ist er nicht fern von der Versammlung seiner Bischöfe, sondern vorzüglich durch ihren erhabenen Dienst verkündet er allen Völkern Gottes Wort und spendet den Glaubenden immerfort die Sakramente des Glaubens. Durch ihr väterliches Amt (vgl. 1 Kor 4,15) fügt er seinem Leib kraft der Wiedergeburt von oben neue Glieder ein. Durch ihre Weisheit und Umsicht endlich lenkt und ordnet er das Volk des Neuen Bundes auf seiner Pilgerschaft zur ewigen Seligkeit" (ebd., Nr.21 a).

36 Lumen gentium, Nr.27 a Anfang.

37 Ebd., Nr.27 a. Vgl. auch ebd., Nr.21 b; *Paulus PP. VI., M.P. De episcoporum muneribus* (15.6.1966), Anfang, in: AAS 58 (1966), 466; CIC/1983, can. 375.

38 Lumen gentium, Nr.27 b.

39 Brief vom 4. November 1986 an die vom 10. bis 14. November 1986 tagende Vollversammlung der Bischöfe der Vereinigten Staaten von Amerika, Nr.1c, in: *Communicationes* 18 (1986), S.259; OR, 12.11.1986, S.5; *Regno - documenti*, Nr. 21/1986, S.645. Derselbe Papst Johannes Paul II. hat bei einer anderen Gelegenheit gesagt, daß das "Wesen der Kirche Christi selber, die Weltkirche und gleichzeitig Ortskirche ist. Die Weltkirche gab es nie ohne Ortskirchen. Überall, wo in der katholischen Gemeinschaft die Eucharistie gefeiert wird, ist die Kirche voll gegenwärtig" (Ansprache des Papstes bei seiner Ankunft am niederländischen Flughafen in Eindhoven am 11. Mai 1985, in: ORdt, 17. 5. 1985, S.4; vgl. OR, 12. 5. 1985; *Communicationes* 17 (1985), S.16.

40 Oben (Anm.39) zitierter Brief, Nr.1.

41 Lumen gentium, Nr.27a.

42 Ebd., Nr.27b.

43 Vgl. z.B. den oben a.a.O.(39), zitierten Brief, Nr.2.

44 Christus Dominus, Nr.2a. Über den Jurisdiktionsprimat des Papstes sagt das 1. Vatikanische Konzil: "Was aber der Herr Jesus Christus, der Fürst der Hirten und oberste Hirt der Schafe, im heiligen Petrus, zum ewigen Heil und immerwährenden Wohl der Kirche eingesetzt hat..." (Dogmatische Konst. Pastor aeternus, 2. Kap., in: *Neuner-Roos*, a.a.O.(23), Nr.375; vgl. *H.Denzinger-Schönmetzer*, *Enchiridion* (Anm.23), Nr.3056). Siehe auch unten Anm. 52.

45 Ansprache an die Römische Kurie vom 28.6.1986, Nr.1, in: ORdt, 15.8.1986, S.14; vgl. AAS 79 (1987), S.190.

46 "Damit aber das Bischofsamt selber einig und ungeteilt sei und ... die ganze Schar der Gläubigen in der Einheit des Glaubens und der Gemeinschaft bewahrt bleibe, deshalb stellte er den heiligen Petrus an die Spitze der übrigen Apostel und setzte in ihm den ewig dauernden Ausgangspunkt und die sichtbare Grundlage für diese doppelte Einheit" ("perpetuum utriusque unitatis principium ac visibile fundamentum") (*Neuner-Roos*, a.a.O.(23), Nr.370; vgl. *Denzinger-Schönmetzer*, a.a.O.(23), Nr.3051; siehe ebd. auch Nr.3050). Vgl. auch oben a.a.O.(13), sowie *Metz*, der Papst a.a.O.(24), S.262-263.

47 "Damit aber der Episkopat selbst einer und ungeteilt sei, hat er den heiligen Petrus an die Spitze der übrigen Apostel gestellt und in ihm ein immerwährendes und sichtbares Prinzip und Fundament der Glaubenseinheit und der Gemeinschaft eingesetzt" ("perpetuum ac visibile unitatis fidei et communionis principium et fundamentum") (*Lumen gentium*, Nr.18b).

48 "Der Bischof von Rom ist als Nachfolger Petri das immerwährende, sichtbare Prinzip und Fundament für die Einheit der Vielheit von Bischöfen und Gläubigen" (ebd., Nr.23a).

49 Ebd.

50 In a.a.O.(39) zitierter Brief, Nr.1a; vgl. auch ebd., Nr.1g.

51 Eine solche Verbundenheit geht auch aus den Worten Papst Johannes Paul II. hervor: "It is an awareness of my own role in the Church, and especially in regard to her unity and universality, that has prompted me to do everything possible to confirm my brother Bishops" (ebd. Nr.1g). Vgl. auch die folgende Anm.

52 Papst Johannes Paul II. faßt seine Aufgaben in dem oben erwähnten Brief a.a.O.(39) wie folgt zusammen: "To promote the universality of the

Church, to protect her legitimate variety, to guarantee her Catholic unity, to confirm the Bishops in their apostolic faith and ministry, to preside in love - all this is what the Successor of Peter is called by Christ to do. This Petrine service by the will of Christ is directed to the good of the universal Church and all the ecclesial communities that compose her". Und er fügt hinzu: "For this reason I endeavor to be of service to all the Bishops of the Church, so that together as one College, each of us having a different role, we can all serve the Church of Christ in the distinctive ministry assigned to us as Bishops" (Nr.1).

53 Ansprache am niederländischen Flughafen in Eindhoven am 11. 5. 1985, zitiert a.a.O.(39). "Dennoch sind diese und andere Formen, wie etwa die Pastoralreisen des Papstes, ein bedeutender Dienst für das gesamte Bischofskollegium mit dem Papst und für die einzelnen Bischöfe, die der Heilige Geist zur Leitung der Kirche Gottes eingesetzt hat (vgl. Apg 20,18)" (Schlußdokument der 2. außerordentlichen Synode vom 9. 12. 1985, Nr.II, C, 4 (Anm. 2), S.36. Über die letzte Pastoralreise in die Vereinigten Staaten schreibt der Hl. Vater: "The aim of my Pastoral Visit is to celebrate with you our unity in Jesus Christ and in his Church, to proclaim Jesus Christ and his Gospel, and to confirm you all in faith and love" (In Anm. 39 zitierter Brief, Nr.4).

54 Vgl. dazu z.B. J.L. Gutiérrez, in: Código de derecho Canónico, Edición anotada, a cargo de P.Lombardia, J.I.Arrieta, Pamplona 1983, S.250; Kasper, a.a.O.(11), S.119-120; 124-125.

55 Apostol. Konst. "Sacrae disciplinae leges" vom 25.1.1983, durch die der Kodex promulgiert wurde.

56 Oben a.a.O.(39) zitierter Brief, Nr.2-3.

57 Durch das M.P. "Apostolica sollicitudo" vom 15.9.1965, in: AAS 57 (1965), S.775-780.

58 AAS 74 (1982), S.81-191.

59 AAS 77 (1985), S.185-275.

60 "Ein heiliges Konsistorium pflegt ein einzigartiger Augenblick im Leben der Kirche zu sein, weil dabei die Versammlung der Männer stattfindet, die nach alter Sitte die engsten Ratgeber und Mitarbeiter des Nachfolgers Petri sind. .. Es liegt nämlich im Wesen des Kardinals selbst, daß er dem Apostolischen Stuhl und dem, der das höchste Amt der Leitung der Gesamtkirche innehat, aufs engste verbunden ist, aber diese Verbundenheit wird stärker offenbar, wenn dieser Senat der Kirche sich sichtbar versammelt" (Ansprache Papst Johannes Paul II. an die 28 neuen Kardinäle am 25. Mai 1985, in ORdt, 31.5.1985, S.3; vgl. AAS 77 (1985), S.683; Communicationes 17 (1985), S.14.

61 AAS 79 (1987), S.189; ORdt, 15.8.1986, S.14.

62 Christus Dominus, Nr.10.

63 AAS 59 (1967), S.885-928.

64 Was die Hilfe betrifft, die die Gerichte des Apostolischen Stuhles für die kirchliche Gerichtsbarkeit in den Teilkirchen leisten, vgl. z.B. Z.Grocholewski, I tribunali apostolici, in: Le nouveau Code de Droit Kanonique, Actes du Ve Congrès international de droit Kanonique, Ottawa 1986, Vol.I, S.457 - 479, besonders S.464-466; 472-475.

65 ORdt, 21.11.1975, S.2 ff. Vgl. AAS 67 (1975), S.609-645.

66 Ebd., Nr.1-32.

67 Ebd., Nr.1

68 Ebd., Nr.2

69 Der Begriff der völligen Amtsbehinderung ergibt sich aus can. 412, auch wenn dieser über die Behinderung des bischöflichen Stuhls handelt: "Der bischöfliche Stuhl gilt als behindert, wenn der Diözesanbischof wegen Gefangenschaft, Verbannung, Exil oder Unfähigkeit vollständig an der Wahrnehmung seines Hirtendienstes gehindert wird, so daß er nicht einmal in der Lage ist, schriftlich mit den Diözesanen in Verbindung zu treten".

70 "Wenn in einer bestimmten Sache die ausdrückliche Vorschrift eines ... Gesetzes oder eine Gewohnheit fehlt, ist die Sache ... zu entscheiden unter Berücksichtigung von Gesetzen, die für ähnlich gelagerte Fälle erlassen worden sind, von allgemeinen Rechtsprinzipien unter Wahrung der kanonischen Billig-

keit ...".

71 Lumen Gentium, 22b - c.

72 Ebd., 22 (vgl. auch ebd. 25c); Nota explicativa praevia (Anm. 21) Nr. 3; CIC/1983, cann. 330 und 333, § 2.

73 Lumen Gentium, 22b.

74 Nota explicativa praevia (Anm. 21), Nr.3.

75 Ebd.

76 Ebd., 4b.

77 Ebd., 4a.

78 Ebd., 2c.

79 "Glieder der Körperschaft der Bischöfe wird man durch die sakramentale Weihe und die hierarchische Gemeinschaft mit Haupt und Gliedern des Kollegiums" (Lumen Gentium, 22a).

80 Vgl. Nota explicativa praevia (Anm. 21), Nr.2; CIC/83, can. 375, § 2.

81 Ebd., Lumen Gentium, 22b.

82 Nota explicativa praevia (Anm. 21), Nr.1.

83 Lumen gentium, 22b.

84 Ebd., 23b.

85 Ebd., 22b.

86 Die Nota explicativa praevia a.a.O.(21) fügt noch hinzu: "Der Papst als höchster Hirte der Kirche kann seine Vollmacht jederzeit nach Gutdünken ausüben, wie es von seinem Amt her gefordert wird. Das Kollegium aber handelt, wenn es auch immer besteht, darum nicht auch schon beständig in streng kollegialem Akt, wie die Überlieferung der Kirche beweist. Mit anderen Worten: Das Kollegium ist nicht immer 'in voller Tätigkeit', vielmehr handelt es nur von Zeit zu Zeit in streng kollegialem Akt und nicht ohne Zustimmung des Hauptes" (Nr.4).

87 Im Kollegium "wirken die Bischöfe ... in eigener Vollmacht zum Besten ihrer Gläubigen, ja der ganzen Kirche, deren organische Struktur und Eintracht ihrer Heilige Geist immerfort stärkt" (Lumen Gentium, 22b; vgl. auch Nota explicativa praevia a.a.O.(21), Nr.3 gegen Ende).

88 Lumen Gentium, 23c-b.

89 Ebd., 22b.

90 Der entsprechende Konzilstext lautet: "Die gleiche kollegiale Gewalt kann gemeinsam mit dem Papst von den in aller Welt lebenden Bischöfen ausgeübt werden, wofern nur das Haupt des Kollegiums sie zu einer kollegialen Handlung ruft oder wenigstens die gemeinsame Handlung der räumlich getrennten Bischöfe billigt oder frei annimmt, so daß ein eigentlich kollegialer Akt zustande kommt" (ebd., 22b Schlußsatz).

91 Die Bestätigung (confirmatio) kann hier als Genehmigung (approbatio) verstanden werden, über die, bezüglich des Ökumenischen Konzils, in den cann. 338 § 1 und 341 § 1 die Rede ist. Vgl. darüber weiter unten. *K.Hartelt* bemerkt dazu: "Wird unter dieser Bestätigung (confirmatio) durch den Papst das zum Zustandekommen des kollegialen Beschlusses notwendige qualifizierte Mitwirken des (primatialis) Hauptes mit den übrigen Gliedern des Bischofskollegiums verstanden, so ist diese Bestätigung ein Moment des kollegialen Beschlußaktes selbst und würde damit dem Vorgang der "Approbation" der Konzilsbeschlüsse entsprechen; andernfalls gilt das bereits dort Gesagte hinsichtlich einer zusätzlichen primatialis Bestätigung von bereits unter konstitutiver Mitwirkung des Papstes kollegial gefaßten Beschlüssen" (Das Ökumenische Konzil, in: HdbKathKR S.272 und ebd. Anm. 25: "Vergleicht man c. 338 § 1 und c. 341 § 1 und § 2, so fällt auf, daß die Worte 'approbare' und 'confirmare' durchaus uneinheitlich gebraucht werden").

92 *Abate* a.a.O.(31), S.200.

93 Ich beziehe mich auf das oben unter I, 3 Abs. 2 und I, 4 Gesagte.

94 Lumen Gentium, 22b.

95 Vgl. ebd.

96 Vgl. unten, Anm. 104.

97 "Damit sind die Konzilsbeschlüsse wirklich 'Synodal'- Dekrete und nicht

Dekrete des Papstes, denen das Konzil lediglich seine Zustimmung gibt, sondern Konzilsväter und Papst (Haupt und Glieder des Bischofskollegiums) wirken zusammen. Daß dabei das Mitwirken des Papstes ein qualifiziertes ist, ergibt sich daraus, daß der Papst als Inhaber des Petrusamtes das primatiale Haupt des Kollegiums ist, ohne dessen Mitwirkung ein kollegialer Akt nicht zustande kommt.

Damit sind die Primatialrechte des Papstes in vollem Umfang gewahrt, aber es ist vermieden, die Approbation als einen vom Konzil verschiedenen Akt hinzustellen. Die Approbation durch den Papst 'zusammen mit den Konzilsvätern' ist ein inneres, konstitutives Moment des Konzils" (*Hartelt* a.a.O.(91), S.270-271).

98 *K.Hartelt* schreibt dazu: "Unverständlich wäre es darum, wenn c. 341 § 1 so zu verstehen wäre, daß die vom Papst zusammen mit den Konzilsvätern approbierten Dekrete noch einmal einer zusätzlichen Bestätigung (*confirmatio*) durch den Papst bedürfen sollten, bevor dieser den Auftrag zur Promulgation erteilt. Die notwendige, konstitutive Mitwirkung des Papstes ist durch sein zusammen mit den Konzilsvätern erfolgendes Approbieren der Konzilsbeschlüsse sichergestellt, ebenso wie das unbestrittene Promulgationsrecht des Papstes klar herausgehoben ist. Eine zusätzliche Bestätigung der gemeinsam approbierten Beschlüsse durch den Papst erscheint daher zumindest als überflüssig; u.U. könnte sie sogar geeignet sein, das dargelegte Miteinander zwischen Haupt und Gliedern des Bischofskollegiums auf dem Konzil zu verdunkeln, d.h. zugunsten einer zusätzlichen und hier nicht mehr notwendigen, außerhalb des konziliaren Aktes liegenden Aktivierung der päpstlichen Primatialgewalt zu verschieben. Eine solche zusätzliche Bestätigung wäre kein konziliarer, sondern ein primatialer Akt" (Das Ökumenische Konzil a.a.O. 91, S.271).

99 Ebd. S.268.

100 Über den Begriff der Ordnung (*ordo*) vgl. can. 95. Bezüglich der ekklesiologischen Bedeutung der Konzilsordnung vgl. *H.Jedin*, Kirche des Glaubens - Kirche der Geschichte. Bd. 2. Freiburg 1966, S.577.

101 " § 1. Teilnehmer am Konzil, und zwar mit beschließender Stimme, sind die im folgenden genannten Personen:

1. Die Kardinäle, auch wenn sie die Bischofsweihe nicht empfangen haben.

2. Die Patriarchen, Primaten, Erzbischöfe, regierenden Bischöfe, auch wenn sie die Bischofsweihe noch nicht empfangen haben.

3. Die gefreiten Äbte und Prälaten.

4. Der Abtprimas, die Abtvorsteher der monastischen Kongregationen, die höchsten Oberen von exemten klerikalen Ordensgenossenschaften, nicht aber von anderen Ordensgenossenschaften, sofern dies nicht im Berufungsschreiben eigens vermerkt ist.

§ 2 Auch die zum Konzil berufenen Titularbischöfe haben beschließendes Stimmrecht, sofern nicht das Berufungsschreiben ausdrücklich etwas anderes bestimmt.

§ 3 Die hervorragenden Gelehrten in der Theologie und in dem kanonischen Rechte, die etwa zum Konzil eingeladen werden, haben nur beratendes Stimmrecht" (can. 223 CIC/1917).

102 Dekret "Christus Dominus", Nr.4a.

103 Siehe dazu *Hartelt*, Das Ökumenische Konzil, a.a.O.(91), S.269-270.

104 "Da aber der Papst das Haupt des Kollegiums ist, kann er allein manche Handlungen vollziehen, die den Bischöfen in keiner Weise zustehen, z.B. das Kollegium einberufen und leiten, die Richtlinien für das Verfahren approbieren usw. Vgl. Änderungsvorschlag 81. Dem Urteil des Papstes, dem die Sorge für die ganze Herde Christi anvertraut ist, unterliegt es, je nach den im Laufe der Zeit wechselnden Erfordernissen der Kirche die Weise festzulegen, wie diese Sorge tunlich ins Werk gesetzt wird, sei es persönlich, sei es kollegial. Der Bischof von Rom geht bei der Leitung, Förderung und Billigung der kollegialen Betätigung in Ausrichtung auf das Wohl der Kirche nach eigenem Urteil vor" (Nota explicativa praevia a.a.O.(21), Nr.3).

105 Vgl. oben Anm. 86.

- 106 Vgl. ebd. und Lumen gentium, 22b.
- 107 Dogm. Konst. "Pastor aeternus", Kap. 4, in: *Neuner-Roos* a.a.O.(23), Nr.383-388 und in: *Denzinger-Schönmetzner* a.a.O.(23), Nr.3065-3075.
- 108 *Kasper*, a.a.O.(11), S.121-122.
- 109 Lumen Gentium, 25c.
- 110 Ebd.
- 111 Ebd.
- 112 Ebd.
- 113 *Kasper*, a.a.O.(11), S.122.
- 114 Lumen Gentium, 25c; vgl. auch 25d.
- 115 Dogm. Konst. des II. Vat. Konzils "Dei Verbum", 10b.
- 116 Lumen Gentium, 25d; Dei Verbum, 10.
- 117 In den cann. 218 § 1 und 228 § 1, sowie 1323 § 2 des CIC/1917.
- 118 Lumen Gentium, 25b-c.
- 119 Bezüglich des Papstes fügt das II. Vatikanische Konzil hinzu: "Daher heißen seine Definitionen mit Recht aus sich und nicht erst aufgrund der Zustimmung der Kirche unanfechtbar, da sie ja unter dem Beistand des Heiligen Geistes vorgebracht sind, der ihm im heiligen Petrus verheißen wurde. Sie bedürfen daher keiner Bestätigung durch andere und dulden keine Berufung an ein anderes Urteil" (Lumen Gentium, 25c).
- 120 Träger der Unfehlbarkeit sind auch die Gesamtheit der Gläubigen (einschließlich des Papstes und der Bischöfe, die authentische Glaubenszeugen sind) unter der Leitung des heiligen Lehramtes. Das II. Vatikanische Konzil erklärt dazu: "Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die *Salbung von dem Heiligen haben* (vgl. 1 Jo 2,20 u. 27), kann im Glauben nicht irren. Und diese ihre besondere Eigenschaft macht sie durch den übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes dann kund, wenn sie 'von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien' (Hl. Augustinus) ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert. Durch jenen Glaubenssinn nämlich, der vom Geist der Wahrheit geweckt und genährt wird, hält das Gottesvolk unter der Leitung des heiligen Lehramtes, in dessen treuer Gefolgschaft es nicht mehr das Wort von Menschen, sondern wirklich das Wort Gottes empfängt (vgl. 1 Thess 2,13), den einmal den Heiligen übergebenen Glauben (vgl. Jud 3) unverlierbar fest. Durch ihn dringt es mit rechtem Urteil immer tiefer in den Glauben ein und wendet ihn im Leben voller an" (Lumen Gentium 12a). Der Kodex scheint dasselbe, allerdings mit geringerer Deutlichkeit, auszusagen, wenn er im can. 750 bestimmt, daß "kraft göttlichen und katholischen Glaubens" nicht nur die Wahrheiten, die vom feierlichen Lehramt der Kirche, sondern auch von "ihrem ordentlichen und allgemeinen Lehramt" vorgelegt werden, zu glauben sind; "das wird ja auch durch das gemeinsame Festhalten der Gläubigen unter der Führung des heiligen Lehramtes offenkundig gemacht".
- 121 Dei Verbum, 10b.
- 122 In der Dogm. Konst. "Pastor aeternus" des I. Vatikanums, im letzten Abschnitt, in: *Neuner-Roos*, a.a.O.(23), Nr.388 und in *Denzinger-Schönmetzner*, a.a.O.(23), Nr.3074, sowie in der dogmatischen Konst. des II. Vatikanischen Konzils "Lumen Gentium", 25a.
- 123 Das II. Vatikanische Konzil spricht von "Glaubensgehorsam" ("fidei obsequium") (Lumen Gentium, 25b).
- 124 Das Dekret über den Ökumenismus des II. Vatikanums "Unitatis Redintegratio", 3a. Vgl. dazu *F.X. Urrutia*, *Pertinacia y mala fe en la noción canónica de herejía*, in *Estudios de Deusto* 1978, S.253-272.
- 125 Vgl. *Kasper*, a.a.O.(11), S.122; *W. Aymans*, *Begriff, Aufgabe und Träger des Lehramtes*, in: *HdbKathKR*, S.539.

Empty Page

THE DEVELOPMENT OF THE CONCEPT OF "PROTOS" IN THE ANCIENT CHURCH

Ladislav Ö r s y, Washington

I. Introduction

The purpose of this conference is to serve as an introductory exposition into the history of the *protos*. It will give information about the most significant events and documents but it will not be (in fact, it could not be) an exhaustive treatment of the topic¹. I have retained the title as it has been suggested by the organizers of the Congress. A more precise description of the content, however, would be: "The development of the authority, *exousia*, of the *protos* in the ancient church, until the times of the Council of Chalcedon"².

I shall explain in distinct sections the developments in the East and in the West. This is a sound methodology for two reasons: first, there are differences in the nature of the evidence; second, the understanding of the authority attached to the principal sees developed in strikingly different ways in the East and in the West³.

As regards the evidence, in the case of the primacy of the Eastern sees the most important information is contained in the canons of three great Councils: Nicea, Constantinople and Chalcedon. In the case of the primacy of the Western see, while the same canons are relevant, the statements and actions of the bishops of Rome are the major witnesses for the developments. (Obviously, in each region the response and the support of the bishops and people under the authority of the *protoi*, or of the *primas*, have also contributed to the evolution.)

As regards the understanding of the authority of the bishops occupying the principal sees, the East and the West increasingly diverged over the course of the first four centuries. In the East the source of their power was seen in an "ancient custom", possibly originating in the apostolic times but not necessarily connected with the person of an apostle; in the West the source of the primacy of the bishop of Rome has become linked to Peter's position in the apostolic college, and was explained as a power "inherited" from Peter. Clearly, there were two distinct trends, each leading eventually to a specific perception of the organization of the church.

Yet, in spite of such difference, during all the centuries which are within the scope of our investigation, the Christian church was one in faith, one in baptism, and one in practical communion. Precisely because of this basic unity, our investigation cannot be confined to the developments which have taken place in the East only, in spite of our primary interest in Eastern canon law. There was a continuous interaction within the one universal church; that is, among the particular churches in the Eastern and Western parts of the Roman empire. It follows that when I speak of the "Eastern church" or the "Western church", I do not mean separate churches.

II. Formulating the question, or, determining the precise scope of our inquiry

At the center of our inquiry is the *protos*, which can be best translated as the *first one*. It is a derivative of the verb *proteuo*, meaning "to be the first, to hold first place, to be first, to excel among others" (cf. *Oxford Greek Dictionary*, col. 1544). This description is correct in our case: we intend to inquire about the position of those who were the first ones among the bishops, *episkopoi*, that is, they who occupied the provincial and metropolitan sees.

We clearly need to go beyond the mere concept of the *protos*. We are interested in the development of his office and the authority it carried. All the more that in the early church rarely did an evolution take place from an abstract concept to a concrete reality; that is, from theory to practice⁴. The early communities, blessed with an instinct of faith, created structures and institutions according to emerging needs, and reflected on them later⁵.

This leads us to the concept of *exousia*, authority, which is a scriptural concept, akin to *dunamis*, power, given by the Spirit of the Lord to the apostles. From the earliest times it was believed that the supervisors of the communities, the *episkopoi*, were invested with a similar power; the well known epistles of Ignatius of Antioch bear witness to this belief. The *protos* exercised this apostolic authority in a special way⁶.

Our task is to explain the development, or the evolution of this specific office of the *protos* with all it included, authority above all. Such an explanation is not achieved easily because any development is a movement, which is always more difficult to capture than to give the definition of a static object. The only way to do it is to determine the points at which the evolution starts and at which it terminates, and then give a report on the changes between the two⁷.

The movement we speak of begins in the apostolic times, and has not really terminated; it will go on as long as the church lives. But our inquiry extends only to the ancient church; a period admitting different determinations. For our purposes, a reasonable cut off point is the Council of Chalcedon, 451, at which the doctrine of a hierarchically structured episcopate appears as fully consolidated, even if there were disputes concerning precedence⁸. The institution itself was not questioned.

All this clarifies the object and scope of our inquiry: How did the office and authority of a *protos* among the bishops develop?

The answer to this question should contribute significantly to the main theme of the congress, which is "The authority of the *protos* in the local church."

Part One: Developments in the East⁹

III. Remarks concerning method

Because of the many uncertainties about the power of *protos* before the Council of Nicea, I suggest that we should begin by focusing on three relevant canons of the same Council, the fourth, fifth and sixth; all dealing with the episcopate. They offer us reliable information at one precise stage of development.¹⁰

Subsequently, we shall look at the evidence before and after Nicea, and shall be in better position to understand the evolution that was taking place.

IV. The Nicean texts¹¹

Canon 4:

"The bishop shall be appointed by all (the bishops) of the eparchy (province);

if that is not possible on account of pressing necessity, or on account of the length of journeys, three (bishops) at the least shall meet, and proceed to the imposition of hands (consecration) with the permission of those absent in writing.

The confirmation of what is done belongs by right, in each eparchy, to the metropolitan."

Canon 5:

"As regards the excommunicated, the sentence passed by the bishops of each province shall have the force of law, in conformity with the canon which says:

He who has been excommunicated by some shall not be admitted by others.

Care must, however, be taken to see that the bishop has not passed this sentence of excommunication from narrow-mindedness, from a love of contradiction, or from some feeling of hatred.

In order that such an examination may take place, it has appeared good to order that in each province a synod shall be held twice a year, composed of all the bishops of the province:

they will make all necessary inquiries that each may see that the sentence of excommunication has been justly passed on account of some determined disobedience, and until the assembly of bishops may be pleased to pronounce a milder judgment on them.

These synods are to be held, the one before Lent, in order that, having put away all low-mindedness, we may present a pure offering to God, and the second in the autumn."

Canon 6:

"The old customs in use in Egypt, in Libya, and in Pentapolis, shall continue to exist,

that is, that the bishop of Alexandria shall have jurisdiction (*ten exousian*) over all these provinces;

for there is a similar relation for the Bishop of Rome.

The rights which they formerly possessed must also be preserved to the Churches of Antioch and to the other eparchies (provinces).

This is thoroughly plain, that if any one has become a bishop without the approval of the metropolitan, the great synod commands him not to remain bishop.

But when the election has been made by all with discrimination, and in a manner conformable to the rules of the Church, if two or three oppose from pure love of contradiction, the vote of the majority shall prevail."

Interpretation of the canons of Nicea:

The canons speak of the church in the East, not in the West. The position of the Bishop of Rome is mentioned in canon 6 but not with such a clarity that a firm conclusion could be drawn. The meaning of the text "for there is a similar relation for the Bishop of Rome" is disputed.

The canons undoubtedly recognize a hierarchy among the episcopal sees. As the terminology developed, the smallest unit was called *paroikia* (parish), the larger one *eparcheia* (eparchy), the largest one *exarcheia* (exarchy); such divisions roughly corresponded to the administrative structures of the Roman empire. To each of the episcopal cathedras the appropriate degree of authority, *exousia*, was attached.

The origin of these differences is ascribed by the Council to an "ancient custom"; beyond that there is no specification as to its source. The Council does not attribute it to the apostolic origins of the principal sees; but does not deny it either.

There is also an authority possessed collectively, or collegially, or synodally, by the bishops, which seems to transcend the power of the *protos*.

The *exousia* of the *protos* extends to the local church in the matter of ordination; without the consent of the metropolitan, no local church can have a person for bishop¹².

There is also the general statement about the bishop of Alexandria having authority over all the churches within his province: *panton touton echein exousian*. Although there is no specification as to what this authority meant, surely it must have included some supervisory powers in matters of doctrine and discipline.

V. What were in the pre-Nicean period the factors which contributed to the development?

The point of arrival is not in doubt: Nicea recognized an existing hierarchy of power. The question now is, what could have been the factors which contributed to this final result? We are now moving away from the clarity and solidity of the conciliar canons and must invoke hypotheses for which only some fragmentary evidence exists.

In the apostolic times, that is in the New Testament, there appears already a difference between the authority of an apostle and of the local leader(s) of a community. The earliest relevant documents are the letters of Paul; he vindicates his special authority on the ground that he has been chosen an apostle (cf. Col. Chapters 1 & 2). In the Acts, too, the position of the twelve appears as placed above the others (cf. chapters 1 & 2)¹³. Hence, from the earliest times, the Christian community was aware of a hierarchy among those who had authority.

The sees founded by an apostle enjoyed special respect; such a respect is often expressed in early Christian writings; I shall quote some in the second part of this paper. Also, in doctrinal disputes, the testimony of the teaching of a church of apostolic origin was frequently invoked as a criterion for orthodoxy.¹⁴

The organization of the Christian communities tended to follow the administrative structures of the Roman empire, although such accommodation was not an absolute principle¹⁵.

to the recognition of the particular position (authority) of the principal sees, probably because of their special relation to an apostle, and because of the eminent position of their cities in the civil administration of the empire.

VI. The first Council of Constantinople, 381

Canon 3:

"The Bishop of Constantinople shall hold the first rank (*ta presbeia tes times*) after the Bishop of Rome, because Constantinople is New Rome."

Interpretation:

There is a continuity from the Council of Nicea; the hierarchical structure among the *episkopoi* is recognized. The new element is the creation of a new exarchy.

If there is a dispute concerning this text, it is about the meaning of "primacy of honor", *tes times*. Some hold that it means honor only, not any kind of power; but the arguments to the contrary appear stronger; honor and power went together¹⁶.

VII. The Council of Chalcedon, 451

Canon 28:

"As in all things we follow the ordinances of the holy fathers, ...

Rightly have the fathers conceded to the see of Old Rome its privileges on account of its character as the imperial city, and moved by the same considerations the 150 bishops have awarded the like privileges to the most holy see of New Rome, judging with good reason that the city which is honored by the imperial power and the senate (that is, where the Emperor and the senate reside), and which (in civil respect) enjoys the same privileges as the ancient imperial city, should also in its ecclesiastical relation be exalted, and hold the second place after that.

And (we decree) that for the dioceses of Pontus, Asia (Proconsularis), and Thrace, only the metropolitans, but in those of the neighborhoods of the dioceses named which are inhabited by barbarians, also the (ordinary) bishops, shall be consecrated from the holy see of the Church of Constantinople;

while, naturally, each metropolitan in the dioceses named shall, in union with the bishops of the eparchy, consecrate the new bishops of those dioceses, as it is ordered in the holy canons. ..."

Interpretation:

The institution of a *protos* is firmly and definitively established now; it is part of the ecclesiastical structure. (In Nicea the question still was whether or not the bishops of some sees had more power than others.)

The structure is attributed to an "ancient custom". (It is so attributed even in the case of the see of Rome; but Rome consistently refused to accept this clause.)

The most important rights and duties of the metropolitan or of the patriarch are in connection with the ordinations. But otherwise there is not a set body of laws defining the authority of the *protos* over a local church, certainly

there is nothing that would approximate the precision customary among Roman lawyers. There cannot be any doubt, however, that the eparchs and exarchs (patriarchs) functioned as judges in doctrinal disputes¹⁷.

VIII. Conclusions

Undoubtedly, there were structural and legal developments; the moving force behind them, however, was also theological. There was a progress in understanding the episcopal office.

Episcopal authority was not conceived as being of the same degree at every see. Rather, it was conceived as given through the same consecration, being of the same nature, but not of the same extension. Thus, bishops who received the same consecration, could be superior or inferior according to the place of their see in a hierarchical structure.

In the East, as far as we know, none of these developments was attributed to divine law, but only to ancient customs.

The episcopal power was always perceived as having a collegial dimension; there was an extensive use of local synods, and there was an overall acknowledgement of the overriding power of the "great councils".

Part Two: Developments in the West

IX. Some historical data from the early church concerning the development of the primacy of the see of Rome

In the beginning the unity of the church was expressed and safeguarded, in the West as in the East, much more by the belief in and the practice of "communion", *koinonia*, *communio*, than by any organizational structure or legislative provision. This belief and practice was like cement holding together the faithful and their bishop in each local church; it also kept together in a sacred unity the bishops of one province, and the bishops of all the provinces. Locally, the celebration of the Eucharist was its best expression; more universally, it was manifested in the synods of bishops.

In the earliest times we have no more than some fragmentary and mostly ambivalent evidence that the Bishops of Rome would have been aware of a specific power vested in them and extending over the universal church¹⁸.

The Epistle of Clement to the Corinthians, written about 96, is frequently quoted; his language seems to suggest more than a friendly interest in the problems of a sister church:

"To admonish you about your duty, we write ...

Take our advice, and you will not regret it.

They who do not follow what he (Christ) has said through us must know that they commit an offence and expose themselves to no small peril ...

Your obedience will bring us happiness and joy¹⁹..."

Although the expressions used by Clement undoubtedly display a tone of authority, there is no compelling reason to interpret them as the earliest manifestations of a consciousness of primacy; they can be well explained as inspired by an awareness of the eminent position of the see of Rome in the capital

of the Empire; also, as dictated by a special solicitude toward the church of Corinth which, too, traced its origin back to the preaching of Peter and Paul.

Another writer often quoted is Ignatius of Antioch (died c. 110). In particular his greetings to the Romans: "Ignatius to the church ... which presides in the place of the region of the Romans ... which presides in charity," and his statement in chapter 3 "I wish to observe what you teach to your disciples" have been invoked as evidence of his belief in the privileged position of the Roman see. Such locutions, however, are all too general to constitute specific proofs that the martyr bishop spoke out of a conviction that the see of Rome had authority over all other churches - including his own in Antioch. They may simply show his respect for the church of Rome, the church of Peter and Paul.

At the end of the second century, Irenaeus (died c. 202) referred to the church of Rome as having *potentiorē principalitatem*²⁰. The expression is difficult to interpret; it need not signify a consciousness of universal primacy. Irenaeus may have been complimenting the Roman church for its apostolic origin, or he may have been referring to the importance of the Roman see within its zone of influence, mainly Italy and Gaul.

For Cyprian, the Bishop of Carthage (249-258), the foundation for the unity of the church was in the concord among the bishops. As they have received their power through one, Peter, they all had to act together in harmony, as one. But it is not clear how far, if at all, such a reference to Peter signified a distinct belief from the part of Cyprian in the universal primacy of the successor of Peter.

At the time of the Council of Nicea the see of Rome certainly enjoyed special reverence as the see of Peter and Paul; it was considered also a particularly qualified witness for the tradition inherited from the apostles.

Throughout, the awareness of communion has continued to be the principal bond among the churches; eventually the "great synods" became the highest expressions of this communion. As yet, no administrative structures developed that would have embraced the whole church; such structures as far as they existed were built around the "provincial" (patriarchal) sees.

The Council of Sardica, 342, convoked by the Emperor at the request of Pope Julius, (substantially a Western council) acknowledged in its legislation the supremacy of the see of Rome by giving in its canons 3, 4 and 5 juridical forms to a procedure of appeal to the bishop of Rome. But this council was never received in the East.

As we have seen, the Council of Constantinople, 381, in its canon 3 recognized that *ta presbeia tes times* was due to the see of Constantinople, after the see of Rome. It would be poor exegesis to say that the council was concerned with the issue of mere honor (or precedence) only; if those sees had to be honored, it was because the council perceived a power attached to them. But it would be an equally poor construction to hold that by the use of the short and subordinate clause "after the see of Rome" the Council intended to make a precise and firm statement about the extent of the authority of the Bishop of Rome.

Between the Councils of Nicea and Chalcedon, there were cases of several bishops from the East seeking support from Rome; the most important among them was the recourse in 404 by John Chrysostom to Innocent I; it happened before the great confessor left Constantinople for his last exile.

Pope Damasus (366-384) was probably the first pope to invoke MT 16,18 "I will give you the keys of the kingdom of heaven ..." to justify the primacy of the Roman see over all other churches. Following him, the popes gradually developed a theology of their office: since they were successors of Peter, they were called to play the same role among the bishops that Peter played in the apostolic college.

Thus Pope Siricius (384-399) spoke of his office as one inherited from Peter, who in a mysterious way was present in his successor's actions²¹. He was also the first to adopt the juridical vocabulary of the imperial chancery, such as *rescriptimus*, *jubemus*, *decernimus*; his decisions were *statuta sedis apostolicae*.

Pope Innocent I (401-414) was probably the first to draw the outlines of a systematic theology of the primacy of the see of Peter. For him, the authority of the Bishop of Rome was the same as the authority of Peter; as Peter was the *exordium* in the apostolate, his successor had a unique position in the church.

This identification of the office of Peter with that of his successor laid the foundation for further developments²².

Pope Leo I, known also as Leo the Great (440-461), brought to conclusion the systematic elaboration of the doctrine of the Roman primacy. In his explanations, to justify his primacy, he invoked a secular metaphor commonly used to justify the monarchical structure of the empire: since there is a body, *corpus*, of citizens, there must be also a head, *caput*, the emperor. In the church, too, there is a body composed of the faithful, hence there must be a head, the successor of Peter. But Leo's main arguments were theological: to govern the church for him meant to participate in Christ's power and to act in the name of Peter: *cuius vice fungimur*. Indeed, his *tomus* was received at the Council of Chalcedon with the cry: "Peter has spoken by Leo". But the significance of that cry is by no means clear since in its canon 28, the same council granted the privileges that the Bishop of Rome possessed to the Bishop of Constantinople²³.

Once the theological framework was in place, the elaboration and imposition of juridical categories followed. Naturally enough, the Western churches, closer to the great legal traditions of Rome, were more receptive to these developments than the Eastern ones.

The Eastern churches continued to attribute supreme importance to the traditional ways of *koinonia*, expressed through synods - especially by "great synods", which became known as ecumenical councils. They continued also to hold that when an issue was the concern of all the churches (as most doctrinal issues are), a universal council was the only appropriate means of finding the correct answer, because in the deliberations of the bishops the Spirit of Christ was present and preserved the church in truth²⁴.

X. A comparative table of the developments in East and West covering the period of the first five centuries

EAST

Several *protoi* in order of precedence

on-going emphasis on synodal structures and practices

WEST

one *primas*

increasing emphasis on monarchical government

references to "ancient customs"	increasing references to Apostle Peter
each province has its administrative structure	one administrative structure develops for the West
<i>koinonia</i> is seen in the union of the patriarchs, metropolitans and bishops	<i>communio</i> is seen in union with the see of Peter
strong reliance on the charismatic element (not excluding the juridical)	increasing reliance on the juridical elements (not excluding the charismatic)
a "great synod" (ecumenical council) is the highest manifestation of unity	a trend toward regarding the decrees by the <i>primas</i> as having the same authority as those of a general synod

XI. Conclusions in view of the general topic of the convention: "The protos and his jurisdiction in the local church."

The first four centuries in the history of the Christian church have seen the firm development of the monarchical episcopate in the "parishes", that is in the "dioceses" in our modern language; they have seen also a hierarchical structure developing within the episcopate.

Three grades can be clearly distinguished as well established in the fourth and fifth centuries; the grade of bishop, metropolitan and patriarch - even if the last name has not become universal yet.

The authority of the metropolitan and of the patriarch is strongly affirmed in the matter of the ordination of bishops for sees within the metropolitan's or the patriarch's own territory. Otherwise the councils contented themselves with general assertions concerning the authority of the *protoi*. It is reasonable to assume, however, that they must have had authority to urge, or to compel, the bishops within their territory to observe the conciliar decrees. The penalty for disobedience could have been the denial of communion, a primarily spiritual sanction but with legal consequences.

The authority of the synods, on their own level, was overriding. A "great synod" (ecumenical council) was considered the highest expression of the fullness of power granted to the church. In it, through the communion of bishops, the Spirit of the Lord was present.

The West increasingly tended to build a legal structure for the operations of the church; the East tended to rely on the charismatic gifts present in the community, in particular present in the bishops whose task was to be the keepers of God's own household; *oikonomoi tou theou*.

During the discussions following this paper, and then again at various times during the Congress the question about the origin of the office of the *protos* was raised.

I think the conference of Professor Gisbert Greshake goes a long way to answer this query - and more. His doctrinal insights can account not only for the origin of the office of the *protos* but also for that of the episcopal synods in whatever form. The facts seem to confirm his insights - the sign of a sound theory. The issue of the origin of the office of the *protos* has its own contemporary interest: ultimately it is about the nature of the episcopate. The correct answer should throw light on the nature of the power of individual bishops and of the episcopal college in the church.

In this broader context, I would like to record here the opinion I expressed in the debates during the congress.

First, there is no evidence whatsoever that any of the great councils ever raised the question about the origin of the power of the metropolitans, or patriarchs, or episcopal synods. To attribute an answer to them when there is no sign that they were even remotely aware of the question, would be absurd and could amount to a falsification of history.

Second, the sound way to finding an answer to the question "What was the origin of the office of the *protos*?" is through accepting the historical fact that there was an organic evolution that produced a hierarchical structure within the episcopate.

This was a "spontaneous evolution" in the church, not brought about by any kind of juridical act. Accordingly, the explanation must be a theological one; it cannot come from canon law. Here I can only indicate in bare outlines what this explanation could be.

Catholic tradition always held that the college of the apostles received special powers from the Lord, and this power was rooted in, and was sustained by, the Spirit of Christ present in the church. Further, tradition held that the same Spirit which continued to assist the bishops, the successors of the apostles; to prove this it is enough to recall the well known formula used by councils: "It pleased the holy Spirit and us".

The episcopal body, as so many other institutions in the church (e.g. the sacraments), developed under the subtle impulse and guidance of the Spirit. In the episcopal synods the internal energies of the episcopal college became actuated either partially, in particular synods; or fully, in ecumenical councils. Similarly, in the office of the *protos*, the same internal strength manifested itself in the service of the church.

From the point of view of modern Roman Catholic theology, there should be no difficulty with this explanation. Vatican Council II affirmed unambiguously that the episcopal college has full, supreme and universal power (*exousia*, one should say) over the church. This power is obviously rooted in the assistance and presence of the Spirit to the body of the bishops. It would be absurd to assume that such a power becomes instantaneously operative when the college is assembled in an ecumenical council - but not before. The Spirit can well actuate parts of the whole body, and the church may instinctively perceive it. This perception is what has brought into existence the hierarchical structure of the epis-

copate in the church, and this is what led the bishops to become aware of their special power in their synods - long before there was any theorizing about it. Vatican Council II has spoken explicitly of the supernatural instinct of faith possessed by the faithful - including the bishops.

Any other approach would run counter the historical facts. There was certainly no act of "delegation" of powers to the *protoi* by someone higher in the hierarchy. Equally certainly, there was no "promotion" by some secular power; the structure developed before the Constantinian settlement.

A good argument can be made that both the Western and Eastern church always acted on the assumption that the Spirit assisted the church in developing its structures; both recognized the validity of synods, particular and universal, long before any legislation regulated their convocation; both honored the hierarchical structure of the episcopate long before any theory existed about it.

Admittedly, the first Code of Canon Law of the Roman church, promulgated in 1917, classified the offices of metropolitans and patriarchs as "participating in the supreme power" - meaning the power of the pope; that is, the Code implied that their office originated in some kind of delegation. But the Code was not a doctrinal document; nor was it guaranteed to be free of error in matters of history or theological opinion.

Significantly, the new Code is much more cautious (and ecumenical) concerning these issues; it speaks simply of "groups", *coetus*, of particular churches, leaving any deeper explanation to the theologians.

If one accepts that the power of the episcopate is primarily with the college, there is no difficulty in saying that there can be different degrees of participation in it. The capacity for such participation is given through the episcopal ordination, the actual power (in different degrees) is obtained by each bishop taking his place in the *koinonia, communio*, of the universal church, according to the organizational structures of the church.

This is by no means a full answer to a difficult question; much remains to be explored. But it indicates the direction that our reflections should take in order to find an explanation which fits the facts of history and at the same time is theologically satisfactory.

Notes

1 The material connected with the topic is immense; in the circumstances of a convention it can be handled only by a judicious selection of the most important documents. Besides, no single person can possibly do justice to the complex and difficult problems involved.

2 I consistently use the terms "authority" and "power", not "jurisdiction". The reason for this terminology is that *ius dicere* (hence *iuris-dictio*) in classical (and Justinian's) Roman law meant the act of giving an authoritative answer by those who knew the law (*iuris-prudentes*); it did not mean any kind of legislative, administrative or judicial power. With the revival of Roman law in the West, the term jurisdiction received a new meaning; it meant legal power. It was substituted for the ancient terms of authority and power. See also note 6.

3 The very fact that there were several "principal" sees in the East has probably contributed toward a development which emphasized synodal government; the fact that there was one principal see in the West certainly facilitated the gradual concentration of power in that see. Such historical circumstances

can be important factors even if the decisive considerations are of theological nature.

4 A notable exception may have been the development of the Roman primacy, in which case theological reflections by the popes themselves may have preceded their practical actions.

5 It is interesting to note that the apostolic and post-apostolic church felt free to create important offices and structures, cf. the creation of the office of the diaconate reported in the Acts, the gradual differentiation between the presbyterate and episcopate, and the establishment of a hierarchy among the bishops themselves. Such historical events can contribute a great deal toward understanding the internal power of the church.

6 In the West, the adoption of the legal term *iurisdictio* in the twelfth century and its use in place of the biblical *potestas* has led to an impoverishment of the understanding of authority. *Potestas* was the translation of the biblical *dunamis* which had a connotation of the action of the holy Spirit; he alone could give power in the church. Jurisdiction was a secular concept, used equally in civil law, with no spiritual content.

7 In the Christian church, in the historical course of events, there is always a process of developing minds; we believe, under the guidance of the Spirit. The faithful themselves progress in the understanding and application of the evangelical doctrine.

Behind the changes which have taken place in the early church in the external organization of the community and of its governance, there was in the East as in the West a developing theological understanding of the church.

The organizational rules had their origin in a theological vision, even if such vision was not clear, or perhaps not at all, articulated.

8 Around the times of the Council of Chalcedon there have been far reaching developments in the West. Leo I has articulated with clarity the theory that the bishop of Rome is the "vicar" of Peter, hence his acts have decisive value even without "synodal" support. Some historians see in it the first clear and systematic formulation of the doctrine of the Roman primacy. In the East, there was a continuity in the dedication to synodal government, even if that doctrine is not explained with equal clarity.

9 This title, and the one which will follow "Developments in the West" does not imply that each process of development was confined to one part of the church. Since there was an undivided church, the East contributed greatly to some developments in the West, and vice versa.

10 At the Council of Nicea the question for the bishops was whether or not the bishops of metropolitan and provincial sees had supervisory power over "parishes" within the metropolitan and provincial territory. Their answer was yes. At the Councils of Constantinople and Chalcedon the existence of some principal sees with special power was taken for granted, but there were still questions as to which sees should possess such privileges and what should be the precedence among them.

11 All translations of conciliar texts are taken from the English edition of Hefele, *History of councils*. Since the text of some canons is rather complicated, especially in translation, I present them broken up into easily readable units.

12 The law that no single bishop must ever ordain another bishop points toward a belief in the collegiate nature of the episcopate.

13 Hefele writes:

"Thus the apostles often passed through the principal cities of one province for the purpose of preaching the gospel there before entering another, and afterwards they treated the faithful of that province as forming one community. For instance, St. Paul writes to the Church of God at Corinth, and to all the faithful of Achaia (2 Cor. 1,1): he unites, then in his thoughts all the Christians of the province of Achaia, and at the head of the Churches of that province he places that of Corinth, which was its political capital. He addresses in the same manner another of his letter "to the Churches of the Galatians" (Gal 1,2), again uniting in his mind all the communities of that civil province. *The result of this action was,*

that the bishops of the same province soon considered that there was a certain bond between them, and the bishop of the capital thus gained insensibly a sort of pre-eminence over his colleagues in the province." (See vol. 1, ed 1894, p.382. Emphasis added.)

14 Irenaeus wrote:

"When differences arise in any question, must we not have recourse to the most ancient churches where the apostles lived and learned from them a sure answer to the question at issue?" (*Adv. Her.* III, 4, 1; PG 7,855, as quoted in Hertling, *Communio*, p.55)

Tertullian is another witness:

"It is clear that all teaching agreeing with that of the apostolic churches, from which the faith took its origin as from a mother, is to be judged true. For there can be no doubt that these churches received it from the apostles, the apostles from Christ, and Christ from God ... We are in communion with the apostolic churches and our teaching must differ in no way from theirs. That is the testimony of truth." (*The Prescription of Heretics*, 21. PL 2,38; *ibid.*)

These texts are also beautiful testimonies the unity of the church; they come from the West and honor the Eastern sees.

15 A canon of the Synod of Antioch in 341 made it clear that the church liked to follow the civil administrative divisions: "The bishops of each eparchy must understand that it is the bishop of the metropolis (political capital) who has charge of the business of the eparchy, because all meet at the metropolis to transact their business." (H 1,382)

Dvornik calls this the "principle of accommodation".

16 In modern parlance we tend to separate "honor" from "power"; in antiquity to rend honor to someone meant to acknowledge his power. The *Greek-English Lexicon* (by Liddell and Scott, Oxford University Press) gives the following meanings of *times*: 1. worship, esteem, honours, such as are accorded to gods or to superiors ... 2. honour, dignity, lordship, as the attributes of gods or kings ... 3. dignity, office, magistracy ... etc.

17 This should not be conceived, however, on the model of a modern trial, or of a trial on the Roman pattern. Orthodoxy was enforced through the denial of communion.

18 In the following pages my purpose is to explain how the awareness of a universal primacy developed in Rome; it is not my intention (it would be beyond the scope of this paper) to report on the complex history of the evolution of power of the Roman primate over the local churches within the Western "patriarchate".

19 All quotes are from the same letter. For the original text and Latin translation see *Enchiridion Symbolorum* (by Denzinger & Schönmetzer, 34th ed., Herder) no.102. Doubt has been moved also about the author of the letter; the hypothesis that it could have been written by a Clement other than the contemporary Bishop of Rome cannot be disproved. See *ibid.*, in the introductory remarks.

20 "Ad hanc enim ecclesiam, propter potentiorum (potiorum) principalitatem, necesse est omnem convenire ecclesiam - hoc est eos qui sunt undique fideles - in qua semper ab his qui sunt undique conservare est ea quae est ab apostolis traditio." (*Adversus hereses*. 3.3.3.)

The meaning of the text is disputed on several counts: it is a translation from the original Greek which has not been preserved; *hanc ecclesiam* may refer to the church of Rome, or (more likely?) to the universal church; *potentior principalitas* may mean a superior origin, or a priority in time, or a more effective leadership; *necesse est convenire* need not mean a juridical obligation. (See *New Catholic Encyclopedia*, 7,632.)

21 He writes in his first decretal letter:

"We bear within us the burdens of all who are weighed down, but it is rather the Blessed Apostle Peter who bears these burdens in us, since, as we trust, he protects us in all the matter of his administration and guides us as his heirs." (Epist. 1.1; see *New Catholic Encyclopedia*, 13,258-259.)

22 He writes to the African bishops:

"Each time a problem has to do with a question of doctrine I consider that the bishops, our brothers, should refer it to Peter, the founder of the episcopate, to provide for the common good of all the churches throughout the whole world." (Epist. 30.2; see NCE 7,520.)

23 Congar has given us a good summary of Leo's doctrine concerning authority in the church:

"Pour saint Léon, la charge pastorale est répartie ("multique pastores"), mais elle reste une et, en ce sens, collégiale: de façon, cependant, que, dans cette unité organique, le successeur de Pierre est toujours *caput, princeps, fons*, chef, premier, source. Il y a donc à la fois monarchie et collaboration. De fait, les papes du V^e siècle parlent souvent en terme de "collège"; ils conçoivent leur primauté comme la présidence d'une Communion unique et universelle, comme la charge d'affermir leurs frères. Mais cette présidence est autre chose qu'une situation de "primus inter pares" car si, entre les apôtres (les évêques), la dignité est commune, il existe une "discretio potestatis" (Léon, Epist. 14, 11). Le collège est hiérarchisé selon le schème: tête-corps ou membres." (Yves Congar, *L'Eglise, de saint Augustin à l'époque moderne*, Cerf, Paris 1970, p.30).

24 This position has nothing to do with the theory of conciliarism as it developed later in the West. In conciliarism the *communio* is broken: if they judge it necessary, the bishops can take a stand against the *primas*; in the ancient doctrine of *communio* through synods, all bishops, from the first to the last, ought to be together in harmony so that the holy Spirit could speak through them. In the first case there is a broken church, in the second there is a church united in prayer and service.

Bibliography

J.Alberigo, and al., *Conciliorum oecumenicorum decreta*. Istituto per le scienze religiose, Bologna 1973.

R.E.Brown, and J.P. Meier, *Antioch and Rome*. Paulist Press, New York 1983.

Brown, Priest and Bishop: *Biblical Reflections*. Paulist Press, New York 1970.

P.-Th.Camelot, *Ephèse et Chalcédoine*. L'Orante, Paris 1961.

H.von Campenhausen, and H.Chadwick, *Jerusalem and Rome: the Problem of Authority in the Early Church*. Translated from the German. Fortress Press, Philadelphia 1966.

Campenhausen, *Ecclesiastical Authority and spiritual Power in the Church of the First Three Centuries*. Translated from the German. Stanford University Press, Stanford 1969.

W.De Vries, *Orient et Occident: Les structures ecclésiales vues dans l'histoire des sept premiers conciles oecuméniques*. Translated from the German. Cerf, Paris 1974.

F.Dvornik, *Byzantium and the Roman Primacy*. Translated from the French. Second printing with corrections. Fordham University Press, New York 1979.

Dvornik, *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew*. Dumbarton Oaks, Washington DC 1958.

A.Faivre, *Naissance d'une hiérarchie*. Beauchesne, Paris 1977.

H.E.Feine, *Kirchliche Rechtsgeschichte: Die katholische Kirche*. Fourth ed., Böhlau, Köln 1964.

J.Gaudemet, *L'Eglise dans l'Empire Romain (IV^e-V^e siècles)*. Sirey, Paris 1958.

Ch.J.Hefele, *A History of the Councils of the Church*. Vols. I-III- Translated from the German; reprint of the 1883 edition. T. & T. Clark, Edinburgh 1883.

Hefele, Histoire des Conciles. Translated from the second German edition, with notes added by the translator. Vols. I, part 1; II, part 1., Letouzey, Paris 1907.

L.Hertling, *Communio: Church and Papacy in Early Christianity*. Translated from the German. Loyola University Press, Chicago 1972.

J.M.Hussey, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*. Clarendon Press, Oxford 1986.

Th.A.Kane, *The Jurisdiction of the Patriarchs of the Major Sees in Antiquity and in the Middle Ages*. Catholic University Press, Washington DC 1949.

D.E.Lanne, "Eglises locales et patriarchats à l'époque des grands conciles", in: *Irenikon*, 34 (1961), pp.292-321.

J.Meyendorff, *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. Fordham University Press, New York 1979.

Ch.Munier, *L'Eglise dans l'Empire Romain (II^e-III^e siècles)*, Cujas, Paris 1979.

O.de Urbina, I., *Nicée et Constantinople*. Translation from the Spanish. L'Orante, Paris 1963.

J.Pelikan, *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*. University of Chicago Press, Chicago 1971.

W.M.Ploechl, *Geschichte des Kirchenrechts. Band I: Das Recht des ersten Jahrtausends*. Herold, Wien 1959.

J.H.Sieben, *Die Konzilsidee der Alten Kirche*. Ferdinand Schoeningh, Paderborn 1979.

J.-M.-R.Tillard, *L'évêque de Rome*. Cerf, Paris 1982.

P.Vallin, *Les Chrétiens et leur histoire*. Desclée, Paris 1985.

Empty Page

THE CONCEPT OF 'PROTOS' IN THE EASTERN CATHOLIC CHURCHES

Clarence Gallagher, Rome

In the eastern churches that are in full communion with Rome there is a variety in structure and government. Six are patriarchates, one is led by a major archbishop and others have metropolitans. In this paper I have restricted my study to the concept of 'protos' that is to be found in the six patriarchates. The canonical legislation of these churches is at present laid down in the four apostolic letters promulgated by Pope Pius XII between 1949 and 1957¹. The part that is of interest for this study is, of course, the *motu proprio* "Cleri sanctitati" of 1957, since this contains most of the current legislation on the structure and government of the eastern catholic churches.

The first part of this paper provides an outline of the concept of the patriarch that is to be found in the current canonical legislation. This is followed by a summary of the criticism of this legislation from within the eastern catholic churches. Then the Second Vatican Council's Decree on the Eastern Catholic Churches is discussed in so far as it affects the concept of the patriarch. Finally, a brief account and evaluation is given of the revision of oriental canon law that is currently being carried out in accordance with the teaching of the Vatican Council.

The Motu Proprio "Cleri Sanctitati"

According to the law of the eastern catholic churches there is one supreme 'protos' over all the churches - Latin and eastern - and that is the Bishop of Rome: "The Roman Pontiff as the successor of Saint Peter has not only the prerogative of honour but also the supreme and full power of jurisdiction over the universal Church, in matters of faith and morals as well as those that pertain to the discipline and government of the Church throughout the whole world"². The canon goes on to state: "This power is truly episcopal, ordinary and immediate, and extends over each and every Church as well as over each and every pastor of souls as well as over the faithful, and depends on no human authority." This canon is, of course, taken directly from the dogmatic constitution, *Pastor Aeternus* of the First Vatican Council. "Cleri sanctitati" goes on to list the canons that regulate the calling and directing of a general council which, it states, "has supreme power over the whole Church" (c. 173 § 1). Next in order come the canons on the "Cardinals of the Holy Roman Church", and then the Roman Curia with the legislation that governs the Roman congregations, tribunals and offices. This is followed by the canons that deal with papal legates.

It is only in Chapter VI that the current law for the eastern catholic churches comes to deal with the patriarch (cc. 216 - 314). The order is itself significant and expresses an underlying ecclesiology. Interesting, too, is the heading given to this whole section of the law: "De suprema potestate deque iis qui eiusdem sunt canonico iure participes". This implies that the patriarchs are granted by canon law a share in the supreme power that, by divine law, belongs only to

the Bishop of Rome. In this view patriarchal jurisdiction is understood as a participation in or a derivation from the power of the Roman Pontiff, similar to that granted by the pope to the Roman congregations³!

The concept of 'protos' that applies to the patriarch of an eastern catholic church is clearly expressed in c. 216 § 1 of "Cleri sanctitati": "Special respect is due to the patriarchs of the East, in accordance with the oldest tradition of the church, since they preside each in his own patriarchate or rite as father and head with the most ample powers, granted or recognized by the Roman Pontiff". "The title of patriarch is given to the bishop to whom the canons assign jurisdiction over all other bishops, including metropolitans, the clergy and the faithful of a territory or rite, to be exercised under the authority of the Roman Pontiff, according to the norms of law" (CS c.216 § 2). Patriarchal jurisdiction is, therefore, understood to be supra-episcopal and to be exercised under the authority of the Bishop of Rome.

The patriarch is elected by the patriarchal synod in which all the bishops of the patriarchate have the right to vote (cc. 221 & 224). No lay involvement in the election is permitted "by recommendations of candidates, or in any other manner" (224 § 3). If the person elected is not already a bishop, all proceedings are halted until his election is confirmed by the Roman Pontiff (c. 235). All bishops in the eastern catholic churches are, of course, "freely appointed by the Roman Pontiff, or if lawfully elected, confirmed by him" (c. 392 § 2). The newly-elected patriarch must write at once to the Roman Pontiff, informing him of the election and forwarding his profession of faith and his oath of fidelity taken before the synod (c. 236); he must at the same time petition for ecclesiastical communion and for the pallium as a sign of the fullness of the pontifical office (c. 236 § 1). The synod must also write to the Roman Pontiff about these very same things and ask for communion and for the pallium for the new patriarch (c. 236 § 2)! Once lawfully elected and enthroned, the patriarch is the head and father of his church. However, until he has received confirmation from the pope in consistory and has been given the pallium, he may not perform certain acts that are considered to be the full exercise of the patriarchal office: the convocation of the patriarchal synod and the election or consecration of bishops (c. 238 § 3)⁴.

According to the law the patriarch has ordinary jurisdiction over the bishops, clergy and faithful within the territory of the patriarchate. He has, therefore, executive, judicial and legislative power for the entire patriarchate, though he can enact laws only within the patriarchal synod. He has the right and duty of visitation of the whole patriarchate. He convokes and presides over the synod and is the authentic interpreter of synodal legislation. In particular cases he may dispense from the general laws of the church⁵. He has a supervisory role in the patriarchate and can act in cases of negligence. When an eparchy falls vacant, he takes over the government and sees to the election of the new bishop - who has to be confirmed by Rome - and he has the right to consecrate the new bishop. Every five years the patriarch must submit a report to Rome on the state of the patriarchate, and he is required by law to visit Rome to present this report, venerate the tombs of the Apostles and visit the Roman Pontiff (cc. 273, 274, 275). The first approval of liturgical books for the oriental churches is reserved by law, not to the patriarch, but to the Roman Congregation for the Oriental Church (c. 195), but it is the duty of the patriarch to guarantee the

fidelity and integrity of the various editions of liturgical texts, and only the patriarch may authorise their publication (c. 279).

Within the territory of the patriarchate the catholic patriarch's jurisdiction is fairly extensive - as can be seen in *Articulus II*, cc. 240 - 282: *De iuribus et obligationibus Patriarcharum*, and *Articulus III*, cc. 283 - 285: *De privilegiis Patriarcharum*. And although this is more extensive than that of an Orthodox patriarch in some ways, there is no question of completely independent government. Not only is he bound to have frequent recourse to the Roman Pontiff, he must also exercise his jurisdiction in collaboration with his fellow-bishops. He is by no means a pope in his patriarchate. He can only legislate within the synod and he needs the consent of the synod for certain matters of great importance. The Permanent Synod, consisting of the patriarch and four bishops, is his principal advisory body for everyday administration and its counsel or consent is required for all patriarchal business of importance (cc. 288 - 295). This underlines the collegial nature of church administration in the eastern churches. Finally, the power of the patriarch "can validly be exercised only in the patriarchate, unless on account of the nature of the matter or of law the opposite is true" ("*Cleri sanctitati*" c. 240 § 2; cf. also c. 216 § 2, 2°).

Criticism of "Cleri sanctitati"

The legislation of "*Cleri sanctitati*", that I have only sketched in briefest outline, came in for severe criticism from a number of eastern catholics. It was seen as a clear reflection of the tight Roman centralisation that had developed over the centuries within the Latin church and was now being forced upon all the eastern churches in union with Rome. The very structure of the *motu proprio* was taken as a clear indication of this Roman centralisation: the canons concerning the patriarch - the 'protos' - come only after the legislation concerning the Roman cardinals, the Roman Curia and the legates of the Roman Pontiff. The fact that the law for the eastern churches was promulgated, in no way by the 'proto' of these churches, but by the Roman Pontiff alone in four apostolic letters issued *motu proprio*, was taken as another indication of Roman centralisation.

Another clear sign of the same Latin mentality was seen in the very close similarity between the eastern canon law and the Latin *Codex Iuris Canonici* that had been promulgated in 1917. In fact, most of the canons in the four *motu proprios* had been taken directly from the Latin Code, and the oriental codifiers had of set purpose taken the Latin *Codex* as the model for the eastern codification. This met with much criticism. The Melkite patriarch, Maximos IV, was particularly severe: "Per non citare che l'esempio della recente codificazione del diritto canonico orientale, fatta a Roma, noi dobbiamo ben constatare, con rammarico, che malgrado un apparato critico impressionante ed una terminologia ispirata alle fonti orientali, malgrado ancora un lavoro molto meritevole, *il fondo della codificazione resta sfortunatamente molto latinizzante*. E questo non è stato sempre colpa dei tecnici che vi hanno lavorato, ma *dello spirito che regna nell'ambiente nel quale tale lavoro è stato fatto*. Per tale ambiente, l'ideale supremo rimane l'operare il più grande riavvicinamento possibile, nel fondo e nella forma, con il diritto della Chiesa latina"⁶.

It was, however, the legislation on the rights of the patriarch and the synod that came in for special criticism. It was thought that the canonical autonomy of the eastern catholic churches had been so limited that any semblance of self-government had disappeared. It was objected that confirmation by the Roman Pontiff or approval from Rome should be required in so many cases. The extent of the competence of the Roman Congregation for the Eastern Church was questioned. However, the point that was denounced most severely was the restriction of patriarchal jurisdiction to the territory of the ancient patriarchates. Although, according to c. 216 § 2,2°, "patriarchs possess authority over the faithful of the same Rite who reside outside the boundaries of their territory to the extent it is determined expressly in general or particular law", in fact, the patriarch is granted almost no authority outside the boundaries of the ancient patriarchal territory. This continues to be a matter of controversy and it will be discussed in greater detail later when the revised law is under consideration.

This critique of the canon law for the oriental catholic churches was eloquently expressed by a number of the fathers at the Second Vatican Council, summoned so shortly after the promulgation of "Cleri sanctitati" in 1957. Reprehension of the law on the patriarchs is particularly clear in the interventions by the Melkite Patriarch, Maximos IV. At the third session of the council, while discussing the proposed decree on the eastern catholic churches, his main criticism was levelled at the section that dealt with the patriarchal office. This he regarded as quite inadmissible for a number of reasons. "For the institution", he said, "that is the most venerable in the hierarchy after the roman primacy, the schema has only succeeded in giving scholastic definitions (which are furthermore incomplete) and Platonic aspirations, most often repeating recent canon-law texts, as if Vatican II had not been summoned to make certain advances but ought to content itself with the prescribed *status quo*".

Patriarch Maximos made four main points. First of all, he thought it false to present the patriarchate as an institution peculiar to the east, since it is an institution common to the whole church. The primary patriarch of the Catholic Church is the Bishop of Rome, Patriarch of the West. The concept of the patriarchate tends to be forgotten in our time but, continued the Patriarch of Antioch, in fact it is necessary for a meaningful dialogue with our Orthodox brethren. Secondly, he maintained that the patriarchate is not an anonymous institution. So the sees should be named in the decree, even if the list has to be completed by the inclusion of more recent patriarchal churches. Thirdly, the collaboration of the ancient patriarchs was a visible expression of the communion of all the churches. It might be a good thing to rejuvenate these ancient forms of ecclesial communion. The fourth and last point concerned the canonical autonomy of the eastern catholic churches. "Finally, the patriarchate is not only a simple honorary dignity. Its dignity ought to be only the external expression of its effective importance. Moreover, it ought not to be a question of covering the Eastern Patriarchs with honour and granting them precedence in order to go on to treat them as subordinates whose authority is limited, in the smallest details, by numberless compulsory appeals, both before and after, to the decasteries of the Roman Curia. Without infringing upon the prerogatives of the Successor of Peter, the patriarch, with his Holy Synod, normally ought to be the (court of) last instance for all the affairs of his patriarchate. It is this internal canonical autonomy which has saved the Christendoms of the East from all sorts of vicis-

situdes throughout history. It could be an interesting formula to be envisaged for other ecclesial groups existing in special conditions. It could also act as the foundation of union between the Catholic Church and other Churches, of the West as well as of the East". He concluded his speech with a plea that the fathers keep in mind the ecumenical aspect of what they were doing at the council. "The circuit of Catholicism must not be confined to a dynamic and conquering latinity on the one hand, and on the other to a fraction of the East, a fraction that is more or less weak, assimilated and absorbed. The circuit must be left open"⁸.

The importance of a genuine restoration of the institution of the patriarchate was stressed by other council fathers. Cardinal Lercaro, Archbishop of Bologna, maintained that, in dealing with the patriarchates, the council was dealing with the structure of the Catholic Church as a whole. It was, therefore, an extremely important matter for the *whole* church and not simply for the eastern catholic churches⁹. This same point was made even more forcefully by Abbot Hoeck of Bavaria who began his intervention with these words: "Cardo totius quaestionis sic dictae orientalis est structura patriarchalis Ecclesiae, quae nisi plene restaurata fuerit sub respectu ecumenico nihil fere actum erit"¹⁰.

Abbot Hoeck reminded the council that the patriarchal institution had been a living reality throughout the first millenium of the Church's history. While it is true that patriarchates have been re-established in the churches that have returned to full communion with Rome, the fact remains that the rights of these catholic patriarchates have been and still are only a shadow of the rights that once were theirs. It is for this reason that these catholic churches have frequently been regarded by their Orthodox brothers as having betrayed the traditions of their fathers. For Abbot Hoeck the patriarchal question has enormous ecumenical importance; when re-union does at last come about, one can hardly expect the Orthodox churches to submit to the control of the Roman Curia. To accept the primacy of the pope is one thing and it is central. To accept the particular way that this Petrine primacy is exercised today is quite another, especially since this is so very different from the way the primacy was exercised when the church was one. As did Cardinal Lercaro, Abbot Hoeck also stressed that, in dealing with the patriarchate, the council was in fact touching on the constitution of the universal church. It was a central problem for the council to face. What was suggested on this topic in the proposed decree seemed to the Abbot to make hardly any progress except for the note appended to n. 9, where it is stated that the rights and privileges of the patriarchs "be restored in accordance with the rights and privileges of each church", and these in fact are the rights and privileges which existed in the time of union between East and West. This appeared to Abbot Hoeck to be too imprecise. The whole matter needed a thorough reexamination¹¹.

Abbot Hoeck's appeal that the autonomy of the patriarchates should be proclaimed by the council, fell on deaf ears. So did Cardinal Lercaro's proposal that the place of the patriarchs in the hierarchy be thoroughly reexamined as a problem of universal church structure. However, the council did promulgate the Decree on the Oriental Churches. In spite of its imperfections it was thought better than nothing at all. In fact, it has had considerable effect on the revision of the canon law for the eastern catholic churches.

The Roman Catholic Church's most authoritative statement to date on the concept of 'protos' in the eastern catholic churches is undoubtedly to be found in the Second Vatican Council's Decree on the Eastern Catholic Churches, *Orientalium Ecclesiarum*, promulgated by Pope Paul VI in Council on November 21st, 1964. This opens with the affirmation of the importance of the institutions, liturgical rites and ecclesiastical traditions of these churches as part of the patrimony of the universal church (O.E. n.1). The council also affirms that it is the desire of the church that the traditions of each particular church should be preserved in their integrity (n. 2). The decree goes on to state that all these particular churches, - *tum Orientis tum Occidentis*- although differing in their liturgy, their ecclesiastical discipline and their spiritual patrimony, nevertheless enjoy an equal dignity and have the same rights and obligations. So no single church is superior to others *ratione ritus* (n. 3).

It follows from these principles that every particular church should be encouraged to develop according to its own spirit and tradition. The decree also encourages those hierarchs of particular churches who have overlapping jurisdictions in the same territory - *in eodem territorio iurisdictionem obtinentes* - to work together in harmony (n. 4). This clear recognition of the fact of different jurisdictions in the same territory is interesting in the light of the controversy over the "territorial principle" that is incorporated in this same decree (nn.7 & 9). The decree goes on to "declare solemnly" that the churches of the East and of the West "iure pollere et officio teneri se secundum proprias disciplinas peculiare regendi, utpote quae veneranda antiquitate commenduntur, moribus suorum fidelium magis sint congruae atque ad bonum animarum consulendum aptiores videantur" (n.5). These churches should, therefore, avoid unnecessary changes in their own ancient traditions and they are even invited by the council to make every effort to revive sound traditions that may have fallen unduly into desuetude. This is a solemn invitation to the eastern churches to be faithful to their inheritance and return freely to their own genuine traditions (O.E., n.6).

It is within this context of mutual recognition and respect between all the churches that the decree gives a brief outline of the office of the catholic oriental patriarch (O.E., nn. 7 - 11). The actual text requires careful consideration:

"Ab antiquissimis temporibus in Ecclesia viget institutio patriarchalis, iam a primis Synodis Oecumenicis agnita.

Nomine vero Patriarchae orientalis venit episcopus, cui competit iurisdictio in omnes episcopos, haud exceptis metropolitans, clerum et populum proprii territorii vel ritus, ad normam iuris et salvo primatu Romani Pontificis.

Ubicumque Hierarchi alicuius ritus extra fines territorii patriarchalis constituitur, manet aggregatus hierarchiae patriarchatus eiusdem ritus ad normam iuris.

Patriarchae Ecclesiarum Orientalium, licet alii aliis tempore posteriores omnes tamen aequales sunt ratione dignitatis patriarchalis, salva inter eos praecedentia honoris legitime statuta.

Secundum antiquissimam Ecclesiae traditionem, singulari honore prosequendi sunt Ecclesiarum Orientalium Patriarchae, quippe qui suo quisque patriarchatui tamquam pater et caput praesunt.

Ideo statuit haec Sancta Synodus, ut eorum iura atque privilegia instaurerentur, iuxta antiquas traditiones uniuscuiusque Ecclesiae et Synodorum Oecumenicarum decreta.

Haec autem iura et privilegia sunt illa, quae tempore unionis Orientis et Occidentis vigerunt, etsi ad hodiernas condiciones aliquantum aptanda sint.

Patriarchae cum suis synodis superiorem constituunt instantiam pro quibusvis negotiis patriarchatus, non secluso iure constituendi novas eparchias atque nominandi episcopos sui ritus intra fines territorii patriarchilis, salvo inalienabili Romani Pontificis iure in singulis casibus interveniendi".

(*Orientalium Ecclesiarum*, nn. 7-9)

This section describing the patriarch is probably the most important part of the Decree on the Eastern Catholic Churches. Describing the patriarch as the "father and head" of his patriarchate the decree declares that he has jurisdiction over all the faithful in his patriarchal territory "ad normam iuris et salvo primatu Romani Pontificis". This change from "sub auctoritate Romani Pontificis" of C.S. can. 216 § 2 is significant. The conciliar decree goes on to enact that the rights and privileges of the patriarchs should "be restored in accordance with the ancient traditions of each church and the decrees of the ecumenical councils". The council also attempts to be more specific about just what rights and privileges are in consideration here: "those which existed in the time of union between East and West". It is interesting to find among the sources indicated for this paragraph, c. 28 of the Council of Chalcedon, a canon so often disputed by Rome in the past.

These statements would seem to imply a return to that relative autonomy and self-government that characterised the ancient patriarchal churches throughout the first thousand years of their history. Such relative autonomy is regarded as an indispensable condition for any fruitful dialogue with the Orthodox Churches¹². But what were these ancient rights and privileges? This is a historical question, and it has been examined in a number of recent studies. Fr. W. De Vries SJ, of the Oriental Institute in Rome, has produced a number of distinguished studies on the subject¹³.

De Vries maintains that, throughout the first thousand years of the Church's history, the eastern patriarchs along with their synods enjoyed a far-reaching autonomy. He writes: "The canonical autonomy of the patriarchates was a fact during the whole of the first millenium; Rome too recognised it, at least in practice, by its attitude. It was not a case of a number of exactly determined particular privileges, but of a self administration by the local churches, based on prescriptive right; this was also recognised by Rome and the popes did not claim to have established the rights of the patriarchs¹⁴..."

This was not at all complete independence. It did not exclude the occasional intervention of a higher authority. It was not at all in opposition to the primacy of the Roman See; in matters of faith and communion Rome was acknowledged to be of central importance. It is rather a question of canonical autonomy, which De Vries describes in the following way:

1^o The East freely elected its own patriarchs and bishops.

2^o The East was very independent in regulating its liturgy and canonical legislation.

3° The East was rather independent in dealing with the discipline of the clergy and laity¹⁵.

It would appear, therefore, as a matter of history that during these first thousand years or so of the Church's history, the eastern churches regulated their own liturgy and provided their own canonical legislation without the intervention of Rome. There was no requirement of confirmation by Rome. But did the Vatican Council fully intend to return to those ancient rights, as outlined by Fr. De Vries? Incidentally, Fr. De Vries published during the council itself his magisterial work on the eastern patriarchates¹⁶. This was referred to with approval by Abbot Hoeck in his important intervention concerning the decree of the eastern catholic churches¹⁷. A return to the ancient traditional rights would imply a great reduction in Rome's frequent interventions in eastern canon law, since in matters of discipline and legislation Rome interposed very rarely. Has this promise been fulfilled in the revised Code of Canon Law for the Eastern Churches?

The Revised Eastern Canon Law

The 1986 *Schema Codicis Iuris Canonici Orientalis*, in *Titulus IV*, cc. 54 - 150, contains the latest proposals for the revision of the legislation concerning the eastern patriarchs. It is clear that an effort has been made to follow the directives given in the conciliar decree and to meet the criticism that was levelled against "Cleri sanctitati". Pope Paul VI, in an address to the Commission for the Revision of the Code of Oriental Canon Law, in March 1974, had stated that it was the task of the commission to revise the eastern law "secundum mentem Patrum Concilii Vaticani II atque germanam orientalem traditionem"¹⁸. And in the Preamble to the agreed set of "Guidelines for the Revision of the Code of Oriental Canon Law", the commission itself put this same principle in first place¹⁹. How successful has this effort been?

The 1986 *Schema* is divided into thirty *Tituli*, and this is itself in complete harmony with the traditional eastern way of structuring the canonical collections, recalling the "Nomocanon in XIV Titles," which is still an important source for eastern canon law. A new approach to the patriarchs is reflected in the structure of the *Schema*: the title dealing with the patriarchal churches comes immediately after the title (III) which concerns the supreme authority in the Church, the pope and the college of bishops. The jurisdiction of the patriarch within his patriarchate has been considerably extended, and the canons on the function of the patriarch have been re-written to incorporate most of sections 7-10 of the decree, *Orientalium Ecclesiarum*. The occasions when the patriarch is required to have the confirmation, consent or approval of the Roman Pontiff have been reduced and greater autonomy is left to the patriarch with his synods than was permitted by "Cleri sanctitati".

Rome still retains control, however, on a number of key points. The newly-elected patriarch, if he is not already a bishop, has to have the prior approval from Rome before he can even be informed of his election (c. 72). Nor can the new patriarch act with complete patriarchal power until he has received ecclesiastical communion from the Roman Pontiff (c. 76 § 2), though he is no longer required to petition for the pallium or be solemnly confirmed in consistory. On a number of issues he still has to have the approval of the Holy See

or at least consult Rome before taking any action. He has to send a regular report to the Roman Pontiff on the state of his church. Within a year of his election he has to visit Rome and thereafter pay regular *ad limina* visits (c. 91). The declaration *Apostolica Sedes*, issued by the Congregation for the Eastern Churches on March 25th, 1970, has been incorporated into the new *Schema* in cc. 149 - 150²⁰. This grants hierarchs outside the territory of the patriarchate full membership the patriarchal synod of their church. It also grants the patriarch with his synod the right to propose three names to the Roman Pontiff for appointment as an eastern hierarch outside the territory of the patriarchate. This raises the final point here, the point that has come in for most criticism: the patriarch cannot validly exercise his patriarchal power outside the territory of his patriarchate: "Haec potestas plene exercetur intra fines territorii Ecclesiae patriarchalis; ut vero extra hos fines valide exerceatur, requiritur, ut id iure communi vel iure particolari a Romano Pontifice approbato expresse statuatur". (c.77 § 2).

Criticism of the Schema

I am not in a position to say how the latest *Schema* has been received by the eastern catholic bishops. However, since the proposed canons have been published in *Nuntia*, a number of Reviews have been made. They can be summed up under three main headings:

- 1° It is thought that the patriarch and synod of each church should be involved in the promulgation of the revised law.
- 2° Insufficient canonical autonomy is recognised in the eastern catholic churches by the revised legislation.
- 3° The territorial limitations on the jurisdiction of the patriarch and his synod are objected as being harmful to the life and development of the churches.

In a letter to the president of the commission in July 1977, Cardinal Slipyj expressed his opposition to the idea of one code for all the eastern catholic churches to be promulgated by the pope alone. He made the point that there is not an "Oriental Church"; there are "Oriental Churches". Therefore each church *sui iuris* should promulgate its own law. He is not claiming to want a code that is different for each church. It is how it is promulgated that is significant. "Pur essendo vero che tale Codice sia *materialmente* identico per queste Chiese, l'identità propria della Chiesa Cattolica ucraina - ad esempio - richiede che il Codice, preparato dalla Commissione, sia promulgato per la nostra Chiesa con un atto legale separato"²¹. So, in the view of Major Archbishop Slipyj, the promulgation of the new code ought to be, not an act of the Roman Pontiff alone, but a collegial act of the pope with the patriarch (or major archbishop) and the synod of each eastern church. This would effectively underline the collegial nature of church government, "gloriosa eredità dell'Oriente Cristiano". This view is shared by other eastern bishops²².

Secondly, it is thought that the proposed *Schema* insufficiently recognises canonical autonomy of the oriental catholic churches. These should be left to transact their own business through their own patriarchal synods rather than through the Roman Congregation for the Eastern Churches. This point was made by Metropolitan Maxim Hermaniuk to the fourth Synod of Bishops in 1974: "Restore to the synods of the eastern churches all those rights which

belong to them in accordance with their particular discipline, referring to the Holy See only matters of the greatest import²³,...". It was Archbishop Hermaniuk's view that our Orthodox brethren accept that all eastern catholic churches continue to be dominated by the Latin Church.

It is thought that the canonical autonomy of the eastern churches ought to be stated in the law as a characteristic of their hierarchical structure. This is not held to be in conflict in any way with the supreme authority of the Roman Pontiff. The Second Vatican Council commended the principle of subsidiarity and this is particularly applicable to the eastern catholic churches which, the Council declared, have "the right and duty to rule themselves each in accordance with its own distinctive discipline" (*Orientalium Ecclesiarum*, n. 5). In his letter to the President of the Commission, Major Archbishop Slipyj stated his full acceptance of the authority of the pope throughout the church, but, he maintained, "la posizione del Romano Pontefice deve essere quella di supervisione e prontezza ad intervenire in circostanze *straordinarie e d'emergenza*. Come norma, il papato non deve essere un organo di ordinaria amministrazione di una Chiesa Orientale e ciò deve riflettersi anche nella stesura del Codice"²⁴.

Without doubt, however, the most controverted point concerning the concept of 'protos' in the proposed *Schema* is the territorial restriction of the patriarch's jurisdiction as stated in canon 77 § 2, which has been already quoted. This canon simply reiterates canon 240 § 2 of "Cleri sanctitati", and the principle was incorporated into the section on the patriarchs of the conciliar decree, n. 7. This was criticised during the actual council, but pertaining to the request that patriarchal jurisdiction should not be restricted in this way, the conciliar commission drafting the decree replied that this sort of question would be passed on to the commission for the revision of eastern canon law, since the ecumenical council wished to deal only with general principles²⁵.

The retention of the restriction is defended on the grounds that it is an ancient principle laid down by the early councils of the church. It has been vindicated that the first thousand years of the church's history provide no precedent for the duplication of hierarchical jurisdictions within the same territory, which, in any case, tends towards confusion²⁶. To claim that oriental hierarchs in the West should depend upon their respective patriarchs in the same manner as Latin bishops in the East depend upon Rome, is unacceptable to the defenders of restricted jurisdiction, because they find it "difficult to reconcile such assertions with the nature of the office of the Supreme Pontiff, who alone has full authority over the entire world"²⁷. And finally, it is claimed that the commission for the Revision of the Code of Oriental Canon Law is not free to alter this principle of territoriality because it has been laid down clearly by the Second Vatican Council in the Decree on the Eastern Catholic Churches²⁸.

Such arguments have not been accepted as convincing or decisive by the critics of the principle of territoriality. Most do not question the historical foundation for the principle. However, they maintain that circumstances have so changed that retention of the principle in today's world is contrary to the well-being and development of the eastern churches. Some think that it would even be a serious threat to their existence²⁹. Today nearly half the faithful of the

eastern patriarchates live outside the ancient eastern territory. So to restrict the patriarch's jurisdiction in the way proposed in the *Schema* is to deprive the patriarch of half of his church community³⁰.

In fact, the principle of territoriality has long since been set aside both in the West and in the East for the pastoral good of the faithful and it is now not unusual to have different personal jurisdictions within the same territory. There are now multiple jurisdictions in many parts of the world similar to the celebrated example of Beirut, the residence of patriarchs and bishops of at least six different catholic rites³¹. It is therefore suggested to extend this fully by allowing the patriarch really to be the head and father of his whole church throughout the world. These critics are not in any way questioning the primacy of the Bishop of Rome within the whole church and they do not think that recognition of full patriarchal jurisdiction throughout his whole church is in any way incompatible with full recognition of the pope as the successor of St. Peter. They do, however, acknowledge that the removal of the territorial jurisdiction would be an application of the principle of the patriarchal structure of the church that would run counter the highly centralised Rome administration that has characterised the Roman Catholic Church for a very long time.

Conclusion

This brief glance at the history of canonical legislation, from "Cleri sanctitati" in 1957 to the most recent revision in the 1986 *Schema Codicis Iuris Canonici Orientalis*, reveals a progressive movement away from the highly centralised direction from Rome towards greater canonical autonomy within the particular church. The authority of the patriarch with his synod has been more widely recognised and there has been a reduction of the occasions when recourse to Rome is required by law. Greater respect is now shown for the traditions of the eastern churches with regard both to the hierarchical structure of each church and to the canonical institutions within each church. The fact that the 1986 *Schema* has omitted more than a thousand canons from the legislation that it is replacing, is a clear indication that many matters are now being left to particular authority, which were formerly included in the centralised legislation. There is now a more evident awareness of the church as a communion of churches each of which is encouraged to treasure and develop its individual characteristics.

So the revised law has gone a long way in implementing the directives laid down by the Second Vatican Council. As we have seen, not everyone agrees that it has gone far enough. At the Council Cardinal Lercaro criticised the sections of *Orientalium Ecclesiarum* that dealt with the patriarchs (nn. 7 - 10). He said it would please neither catholic nor orthodox orientals³². Today, more than twenty years after the close of the Council, the question of the patriarchal structure of the church remains a burning issue. The Council decreed that the rights and privileges of the patriarchs should be restored in accordance with the ancient traditions of each church. Not everyone thinks that this declaration has yet been fully implemented.

In the apostolic constitution, *Sacrae Disciplinae Leges*, by which he promulgated the revised Code of Canon Law for the Latin Church, Pope John Paul II stressed that the new code had to be fully in accord with the nature of the

church as it is presented in the "teaching of the Second Vatican Council seen as a whole, and especially in its ecclesiological doctrine"³³. "In fact", the Pope went on to say, "in a certain sense the new Code can be viewed as a great effort to translate the conciliar ecclesiological teaching into canonical terms"³⁴. According to Pope John Paul, the *ratio novitatis* of the Second Vatican Council is to be found especially in its ecclesiological teaching. This will also, therefore, be an important part of the "newness" of the revised canonical legislation. The 1986 *Schema*, as can be seen, has implemented many of the conciliar directives. However, for a number of eastern catholics it does not succeed fully in embodying that ecclesiological vision of the church as a communion of sister churches that was put before us by the Second Vatican Council. To this extent it will be a disappointment.

Notes

1 The four apostolic letters promulgating the canons are: *De disciplina sacramenti matrimonii pro Ecclesia Orientali*, "Crebrae Allatae", A.A.S. 41 (1949), pp.89-117 (130 canons); *De iudiciis pro Ecclesia Orientali*, "Sollicitudinem Nostram", A.A.S. 42 (1950), pp.5 - 120 (576 canons); *De religiosis, de bonis Ecclesiae temporalibus, de verborum significatione*, "Postquam Apostolicis Litteris", A.A.S. 44 (1952), pp.65 - 150 (325 canons); *De ritibus orientalibus, de personis, pro Ecclesiis Orientalibus*, "Cleri Sanctitati", A.A.S. 49 (1957), pp.433 - 558. The rest of the codification was ready for promulgation in 1958, but Pope John XXIII decided not to promulgate it until after the council.

2 "Cleri Sanctitati", can. 162 § 2.

3 Cf. E. Eid, *La Figure Juridique du Patriarche*, Rome 1962, p.XI, where Fr. Tocanel, in an introduction to the study, states that patriarchal jurisdiction must be understood as a participation in or derivation from the power of the Roman Pontiff. He compares patriarchal jurisdiction to the jurisdiction that is granted by the pope to the Roman congregations of cardinals.

4 On the significance of the pallium confer *D. G. Orioli*, *La Collazione del Pallio*, in *Nuntia* 2 (1976) pp.88 - 96. Pope Paul VI modified the law of the Latin church on this by his *motu proprio* "Inter Eximia", of May 11th, 1978. "We now decree that for the entire Latin Church the pallium hereafter belongs exclusively to metropolitans and the latin-rite Patriarch of Jerusalem". "As to the Eastern churches, we repeal canon 322 of the *motu proprio*, 'Cleri Sanctitati'." There is no mention of any requirement to ask for the pallium in the latest schema concerning eastern patriarchs.

5 Cf. the *motu proprio* "Episcopalis Potestatis" of May 2nd, 1967, in which Pope Paul VI lists the dispensations that are henceforth reserved to the Roman Pontiff.

6 Quoted by R.F. Esposito, *Decreto sulle chiese Orientali. Testo e Commento*, Roma 1966, p. 34. A detailed criticism of the new legislation, made on behalf of the Melkite Catholic Church, can be found in an article by Archbishop P.K. Medawar: *De la sauvegarde des droits de l'Eglise orientale*, in *Proche-Orient Chrétien* 9 (1959), pp.224 - 242. Cf. also P.K. Medawar: *A propos du malaise chez les catholiques orientaux* in *Irenikon* 1958, N. 3, pp.352 - 357.

7 Cf. *Acta Synodalia Concilii Vaticani II*, Vol. III, Pars IV, p. 534 (the English translation is given in X.Rynne, *The Third Session*, London 1965, p. 101.)

8 *Ibid.* p. 534.

9 Cf. *Acta Synodalia Concilii Vaticani II*, Vol. III, Pars V, pp. 65-66.

10 *Acta Synodalia Concilii Vaticani II*, Vol. III, Pars V, p. 72. The whole speech of Abbot Hoeck is a forceful defence of the importance of the patriarchal principle for the universal church.

11 *Abbot Hoeck*, in *op. cit.* p. 72-73.

12 S. Manna, O. P. and G. Distante, O. P., *Orientalium Ecclesiarum. Decreto sulle Chiese Orientali Cattoliche*. Piemme 1986, p. 29.

13 Cf. for example: *W. de Vries*, *The Origins of the Eastern Patriarchates and their Relationship to the Power of the Pope*, Part I, *One in Christ*, 1966, pp. 50 - 69.

Il decreto conciliare sulle chiese Orientali Cattoliche, *Civiltà Cattolica*, 1965, vol. II, pp. 108 - 121.

Rom und die Patriarchate des Ostens, Freiburg, 1963.

14 *De Vries*, op.cit.(13), p. 130.

15 *De Vries*, op.cit.(13), p. 66.

16 *De Vries*, *Rom und die Patriarchate des Ostens*, Freiburg 1963.

17 Cf. *Acta Synodalia Concilii Vaticani II*, vol. III, pars V, p. 72.

18 *Acta Apostolicae Sedis*, 1974, p. 248.

19 Cf. Guidelines for the Revision of the Code of Oriental Canon Law, *Nuntia* 3 (1976), p. 18.

20 *Acta Apostolicae Sedis*, 1970, p. 179.

21 Published by *V. J. Pospishil*, *Ex Occidente Lex*, New Jersey 1979, p. 159.

22 This view is shared, for example, by the Melkite Patriarch of Antioch, *Maximos V*; cf. *V. J. Pospishil*, *Ex occidente Lex*, p. 162.

23 *Pospishil*, *Ex Occidente Lex*, p. 157

24 *Pospishil*, *Ex Occidente Lex*, p. 159

25 Cf. *G. Dejaifve*, SJ, *Un Tournant Décisif de l'Écclésiologie à Vatican II*, Paris 1978, p. 64, footnote 57: "In Concilio solum de principiis, de coeteris viderit Commissio pro redactione C. I. C. O."

26 *I. Zuzek*, SJ, *Canons Concerning the Authority of Patriarchs over the faithful of their own Rite who live outside the Limits of the Patriarchal Territory*, *Nuntia* 6, 1978, p. 10.

27 *Zuzek*, op.cit.(26), p. 17.

28 *Zuzek*, op.cit.(26), p. 23.

29 Quite a number of articles have criticised the retention of the ancient territorial principle. Cfr., for example:

I. Rezàc, SJ, *The Extension of the Power of the Patriarchs and of the Eastern Churches in general over the faithful of their own Rite*, *Concilium*, October 1969, pp. 59 - 66. *G. Nedungatt*, SJ, *Autonomy, Autocephaly and the Problem of Jurisdiction Today*, *Kanon V*, pp. 19 - 35.

V.J. Pospishil, *The Constitutional Development of the Eastern Catholic Churches in the Light of the Re-Codification of Their Canon Law*, *Kanon V*, Part II, pp. 36 - 71. *P.K. Medawar*, *De la sauvegarde des droits de l'Eglise orientale*, *Proche-Orient Chrétien* 9 (1959), pp. 224 - 242.

J. Madey, *Le patriarcat Ukrainien*, Rome 1971, (Cf. especially Chapter X).

30 *N. Edelby*, *The Scope of Patriarchal Authority outside the East*, *The Jurist* 29 (1969), p. 174.

31 *Pospishil*, op.cit.(29), p. 57. Cf also *Edelby*, op.cit.(30), p. 175.

32 *Acta Synodalia Concilii Vaticani II*, vol. III, Pars V, pp. 65 - 66.

33 *The Code of Canon Law in English Translation*, London 1983, pp. XIII-XIV.

34 *Ibid*, p. XIV.

Empty Page

LA POSITION DU PATRIARCHE CHEZ LES THÉOLOGIENS ET CANONISTES LATINS A L'ÉPOQUE DE L'UNION DE FLORENCE (1439)

Michel Thériault, Ottawa

Introduction

Dans le contexte d'un débat sur la primauté, il est intéressant et utile de voir où se situe le patriarche dans cette perspective¹. En effet, indépendamment de la question en elle-même valable de la nature de la primauté du patriarche dans son propre patriarcat, situer le patriarche par rapport à la primauté de l'Église de Rome et de son évêque me semble tout à fait approprié dans le contexte du présent débat.

Il est évidemment impossible pour moi de traiter cette question dans sa totalité, mais je voudrais en explorer un aspect: comment le patriarche était-il perçu au XIV^e siècle et dans la première partie du XV^e siècle chez les Latins? Le *terminus ad quem* est le document d'union *Laetentur coeli*, promulgué le 6 juillet 1439 par le pape Eugène IV au concile de Florence (le XVII^e concile général, selon le calcul traditionnel de l'Église de Rome). Certains se demanderont peut-être pourquoi je mets le *terminus a quo* si tôt. La raison en est très simple: les participants au concile de Florence, et surtout les membres des différentes commissions et équipes de négociation, sont des fils de leur époque. En effet, ils ont été influencés non seulement par leur milieu social, culturel, théologique, etc., mais aussi et surtout, pour ce qui a trait à notre propos, par leur formation. Il me semblait donc utile, et même important, de reculer d'un certain nombre de générations.

Cerner seulement la position des théologiens et canonistes latins a été un choix assez simple à faire. D'une part, la position des orthodoxes (ou des "Grecs", pour employer l'expression du temps) est assez claire et connue; d'autre part, je suis plus familier avec les auteurs latins, lesquels m'ont fourni d'ailleurs suffisamment de matière.

Je m'empresse d'ajouter que je ne toucherai pas à d'autres questions débattues au XV^e s.: le conciliarisme, Jean Hus, la procession du Saint-Esprit et l'ajout du *Filioque*, le purgatoire, les azymes, etc. Après avoir, dans une première partie, donné une vue d'ensemble sur le contexte général du concile de Florence, je me suis penché, dans la deuxième partie, sur un aspect du contexte intellectuel du concile en relevant la position des théologiens et canonistes latins du XIV^e et de la première moitié du XV^e siècle sur le patriarche. Dans une troisième et dernière partie, je fais une revue du peu de ce qui est dit à Florence sur le patriarche.

1. Le contexte général du concile de Florence

Sans entrer dans les controverses au sujet de la suite entre les conciles de Constance (1414-1418), de Bâle (1431-1437) et de Ferrare-Florence (Ferrare, 113

1438-1439; Florence, 1439) ou au sujet de la canonicité de l'assemblée de Bâle (1438-1449) continuée par un groupe ayant refusé le transfert à Ferrare, il est possible de voir que si le concile de Florence a eu comme objectif l'union des Grecs et des Latins, cet objectif était apparu à l'horizon déjà quelque temps avant 1439.

En effet, depuis le milieu du XIII^e s., l'Empire d'Orient est soumis à de sérieuses pressions externes surtout de la part des Turcs, bien sûr, en plus de celles de diverses peuplades aux frontières de l'Empire, et à des pressions internes de nature principalement économique. De plus en plus, l'Empire se tourne donc vers l'Occident comme une planche de salut. L'aspect politique, à cette époque, ne peut pas être ignoré. Ces relations entre les Grecs et les Latins se situent à différents niveaux: l'empereur est en contact avec le pape; plusieurs mariages princiers sont conclus entre l'Orient et l'Occident; les relations commerciales sont variées en bonne partie à cause des contacts avec Venise et à la présence de marchands italiens à Constantinople et en Asie mineure; des individus sont en relation les uns avec les autres, surtout des clercs².

Tous ces contacts entre les deux mondes depuis plusieurs générations vont aider à réduire, sinon à faire disparaître, les préjugés réciproques, résultant le plus souvent de l'ignorance et des différences socio-culturelles et de formation plutôt que de la mauvaise foi systématique. En dernière analyse, ces contacts ont été assez nombreux et d'une durée suffisante pour faire dire à des auteurs que "du travail s'est fait dans les esprits"³ au moment où se négocie l'union.

C'est à travers les contacts entre les deux mondes que se développe dans une certaine partie du haut clergé byzantin et chez les empereurs Michel II Paléologue et Jean VIII Paléologue (lequel succède au premier en 1425) l'objectif de l'union des Églises. C'est surtout à la suite de l'envoi de délégués grecs à Constance en 1416 que se développèrent des relations régulières ayant comme objectif lointain la réunion des deux Églises. L'idée générale est de négocier l'union des Églises en même temps que l'envoi à l'Orient de secours en armes. Mais ces contacts à la fois politiques et religieux doivent être vus dans le contexte de l'époque et compris de façon moins cynique que certains l'ont fait au cours du XIX^e et d'une partie du XX^e s.⁴. D'autre part, le pape Martin V voit poindre de loin la fin de la désunion comme un objectif atteignable. Son successeur Eugène IV est élu en 1431 et est l'homme de la situation: originaire de Venise, il est sensible à l'Orient; il a le souci des missions. Il voit la vie de l'Église dans une vision globale et dans laquelle l'union tient "une large place"⁵.

Les négociations furent vécues au rythme irrégulier de toutes les négociations. Une étape importante fut cependant franchie au début de 1430 par l'accord entre Martin V et les Grecs sur les conditions de réunion d'un concile d'union. Cet accord est en 9 points, dont les principaux sont:

- le lieu: une ville de la côte italienne adriatique entre la Calabre et Ancône;
- les dépenses: les Latins prendraient à leur charge les dépenses de 700 Grecs participant au concile⁶.

Cette ville sera Ferrare (c'est là que se réunira le concile de janvier 1438 à janvier 1439); les Grecs accepteront en janvier 1439 que le concile soit transféré à Florence.

Dans tous ces développements, je ne veux pas laisser croire que les négociations furent faciles et sans difficulté. Elle furent tout le contraire. Faire dire aux

textes et aux événements plus qu'ils ne disent serait commettre une injustice à la mémoire des artisans grecs et latins de cette union. Dans la délégation grecques, il y avait *et* des unionistes *et* des anti-unionistes, c'est bien connu; il y avait aussi, bien sûr, des délégués n'ayant pas au départ une opinion définie et qui en développèrent une avec le temps. Je pourrais dire la même chose du haut clergé demeuré sur place, dans le territoire du patriarcat; la même chose aussi des hauts fonctionnaires impériaux.

Mais il est important, et même essentiel, de se rendre compte de l'ouverture d'esprit des Grecs, amenée en partie par la connaissance qu'avaient certains de ceux-ci des auteurs latins et de leur méthodologie, diamétralement opposée à la leur. Il a même été possible à quelques-uns des délégués grecs d'entreprendre des discussions en théologie spéculative avec les Latins!⁷

Cependant, la connaissance que pouvaient avoir les délégués grecs de la théologie des Latins, et réciproquement, ne veut pas dire que les mondes réciproques étaient vraiment connus en profondeur. La vie et la discipline de l'autre Église étaient généralement vues à travers une seule lorgnette, celle de celui qui l'utilisait; ceci sera évident dans la deuxième partie alors que je parlerai plus spécifiquement du patriarcat.

2. Un aspect du contexte interlectuel du Concile de Florence: La Position des Théologiens et Canonistes Latins sur le Patriarcat

Il convient d'abord de donner une vision générale de l'Église telle que vue par l'ecclésiologie occidentale médiévale avant de voir les auteurs en particulier.

2.1 L'ecclésiologie occidentale médiévale: bref résumé

L'époque médiévale est celle de l'ecclésiologie que nous pouvons aujourd'hui appeler "sociologique", par rapport à l'ecclésiologie plus "symbolique" de la période antérieure des Pères de l'Église⁸.

La société occidentale du Moyen Âge est chrétienne, généralement parlant, et le temps des oppositions (v.g. Église/monde païen) est terminé ou, tout au moins, se transforme, le monde étant tout à fait différent de celui de l'Antiquité. Le monde occidental est *un*, à l'intérieur du Saint Empire romain germanique. Par contre, cela n'empêche pas une nouvelle dialectique de naître.

En effet, comme l'Empire est maintenant chrétien et n'est plus l'ennemi qu'il avait été jusqu'à l'Édit de Milan, l'empereur - chrétien - assume automatiquement et petit à petit un rôle quasi ministériel au sein de la société⁹. Le ministère du Christ, selon cette ecclésiologie, est rendu effectif et visible *à la fois* par le pape et par l'empereur¹⁰.

De là à voir le pape et l'empereur comme deux rivaux, il n'y a qu'un pas... qui fut franchi d'ailleurs facilement puisque chacun se voyait responsable du salut des âmes et de la consolidation du peuple de Dieu.

Mais Grégoire VII réagira et montrera l'originalité de l'Église, qui n'est pas en premier lieu ou principalement une société humaine. L'Église n'est pas qu'une partie de l'Empire, mais elle est l'épouse du Christ. Pour que cette idée soit acceptée et que l'opération de modification des mentalités soit réussie, l'Église sera vue et décrite comme forte et unie autour de l'évêque de Rome;

cette unité devra être visible et se fera donc au détriment des Églises particulières et de l'épiscopat¹¹. Leur autonomie ira donc en s'amenuisant¹².

De plus en plus, l'ecclésiologie évoluera dans le contexte de la dialectique des deux pouvoirs: celui du pape, celui de l'empereur, chacune de ces sociétés se voyant comme parallèle et concurrente. La société civile, même si cela ne fait pas l'affaire de l'autorité de l'Église, se verra de plus en plus de manière "laïque" et progressivement indépendante; cependant, la société médiévale n'est pas la société pluraliste des temps contemporains et il faut bien se rendre compte que le "peuple chrétien" et les "citoyens" (le "peuple civil", pour fabriquer une expression) sont les mêmes personnes! Et le peuple, dans tout cela, n'a pas vraiment de rôle, il est plus *objet* de controverse entre les pouvoirs, que *sujet* et *participant*. En d'autres termes, c'est une dialectique de pouvoirs et de titulaires de pouvoirs et non celle de deux sociétés, en réalité, puisque les deux sociétés sont formées des mêmes personnes¹³.

L'évolution théologique, canonique et politique fera en sorte que, d'une part, les mouvements populistes et certains des mouvements réformateurs - jamais acceptés de bon gré, la plupart même étant condamnés - seront les catalyseurs par lesquels des éléments du peuple chrétien deviendront de plus en plus conscients que les chrétiens sont le peuple de Dieu, la *congregatio fidelium*, et ces théories aboutiront dans un premier temps à la Réforme, puis, dans un deuxième temps, à Vatican II; d'autre part, la théologie, le droit canonique et la politique au Moyen Âge et à la Renaissance auront comme conséquence, dans les mouvements plus traditionnels de l'Église, l'accentuation des éléments sociétaux et hiérarchiques qui montreront l'Église comme une société à l'égal de l'État (nous voyons ce que cela deviendra: la *societas perfecta*!).

2.2 Les théologiens

Les circonstances historiques étant ce qu'elles sont, il est normal qu'une bonne partie des traités de cette époque soit formée d'oeuvres de circonstance. En effet, beaucoup de problèmes attirent l'attention des théologiens latins et occupent leur temps: le conflit entre Boniface VIII et Philippe le Bel, le conciliarisme et Jean Hus, entre autres.

D'autre part, je rappelle que si certains théologiens latins connaissaient les théologiens grecs, cette connaissance était souvent limitée à tel ou tel sujet particulier, par exemple, à la procession du Saint-Esprit. La vie et la discipline des Grecs, comme je l'ai mentionné plus haut, étaient vues à travers un prisme latin.

J'ai passé en revue les théologiens décédés après 1300 qui ont laissé des oeuvres imprimées et accessibles. Pour les besoins de l'exposé et des raisons de nature pratique, je les ai classés ici par l'ordre chronologique de leur années de naissance. Le bienheureux Jacques de Viterbe, o.s.a. (ca) 1255-1308) est conventionnellement appelé le premier ecclésiologue, son *De regimine christiano* étant le plus ancien traité connu de *Ecclesia*. Bien qu'il soit un théologien de la *plenitudo potestatis* du pape, celui-ci est pour lui le roi de l'Église et non de la Cité. Dans un court passage du traité en question, il mentionne les patriarches, mais comme en passant, en les assimilant aux primats (avec un "vel" comme conjonction): "Ordo autem inequalitatem requirit et gradus, ideo potestas spiritualis regiminis non in omnibus est aequaliter, sed secundum gradus quosdam. Nam super episcopos sunt archiepiscopi, et super hos sunt primates vel patriarchae"¹⁴.

Il classe les évêques en 4 degrés de juridiction: les évêques *simpliciter*, les archevêques, les primats ou patriarches et, bien sûr, le pape. Comme il ne va pas plus loin dans son explication, le lecteur en est quitte pour sa faim, mais je puis quand même facilement déduire que, pour lui, le patriarche n'est certes pas tenu en une très haute considération. Ecclésiologue papaliste, comme la plupart des auteurs de son époque, Guillaume de Pierre Godin, o.p. (ca 1260-1336) développe une théorie surprenante, même pour l'époque, de succession systématique exponentielle. En effet, selon lui, seul saint Pierre a été consacré évêque par le Christ(!); puis saint Pierre a consacré les autres apôtres en les envoyant comme archevêques dans les différentes régions sans qu'ils soient liés nécessairement à un siège épiscopal précis, mais plutôt seulement à une région fort étendue; ces archevêques consacrent ensuite d'autres évêques, les évêques diocésains que nous connaissons. Et ces archevêques sont devenus ce que nous appelons les patriarches, et ce sont eux, pour Guillaume, qui sont à strictement parler les véritables successeurs des apôtres¹⁵. Comme c'est saint Pierre qui a consacré les autres apôtres, dont les successeurs sont les patriarches, les patriarchats sont de droit ecclésiastique ("Attamen patriarchatus, certum est quod sunt ab ecclesia instituti") ("... preeminencia patriarchatus, que alii ex statuto ecclesie debebatur"), c'est pour cela que l'ordre de préséance des sièges patriarcaux a pu être changé et que des patriarches ont pu être déposés de leur siège, à l'occasion ("... ipsi patriarche a patriarchatu sepe per ecclesiam depositi esse leguntur")¹⁶.

Le troisième et dernier théologien de l'époque dont je citerai quelques lignes est Jean de Raguse, o.p. (ca 1390-1443). L'importance de Jean n'est pas à dédaigner: comme délégué latin, il négocia à Constantinople de 1435 à 1437 l'union éventuelle des deux Églises. Dans son *Tractatus de Ecclesia*, il parle en fait des sièges patriarcaux et non de l'office de patriarche comme tel. (L'un, évidemment, ne va pas sans l'autre!). Le lecteur peut se rendre compte que Jean de Raguse est plus sensible que d'autres aux réalités de l'Orient chrétien. Quelques passages sont à retenir. Il admet, tout d'abord, en se référant à saint Jérôme, que depuis les temps anciens l'Orient et l'Occident ont conservé la pureté de leur foi (il ne dit pas cependant si cette constatation s'applique encore à l'époque où il écrit; probablement pas complètement: "qualis [i.e. sapientiae et fidei puritas] fuerit conditio Ecclesiae orientalis et occidentalis nostrae atque romanae in puritate sapientiae et sinceritate fidei ab antiquo"¹⁷). Son voyage à Constantinople lui a permis, écrit-il, de constater que les Grecs vivent plus dévotement et plus conformément au Christ que les Latins: "Ecclesia orientalis devotus vivit et propinquius Christo conformatur in vita et in moribus quam Ecclesia romana, in qua paene totaliter contrarie Christo vivitur"¹⁸. Il continue en citant le droit canonique du temps (le *Décret* de Gratien, D.96, c.14; D.16, c.6) pour énumérer l'ordre des sièges et expliquer pourquoi cet ordre a été changé au concile de Constantinople de 381¹⁹. Il termine en citant un long passage de l'adresse du patriarche de Jérusalem, Théodose, au patriarche de Constantinople, Ignace, lors du concile de Constantinople de 869, au sujet de la préséance entre les sièges²⁰.

Plusieurs autres auteurs furent consultés, sans que je puisse trouver dans leurs oeuvres des références sur le patriarche ou même sur les patriarchats²¹.

La majeure partie des oeuvres canoniques de l'époque qui nous occupe est formée de gloses, de commentaires et d'ouvrages divers sur l'une ou l'autre des parties du *Corpus iuris canonici*. Existente aussi des traités sur des sujets spécifiques ou spécialisés et des oeuvres de circonstance, mais ces ouvrages sont en minorité.

Les textes de base que j'ai regardés sont ceux du *Corpus iuris canonici*²² dont j'ai ensuite vérifié les commentaires dans les oeuvres des canonistes du XIVe et du début du XVe siècle, de la même façon que pour les oeuvres des théologiens de l'époque.

Les textes et les commentaires peuvent se grouper sous trois thèmes: le patriarcat est une création de Rome et est assimilé à un primat (2.3.1); l'ordre de préséance des sièges patriarcaux (2.3.2); les privilèges du patriarcat (2.3.3).

2.3.1 Le patriarcat est une création de Rome et est assimilé à un primat

D'abord, qu'est-ce qu'un patriarcat, selon l'étymologie? Le *Décret* de Gratien nous renvoie aux *Étymologies* de saint Isidore, dans lesquelles il est dit: "Patriarcha pater principum. Archon enim princeps. Archiepiscopus princeps episcoporum"²³. Pourquoi l'appelle-t-il le prince des pères? C'est que, selon l'étymologie, le patriarcat est le chef (archon) de la tribu ou de la lignée paternelle (patria). D'ailleurs, c'est bien ce que dit Jean de Turrecremata, o.p. (1388-1468): "Patriarcha graeca lingua, summus patrum interpretatur, quia primum, idest Apostolicum retinet locum: ideo quia summo honore fungitur, tali nomine censetur, sicut Romanus, Antiochenus, Alexandrinus" (ces évêques sont nommés patriarches à cause de l'importance de leur siège: ils ont succédé aux apôtres qui y furent les premiers)²⁴.

Une lettre supposément du pape saint Clément, adressée à saint Jacques, datée d'entre 88 et 97 et se retrouvant chez Gratien exprime le principe de base que es patriarchats sont une création de Rome²⁵. Il y est dit clairement que "episcoporum primates vel patriarchas poni B. Petrus precepit" et ces primats ou patriarches servaient à trancher les cas présentés par les évêques et les causes majeures²⁶.

Sur ce document et sur les théories et opinions du temps se basèrent deux autres documents. Le premier est une lettre du pape Nicolas II aux Milanais et que cite saint Pierre Damien dans une lettre de 1059 ou de 1060 qu'il écrit au moine Hildebrand, le futur pape saint Grégoire VII: "Omnes sive patriarchae in cuiuslibet apicem sive metropoleon primatus aut episcopatum cathedras [...] instituit Romana ecclesia"²⁷. Comme on peut le lire, le patriarcat n'est pas seul à avoir été créé par Rome! Le second document date d'une cinquantaine d'années plus tard; c'est une lettre de Boniface VIII du 23 décembre 1301, d'une clarté limpide: "Sancta Romana ecclesia, quae disponente Domino super omnes alias ordinariae potestatis obtinet principatum a Deo, utpote mater universorum Christi fidelium et magistra, quatuor patriarchales sedes instituit"²⁸. Comme les sièges patriarcaux ont été créés par Rome, selon lui, il est logique que Rome soit mêlée à la nomination d'un successeur à un siège vacant puisque plus le siège est

haut en dignité, plus il faut faire attention au moment de la nomination d'un nouveau titulaire²⁹.

Les textes cités jusqu'à maintenant semblent faire une équivalence entre patriarche et primat. La relecture de ces textes, plus l'étude de quelques textes suivants montre bien que cette équivalence n'est pas que l'opinion de passage ou fortuite de tel ou tel pape ou de tel ou tel canoniste³⁰. Même si les deux documents suivants sont apocryphes, et, comme tous les faux utilisés dans cette communication, font partie des documents pseudo-isidoriens dont nous parlons à la note 25, n'oublions qu'ils servirent de source aux réformateurs. Dans la lettre du pseudo-Anaclet aux évêques d'Italie et datant supposément d'entre 76 et 88, il est dit que "patriarchas vel primates, qui unam formam tenent, licet diversa sint nomina"³¹, i.e. que quel que soit le terme utilisé, la même réalité est présente. Et ce sont vers eux que se tournent et se dirigent les évêques, de là le nom de primats. Quant aux métropolitains, ils sont moins importants et "praedictis iuste obedirent primatibus"³².

Un texte supposément d'un peu plus tard (entre 155 et 166), une lettre du pseudo-Anaclet aux évêques de la Gaule, mentionne encore cette équivalence en disant que les patriarches ou primats sont ceux qui ont succédé aux apôtres à leurs sièges³³. Il est intéressant de voir que Jean de Turrecremata n'a pas compris autrement la nature du patriarche et que l'équivalence est pour lui tout à fait correcte: "De primatibus autem [...] quaeritur quem gradum in ecclesia obtineant? An in aliquo a patriarchis differant? [...] Primatus et patriarchae diversorum sunt nominum, sed ejusdem officii [...]. Debent quoque obedientiam primatibus archiepiscopi"³⁴.

Si les patriarchats et les patriarches sont créés par Rome, si les patriarches ne sont que des primats avec un titre différent, on voit que la primauté de Rome est augmentée ou exaltée par le fait même (plus les uns sont bas, plus Rome est haute et vice versa). Dans les siècles qui occupent notre attention, les allégories et les symboles étaient fréquemment d'usage pour faire passer ou comprendre une idée. Ce genre littéraire fut utilisé relativement à notre sujet. En effet, Innocent III, dans une lettre du 21 août 1206 adressée à Thomas, patriarche latin de Constantinople, compare les 4 patriarches aux animaux d'Ez 1, 5-28, se tenant autour du siège de Rome, qui les embrasse ou les entoure de ses bras maternels³⁵.

Quelques années plus tard, le même pape, dans une lettre du 21 août 1212, utilise cette fois l'image d'Ap 4, 2-11, laquelle est d'ailleurs inspirée d'Ez 1, 5-28: "Scriptum est in Apocalypsi Ioannis, quod in medio sedis et in circuitu sedis erant quatuor animalia plena oculis ante et retro; primum animal simile leoni, secundum animal simile vitulo, tertium animal habens faciem quasi hominis et quartum animal simile aquilae volanti; et quatuor animalia singula eorum alas senas habebant"³⁶. Dans la Bible, ces quatre animaux sont les quatre anges qui gouvernent le monde physique et qui sont disposés autour du trône de Dieu; ici, ce sont les quatre patriarches autour du trône de Rome. Antonius de Butrio va plus loin en disant que les quatre animaux signifient aussi les quatre évangélistes et les quatre patriarches³⁷. Ce qui intéresse le plus les commentateurs, c'est le symbolisme des yeux tout le tour de la tête et celui des six ailes de chaque animal. Dans la Bible, les yeux tout le tour de la tête signifient d'une part la science universelle et, de l'autre, la providence de Dieu s'exerçant par les êtres qui ont ces yeux. Ici, les commentateurs - assez étrangement unanimes - émettent

l'opinion qu'avoir les yeux à l'avant et à l'arrière de la tête signifie la juridiction au temporel et au spirituel du patriarche. Quant aux six ailes de chaque animal, elles signifient les six genres de lois: naturelle, mosaïque, prophétique, évangélique, apostolique et canonique³⁸. Tout cela sert à rehausser la vision du primat ou du patriarche, sans cependant que cette mise sur une sorte de piédestal soit autrement que symbolique. D'ailleurs, n'oublions pas que l'honneur qui est fait au patriarche est en fait celui d'être près du trône de Rome, toujours selon cette symbolique.

Pourquoi les textes insistent-ils tant, soit avec une argumentation, soit à l'aide d'images, sur le rôle central de Rome, sur sa primauté? Pourquoi le patriarche n'est-il qu'un simple primat? En plus des opinions latines sur la primauté de Rome, déjà fortement affirmée à l'époque du concile de Florence, des facteurs supplémentaires viennent expliquer la teneur des textes:

1) depuis la fin du XI^e et le début du XII^e s. existent des patriarchats latins en Orient, créés par Rome bien sûr à l'époque des Croisades et dont les titulaires sont aussi nommés par Rome (ces patriarches, malgré leurs titres, sont complètement latins);

2) à part le patriarche d'Occident, l'évêque de Rome, qui n'est pas en cause ici, quelques évêques ont porté le titre de patriarche à l'intérieur de l'Église latine; il a toujours été clair que ces patriarches latins *en Occident* ne sont que des primats régionaux³⁹. Compte tenu aussi du fait que la plupart des auteurs n'avaient qu'une connaissance superficielle sinon nulle de l'Orient, il fut très facile de comprendre et de voir les patriarches des sièges de l'Orient de la même façon qu'étaient compris et vus ceux qui portaient ce titre dans l'Église latine⁴⁰.

Le patriarche, en dernière analyse, était vu comme un archevêque métropolitain avec des pouvoirs supplémentaires pour sa région, pas vraiment plus. D'ailleurs, Rome se réservait ce qui s'appelle les "causes majeures". Le problème est que le concept de "cause majeure" n'a jamais fait l'objet d'une définition précise et que le contenu a pu, par conséquent, varier énormément. Un exemple seul montrera suffisamment ce que je veux dire. Le 17 mars 1198, le pape Innocent III adresse une lettre au patriarche latin d'Antioche, Radulphus II, dans laquelle il commente des faits reprochés au patriarche, rappelle une règle et émet une peine de suspension contre celui-ci. Le patriarche est coupable d'avoir, de sa propre autorité, transféré un archevêque-élu et pas encore consacré, à un siège épiscopal. Non content d'avoir "dé-archevêché" l'élu, pour traduire le néologisme du texte ("dearchiepiscopare!"), en le transférant d'un siège archiepiscopal à un siège épiscopal, le patriarche a, de plus, outrepassé ses pouvoirs. En effet, c'est Rome qui transfère et dépose les évêques, modifie les sièges des diocèses (on voit tout de suite qu'est appliquée à un patriarche d'une Église d'Orient - tout latin qu'il soit personnellement, il est, en principe du moins, le chef d'une Église d'Orient - la discipline occidentale): "[...] maiores ecclesiae causas esse ad sedem apostolicam perferendas, ac per hoc translationes episcoporum, sedium mutationem ad summum apostolicae sedis antistitem de iure pertinere, nec super his quicquam praeter eius assensum debeat immutari"⁴¹. Il continue en suspendant le patriarche de la confirmation des évêques-élus dans son patriarcats: "Ne igitur perpetrandi similia ceteris audacia tribuatur, si tantus excessus relictus fuerit impunitus te ab episcoporum confirmatione duximus suspendum, quousque super hoc aliud statuamus"⁴². Gilles Bellemère étudie systématiquement tous les détails du cas - en effet, il est très analytique -, mais ne semble pas se

poser des questions fondamentales⁴³. Il est intéressant de voir trois commentateurs se poser la question de la raison pour laquelle Rome se réserve, comme cause majeure, le transfert de siège épiscopal. La raison fondamentale, selon Jean d'André et Antonius de Butrio, est que tout pouvoir vient de Dieu (Rm 13,1)⁴⁴; Antonius ajoute même que le droit canonique procède des Écritures⁴⁵. D'ailleurs, la raison plus spécifique justifiant la réserve papale des causes majeures aux yeux des canonistes vient de l'Écriture. Il s'agit de Mt 16, 18-19 ("Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église, et les Portes de l'Hadès ne tiendront pas contre elle. Je te donnerai les clefs du Royaume des Cieux: quoi que tu lies sur la terre, ce sera tenu dans les cieux pour lié, et quoi que tu délies sur la terre, ce sera tenu dans les cieux pour délié") et de Jn 21, 15-17 ("Pais mes agneaux[...] pais mes brebis")⁴⁶.

2.3.2 L'ordre de préséance des sièges patriarcaux

Nous savons tous que l'ordre de préséance des sièges patriarcaux a connu une évolution, depuis celui établi par le c. 6 du premier concile de Nicée (325) jusqu'à celui du c. 28 du concile de Chalcédoine (451) en passant par celui du c. 3 du premier concile de Constantinople (381) et que cet ordre fut définitivement celui-ci: Rome, Constantinople, Alexandrie, Antioche et Jérusalem⁴⁷. Bien qu'il soit connu que le pape n'a pas voulu approuver le c. 28 de Chalcédoine au moment où les Actes du concile lui furent présentés, l'Église latine mentionne l'ordre de préséance maintenant devenu traditionnel au c. 21 du concile de Constantinople de 869-870⁴⁸, ce qui est certes une reconnaissance implicite. Elle deviendra explicite à la constitution 5 du quatrième Concile du Latran (1215)⁴⁹.

Les textes des différents conciles se retrouvent tous ici ou là dans le *Corpus iuris canonici*. Ce qu'il est intéressant de lire, ce sont les raisons données pour cet ordre de préséance et les commentaires faits sur cet ordre. Une lettre du pseudo-Anaclet, supposément d'entre 76 et 88⁵⁰, commentant l'ordre sanctionné à Nicée (Rome, Alexandrie, Antioche), dit que Rome est au premier rang parce que les saints Pierre et Paul vinrent s'y établir, Alexandrie est au deuxième rang parce que saint Marc y fut envoyé par saint Pierre et Antioche est au troisième rang parce que saint Pierre y vécut avant d'aller à Rome. L'ordre de préséance devenu classique et fixe et que nous retrouvons non seulement dans la tradition, mais aussi dans Constantinople (869-870) et Latran IV (1215), comme nous l'avons vu plus haut, restera tel pour les siècles à venir. Boniface VIII, dans une lettre du 23 décembre 1301, répète l'ordre sans problème ni commentaire⁵¹.

Le pape Innocent III, dans une lettre du 21 août 1212 à son notaire Maxime, parle de la place de Constantinople en disant qu'elle obtient la deuxième place non seulement parce que c'est la nouvelle Rome et que l'empereur y est établi, mais aussi parce que saint Jean, l'apôtre préféré de Jésus, fonda l'Église d'Asie [i.e. d'Asie mineure], qu'il décrit sept de ces Églises dans Ap 1-3⁵². Il continue - ce qu'il ne fait pas pour les autres patriarches - en énumérant quelles qualités doivent être celles du titulaire du patriarcat de Constantinople: "Ipsum etiam literatum, etsi non eminenter, competenter esse dicebatur, sufficientem intelligentiam et eloquentiam de scripturis et in scripturis habentem"⁵³.

Intéressant, mais aussi curieusement incomplet!⁵⁴ Quant à Alexandrie, elle est en troisième place parce que saint Marc l'a fondée et dirigée⁵⁵. Antioche suit

parce qu'elle fut l'Église de saint Pierre avant qu'il aille se fixer à Rome⁵⁶. La présence de Jérusalem est justifiée par le fait que cette ville a été consacrée par la présence du Christ⁵⁷. Il est donc clair que l'ordre devenu traditionnel des sièges patriarcaux ne cause aucun problème réel aux canonistes latins.

2.3.3 Les privilèges du patriarcat

Les lecteurs trouveront peut-être étrange de ne pas parler des *droits* du patriarcat; après tout, il est clair que le patriarcat a des droits certains - spécifiques à sa charge - du fait qu'il soit chef d'Église. Mais les textes du *Corpus iuris canonici* et les auteurs ou bien ignorent que ces droits existent ou bien les voient comme des privilèges ou des délégations de pouvoir (n'oublions pas qu'ils "connaissent" le patriarcat, en fait, selon la discipline occidentale, qu'ils appliquent à l'Orient⁵⁸). En effet, je suis convaincu qu'il y a à la fois ignorance et opinion erronée, les liens entre les deux étant assez clairs!

Le principe général des Latins est que le patriarcat en tant que tel, a seulement les privilèges que lui donnent les canons ou la coutume. Ce principe est exprimé dans une lettre du pape Nicolas I du 1er juin 864, adressée à Rodolphe, archevêque de Bourges: "Primates enim vel patriarchae nichil privilegii habere pre ceteris episcopis, nisi quantum sacri canones concedunt et prisca consuetudo illis antiquitus contulit"⁵⁹. Il continue en disant que les privilèges du patriarcat accordés ou confirmés par le premier concile de Nicée doivent être conservés et protégés à moins que l'Église de Rome décide d'en accorder de supplémentaires à telle ou telle Église⁶⁰.

La constitution 5 du quatrième concile du Latran (1215) énumère 3 privilèges, lesquels reviennent constamment dans d'autres textes normatifs ou chez les commentateurs: ils semblent donc être vus, de la part de l'Église de Rome, comme assez stables et sûrs. Le patriarcat:

- après qu'il a reçu le pallium de l'évêque de Rome, peut donner celui-ci à ses suffragants et recevoir d'eux les serments de fidélité et d'obéissance au pape et à lui-même;
- peut se faire précéder de la croix, sauf à Rome, ou en présence du pape ou de ses légats;
- peut recevoir des appels des sentences des instances inférieures de son patriarcat⁶¹.

Les deux premiers privilèges ne créent pas de remous mais le troisième intéresse les commentateurs au plus haut point. La question posée par Antonius de Butrio est la suivante: le patriarcat peut-il recevoir des causes directement en première instance sans, donc, que la cause ait été entendue auparavant, en première et, s'il y a lieu, en deuxième instance à l'intérieur du patriarcat?⁶². Il répond qu'il existe deux opinions sur cette question: la première (Innocent IV, Hostiensis et quelques autres) dit que *oui*, ceci étant là un privilège du patriarcat; la seconde (l'opinion commune) dit que *non*, "quia soli Papa omisso medio appellatur"⁶³. Quelques dizaines d'années plus tard, Panormitanus pousse la question un peu plus loin en se demandant si une partie peut en appeler au patriarcat en deuxième instance d'une sentence de première instance, alors que la partie a la possibilité d'avoir accès à un tribunal de deuxième instance de niveau inférieur à celui du patriarcat (en d'autres termes, la partie ne veut pas en appeler au tribunal métropolitain mais va directement du niveau diocésain à celui pa-

triarcial). La réponse est *non* puisque le patriarche n'a pas de juridiction *immédiate et directe* sur les sujets de ses évêques mais que cette juridiction lui est donnée seulement si les niveaux de procédure sont respectés (seul le pape peut recevoir des appels *omissis mediis*): "Patriarchae sunt ordinarii archiepiscoporum, sicut archiepiscopi episcoporum. [...] Sicut archiepiscopus [...] non habet iurisdictionem in subditos suffraganeorum suorum, [...] nec patriarcha in subditos archiepiscoporum subditorum sibi"⁶⁴. Le principe de la pyramide est à respecter!⁶⁵.

Après avoir complété ce tour d'horizon, nous pouvons maintenant en venir au concile de Florence et à l'union de 1439.

3. Les Patriarches selon l'union de Florence (1439)

Nous ne devons pas nous surprendre si la primauté ne fit pas l'objet d'autant d'attention et de discussions que les participants auraient été en droit d'espérer. Souvenons-nous que c'est la procession du Saint-Esprit et le *Filioque* qui furent les sujets centraux. Les autres sujets (le purgatoire, les azymes et la primauté) ayant été décidément relégués au second plan.

Les négociations réelles et soutenues entre les Grecs et les Latins ne s'ouvrirent, en fait, qu'en juin 1438, à Ferrare, pour se conclure à Florence par l'union promulguée le 6 juillet 1439; la partie relative à la primauté ne commença qu'en juin 1439 en même temps que les négociations sur les azymes et la poursuite des négociations sur le purgatoire. C'est donc dire que bien peu de temps fut consacré à la primauté.

Au printemps 1439, les délégués grecs et latins étaient fatigués et plusieurs, malades. Les Grecs avaient des problèmes d'argent et l'empereur voulait que l'union soit conclue au plus tôt pour que l'aide de l'Occident puisse lui parvenir avant que les Turcs ne fassent disparaître l'Empire⁶⁶.

Cependant, les Pères du Concile et les négociateurs n'avaient pas que les patriarches latins en tête. Ils étaient en contact avec les "vrais" patriarches! En effet, Joseph II de Constantinople était présent personnellement; les trois autres, par des procureurs⁶⁷.

De la part des négociateurs, l'ordre des sièges patriarchaux n'est pas un problème; l'ordre traditionnel est pris pour acquis⁶⁸. Jean de Turrecremata, dans un débat de 1439 dont le procès-verbal est perdu mais dont il écrivit une *relatio* sous forme de traité en 1441⁶⁹, énumère les canons ayant servi de norme ou de confirmation de l'ordre de préséance des sièges (Nicée, Constantinople, Chalcédoine)⁷⁰. Il répète de plus la liste des trois privilèges du quatrième concile du Latran de 1215 et que nous avons énumérés plus haut⁷¹.

Les négociateurs ont probablement dépassé le niveau des privilèges en tant que concessions papales pour toucher des questions plus importantes, comme le contenu du texte sur la primauté romaine dans le projet de document d'union. De plus, dans le texte final apparaîtra une mention relative aux droits des patriarches, non seulement à leurs privilèges.

Le 21 juin 1439, les négociateurs se mettent d'accord sur la formule relative à la primauté, sauf pour deux points qui font l'objet d'objections de la part des Grecs

-le pape ne doit pas convoquer un concile oecuménique sans l'accord de l'empereur et des patriarches⁷²;

- s'il y a appel au pape contre la sentence d'un patriarche, le pape ne doit pas obliger le patriarche à venir comparaître à Rome, mais doit plutôt envoyer des légats sur place⁷³.

Le 22 juin, le pape refuse ces deux restrictions à ses pouvoirs, mais les négociations continuèrent les 24 et 25 juin. Le 26 juin, les Grecs demandent que l'ordre des préséances des sièges patriarcaux soit inclus dans le projet de document d'union, ce qui est accepté par les Latins, et tous les délégués, grecs et latins, acceptent de remplacer "convoquer" dans le texte sur la convocation du concile par le pape par un autre mot, à décider plus tard. Mais, finalement, les Grecs laissent tomber les deux objections que j'énumère au paragraphe précédent et proposent un nouveau texte: "Au sujet de la primauté du pape, nous confessons qu'il est le pontife suprême[...], qu'il dirige et gouverne l'Église de Dieu, sans préjudice des droits des patriarches d'Orient, celui de Constantinople étant le second après le pape, puis ceux d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem"⁷⁴.

Il y eut ensuite plusieurs rédactions successives du projet de document d'union. La deuxième, rédigé en grec et en latin le 2 juillet 1439, est celle qui créa, au sujet de la primauté, un problème de dernière minute. En effet, le texte latin parlait de "salvis iuribus et privilegiis patriarcharum" alors que le texte grec avait fait l'objet par un des rédacteurs de l'ajout du mot "tous", ce qui était une nuance fort importante dans les circonstances. Les Latins émettent des objections, mais un accord fut conclu le 4 avec l'ajout dans le texte latin d'un "omnibus". (Il est évident que les textes grec et latin du document d'union devaient être identiques!) Et, finalement, c'est le texte, avec le "omnibus" et la liste des patriarchats, qui apparut dans le document d'union signé le 5 et promulgué le 6 juillet 1439:

Renovantes insuper ordinem traditum in canonibus ceterorum venerabilium patriarcharum, ut patriarcha Constantinopolitanus secundus sit post sanctissimum Romanum pontificem, tertius vero Alexandrinus, quartus autem Antiochenus, et quintus Hierosolymitanus, salvis videlicet privilegiis omnibus et iuribus eorum⁷⁵.

Conclusion

Au terme de cette étude, il est bon de constater que si les négociations en vue de l'union de Florence ont donné à la primauté la portion congrue, il n'en reste pas moins vrai, selon moi, que la présence de l'imposante délégation grecque, la participation de négociateurs d'envergure des deux côtés, la bonne foi manifeste qui régnait, le désir profond de l'union chez la plupart, ainsi que la présence, en chair et en os, du patriarche Joseph II ainsi que celle des autres patriarches par leurs procureurs, ont amené les Latins et les Grecs à mieux comprendre et apprécier leurs différences pour savoir en faire des joyaux de la Saint Eglise du Christ.

1 Je n'utilise évidemment le singulier que pour éviter d'alourdir le texte, à moins que cela ne soit nécessaire à l'occasion d'utiliser le pluriel. Je parle en fait non seulement du patriarche de Constantinople - bien que principalement de lui assurément -, mais aussi de ceux d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem. Jusqu'à quel point mes propos pourraient-ils s'appliquer aux patriarches autres que ces quatre-là est une autre question.

2 Cfr. *E. Delaruelle - E.R. Labande - P. Ourliac*, *L'Église au temps du Grand Schisme et de la crise conciliaire (1378-1449)*, vol. 2, Paris 1964, (*A. Fliche - V. Martin*, *Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours*, vol. 14/2), pp. 534-535.

3 Ibid., p. 538.

4 Par exemple, le voyage de Jean VIII Paléologue en Occident (1438-1439) n'est pas que pour obtenir de l'aide militaire. L'empereur est un intellectuel curieux qui désire les contacts et veut continuer à développer son esprit. Il est aussi très sincère dans son désir de réconciliation des Églises. D'ailleurs, et les actes du concile sont clairs là-dessus, "Jean VIII laissera parfois à des subalternes le soin de traiter la question des renforts et des subventions, pour être davantage présent aux séances dogmatiques et prendre sa part des discussions" (Ibid., p. 539).

5 Ibid., p. 541.

6 Ibid., p. 540.

7 Ibid., p. 539.

8 Pour un traitement plus poussé de cette vision générale résumée, v. *S. Dianich*, art. "Ecclesiologia", dans *Dizionario teologico interdisciplinare*, vol. 2, Torino 1977, pp. 21-22.

9 Les lecteurs se souviendront du rite de consécration des empereurs, présent dans divers Pontificaux romains jusqu'au XIV^e s., et du rite de bénédiction et de couronnement des rois et reines, celui-ci apparaissant dans le Pontifical romain jusqu'à la réforme de 1968. Le rite de bénédiction et de couronnement des rois et reines fut utilisé la dernière fois à l'occasion de l'accession au trône de l'empereur Pierre II du Brésil en 1841 (cfr. *G. Nabuco*, *Pontificalis romani expositio iuridico-practica: functiones pontificales extraordinariae*, ed. secunda iuxta novam ed. Pontificalis romani rev., Parisiis, Tornaci, Tornaci, Romae, Neo-Eboraci 1962, p. 7).

10 Je rappelle, au passage, que plusieurs rois et empereurs, en Occident, reçurent du pape le privilège de porter certains ornements diaconaux, sacerdotaux ou épiscopaux; ce n'était pas sans raison (v. *G. Moroni* (art. "Dalmatica", dans *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica da s. Pietro ai nostri giorni*, vol. 19, Venezia 1843, pp. 74-75) qui mentionne certains cas, y compris celui, curieux, du roi Roger de Sicile qui reçut du pape Lucius II en 1144 l'usage de la crosse, de l'anneau, de la dalmatique, de la mitre et des sandales et celui, bien connu, de l'empereur faisant fonction de diacre à la messe papale de la nuit de Noël).

11 J'utilise l'expression actuelle en cours dans l'Église latine; certains utilisent l'expression "Église locale" pour signifier le même concept, mais, dans le cadre latin toujours, l'usage n'en est pas tout à fait correct.

12 Saint Pierre Damien définissait l'évêque de Rome comme "omnium Ecclesiarum universalis episcopus", ou l'évêque universel de toutes les Églises (*Opusculum XXIII de brevitae vitae Pontificum Romanorum, de divina Providentia*, c.1, dans *Patrologiae cursus completus, series secunda (latina)*, Lutetiae Parisiorum, *J.-P. Migne*, 1853, vol. 145, col. 475C). Il reste à savoir ce qu'il entendait par cette expression, étrange même aux oreilles de la plupart des Latins. Cependant, il ne faut pas conclure trop vite et prendre saint Pierre Damien pour acquis (v. *W. Ferretti*, "Il posto dei laici nella Chiesa secondo s. Pier Damiani", dans *San Pier Damiano nel IX centenario della morte (1072-1972)*, vol. 2, Cesena 1972, pp. 233-277).

13 Même en voyant la relation pape/empeur d'une autre perspective, i.e. celle de la structure pyramidale de la société féodale (peuple - nobles locaux ou régionaux - rois - empereur - pape), les éléments fondamentaux de la question ne sont pas vraiment modifiés.

14 Le plus ancien traité de l'Église, *De regimine christiano* (1301-1302), étude des sources et éd. critique par H.-X. Arquillière, Paris 1924, p.204; c'est moi qui souligne. Par contre, une autre oeuvre consultée ne contient aucune référence au patriarche (*Disputatio(nes)* (prima, secunda, tertia, quarta) de *Quodlibet*, qua(s) edenda(s) curavit E. Ypma, Würzburg 1968-1975).

15 "Unde patriarche magis videntur successores apostolorum, considerato statu quem finaliter habuerunt" (The theory of papal monarchy in the fourteenth century: *Guillaume de Pierre Godin*, 'Tractatus de causa immediata ecclesiasticæ potestatis', ed. by W.D. McCready, Toronto 1982, p. 282; voir aussi p.281).

16 Ibid., p.232.

17 *Tractatus de Ecclesia*, ed. principem curavit F. Sanjek, Zagrabiae (Zagreb) 1983, p.216.

18 Ibid., p.232.

19 Cfr. Ibid., p.264

20 Cfr. Ibid., p.273. Dans ce dernier texte, il est curieux de constater que Théodose dit que les sièges peuvent être mis dans un ordre différent, suivant le point de vue où l'on se place. Par exemple, si l'on regarde du point de vue à la fois de l'importance du lieu et de la sainteté du premier titulaire, la première place devrait revenir à Jérusalem, puisque le premier évêque en fut Jésus-Christ lui-même. Et ainsi de suite.

21 En voici la liste:

- *Gilles de Rome*, o.e.s.a. (ca 1243-1316), *De ecclesiasticæ potestatis*, hrsg. von R. Scholz, Weimar 1929 (Aalen 1961); *Lettera sive Bulla Bonifacii papae et ex ea quaestio disputata in utramque partem pro et contra pontificiam potestatem*, dans *M. Goldast*, *Monarchia S. Romani imperii*, t. 2, *Frankfordiae* (Frankfurt am Main) 1614, Graz 1960, pp.95-107.

- *Agostino Trionfo* (Augustin d'Ancône), o.e.s.a., (c. 1243-1328), *De potestate collegii mortuo papa*, dans R. Scholz, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII*, Stuttgart 1903 (Amsterdam 1962), pp.501-508; *Tractatus brevis de duplici potestate prelatorum et laicorum, qualiter se habeant*, dans Ibid., pp.486-501. Il distingue le pape et les évêques, mais ne raffine pas plus loin la distinction.

- *Jean de Paris*, o.p. (1260-1306), *Tractatus de potestate regia et papali*, dans J. Leclercq, *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIIIe siècle*, Paris 1942. Il compare les évêques en bloc au pape et ne va pas plus loin dans la distinction, v.p.179, l.3 et 32; p.197, l.1-5; p.199, l.35-38; p.207, l.35 et p.209, l.8.

- *Alvaro Pelayo*, o.f.m. (1275?-1352), voir son *De statu et planctu Ecclesiae*, I, 68, repris dans son *Collirium adversus hereses*, fol. 86v, dans R. Scholz, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern (1327-1354)*, Rom 1914 (Torino 1971), p.113, note 3. Dans ce catalogue d'hérésies qu'est le *Collirium*, Alvaro Pelayo parle à un moment donné des évêques, mais en bloc, comme beaucoup d'autres auteurs, parce que son propos est d'exalter la juridiction du pape par rapport à celle de tous les autres titulaires d'autorité. V. aussi N. Iung, *Un franciscain, théologien du pouvoir pontifical au XIVe siècle*: Alvaro Pelayo, évêque et pénitencier de Jean XXII, Paris 1931, spéc. p.113.

- *Guillaume d'Ockham*, o.f.m. (ca 1300 - ca 1348), *Breviloquium de potestate papae*, éd. par L. Baudry, Paris 1937; *Dialogus de potestate papae et imperatoris - Compendium errorum Joannis XXII*, dans *M. Goldast*, *Monarchia S. Romani imperii*, t. 2 (dans la table des matières (p.397, col. 1, lignes 17-18) se trouve la question suivante: "Utrum in aliquo casu liceat plures patriarchas seu primates nullum superiorem habentes institui", mais je n'ai pu la retrouver dans le corps du texte imprimé, v.p.808-819); *Disputatio super potestate prelati Ecclesiae*, dans Ibid., t. 1, *Frankfordiae* (Frankfurt am Main) 1614 (Graz 1960), pp.13-18; *Octo quaestiones de potestate papae*, dans *Opera politica*, ed. J.G. Sikes, vol. 1, *Mancunii* (Manchester) 1940, pp.13-221; *Quaestiones variae* (I-VIII),

ed. G.I. Etzkorn, F.E. Kelley, J.C. Wey, St. Bonaventure, N.Y. 1984; *Quodlibeta septem*, ed. J.C. Wey, St. Bonaventure, N.Y. 1980; *Tractatus de imperatorum et pontificum potestate*, ed. W. Mulder, in *Archivum franciscanum historicum*, 16(1923), pp.469-492 et 17(1924), pp.72-97.

- *Conrad de Gelnhausen* (ca 1324-1390), extraits de son *Epistola concordiae*, dans A. Kneer, *Die Entstehung der konziliaren Theorie: zur Geschichte des Schismas und der kirchenpolitischen Schriftsteller Konrad von Gelnhausen* (+ 1390) und Heinrich von Langenstein (+ 1397), Roma 1893, pp.110-120.

- *Henri de Langenstein* (ca 1325-1397), *Epistola concilii pacis*, dans *Ibid.*, pp. 110-119; *Epistola de cathedra Petri*, dans *Ibid.*, pp.134-145.

- *Pierre d'Ailly* (1350-1420), *Tractatus et sermones*, Argentorati (Strasbourg), 1490 (Frankfurt/Main 1971).

- *Jean Gerson* (1363-1429), *De jurisdictione spirituali et temporalis*, dans G.H.M. Posthumus Meyjes, *Jean Gerson et l'assemblée de Vincennes* (1329): ses conceptions de la juridiction temporelle de l'Église, Leiden 1978, pp.121-136; il n'y a rien, semble-t-il, dans son *Oeuvre ecclésiologique*, laquelle cependant s'occupe surtout du Grand Schisme: œuvres complètes, intr., texte et notes par A. Glorieux, vol. VI, Paris 1965, ni dans les diverses œuvres - dont le *Tractatus de statibus ecclesiasticis* -, reproduites dans M. Goldast, *Monarchia S. Romani imperii*, t. 2, pp.1384-1524.

22 Soit dit une fois pour toutes, les citations du *Corpus iuris canonici* dans le reste de la présente communication sont tirées de *Corpus iuris canonici*, ed. Lipsiensis secunda post Aemilii Ludovici Richteri curas, ad librorum manu scriptorum et editionis Romanae fidem recognovit et adnotatione critica instruxit Aemilius Friedberg, Lipsiae, Ex officina B. Tauchnitz, 1879 - 1881, 2 vol.

23 D. 21, c. 1, § 6 chez Gratien; v. aussi Isidori Hispalensis episcopi *Etymologiarum sive originum libri XX*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit W.M. Lindsay, t. I, Oxonii (Oxford), E Typ. Clarendoniano, 1911, l. VII, xii, l. 22.

24 Gratiani *Decretorum libri quinque*, vol. I, Romae 1727, p. 105. Cette œuvre est intéressante, aussi, pour deux raisons: 1) ce commentaire du Décret de Gratien ne suit pas l'ordre habituel de l'ouvrage qu'il commente mais est divisé de façon systématique selon un plan élaboré par Jean de Turrecremata; 2) ce commentaire est le seul qui porte des sections spécifiques sur le patriarche et les patriarchats (en effet, la rubrique II du titre II "De Ecclesia Romana & ejus primatu" s'intitule "De ordine aliarum sedium patriarchalium post Romanam; la rubrique II du titre XV "De officiis ecclesiasticis & eorum differentiis" s'intitule "De officio patriarchi").

25 Nous utilisons quand même ces faux documents, les fameuses décrétales pseudo - isidoriennes, documents fabriqués entre 846 et 852, parce qu'ils furent acceptés comme vrais pendant plusieurs siècles. Fabriqués par un atelier probablement de la région du Mans pour appuyer le mouvement de réforme de l'Église latine, ces documents exaltent le pouvoir de l'évêque de Rome. Ce n'est qu'au XVI^e siècle qu'ils furent reconnus comme apocryphes.

26 D. 80, c. 2.

27 D. 22, c. 1.

28 Extrav. com., l. I, t. 3, c. 3.

29 Il n'est pas clair dans le texte quel type précis d'intervention désire Boniface VIII: "Ideoque (...) statuimus (...) quum eas vel ipsarum aliquam seu aliquas vacare contingerit, ad electionem, postulationem seu quamvis provisionem de praeficiendo sibi patriarcha vel pastore nullo modo procedant, quousque ad apostolicae sedis notitiam deducatur" (*Ibid.*). Il continue par déclarer invalide toute élection faite contrairement à cette directive.

30 Je m'empresse d'ajouter que je me situe toujours à l'époque précédant le concile de Florence. Il serait impensable que quelqu'un soutienne encore de semblables opinions de nos jours, évidemment.

31 D. 99, c. 1

32 *Ibid*

33 "Nulli archiepiscopi primates vocentur, nisi illi, qui primas sedes tenent, quarum episcopos apostoli eorumque successores regulariter patriarchas vel primates esse constituerunt" (D. 99, c. 2).

34 Gratiani Decretorum libri quinque, pp. 106 - 107.

35 "Inter quatuor animalia quae in medio sedis et circuitu eius describuntur, facies aquilae ab Ezechiele desuper quatuor memoratur, quia inter quatuor patriarchales ecclesias (...), quae per animalia supradicta signantur, quas apostolica sedes in medio habens quasi filias amplectitur speciales, cui eadem sunt in circuitu quasi famulae obsequentes" (X, l. I, t. 33, c. 8). L'image sert à justifier la solution du cas présenté au pape. Certaines églises furent ouvertes et des bénéfices érigés à Constantinople à un moment où le patriarche (grec) était en rupture de communion avec Rome; ces églises et ces bénéfices étaient et sont toujours, au moment de la présentation du cas, sous la juridiction de Rome et exempts de la juridiction du patriarche de Constantinople, même s'il est maintenant latin. Le patriarche demande de pouvoir exercer la juridiction sur ces biens et ces personnes. Le pape refuse. Les commentateurs ne se sont pas attachés à l'image tirée d'Ez 1, 5 - 28 mais aux détails de procédure, par ailleurs fort utiles et intéressants (quelle genre de pétition pouvait et devait faire le patriarche (la restitutio in integrum?); la différence entre la propriété, la possession et l'usage (Antonius de Butrio): Baldus de Ubaldis (ca 1319 - 1400), *Ad tres priores libros Decretalium commentaria*, Lugduni, 1585 (Aalen 1970), fol. 119v; Gilles Bellemère (+ 1407), In (...) *Decretalium libros (...) praelectiones*, vol. 2, Lugduni, Apud Senneton, fratres, 1548, fol. 230v - 231r - v; Antonius de Butrio (1338 - 1408), In *libr(os) (...) Decretalium commentarii*, vol. 2, Venetiis, Apud Iuntas, 1578 (Torino 1967), fol. 86 v - 87r - v; Panormitanus (1386 - 1445), *Commentaria (...) in (...) Decretalium libr(os)*, vol. 2, Venetiis 1578, fol. 162v - 163r.

36 X, l. I, t. 6, c. 40.

37 "(...) quid significant quatuor animalia in circuitu sedis, significant enim quatuor Evangelistae, & ultra hoc quatuor Patriarchas" (In *libr(os) (...) Decretalium commentarii*, vol. 1, Venetiis, Apud Iuntas, 1578 (Torino 1967), fol. 135v).

38 Jean d'André (1270 - 1348), In (...) *Decretalium libr(os) novella commentaria*, vol. 1, Venetiis, Apud F. Franciscum, 1581 (Torino 1963), fol. 112r - v 113r; Gilles Bellemère, In (...) *Decretalium libros (...) praelectiones*, vol. 1, Lugduni, Apud Senneton, fratres, 1548, fol. 224v; Panormitanus, *Commentaria (...) in (...) Decretalium libr(os)*, vol. 1, Venetiis 1578, fol. 190r.

39 L'Église latine en compte quatre: Jérusalem (successeur du patriarcat latin établi en 1099 durant le temps des Croisades; restauré en 1847); Venise (il s'agit du patriarcat de Grado, créé en 614 et transféré en 1457); Lisbonne (établi en 1716); les Indes Orientales, uni à l'archevêché de Goa et Damao, aux Indes (établi en 1886). Il y eut autrefois celui d'Aquilée (du Ve s. à 1751); l'Annuario pontificio de 1987 énumère encore (p. 7) le patriarcat des Indes occidentales avec siège en Espagne (dont la charge a longtemps été unie à celle de chapelain majeur des forces armées), mais aucun titulaire n'y a été nommé depuis 1963.

40 Je rappelle que tout n'était pas que grisaille et ignorance, cependant. Prenons à témoin un certain canoniste nommé Calistus Amadeus - sur lequel je n'ai pu découvrir aucun renseignement - et que j'ai trouvé dans une glose marginale au commentaire du Panormitanus sur les Décrétales de Grégoire IX: dans une espèce de *sed contra* scolastique, ce Calistus Amadeus dit qu'entre primat et patriarche il y a une différence qui dépasse les seuls mots et qui est, par conséquent, réelle dans les effets (donc, au plan de la juridiction ou des privilèges); qu'il n'y a à proprement parler que quatre véritables patriarches ("propre loquendo"): Constantinople, Alexandrie, Antioche et Jérusalem; que les autres qui sont nommés patriarches sont, en fait, des primats (v.g. Venise), en plus des primats qui sont appelés tels (v.g. Lyon, Toulouse, Canterbury). Panormitanus n'est pas d'accord et fait l'équivalence que nous connaissons entre patriarche et primat (cfr. son commentaire à X, l. I, t. 7, c. 1, dans *Commentaria (...) in (...) Decretalium libr(os)*, vol. 2, fol. 2r).

41 X, l. I, t. 7, c. 1.

42 Ibid. Remarquons que la suspense est ad nutum, ce qui amène un auteur à se demander si une suspense ad tempus mais qui n'indique pas de durée précise est perpétuelle. Certains disent oui; d'autres, interprétant avec des lieux parallèles, disent qu'une suspense de ce genre est ad decennium (cfr. *Baldus de Ubaldis*, Ad tres priores libros Decretalium commentaria, fol. 84r).

43 In (...) Decretalium libros (...) praelectiones, vol. 2, fol. 2r.

44 *Jean d'André*, In (...) Decretalium libr(os) novella commentaria, vol. 1, fol. 137r; *Antonius de Butrio*, In libr(os) (...) Decretalium commentarii, vol. 1, fol. 153r.

45 "(...) quod ex veteris, & novi testamenti autoritatibus processit ius canonicum" (In libr(os) (...) Decretalium commentarii, vol. 1, fol. 153r).

46 *Jean d'André*, In (...) Decretalium libr(os) novella commentaria, vol. 1, fol. 137; *Panormitanus*, Commentaria (...) in (...) Decretalium libr(os), vol. 2, fol. 2r.

47 Cfr. Conciliorum oecumenicorum decreta, ed. tertia, Bologna 1973, pp. 8-9 (pour Nicée I), 32 (pour Constantinople I) et 99 - 100 (pour Chalcédoine).

48 Cfr. Ibid., p. 182.

49 "Antiquo patriarchalium sedium privilegia renovantes, sacra universali synodo approbante sancimus, ut post Romanam ecclesiam, (...) Constantinopolitana primum, Alexandrina secundum, Antiochena tertium, Hierosolymitana quartum locum obtineant" (Ibid., p. 236). Il est vrai qu'à cette date, l'Église d'Occident est dans le contexte des patriarchats latins d'Orient, mais ceci ne change rien à la question du principe de l'ordre de préséance.

50 Encore un des faux du IX^e s. (D. 22, c. 2).

51 Extrav. com., l. I, st. 3, c. 3. Voir la glose de ce texte: Jean le Moine (ca 1250 - 1313), Extravagantes tum viginti Ioannis Vigesimaesecundi, tum communes, cum glossis et epitomis assuetis, & recognitae, & emendatae, Venetiis, 1567, col. 133 - 134.

52 X, l. I, t. 6, c. 40.

53 Ibid.

54 Une lettre pontificale apocryphe du pseudo-Pélage I à tous les évêques et supposément du 1^{er} mars 582, n'aime pas le titre d'"oecuménique" du patriarche de Constantinople (controverse bien connue!), "quia, si unus patriarcha universalis dicitur, patriarcharum nomen ceteris derogatur" (D. 99, c. 4).

55 X, l. I, t. 6, c. 40. Saint Marc est représenté en iconographie par le lion; cela vient de l'image en Ez 1, 10 précisée par celle dans Ap 4, 7.

56 Ibid. *Jean d'André* (In (...) Decretalium libr(os) novella commentaria, vol. 3, Venetiis 1581 (Torino 1963), fol. 108r) donne certains principes régissant l'ordre de préséance en prenant Antioche pour exemple: "Antiochena: hec fuit prior tempore quam Romana (...). Prioritas ergo sedis, vel loci, prioritatem dignitatis declarat"; en d'autres termes, la priorité de temps ne peut pas être le seul critère (si ce l'était, Antioche serait en première place, avant Rome) et il faut regarder plutôt à une combinaison de critères dont l'importance doit être pondérée.

57 X, l. I, t. 6, c. 40.

58 Nous sommes aussi au temps des patriarchats latins d'Orient, qui, bien qu'ils soient seulement titulaires et non plus résidentiels au XIV^e s., n'en sont pas moins une réalité dans l'Église.

59 C. 9, q. 3, c. 8.

60 Cfr. Ibid.

61 Conciliorum oecumenicorum decreta, p. 236 (le texte du canon se retrouve aussi dans X, l. V, t. 33, c. 23).

62 Ceci ne vaut pas, évidemment, pour les causes venant de l'éparchie propre du patriarche. Elles sont présentées en première instance au tribunal du patriarche, bien sûr.

63 In libr(os) Decretalium commentarii, vol. 7, fol. 96v.

64 Commentaria (...) in (...) Decretalium libr(os), vol. 4, fol.

65 Cette absence de juridiction immédiate et directe du patriarche est illustrée par un autre cas, tiré d'une lettre du 5 janvier 1199 du pape Innocent III à

l'archevêque de Tyr (probablement un certain Joscius), en réponse à une plainte de celui-ci contre le patriarche latin d'Antioche, Radulphus II. Il appert que le patriarche avait cité à comparaître devant son tribunal des clercs appartenant à l'archidiocèse de Tyr. Le pape répond en donnant raison à l'archevêque: ces clercs ne peuvent être forcés de comparaître devant le tribunal du patriarche que si la cause y vient en appel ou si le patriarche peut citer en première instance en vertu d'une coutume ou d'un privilège, ce qui n'est pas le cas ici (X, l. I, t. 31, c. 9). Les commentateurs sont d'accord et trouvent logique cette décision (*Jean d'André*, In (...) *Decretalium libr(os) novella commentaria*, vol. 1, fol. 251r; *Antonius de Butrio*, In libr(os) (...) *Decretalium commentarii*, vol. 2, fol. 75r; *Panormitanus*, *Commentaria* (...) in (...) *Decretalium libr(os)*, vol. 2, fol. 149r). Deux commentateurs ajoutent des considérations intéressantes: *Antonius de Butrio* dit que "patriarchae potestas quo ad subditos archiepiscoporum commensuratur potestati archiepiscopi, quo ad subditos suffraganeorum" (le pouvoir des patriarches sur les sujets des archevêques se compare à celui des archevêques sur les sujets de leurs suffragants), en d'autres termes, le pouvoir du patriarche ne vient pas se substituer au pouvoir des archevêques et des évêques mais s'y ajouter, dans des cas bien précis (In libr(os) *Decretalium commentarii*, vol. 2, fol. 75r); *Gilles Bellemère* utilise un concept intéressant, celui de la prorogation de juridiction, et dit que ce n'est pas au sujet à proroger motu proprio la juridiction du patriarche sans le consentement de l'évêque dont il ne veut pas les services ("Nam subditi non possunt archiepiscopi seu patriarchae iurisdictione prorogare voluntarie sine consensu episcopi" (In (...) *Decretalium libros* (...) *praelectiones*, vol. 2, fol. 208v).

66 On se souviendra que les Turcs entrèrent à Constantinople le 29 mai 1453.

67 Joseph II mourra le 10 juin 1439, peu avant la signature de l'union et est enterré dans l'église dominicaine de Santa Maria Novella, à Florence. Certains des procureurs des autres patriarches sont bien connus; par exemple, les deux procureurs du patriarche grec d'Antioche étaient l'antiunioniste Marc Eugénios d'Ephèse et l'unioniste Isidore de Kiev.

68 *Jean de Turrecremata*, *Apparatus super decretum Florentinum unionis Graecorum*, ed. E. Candal, Roma 1942, p. 12, n° 12.

69 C'est l'ouvrage cité à la note 68.

70 Cfr. *Ibid.*, pp. 111 - 112, n° 133.

71 Cfr. *Ibid.*, p. 114, n° 136.

72 Les termes utilisés dans les textes latin et grec ne sont pas clairs sur la question de l'"accord", mais cette question dépasse les limites de la présente étude.

73 Cfr. *Quae supersunt Actorum graecorum Concilii Florentini* (= *Acta graeca*), pars I, Roma 1953, p. 451; cfr. aussi *J. Gill*, *Constance et Bâle-Florence*, Paris 1965, p. 256.

74 Le texte grec est dans les *Acta graeca*, p. 453, et la traduction française, dans *J. Gill*, *Constance et Bâle-Florence*, p. 257; v. aussi *Andreas de Santacroce*, *Acta latina Concilii Florentini* (= *Acta latina*), quae edidit *P. Hofmann*, Roma 1955, p. 255 et *J. Gill*, *The council of Florence*, Cambridge 1959, p. 284 (traduction française: *Le concile de Florence*, Tournai 1964, p. 258).

75 *Acta graeca*, p. 464; *Acta latina*, p. 262; *Conciliorum oecumenicorum decreta*, p. 528; *J. Gill*, *Constance et Bâle-Florence*, pp. 258-259, 359; *Id.*, *The Council of Florence*, p. 290 (traduction française: *Le Concile de Florence*, p. 263).

THE CONCEPT OF PROTOS "PATRIARCH" IN THE COPTIC ORTHODOX CHURCH

Adel Azer Bestawros, Alexandria

Background History

I.

The "Cathedra Marci" and the Apostolic See of Alexandria have been established by Saint Mark, Apostle and Evangelist, in the early sixties of the first century A.D.

As early as the first quarter of the fourth century, Eusebius, Bishop of Caesarea, who stayed in Egypt over a year, stated that Saint Mark was the first to evangelize at Alexandria and had founded the Church in Egypt. He had even recorded the names of the first nine Patriarchs succeeding Saint Mark, and the respective dates of their consecration between 64 - 260 A.D.

The African historian Julius Africanos, (200-245 A.D.) in his History of the World had also recorded the names of the Patriarchs of Alexandria, headed by Saint Mark.

In an old manuscript (Greek and Latin) originating back to the fourth century we read vividly the story of Saint Mark's preaching Christ in Alexandria and his martyrdom there on April 25th, 68 A.D.

On their part, all the Coptic (Egyptian) historians have constantly confirmed the foundation of Christianity in Egypt by Saint Mark. To mention those of authority: Sawirus, Bishop of Nastarweh in the 9th century - Sawirus Ibn-Al-Mokaffa, Bishop of Al-Ashmounin in the 10th century - Youssab, Bishop of Fouwah in the 13th century.

II.

The above-mentioned historical writings state that Saint Mark ordained Abba (i.e. Father) Anianus, the firstfruit of his preaching in Alexandria as Bishop, together with three presbyters and seven deacons. Thereafter, throughout the next two centuries, there was always the Bishop of Alexandria in "Cathedra" for the Apostolic See of Saint Mark.

In the meantime, Christianity had spread all over Egypt, the Pentapolis (Lybia) and later on in Ethiopia. Therefore, provincial Bishops were consecrated by the Bishop/Patriarch of Alexandria who was looked upon as the "Protos" in the ecclesiastical hierarchy of the Coptic Church.

III.

Such status was also recognized worldwide. The First Ecumenical Synod of Nicaea in 325 A.D., declared by its Can. VI that: "Let the ancient customs which are observed in Egypt, Lybia and the Pentapolis prevail, so that the Bishop of

Alexandria may have authority over all these lands, since this is also customary with the Bishop of Rome".

This canon did not confer a new status on the Bishop of Alexandria, but had merely affirmed the "status quo" of his seniority as head of the Coptic Church, and thus stated the case on the same level as that of the Bishop of Rome.

Indeed, as early as the Patriarchate of Abba Heraclas, the 13th after Saint Mark (230-245 A.D.), the Bishop of Alexandria had held the title of "Pope" for quite a long time, before it was ever held by the Pontiff of Rome.

IV.

At present, Pope Shenouda III who was consecrated on November 14th, 1971, assumes the same status of "Protos" in the Coptic Church, being the 117th Bishop of Alexandria in continuous succession after Saint Mark.

Election of the Patriarch

I.

From the very beginning, it has been the long established tradition of the Coptic Orthodox Church that the Patriarch be elected by both the clergy and the laity, and accordingly be consecrated by the Bishops.

In few cases of old history, an aging Patriarch, before passing away, might recommend his successor. Nevertheless, such nominee would eventually be appointed by the clerical-laical congregation, prior to his consecration.

In this respect, clergy means the overwhelming majority of Bishops and vicars of the Coptic Monasteries, and laity the "archons" of Copts as representatives of the people. For conclusive evidence of this tradition, it is sufficient to refer to the rite of consecration of the Coptic Patriarch.

From an authentic and old manuscript written in Coptic and Arabic, the following extracts are in point, reading (translated) as follows:

For the constitution of the Archbishop of Rakoti (i.e. Alexandria in Coptic):

"Let them elect him through a synod of the Bishops and of all the people, according to the good pleasure of the Holy Spirit ... and the clergy and the people together shall testify on behalf of him and make his election according to the canons..."

The Vote (i.e. the ecclesiastical deed of recommendation read prior to enthronement of the Patriarch-elect): "The full compliment of the Catholic Apostolic Church of God, of all the Orthodox, the most holy Bishops and the priests together with the deacons and all the Christ-loving people of the city of Rakoti and of all the land of Egypt assembled ... we besought God to manifest unto us him who was worthy of this great priesthood to lead us in the way of the Lord and to guide us into the haven of the Church..."

We moreover, the Bishops who are assembled, agree to the deed of election, and we testify to it, and all who are assembled with us, the most

beloved-of-God clerics and the most pain-loving monks and the Christ-loving people of the great city of the Alexandrians."

The Address for the enthronement (i.e. the formal address read by the Archdeacon): "The inhabitants of this Christ-loving and great city of Alexandria and of its region, being very father-loving and unable to persist in the mourning of orphanhood, have readily formed this very council and have hastened to seek out for themselves a father. Wherefore, there gathered the most holy Bishops and most God-fearing priests and the most beloved-of-God deacons, together also with the most devout monks and renowned hegoumenoi and all the Christ-loving people of the great city of the Alexandrians and of all the land of lower Egypt and being unanimous have employed on their part all diligence and have made everywhere search to find him who should be a worthy shepherd unto us and keep us in a good pasture and a fertile place..."

Since the Islamic Rule of Egypt in the seventh century A.D. the Patriarch-elect should have also obtained official confirmation from the Ruler at the time. In the twentieth century this confirmation was granted by virtue of Royal Decree, and after the Revolution in 1952 by virtue of Presidential Decree pursuant to the Presidential Act of November 2nd, 1957, which is still valid.

II.

Regarding the presentation as a candidate for the Patriarchate, and according to the canons of the Coptic Church complied with for centuries, the Patriarch-elect must be a monk.

This rule was strictly observed down to the twentieth century, when for the first time (in Dec. 1928) Abba Johannis, then a Metropolitan, was consecrated Patriarch (the 113th).

The two Patriarchs who succeeded him, namely Abba Makarios III and Abba Youssab II, were Metropolitans as well.

The Presidential Act of November 2nd, 1957 has also allowed both orders of monks and Bishops to be candidates for the Patriarchate. Accordingly, whereas Abba Kirellos VI of blessed memory, consecrated Patriarch (the 116th) in May 1959, was a monk of the Monastery Al-Baramous, his successor Abba Shenouda III, elected to the Patriarchate (the 117th) in November 1971, was then Bishop for ecclesiastical education, but previously a monk of the Monastery Al-Sorrian.

The issue of electing Bishops to the Patriarchate has been a matter of controversy among the churchmen and laity, and is beyond the scope of this paper. However, reverting to the old canons, it is noteworthy that the Coptic Rite of Consecration supposes the Patriarch-elect to be a monk.

The following quotations from the Rite of Consecration extracted (translated) from the authoritative manuscript already referred to above are worth mentioning.

..."He (i.e. the elect) being an ecclesiastic and unwavering virgin. If he is not ordained a priest let them ordain him and bless him. If he does not wear the monastic skhema, let them first recite over him all the prayers of the skhema and clothe him with the complete angelic dress....

Then they shall have him until the Sunday.

The Vote: Therefore by an election from above and by the working of the Holy Spirit and by the assent and the conviction of us all, it was revealed unto us to have regard unto The God-fearing priest and monk of the fair monastery whom we have elected as Archbishop

The Address: Wherefore also, we have earnestly called upon the all-surveying God to show unto us who should have this rank, and He has indicated to us to look upon the most God-fearing priest and most devout monk of the most holy Monastery of May He therefore appoint this one as Chief shepherd and Archbishop...".

When the Senior Bishop lays his right hand upon the head of the elect, the Archdeacon will say this prayer:

"The divine grace which heals sickness and supplies those things which are lacking and brings together those things which are parted and makes provision for its holy churches, proposes to us to look upon the most God-fearing monk of the most holy Monastery of as Archbishop of the Christ-loving city of Alexandria and of all the land of Egypt and of its land, in place of Abba ... of holy memory who has departed ...".

The ecclesiastical status conferred by Consecration

The Rite of Consecration in the Coptic Orthodox Church reflects quite vividly the status/concept of the consecrated Patriarch as having become, at the same time, the Bishop of Alexandria and the "Protos"/Pope of the Apostolic See of Saint Mark.

Indeed the rite comprises two distinct parts and proceeds in two stages:

- a) The consecration of the elect (the skema-bearer monk/priest) to the order of episcopate, acquiring the title of Bishop of Alexandria
- b) Enthroning him therefore as Pope Patriarch and head of the Coptic Church.

I.

The prayers, supplications, scripture readings and vestments throughout the first part, are the same as when ordaining a provincial Bishop entrusted with an "eparchy" locally determined. In this status of episcopate /priesthood, the Bishop of Alexandria ranks equal say to the Bishop of Assiut (Upper-Egypt), the Bishop of Khartoom (Sudan), or the Bishop of Boheirah (Lower-Egypt) and the Pentapolis in Lybia etc...

Wherefore all along the Rite of Consecration we note the repeated reference to Alexandria: The city of Rakoti, The Christ-loving city of Rakoti, The great city of the Alexandrians, The city of Alexandria of the Orthodox.

By the 10th century A.D., under the Islamic rule of the "Fatimide" dynasty, Cairo became the Metropolis of Egypt. Consequently, it was added to the episcopate of the Patriarch, but without changing the priestly apostolic title "Bishop of the Christ-loving city of Alexandria".

Thereafter, in 1039 A.D., Abba Christodoulo (the 66th) moved the Patriarchate to old Cairo "Misr-El-Kadima", and since then the official cathedra of the Bishop of Alexandria has been situated in Cairo.

Another development came about in the late fifties and early sixties of the current century, this time of extra-territorial character. Many copts immigrated mainly to Europe, America and Australia. Coptic communities of noticeable number have become well established there, totalling at present about half a million Copts who have their own churches and priests. They remain closely attached to their Mother Church in Egypt, irrespective of the new nationalities and new languages they have acquired.

This flock of Christians, whether Egyptians, or ex-Egyptians are shepherded by the Patriarch. The possibility of constituting new Coptic episcopates abroad has not yet materialized.

II.

But once the elect has been ordained Bishop of Alexandria, his consecration as Pope and Head of the Coptic Orthodox Church follows immediately. In this context, I can do no better than quoting from the Rite of Consecration, the following extracts (translated) viz:

The Vote: "Therefore by an election from above.....whom we have elected as Archbishop for the Apostolic Throne of the divinely-prophetic Mark, the divinely-inspired Evangelist of the great city of Rakoti and of all the land of Egypt and of its borders...

The Address for the enthronement of the Pope: "May He (i.e. God) therefore appoint this one as chief shepherd and Archbishop and as one established in the succession of the Evangelistic Throne of the divinely-speaking, divinely-inspired Apostle Mark..."

When the Senior Bishop (i.e. the oldest of the Bishops in consecration) seats the Patriarch upon the synthronus, he says this pronouncement: "We enthrone the chief shepherd who is called by God in place of Abba....., Archbishop by an election from on high with the singular cooperation of the Holy Spirit, upon the Cathedra of this Holy Catholic Church..."

Rights and status of the Pope/Patriarch

I.

The Patriarch's priestly title (translated from Coptic) as said in the liturgy of the Church is: "Head of our priests, the Pope Abba Pope, Patriarch and Archbishop of the great city of Alexandria".

He also holds the traditional name "Pope and Patriarch of the Preaching of Mark," i.e. the Apostolic See established by Saint Mark.

Ordained as the Bishop of Alexandria (and Cairo) he assumes within its boundaries the same duties and enjoys the same rights of any other Bishop in Egypt. But having also been consecrated "Pope and Patriarch" he alone has become the "Protos" of the Coptic Church for life.

Although the Patriarch-elect is chosen, as already mentioned, by public assent of the laity and common mind of the clergy, it is only upon the Rite of Consecration, i.e. prayers, supplications and liturgy, that he receives his high priestly office from above by the Grace of God.

To mark this concept of faith, the ceremony of delivering to him the staff is significant and full of awe. The Bishops will go up with him to the Holy Table where the staff has been laid, and then the senior Bishop will call on him saying:

"Take the staff of the pastorate from the Hand of the Great Pastor of the sheep, Jesus Christ, the Son of the Living God and Everlasting, in order that you may feed his people and nourish them with your living teachings, being faithful to their souls, for their blood will be required of your hands".

II.

On Sunday the 2nd of June, 1985, the Holy Synod of the Coptic Church presided by Pope Abba Shenouda III, has promulgated the "Constitution of the Synod", which codified anew the discipline and rules of the old.

In Article 49 we read: "The President of the Holy Synod is the Pope/Patriarch, successor of Saint Mark the Apostle/Evangelist. He is the Bishop of Alexandria and Cairo. In his capacity as Bishop of the great city of Alexandria, he is the Archbishop of the Preaching of Mark in accordance with the canons of the Holy Ecumenical Synod of Nicaea".

Article 50 stipulates that he must be Coptic-Orthodox and of Egyptian nationality.

The rights and faculties of the Pope/Patriarch can be summarized as follows:

1. He is the head of the Synod (Article 6), which cannot assemble during his lifetime without him attending as president (Article 15), except in two very strict instances. These are:

a) If he is in a very deteriorated health condition preventing him from speech and thinking, as attested by reports of qualified doctors and evidence of more than half of the Synod-members.

b) If more than half of the Synod-members have asked the Pope/Patriarch to convene the Synod and he, though being able to do so, has declined.

2. He assumes the responsibility for any episcopate whose Bishop has passed away, as well as for new eparchies abroad, until the appointment of Bishops (Article 51).

3. He appoints the "General Bishops" to assist him, defines their authorities and presides over their consecration. (Article 52).

4. He, together with the Bishops/Members of the Synod, ordains the new Bishops, and raises Bishops to the rank of Metropolitan or "Catholicos". (Article 53).

5. He is responsible for the "Public Matters" in the Church, and represents her vis-a-vis the State, other churches, and all the official and religious organizations (Article 54).

6. He supervises over the Coptic monasteries and appoints their Abbots (Article 55).

It should also be mentioned that the Pope/Patriarch is solely authorized (as also specifically stated in the letter of introduction when ordained) to consecrate the mystic Myron (Chrism) for the Church.

Although the Patriarch in the Coptic Church is looked upon by the provincial Bishops as first among equals, "Primat entre egaux", yet his pre-eminence is highly acknowledged at both levels of the clergy and laity.

It should be pointed out that, whatever the circumstances, no Bishop or assistant Bishop can ever be ordained without the participation of the Patriarch, where by at least three Bishops of the Coptic Synod have to attend the consecration.

Other aspects of the Patriarch's authority

1. The Patriarch presides over the General Laical Council of the Copts in Egypt, "The Maglis Milli", which dates back to 1883.

The Council supervises the administration of the Church estates in Cairo, and used to have jurisdiction of "personal status" cases (e.g. matrimonial disputes, divorce etc...), before it has been referred to the Civil Courts in January 1956.

2. The Patriarch presides as well over the "Clerical-Laical Council of Wakfs" established since 1960, which supervises the administration of the "Wakf" real estates pertaining to the Coptic monasteries in Egypt.

But two centuries ago the Coptic Patriarch enjoyed vast powers well beyond the above mentioned faculties.

In the famous encyclopaedia "La Description d'Egypte", edited in 1809 by the French group of Scientists who accompanied Napoleon when he invaded Egypt in 1798, we read Charbrol de Voivie (ex-Governor of Paris) putting the following (translated) on record:

"The Coptic nation acknowledges for itself as Supreme Protos, religious/worldly leader, the priestly personality who is the First in the Church, surnamed "Patriarch", whose powers (i.e. on the Copts) are unlimited, except by what is bound by established customs and the will of the Rulers of the land.

He resolves the disputes (i.e. civil matters) arising between all of his subjects. His judgment however is not final, because the litigating parties by their mutual agreement can refer the matter to the "Kadi" (i.e. Islamic Judge) who usually affirms the judgment of the Patriarch.

As regards criminal offenses they are dealt with otherwise. The Patriarch does not judge, except with respect to the minor crimes calling for corrective punishment only. Hence, for example, if a Moslem accuses a Copt of robbery, the Moslem plaintiff will submit his complaint to the Patriarch. But on the other hand, if the robber was a Moslem, the plaintiff Copt will submit his complaint to the "Kadi" or seek justice from the Governor of the city himself".

This state of affairs shows to what extent the prestige of the Coptic Patriarch had been highly appreciated by both the State and the people in Egypt, as well as the non-discriminating spirit of all Egyptians irrespective of religion, Moslems and Christians alike.

Circumstances have changed, but the same prestige and the same spirit do still prevail to present date in our blessed country of Egypt.

Empty Page

THE PROTOS IN THE ROMANIAN ORTHODOX CHURCH ACCORD- ING TO ITS MODERN LEGISLATION

Nicolae V. D u r a, Bukarest

Item 2 in the legislation of the Romanian Orthodox Church establishes the interorthodox position of our Church and defines its juridical state in relation to the other Orthodox Churches¹, with special mention of the fact that it is "autocephalous and unitary in its organization. It keeps the dogmatical, canonical and liturgical unity with the Ecumenical Church of the East". This state of autocephaly is expressed and implemented in its church life through an independent hierarchical-synodal organization without prejudice against the principle of unity of leadership of Orthodoxy which gives the canonical bases for the reglementation of the relations between the Orthodox Churches.

In the course of time, "the old autocephaly of the Dacian Church"² - mentioned by Patriarch Sofronie III of Constantinople in his letter dated July 10, 1865, addressed to the Prince of the Union of the Romanian Countries, Alexandru Ioan Cuza (1859-1866) - was and is still confirmed by the canonical status of its Protos.

The canonical Position of the Protos of the Romanian Orthodox Church along the centuries and in the light of its modern legislation

Both the holy canons and history show us that the organization of the church division - into eparchies, dioceses, exarchates and patriarchates - preferably followed the structure of organization of the faithful grouped in ethnic units (apostolical canon 34). One of these churches ab initio set up in a well established ethnical geographical frame was the Romanian Orthodox Church. Regarding the development stages of church organization and the position the metropolitans of the country had in various times, one can see that they followed the same way as the other Churches did, i.e. from metropolitanate to patriarchate³.

Unlike the neighbour peoples (Bulgarian, Serbian, Russian, Hungarian a.s.o.) - who were christianized by order of some political leaders at a certain date - the Romanians were christianized as far back as the time they were emerging as a people. The archaeological diggings proved that Christianity was spread on the territory of Romania ever since the first century after Christ. The Apostle of the Peoples says he met our Thracian-Getic-Dacian ancestors in Thessaloniki, in Filipi and also in Iliric (Romans 15,9). In the 1st-3rd centuries after Christ the Church organization process - on the territory of North-Danubian Dacia - followed the model of autocephalous organization⁴ of parochial type, under the leadership of bishops and priests, which was absolutely necessary for the existence of a local Church⁵. Ever since the end of the 3rd century and beginning of the 4th, the Dacian-Roman Church on the Pontic-Danubian-Carpathian territory adopted the model of organization of metro-

politan autocephalous type⁶. Then, the Dacian-Roman Church was an "ecclesia metropolitana sui iuris". The Head of the Church in the North-Danubian-Dacia bore the title of metropolitan and archbishop. The historical and canonical evidence confirm the existence of a Church organization of autocephalous metropolitan and archepiscopal type⁷. As a matter of fact, the presence of autocephalous church units - of metropolitan type - has been attested in the whole Old Church, both in the East and in the West⁸. On the Pontic-Danubian-Carpathian territory we have proofs - dating from the end of the 3rd century and beginning of the 4th century - of an autocephalous Metropolitanate of Tomi (today Constanta). The existence of an autocephalous Archdiocese in Tomi - ever since the 4th century - is a fact proved both by the historical testimonies and the canonical ones⁹. This form of organization - of autocephalous archepiscopal type - continued to exist on our ancient land even after the Archdiocese of Tomi ceased to exist as a result of the barbarian invasions in the 6th and 7th centuries. For instance, the nomocanon of Manuel Malax - drafted in 1561 - informs us that, after the death of emperor Andronikos Palaiologos, an Archdiocese¹⁰ was also set up, among other things. Indeed, Michael VIII Palaiologos reestablished, in 1264, the Archdiocese of Dobrudja but this time with the residence in Vicina. In 1300, his son Andronikos Palaiologos, raised it to the rank of Metropolitanate¹¹. Following the tradition established on the bases of the local canonical custom, many of the Protoses of the Church of Oungro-Wallachia were entitled "archbishop and metropolitan of all Wallachia"¹².

At the end of the 9th century and beginning of the 10th on the Pontic-Danubian-Carpathian territory inhabited by Romanians there were "the Archdiocese of the Carpath and the Metropolitanate of Gortzia and of the Taris, with one diocese in Arges"¹³... In the Pontic region there was organized, from 1018-1071, the Metropolitanate of Keltzina¹⁴, and in 1201, the Diocese of Murasania-Partos became the Metropolitanate of Muresania¹⁵.

During the 14th century, the Head of the Church of Oungro-Wallachia - with the see in Curtea de Arges - was honoured too with the title of "exarch of all Hungary and the Fields"¹⁶. This position of "patriarchal exarch" or "archmetropolitan"¹⁷ entitled the Protos of the Church of Oungro-Wallachia to exercise his jurisdiction over the Church in Transylvania and Hungary too. As "exarch of all Hungary and Fields", that is as locum tenens of the Ecumenical Patriarch over the Orthodox faithful beyond the Carpathians and in Hungary, the Metropolitan of Oungro-Wallachia also had the right to ordain the Metropolitan of Ardeal. The "Great Law" printed in Tirgoviste in 1652, witnesses this fact. One piece of evidence in this sense is to be found in the book of Patriarch Hrisant of Jerusalem, entitled "Sintagmation", printed in Bucharest in 1715, which reads: "Metropolitan of Transylvania, that is of Ardeal ... is related to the Metropolitan of Oungro-Wallachia as to one who has the right of patriarch and exarch"¹⁸. This right of Patriarch of the Protos of the Church of Oungro-Wallachia has also been sanctified by the historical reality. As already known, our Church knew a short flourishing period as national Patriarchate during the Wallachian-Bulgarian Empire led by the dynasty of the Assans.¹⁹ The living proofs of this period - of almost 200 years long - are the churches and monasteries with their treasures of art and culture dating from that time...²⁰ This national Wallachian-Bulgarian Patriarchate was under "the religious leadership of the Patriarch of Tiranovo"²⁰, where the Thracian-Dacian element was

dominant as ethnic entity. Moreover, the canonical relations of the Metropolitan See of Tomi with the episcopal sees at the south of the Danube²¹ contributed to the preparation of the organization of patriarchal type during the Assans' rule.

The right of jurisdiction of the Protos of our Church, i.e. of the metropolitans of Oungro-Wallachia over the metropolitans of Transylvania, has old origins also confirmed by the unitary political-administrative organization of the pre-state and state structures on the Carpathian-Pontic-Danubian territory. The acknowledgement of this right - by the Patriarch of Constantinople too, in 948²² - was generated to the same extent by the missionary activity initiated by the Romanian Orthodox clergy - on the territory of today's Hungary - in order to christianize the Hungarians.

At the end of the 16th century, the Metropolitan of Moldavia - an old Romanian historical province - received the tokens of the patriarchal dignity too²³. In 1598, Patriarch Meletie Pigas wrote to Metropolitan Gheorghe Movila that the See of Moldavia "having been raised now to the rank of Archbishopric, he had the right for this high dignity to wear the patriarchal cloke ... reserved all over the world only to the Patriarchs of the apostolical Sees ... and the patriarchal staff too"²⁴. Yet, the Protos of the Church in Oungro-Wallachia remained *primae sedis episcopalis* of the country, who also received from the Ecumenical Patriarchate the titles of *locum tenens* of Nicomidia, of Ancira, and from the 18th century forward that of Caesareea-Cappadocia, "that is the first ranking metropolitan after the Patriarch of Constantinople"²⁵.

"The church of the Dacians"²⁶ - also explicitly mentioned by the Greek Metropolitan Nectarie in 1819 - enjoyed an *ab antiquo* honourous priority in comparison with the other neighbour sister Churches. This priority also derived from the fact that the Protos of the Church of Oungro-Wallachia exercised certain quasi-patriarchal functions. These have also been justified by the titles which the Metropolitan of Oungro-Wallachia had received from the Ecumenical Patriarchate. For instance, in 1382, the Metropolitan of Oungro-Wallachia received, from the Ecumenical Patriarchate, the title of *locum tenens* of Nicomidia, and later on that of Ancira, two sees listed the 3rd and the 6th after that of the Patriarch. The nomocanon of Manuel Malax - drafted in 1561 - specified that there were two metropolitans in Oungro-Wallachia at the time. The former was: "the *locum tenens* of the one of Numidia and is also called *exarch* of all Hungary and the Border-Fields. And the latter is called metropolitan of Oungro-Wallachia and *locum tenens* of Amasia"²⁷.

In 1776, Patriarch Sophronios of Constantinople grants the metropolitan of Oungro-Wallachia the title of "*locum tenens* of Caesareea Cappadocia" a title which raised the Metropolitanate of Oungro-Wallachia among the first rank metropolitanates of the Ecumenical Patriarchate of Constantinople²⁸. In fact, as *locum tenens* of Caesareea Cappadocia, the archbishop of Oungro-Wallachia became - in 1776 - the first metropolitan after the Ecumenical Patriarch and his proxy in the Church in Transylvania and Hungary. According to this statute, the Protos of our Church had acquired "the permission to ordain hierarchs for the episcopal sees and metropolitans from the lands under the canonical jurisdiction of the great Church of Constantinople, and in case of a local Synod, in the absence of the Patriarch, he had the right to be Protos, as *locum tenens* of the first metropolitan See of the Ecumenical Patriarchate"²⁹. The text reading the decision of the Ecumenical Patriarchate of Constantinople - in 1776 - specified: "this

is both a title and a privilege, as it cannot deprive of this nomination and title these people who will stay as hierarchs in that Metropolitanate and eparchy in all centuries"³⁰. The same decision mentioned that the Protos of the Church of Oungro-Wallachia received the title of locum tenens of the first See among our Metropolitanates"³¹. Thus, having received the title of "locum tenens of Caesareea Cappadocia", the Metropolitan See of Oungro-Wallachia was raised to the rank of the first see among the metropolitanates of the Ecumenical Patriarchate of Constantinople.

All these titles were also given due to the fact that at the beginning of the 16th century, the Church of Oungro-Wallachia was led by a former Ecumenical Patriarch, in the person of Nifon II, brought by Prince Radu the Great.

With the Romanians, the Metropolitan of Oungro-Wallachia bore centuries on end the title of "Archmetropolitan" (Foreword to Coresi's "Romanian book of teaching" or Cazania, Brasov, 1581). The Great Law also called him "exarch of all Hungarians and the Fields". In 1702, Metropolitan Teodosie of Oungro-Wallachia was called "Archiepiscopus Bucurestiensis et metropolita Transilvaniae"³² (Archbishop of Bucharest and Metropolitan of Transylvania).

In Bucharest - the residential See of the Protos of the Romanian Orthodox Church - there were elected and ordained not only hierarchs for the dioceses of the Ecumenical Patriarchate in diaspora³³, but also for the metropolitan See of Ardeal, which had under its canonical jurisdiction the Orthodox Church in Hungary too. Also in Bucharest there were decided the transfers of the hierarchs ordained for Sees which had disappeared during the Turkish occupation, to the episcopal Sees of the Romanian countries³⁴. Moreover, the Ecumenical Patriarch used to assign the other Patriarchs of the East with the assistance and the material support of the Romanian Princes³⁵. Following the old canonical custom of the country, the hierarchs' elections were made "by order of" the Prince of the country³⁶, who used to invest too the "metropolitan elected of all country..."³⁷. The old domestic documents, reading about "the Holy Metropolitanate of all Oungro-Wallachia" also confirm this reality in the life of our Church.

We notice in the correspondence between the Patriarchs of Constantinople and the Metropolitans of Oungro-Wallachia that the Proto-hierarchs of Orthodoxy addressed the Protos of the Romanian Orthodox Church with the title of "Right Reverend Metropolitan of Oungro-Wallachia and Exarch of the Fields and locum tenens of Caesareea Cappadocia, most honoured in the Holy Ghost, most beloved brother and co-servant"³⁸.

At the end of the last century, the Metropolitan of Caesareea Cappadocia called "Most Honoured among Honoured and Exarch of all East"³⁹ occupied the same first place at the meeting of the Holy Synod in Constantinople. In a Catalogue of the episcopal Sees dating from 1885 - when the Romanian Orthodox Church was officially recognized its autocephaly - the Protos of our Church is listed as "Metropolitan of Oungro-Wallachia, Most Honoured and Exarch of the Fields and locum tenens of Caesareea Cappadocia"⁴⁰.

The elevation of the Metropolitan See to the rank of Patriarchate - in 1925 - did not imply "the renunciation to the prerogative of locum tenens of Caesareea Cappadocia, granted by the Ecumenical Patriarchate by Tomos 1776"⁴¹. Besides, the bestowal and keeping of this prerogative also has some historical and canonical foundations. The relations of our early Romanian

Church with the Churches in Asia Minor, i.e. with the Church in Caesareea Cappadocia - are of apostolical origin. St. Apostle Andrew came to Scythia Minor (today's Dobrudja) from Asia Minor, and the Roman legion called "the Lighting" - which contributed to the spreading of Christianity on the north Danubian territory - came from Caesareea Cappadocia. Moreover, many of the war prisoners, brought by the Goths on the territory of Decebal's Dacia in the 3rd and 4th centuries were coming from the parts of Caesareea Cappadocia. Having been christianized, they contributed to the strengthening of the relationships between the north Danubian early Romanian Church and Caesareea Cappadocia. St. Vasilie the Great himself (+ 379) looked after these cappadocian Christians brought by fate on the Dacian-Roman land in the Pontio-Danubian territory. The letter of the "Church of Gothia" (i.e. of Dacia) to the "Church in Cappadocia" dating from 373-374 confirms those canonical relations established between the two Churches ever since the apostolic epoch.

In the irenical letter of June 3, 1948 - by which he informed the other sister Orthodox Churches of the election and enthronement of His Beatitude - the late Patriarch Justinian called himself "Archbishop of the eparchy of Bucharest, Metropolitan of Oungro-Wallachia and the Romanians in America, Exarch of the Fields, Patriarch of the Romanian Orthodox Church, locum tenens of the See of Caesareea Cappadocia and President of the Holy Synod"⁴².

After the Union of the Principalities, in 1859, and the unification of their political life (1862), the Protos of the Romanian Orthodox Church, residing in the capital of the country, received the title of "Primate of Romania"⁴³. This title expressed the same canonical position of Protos of the Romanian Orthodox Church. The draft bill on the unification of the Romanian Church, from 1863, provided that the Romanian Orthodox Church would have only one Head, who would bear the title of Primate of Romania, or Primate of the Romanian Orthodox Church (Item I). Item IV from the same draft bill specified the prerogatives of the Primate who had the rank of metropolitan. As a matter of fact, it is in this draft bill that we see mentioned for the first time in our country the title of Primate or of Metropolitan Primate⁴⁴. The commentaries on the draft bill made in 1863, specified that "... Patriarch and Primate has the same meaning, and the only difference is that Patriarch is the Greek word, and Primate (Primas-primatis) the Latin one"⁴⁵. In 1865 - the Church having been declared autocephalous (acknowledged as such by the Patriarchate in Constantinople in 1885) - the Protos of the Romanian Orthodox Church was also called "Primate", that is "Patriarch". In 1865, Prince Alexandru Ioan Cuza addressed the Protos of the Church as "Right Reverend Archbishop and Metropolitan of Oungro-Wallachia and Primate of Romania"⁴⁶. The Synodal law, in 1872, acknowledges the Metropolitan of Oungro-Wallachia the title of Primate Metropolitan. Item 17 in chapter III of this law provided - for the Protos of the Romanian Orthodox Church - the title of "Archbishop and Metropolitan of Oungro-Wallachia, Exarch of the Fields and Primate of Romania". On May 26, 1873, the Holy Synod of the Romanian Orthodox Church also voted a "Rule on the prior duties of the Metropolitan Primate of Romania". But the Chancellery of the Ecumenical Patriarchate addressed the Protos of our Church with the title of Primate only since 1885. Tomos I on the acknowledgement of the autocephaly specified that "... the Orthodox Church in Romania be and be called and recognized by everybody as independent and

autocephalous, as it administers itself through its own Holy Synod, having as President the Right Reverend and Honoured Metropolitan of Oungro-Wallachia and Primate of all Romania, according to times".

The title of "Metropolitan Primate" has been borne for 60 years by a series of seven metropolitans, starting with Nifon (1850-1875) and lasting till the foundation of the Patriarchate, in 1925. This title designated "an intermediate dignity between Metropolitan and Patriarch, corresponding to that of Archbishop and Exarch in the administrative hierarchy of the old Church"⁴⁷. In the Latin Canonic Book of early Romanian Dionisie Exiguus ("the Small"), the father of the Western canonic law⁴⁸, the word exarch (canon 9, 17 IV ec) was translated with the word "Primate". In 1885 - when the Ecumenical Patriarchate granted the official acknowledgement of the autocephaly⁴⁹ - a bill was submitted to the Parliament of the country on the amendment of the Synodal law from 1872, which proposed, among other things, that the Metropolitan Primate be designated with the Greek word of Patriarch but not with the Latin one of "Primate".

The de jure recognition of the autocephaly of the Romanian Church - by the Ecumenical Patriarchate - in 1885, and the reunification of the Country, by joining the old Romanian province of Transylvania to the body of the country, in 1918, created the premises for rising our Church to the rank of Patriarchate. At the meeting of February 4, 1925, the Holy Synod of the autocephalous Romanian Orthodox Church decided unanimously to rise the Archiepiscopal and Metropolitan See of Oungro-Wallachia to the rank of a Patriarchal See, and its titular to the rank of Patriarch⁵⁰. Item 1 in "The Regulation on the Organization of the Romanian Orthodox Church", from the same year - enclosed to the respective law - provided that the Holy Synod was chaired by the "Metropolitan of Oungro-Wallachia, as Patriarch of the Romanian Orthodox Church"⁵¹. By Law number 699, of February 25, 1925, the supreme authority of the Romanian State recognized and confirmed this decision. Thus the rank of Patriarch became - in the life of Romania - a constitutional institution. The Ecumenical Patriarch Basil III of Constantinople recognized the elevation of the Romanian Orthodox Church to the rank of Patriarchate⁵² by Tomos no 1579, from July 30, 1925. The respective Tomos specified that the Church of Constantinople "did not find any impediment not to be surpassed ... to give its consent and recognize with love the decisions unanimously adopted by the Church and State in Romania", for "elevating the sister Church in Romania to the Patriarchal rank"⁵³.... In his epistle of September 30, 1925, Patriarch Damianos of Jerusalem confessed, among other things, that he approved and recognized "the things done as well done and ... we consider the Holy Church of Romania Patriarchal Church and we glorify its most venerable and Honoured Protos among Rt.Rev.Patriarchs"⁵⁴....

In eastern Romania - i.e. today's Romania - the Christian Dacian-Roman ethnic element and religious life are almost 2000 years old⁵⁵. This reality was mentioned both in 1885 - on the occasion of the official recognition of the autocephaly - and in 1925, at the festivities occasioned by the elevation of the See of Oungro-Wallachia to the rank of Patriarchate. The irenic letter of the Holy Synod of March 12, 1925 to the sister Orthodox Churches, by which there was announced the elevation of our Church to the rank of Patriarchate, confirmed the fact that "... the Romanian people was one of the first peoples of the

world to receive Christianity, so that its church life developed at the same time with its formation as Romanian nation⁵⁶. The same letter specified that the Metropolitan of Oungro-Wallachia, "holder ever since his enthronement of the patriarchal duties, as Exarch of the Fields⁵⁷..." will bear the title of "Archbishop of Bucharest, Metropolitan of Oungro-Wallachia and Patriarch of the Romanian Orthodox Church"⁵⁸. The same irenical letter ensured that "the duties of the Patriarch, granted by the holy canons and the laws of the country, are not and cannot be designed to alter the present character of our church life and neither to violate the rights and canonical and legal prerogatives of the Romanian episcopate ... all this will not change anything in the present relationships of our church with the other sister Orthodox Churches⁵⁹..."

Based on "the law on the elevation of the Archepiscopal and Metropolitan See of Oungro-Wallachia, as Primate of Romania, to the rank of Patriarchal See", in 1925, the Romanian Orthodox Church was elevated to the highest rank adopted by the the ecumenical Church of the East in its organization. "The Regulation on the Organization of the Romanian Orthodox Church" - drafted and adopted in the same year - provided that the Holy Synod be chaired by "the metropolitan of Oungro-Wallachia, as Patriarch of the Romanian Orthodox Church" (Item 1).

The organization of the Romanian Orthodox Church as Patriarchate has also been justified by the orthodox canonical tradition - which had become a basic canonical principle after its regulation by the 4th Ecumenical Synod, through canon 17 - according to which the Church was to adopt and follow in its organization the political-administrative structure of the respective state.⁶⁰ As a result of the natural completion of the Romanian national unitary State - in 1918 - the Romanian Orthodox Church was thus entitled to adopt its organization form according to the new administrative-territorial structure (canon 38 6th Ecumenical Synod). But, not only its new administrative-territorial and numerical position entitled it to adopt the organization form of Patriarchal type,⁶¹ but also "the merits that it had acquired, centuries on end, by observing the righteous faith all over its territory and by the support granted, in multiple ways, to Orthodoxy, mostly to the Churches in the East⁶²...". But neither the "Law on the foundation of Patriarchate" of 1925, nor the "Law on the organization of the Romanian Orthodox Church⁶³" - of the same year - could create the Patriarch a legal position or value his prerogatives. Moreover, it was only the Law of May 3, 1928, that amended Item 27 of the "Law on organization", by including this time the Patriarchate too among the constitutive units of the Romanian Orthodox Church, with legal status; in 1931, there was drafted "the Regulation on the establishment of the rights of the Patriarch and the functioning of the Holy Synod" which specified "the position and the rights of the Patriarch" (Items 3-7). But neither these laws could give the Patriarch a legal position and value his canonical prerogatives. The real legal frame for the organization of the institution of the Patriarchate of the Romanian Orthodox Church, according to the Orthodox canonical doctrine, was created by the "Regulation on the organization and functioning of the Romanian Orthodox Church", approved and voted by the Holy Synod in its meetings of October 19 and 20, 1948.

Possibilities and proposals on the foundation of a Romanian Patriarchate existed even before 1925⁶⁴. In Michael the Brave's time (1593-1601) - the first Romanian Prince who restored the political unity of old north-Danubian Dacia -

one felt the need of a unitary church organization of patriarchal type. Indeed, the unification of the three Romanian historical provinces also stimulated the desire of the three Metropolitanates to make only one national church body, "that is a Romanian Patriarchate, just as the Serbians and Bulgarians used to have before"⁶⁵. But with the Romanians the idea of setting up a Patriarchate was strongly promoted ever since the last century. Thus, about 1853-1863, namely during the troubled times for the recognition of the new Orthodox Metropolitanate of Ardeal, one also insisted for the setting up of a Romanian Patriarchate in Sibiu, on the model of the one in Carlovitz. After the union of the Romanian Principalities in 1859 and the unification of their political and administrative life in 1862, there was also imposed the necessity of a unitary reorganization of the Church. Among the draft bills discussed in the Parliament of the country, in 1863 and 1864, was the "Law on the union of the Romanian Church", which also provided the canonical position of its Protos.

Just as we mentioned above, ever since the setting up of the Patriarchate, in 1925, till 1948 - when the present "Regulation on the organization and functioning of the Romanian Orthodox Church" was drafted and approved - the rights of the Patriarch have not been specified on legal base. These ones had only been lapidary stated in item 3 of the Law on the elevation of the Archepiscopal and Metropolitan See of Oungro-Wallachia to the rank of Patriarchal See, which read: "The Patriarch of the Romanian Orthodox Church will enjoy all the recognized rights by the holy canons and the laws of the country". By items 28, 29 and 30, the Regulation in force specifies accurately which are the prerogatives of the Patriarch, prerogatives which make the very canonical-juridical content of the Institution of the Patriarchate. Considering things in the light of these specifications we can thus admit that the respective findings of R.P. Janin, issued in 1929, were fully justified. He stated that the authority of the Patriarch of the Romanian Orthodox Church was - at the time - "purely nominal, as it confined only to chair the Holy Synod, the National Church Congress and the Central Spiritual Consistory. He is elected by the National Church Congress, the Diocesan Assembly of Bucharest and many orthodox members of the Senate and of the Chamber of deputies, that is by a great majority of"⁶⁶. The same explanation was given by the Romanian Orthodox historians and specialists in canon law who stated that from 1925 - when "the elevation of the Archepiscopal and Metropolitan See of Oungro-Wallachia, as Primate of Romania, to the rank of Patriarchal See" was done⁶⁷ - till 1948, the Protos of our Church did not exercise all his patriarchal prerogatives. Hardly in 1948, these prerogatives were listed in the Regulation on the organization and functioning of the Romanian Orthodox Church. As a matter of fact, till 1948, in the Romanian Orthodox Church there was only the dignity of Patriarch, as the very institution of the Patriarchate was introduced for the first time, hardly by items 29 and 30 of the Regulation.⁶⁸

Thus, we can talk of a real institution of the Patriarchate, hardly in 1948, when the very Romanian Orthodox Church received its real title of "Romanian Patriarchate" (Item 5 in the Regulation). Till 1948, in the Romanian Orthodox Church there was only "the honorific title of Patriarch with no real rights but only with honorific ones. In fact, the Patriarch used to be only a Metropolitan Primate"⁶⁹. Indeed, the dignity of Patriarch - for the Protos among the hierarchs of the Romanian Orthodox Church - was established and approved by the Synodal decision of February 4, 1925 and by Law of February 25, 1925 - voted by

the Parliament of the country - but the respective regulation had not specified the canonical content of the rights, duties and prerogatives of the Patriarch. That specification was done only by the Regulation on the organization and functioning of the Romanian Orthodox Church, drafted and voted by the Holy Synod at the meetings in October 14-20, 1948 and approved by the Great National Assembly on February 23, 1949. The Regulation in force granted the Patriarche all the rights making the canonical-juridical content of the Institution of Patriarchate (Item 29-30). All these are focused on the so-called "right of devolution" based on canon 11 of the 7th Ecumenical Synod. This right, which can be applied to everything related to the field of legality in administration, " ... can be exercised by Patriarch even ex officio over all the diocesan bishops of the Romanian Orthodox Church"⁷⁰. Having been an element of observance and ensurance of the unity of leadership in the Church, the right of devolution of the Patriarch remains "an extraordinary right", for whose exercise must be provided all the "special conditions" which entitle him to make use of this extraordinary right he enjoys. These conditions are: "non-application of the law by an inferior body, or its wrong application in its function"⁷¹. The Regulation in force has also created the apparatus by which the Patriarch can exercise his rights, that is the Patriarchal Administration made up of two Patriarchal Assistants, six administrative counsellors, the Patriarchal Chancellery and the Group of inspection and control (Item 31).

In the present legislation of the Romanian Orthodox Church - which reflects the accurate application of the basic canonical principles⁷² - the canonical Statute of the Protos of the Church is expressed in full consonance with the Orthodox canonical doctrine and practice. Besides, the whole present legislation of the Romanian Orthodox Church "expresses a complete canonical orientation in accordance with the most genuine Orthodox tradition"⁷³.

"The Regulation on the organization and functioning of the Romanian Orthodox Church", "The Regulation on the duties of the Patriarch", and other Church "regulations" too assert explicitly that the sum of all the rights and duties of the Protos of our Church is in full accord with the Orthodox canonical doctrine. Furthermore, the Regulation also specifies that the Romanian Orthodox Church "has a hierarchical synodal leadership, according to the teaching and canons of the ecumenical Church of the East and its Tradition" (Item 3).

Article 28 in the Regulation provides that "the Patriarch of the Romanian Orthodox Church is the first-ranking bishop among the hierarchs of the Romanian Orthodox Church" and enjoys "all the rights established by the holy canons enlisted in the present Regulation and Church rules" (Item 29). The same Regulation also specifies that the Patriarch of our Church exercises all "the duties granted to him by canons, laws and rules" (Item 30, point p.). The same laws in force specify that the title of the Protos of our Church is: "Rt.Rev. Archbishop of Bucharest, Metropolitan of Oungro-Wallachia and His Beatitude Patriarch of the Romanian Orthodox Church" (Regulation on the determination of the duties of the Patriarch... Item 4).

The rights and duties devolved upon the Patriarch as eparch hierarch - as Archbishop of Bucharest and Metropolitan of Oungro-Wallachia - are identical with the exercise of the three aspects of Church power (the teaching power, consecrational or sacramental and leading or jurisdictional power). The rights and duties typical for the Patriarchal dignity - based both on canonic foundations

and the custom of canonical law - and the honorific and liturgical prerogatives stem from "the same work of promotion, keeping, extension and defence of the truth of faith, from the sacerdotal sharing of the grace of the saints and from that of leadership, guidance and jurisdiction at the level of the patriarchal dignity"⁷⁴. Thus the Patriarch of an autocephalous Orthodox Church has the following canonical rights in full accord with the doctrine and orthodox practice:

a) the right to convene and chair the Patriarchal Synod, made up of all the metropolitans and bishops in the whole Patriarchate (Apostolic canon 34; 25 IV ec);

b) the right to confirm the election and to ordain the metropolitans in the whole Patriarchate in case these ones are elected from among persons who are not ordained hierarchs (canon 28, IV ec);

c) the right to control, through canonical visits, the metropolitanates and suphragan dioceses and to make spiritual reproofs to those who do not fulfil their duties (canon 52, Cart.)

d) the right to grant paid leaves to the metropolitans and bishops of the whole Patriarchate and to take steps against those who miss illegally from the respective eparchy (can. 11 Ant.; 16 I-II Cpol; Justinian, Novella VI, 3)⁷⁵

e) the right to take an independent decision in "canonical evangelical problems", in case these ones need an immediate solution and cannot afford further delay till the meeting of the Holy Synod, and later on to inform the Holy Synod in this sense (apostolical canon 34; 9 Ant.; Justinian, Novella CXXXVII, 5);

f) the right of devolution that is to intervene when a metropolitan or bishop neglects the appointment of his dignitaries in higher church positions (canon 11 VII ec.);

g) the right to take steps for filling the vacancies created in eparchies and to give orders so that the properties of the respective eparchies be administered by iconoms (canon 25, IV ec.; Justinian, Novella CXXXI, C.11);

h) the right to receive appeals on behalf of those who had been judged by bishops, metropolitans or metropolitan Synods and to judge supremely, definitely and without right of appeal the serious matters among metropolitan, bishops and other clergy (canon 9, 17 IV ec.; Justinian, Novella CXXIII, C.22);

i) the right to decide, in the Holy Synod, by his vote, the punishment to be applied to a guilty metropolitan or bishop (Justinian, Novella, CXXV);

j) the right of "stavropighie", that is to subordinate, directly a church or monastery, by sending the Patriarchal Cross, on the occasion of the foundation or consecration of a church or monastery in a diocese under his jurisdiction;⁷⁶

k) the right to appoint in his service clergy belonging to other eparchies under his jurisdiction, without canonical release from the respective bishop in case he refuses to give it (canon 11 VII ec.);

l) the right to be a go-between Church and State, as no clergy can go to the supreme State organ without the help and consent of the Patriarch (canon 11 Ant.; Justinian, Novella VI, C.3);

m) the right to be remembered at the religious services by the respective metropolitans and bishops (canon 15 I-II Cpol);

n) the consecration of the Holy and Great Oil for the whole Patriarchate (canon 6 Cart.);

o) the Patriarch issues the laws and church decisions and has the right to supervise their accomplishment. This right - also provided in the Regulation of the Romanian Orthodox Church - is based on the prerogatives of the Patriarch to chair the Holy Synod and to be the first-ranking bishop of a nation;

p) as Protos of the Church, the Patriarch has the right too to appeal to the supreme leadership of the State against "certain sentences and decisions by the government which could affect the canonical order and the superior interests of the Church"⁷⁷. This prerogative - confirmed by the canonical custom too - is also based on the Orthodox canonical practice.

According to the Orthodox canonical doctrine and practice, explicitly expressed in the legislation in force (Church Regulations)⁷⁸ the rights, privileges and duties of the Protos of our Church - i.e. of the Patriarch - are the following:

A. As regards the exercise of the teaching power:

As First preacher and supervisor of the right faith⁷⁹, the Patriarch of our Church has the following rights:

1. To send pastoral letters, authorized by the Holy Synod of the whole autocephalous Church he is leading. Item 30 point e in the Regulation provides that the Patriarch "gives pastoral letters for all the Romanian Orthodox Church, with the agreement of the Standing Synod or the Plenary Synod". The Patriarch has the right too to "send brotherly advice to the Hierarchs in the country and to mediate the personal disagreements among them (Item 30 f.) as this is the only way to reach" (good understanding), as the apostolic canon 34 provides.

2. To address - through irenical letters - to the Heads of the other autocephalous Orthodox Churches, in order to keep the dogmatical, canonical and liturgical unity of the Ecumenical Church of the East. In case of need, the Protos of our Church can address - according to the prerogatives established by the Orthodox canonical practice and doctrine for the Patriarch⁸⁰ - to the Heads of other denominations. According to Item 30 point d. in the Regulation, the Patriarch has the duty too to "entertain relations with the other Christian Orthodox Churches in regard to Church issues". Item 5 al. d. in the regulations on the duties of the Patriarch recalls this right of the Patriarch among the first things mentioned. Certainly, these brotherly relations are also materialized through ecumenical relations and mutual visits paid at various levels. This was the context of the official visit which His Beatitude Patriarch Teoctist, the Protos of the Romanian Orthodox Church, paid to His Holiness Dimitrios I, the Ecumenical Patriarch of Constantinople⁸¹, from May 14-20, 1987, at the head of a delegation. Furthermore, the good relations between the Romanian Orthodox Church and the Ecumenical Patriarchate - and i.e. between the Patriarch of our Church and the Ecumenical Patriarch - are materialized through: 1) Irenical letters; 2) Recall of the name in the Diptics⁸² as proof of brotherly communion; 3) Observance of the duties stemming from the autocephaly Tomos; 4) Periodical meetings of the two Patriarchs.

3. The Protos of an autocephalous Orthodox Church can initiate - in full accord with the Orthodox canonical doctrine and practice - any domestic mission that is to preach the faith, to guide the clergy and the faithful as regards faith, by organizing conferences or missionary courses for the clergy, by organizing catechization, and religious-theological education, by publishing any kind of

materials - prayer books, reviews and other periodicals - very useful for strengthening the faith^{a3}. All these duties have been observed and applied in our Church. During the pastoration of the present Protos of the Romanian Orthodox Church, all these duties have been conspicuously promoted in the daily Church life^{a4}.

The Regulations for the appointment and transferring of the clergy provide that the respective guidance courses and definitization, promotion and selection exams are organized "according to a curriculum approved by the Patriarch..." (Item 20). The examination commissions are made up by the Patriarch (Item 22 point C). "The Regulations on the organization and functioning of Education Institutes for training the church personnel and recruiting the teaching staff in the Romanian Patriarchate" provides that the recruitment of the teaching staff of the University Theological Institutes is made by the "President of the Holy Synod according to the notification of the Teacher's Council of the respective Theological Institute and following the proposals of the metropolitans Synods in the radius of the Theological Institute..." (Item 178). The duties of the Prorector are also established by "Patriarchal decision" (Item 193).

Following the same Orthodox canonical doctrine and practice, the Protos of an autocephalous Orthodox Church "can initiate organized inter-orthodox actions... both for external mission and analysis in Conferences or Synods - up to the level of the Ecumenical ones - of any problems of faith, including those regarding the rapprochement and collaboration with other denominations and even union"^{a5}. The initiatives taken in this sense by the Patriarchs of our Church - and mostly by the present Protos - are well known and appreciated by the panorthodox ecumenical world.

B. As regards the exercise of the consecrating power:

As first ranking bishop of the Patriarchate, that is as chief servant of the Divine Liturgy in the whole Patriarchate, the Patriarch of the Romanian Orthodox Church enjoys the following rights^{a6}:

1. To be remembered at the religious service by all the diocesan hierarchs, or only by the Metropolitans or Archbishops in the Patriarchate he is heading (canon 14, 15 I-II Cpol)^{a7}.

The Regulations on the duties of the Patriarch provides that "the recall of his name at the religious service is made according to the holy canons and the practice of our Church" (Item 4).

2. To be remembered at the Divine Liturgy by all the Patriarchs and Protoses of the autocephalous orthodox Churches. This mutual recall - among the Patriarchs of the autocephalous Orthodox Churches, as equal ranks - has been rooted in the present Orthodox canonical practice by analogy with the order established by the old canonical custom which provided the obligation of the other Orthodox Patriarchs to remember the name of the Patriarch of Constantinople at the Divine Liturgy^{a8}.

3. To consecrate the Holy and Great Oil, together with a group of bishops, for the necessities of the Romanian Orthodox Church. The present canonical practice sanctifies the old custom of the country and stresses this prerogative of the Patriarch. As known, the consecration of the Holy and Great Oil by the Protos of our Church - in the presence of the other hierarchs of the

country - has been a reality along the centuries, even though it had a temporary character⁹⁰. From 1882 till today the Holy and Great Oil has been consecrated by the hierarchs of the country, headed by their Protos.

4. To ordain the Metropolitans or Archbishops elected of the Patriarchate in case they had not been chosen from among hierarchs (can. 2 II ec.; 6 I ec.; 2 II ec.; 8 III ec.; 28 IV ec.; 55 Cart.; 6 Sard. etc.). Item 30 point j. in the Regulation of our Church provides that the Patriarch "ordains the Metropolitans together with the other hierarchs, according to the Holy Canons".

5. To initiate revision, amendment and completion of the prayer books and to draft such books for special needs.

In the prefaces of the prayer books - edited by the Bible and Mission Institute of the Romanian Orthodox Church - the Patriarchs of our Church have often mentioned this canonical duty.

6. To take any steps needed by the liturgical life (order, painting, fasting etc.). The Patriarchs of our Church have always adopted many patriarchal decisions in this sense⁹¹.

7. To initiate - following the authorization of the Holy Synod - the observance of holidays, saints canonizations and changes or amendment of the Calendar. The canonization of the first Romanian saints and the establishment of their observance - from 1950-1955 - have been made by the initiative of the late Patriarch Justinian, with the approval of the Holy Synod.

C. As regards his leadership:

The Patriarch - as main leader hierarch, that is the Protos heading the Patriarchate - enjoys the following rights and privileges⁹²:

1. To represent the Patriarchate in front of the State authorities, of other Churches or denominations and any other foreign bodies or organizations he may come in touch with. According to Item 30, point c. in the Regulation, the Patriarch "represents the Romanian Orthodox Church in justice, in front of the authorities and of other bodies, personally or through authorized representatives."

2. To convene and chair the patriarchal Synod and other central deliberative and executive organs of the Patriarchate (can. 6 II ec.; 9, 17 IV ec. etc.).

Item 30 point a. and b. in the Regulation provides that the Patriarch, as first executive organ "convenes and chairs the central deliberative organs of the Romanian Orthodox Church" and "implements the decisions of the central deliberative organs of the Romanian Orthodox Church" and those of other judiciary and executive organs of the Patriarchate.

According to the "Regulations on the duties of the Patriarch and the functioning of the deliberative, administrative and executive bodies in the Romanian Orthodox Church: the Holy Synod, the Standing Synod, National Church Assembly, National Church Council, Patriarchal Administration, Patriarchal Chancellery and the related Institutions" - approved and voted by the National Church Assembly in its meeting of February 26, 1950 - all central deliberative Church bodies (the Holy Synod, Standing Synod and the National Church Assembly) and executive ones (National Church Council and Patriarchal Administration) - are presided over by the Patriarch and function under his leadership" (Item 2; Item 12 in the Regulations on the National Church Assemb-

ly; Item 9, 124, 130 in the Regulations on the functioning of the deliberative bodies).

3. To manage the central church goods. Item 18 in the Regulations on the management of church properties provides that "the properties of the Patriarchate which belong to the Romanian Orthodox Church are managed under the guidance and supervision of the Patriarch.

As regards the management of the central church goods, the Patriarch has the following duties: "a) He guides and supervises the management of the Patriarchate properties directly, or through his Patriarchal Assistants, through delegates or special inspection and control staff; b) he approves directly or through his Patriarchal Assistants the administration papers drafted by the National Church Council, or by its standing session or the Patriarchal Administrative Services" (Item 22 Regulation on the administration of Church properties). Item 23 of the same Regulations provides that "according to the right of devolution, enacted by canon 11 of the 7th Eecumenical Synod, the Patriarch is obliged to supervise the management of the all Church properties, as he is entitled to take all necessary steps to improve things when the prestige of Church and the good management of these properties need them. The measures taken by the Patriarch are compulsory. Those who do not apply them - the respective Item provides - make themselves guilty of disobedience towards the superior authorities and will be punished accordingly". The changings or entailments of the immobile goods can only be done with the approval of the Patriarch (Item 49, 52 in the Regulations on the management of Church properties).

4. To edict and publish church laws and any normative measures of general interest for the Patriarchate (Justinian, Novella VI). In our Church, the patriarchal decisions also remain an eloquent evidence of the exercise of this right. Moreover, the patriarchal decisions, as administrative deeds generating juristic effects and adopted within the framework of the administrative function and according to the law, are considered sources of canon law.

5. To receive coplaints against bishops and to initiate lawsuits in front of the synodal instances or other instances established within the Patriarchate (cap. 19, Cart.). Item 30, point n. in the Statuts provides that the Patriarch has the right to receive "complaints against bishops and dispose judicial inquiry in such cases with the authorization of the Standing Synod; the results obtained will be brought to the knowledge of the Holy Synod".

6. To approve the election of the Central Church Consistory "functioning in the Patriarchate" and to appoint "from among its titular members the President of the Consistory" (Item 205 in the Regulations on the procedure of disciplinary Instances and judgement of the Romanian Orthodox Church approved and voted by the Holy Synod in its meeting of June 8, 1944). The President of the consistory is appointed - from among its titulars - by the Patriarch.

7. As President of the Holy Synod, the Patriarch has the right to receive the appeal of the clergy sentenced to defrock (Item 229 Regulations on procedure...). In case of appeal, the Central Church Consistory judges the suit again as first Instance. As President of the Holy Synod, the Patriarch can approve or reject the decisions of the Central Church Consistory²² "thereafter the sentence remains definite and executory" (Item 237 in the Regulations on the procedure).

8. The Patriarch also has the right to receive the appeal of the clergy sentenced by one of the Instances of Church judgement - by final decision and invested with executive formula - to deposal, defrock or anathematization. As President of the Holy Synod, the Patriarch "will dispose the temporary suspension of the sentence decision, if not fulfilled yet, and the appeal will be submitted to the central Church Consistory to be examined" (Item 240 Regulations on procedure). However, the appeal should be well motivated.

9. The Patriarch approves or rejects with certain reasons the sentences given by the Central Monastic Consistory, "and when need be he sends the case to be judged again according to the norms of the present Regulations" (Item 247, Regulations on procedure).

10. As a result of his executive power, the Patriarch initiates, organizes and chairs the elections of Metropolitans, Archbishops or exarchs in the Patriarchate (cap.4, 6 I ec.; 2 II ec.; 8 III ec.; 19 Ant.; 6 Sard. etc.)

The Statute of our Church provides that the Patriarch "should care about the compliance in due time of the formalities for filling out the vacancies created in eparchies", "chair the electoral college for electing the metropolitans" and "appoint the metropolitans proxies during their holidays" (Item 30, point g.1.m.).

The Patriarch also chairs the College set up "for the metropolitans election..." (Item 130 in the Statute; Item 5 point i. in the Regulations on the duties of the Patriarch).

11. The Patriarch organizes the appointment of or appoint personally all the bishops in the Patriarchate. According to Item 30 point k. and Item 131 in the Regulation, the Patriarch of our Church "issues grammatas for the installation of metropolitans". The solemn festivity for handing over the walking staff takes place on the occasion of the installation of the newly elected one at the respective Metropolitanate, after the lecture of the installation Grammata with the utterance of the recognized formul⁹³.

12. To visit and give brotherly advice to all the bishops in the Patriarchate and to give them holidays for a longer time (can. 11 Ant.; 52 Cart.). According to the provisions of the legislation of the Romanian Orthodox Church, the Patriarch "pays collegial visits to the hierarchs of the church" and "grants the Metropolitans paid leaves up to 30 days" (Item 30 point h., 1., in the Regulation).

13. According to the statutory provisions of our Church, the Patriarch "appoints, disciplines and revokes all the employers of the Patriarchal Administration, the Professors of the theological Institutes and the teaching and administrative staff from the monastic Seminaries (Regulations on the duties of the Patriarch, Item 5 point p.).

14. As supreme executive organ the Patriarch exercises the right of devolution within the limits of the canons and other church norms (Apostolic Canon 34; 5 I ec.; 52 Cart.; 25 I ec.; 11 VII ec.; 82 VI ec.). Item 30 point o. in the Regulation provides explicitly that the Patriarch of the Romanian Orthodox Church "exercises the right of devolution... according to the provisions of canon 11 of the 7th Ecumenical Synod...".

This right of devolution-direct implementation of the principle of hierarchical control - is mentioned as far back as the first half of the 4th century (canon 52, 55 Cart.), when "was imposed as a necessity the prerogative of the metropolitan to solve various problems occurred in the life of the Church on the territory under his jurisdiction⁹⁴...". In 546 Emperor Justinian gave a new order

as regards the right of devolution of the Metropolitans, Archbishops and Patriarchs (Novella 123, I, 2).

In view of the accurate implementation of the hierarchical principle, the Regulation of the Romanian Orthodox Church also enlisted in its text the right of devolution of the Patriarch (Item 30 point c). The Protos of our Church is legally entitled in full accord with the traditional canonical practice of the church life and the explicit provisions of Canon 11 of the 7th Ecumenical Synod, to impose the subordinate organs the accurate application of the law in case they do not apply it accurately or do not apply it at all. Thus, the right of devolution which serves as a corrective in illegal cases, stems from the right of control and decision of the superior organs of one administration over its inferior organs.

The church authority of the Patriarch - also exercised through this prerogative expressed in the right of devolution - does not annul the regime of synodality or of the eparchial autonomy. The canonical obedience, which according to its nature, is nothing but "the application of the hierarchical principle both in the relationship among the servants of the church and in other relationships in the church life"⁹⁵, is also applied through the exercise of the right of devolution of the Protos of a local Church, in the life of the respective Church. The legislation in force of the Romanian Orthodox Church also imposes obedience in the relationship among priests and hierarchs just as in all the other relationship in the church life (Item 15-16, 25 etc. in the Regulations on discipline).

But this right of devolution of the Protos of our Church - at various levels - does not affect "the concept of and Synodal vitality in the church"⁹⁶, as the Holy Synod remains "the highest authority of the Romanian Orthodox church in all spiritual and canonical issues and also in those religious ones - of any kind - entrusted to its competence" (Item 9 in the Regulation). Among other duties of the Holy Synod, the Regulation on the organization and functioning of the Romanian Orthodox Church specifies that this one must also examine "if the election of the Patriarch... was made according to the legal norms in force" and if the elected one fulfils the "canonical requirements". At the same time the Holy Synod is the authority to "issue the grammata for the enthronement of the Patriarch" (Item 10 point o.f. in the Regulation). Besides, in our Church, the Patriarch takes always action "de consensu Synodi", that is in full accord with the Holy Synod. This kind of action asserts explicitly - in the life of the Romanian Orthodox church - the basic canonical principle of synodality. That is why the rights, duties and prerogatives provided by the legislation of the Romanian Orthodox church for its Protos, does not make him an unlimited authority, as this is restricted by the Holy Synod, the highest authority of an autocephalous Orthodox Church. Nevertheless, the Patriarch of our church "enjoys a special honour and has the liberty to initiate any action of general interest"⁹⁷ for the benefit of the whole Church.

The hierarchical right of devolution - introduced and sanctified according to the present legislation of our Church - represents "a guarantor and permanent guardian of the canons" and "the first and most necessary auxilliary of synodality"⁹⁸. Giving expression to this reality, item 10, point 1. in the Regulation specifies that the Holy Synod guides and supervises "that the activity of the executive organs in eparchies, metropolitanates and Patriarchate develop within the legal norms"⁹⁹.

Having been the main foundation of the canonical institution of the Patriarchate (Item 30, point h. and o., in the Regulation), the hierarchical right of devolution has a practical usefulness too, as it ensures the canonical and legal character of the Church life.

15. According to the canonical custom rooted in our Church, the Patriarch of an autocephalous Church also exercises the stavropighial right. This one is exercised by the Protos of our church too. This reality is also confirmed by the classification of the monasteries in our Church. Item 2 in the "Regulation on the organization of monastic life and administrative and disciplinary functioning of monasteries" - voted by the Holy Synod in its meeting of February 25, 1950 - provides that the monasteries are divided into two categories: "eparchial, that is related to the local bishop and "stavropighii", namely under direct patriarchal jurisdiction".

16. The Patriarch approves the notifications of the "Commission for Church painting" and sends delegates to the spot "in cases of reports on disagreements, examinations and inquires, execution of church painting, received at the commission from eparchies..." (Item 10 point h. and Item 14 in the Patriarchal decision no 157)¹⁰⁰.

17. Having been the Archhierarch of the Church, the Patriarch bears a title and several distinctive signs as such, and enjoys the honour and respect of all Church members - clergy, monks and faithful.- Thus, as Protos among the hierarchs of the Romanian Orthodox Church, the Patriarch enjoys all the rights provided in the holy canons, in the Regulation and church Regulations. His title is: "Right Rev. Archbishop of Bucharest, Metropolitan of Oungro-Wallachia and His Beatitude Patriarch of the Romanian Orthodox Church" and "carries as distinctive signs two engolpions and a cross, a kullion and a white kamelavkion with a cross" (Item 28 and 29 in the Regulation).

18. The Patriarch also takes care - with the authorization of the Holy Synod - of the diaspora of the Romanian Orthodox Church¹⁰¹.

According to his right of jurisdiction over his own diaspora, the Protos of our Church also approved - in 1930 - "the Regulation on the organization of the Romanian Orthodox Church in America". "... His Beatitude Patriarch Miron, as suprem leader of the Romanian Orthodox Church from everywhere - as asserted in the general provisions of the respective Regulation - decided the establishment of the Romanian Orthodox Missionary Diocese in the United States of North America and Canada on canonical bases¹⁰²...". Item 6 in the Regulation in force provides that "the religious assistance, church organization and appointment of leaders for the Romanians living abroad are regulated by the Romanian Patriarchate...". This right stems from the very state of autocephaly of our Church. Then, the equal justification in all regards of the autocephalous Churches - a fact proving the full equality in rights of all Orthodox Churches - cannot admit the non-canonical claims of a Patriarchate over the diaspora of another autocephalous Patriarchate. Moreover, the legislation and history do not know - besides rights - real juridic privileges of this kind, "but only privileges of honour in the relationships among the autocephalous Churches and by no means privileges of jurisdiction"¹⁰³.

As we could see, the prerogatives of the Patriarch - provided in the present legislation of the Romanian Orthodox Church - are in full agreement with the orthodox doctrine and practice¹⁰⁴.

So, the present legislation of the Romanian Orthodox Church prove the fact that the duties and tasks of the Protos of our Church are in full accord with the stipulations of the canons and orthodox canonical practice. Besides, the patriarchal institution of our Church asserted itself - in the history of achievements - as a canonical reality, both by the texts of the church laws and the apostolic work of the four late Patriarchs of our Church¹⁰⁵. During the pastoration of His Beatitude Patriarch Teoctist - the present Protos of the Romanian Orthodox Church - the teaching, consecration and leading work of the Patriarchate is materialized in worthy initiatives and achievements based on the canons and practice of the Orthodox Church of the East. These initiatives and achievements are also possible due to the religious policy waged by the Romanian State. The relationship between State and Church, governed by laws, is based on "mutual respect, non-interference of the State in the inner religious life and by the observance of the laws of the country by the Church clergy"¹⁰⁶.

In 1926 - one year since the foundation of the Romanian Patriarchate - a Serbian Canonic wrote that the Romanian Orthodox Church " ... remains national, ecumenical, tolerant, open and brotherly towards all the other forms of Christianity"¹⁰⁷.

Indeed, the religious tolerance, ecumenical spirit and the organization in its ethnic frame have always been the distinctive marks of the Romanian Orthodox Church¹⁰⁸ and are still today¹⁰⁹, when the Patriarchate - a vivid reality provided by its present legislation - witnesses both the canonical Regulation of the Protos and its interorthodox position.

Notes

1 L. Stan, Statutul Bisericii Ortodoxe Române (Regulation of the Romanian Orthodox Church), in: Studii Teologice, Seria a II-a, no 7-8 (1949), p.642.

2 F. Balamaci, Correspondenta dintre Patriarhia de Constantinopol și Mitropolitul Ungro-Vlahiei D.D. Nifon, între domnitorul A.I. Cuza și între toate Bisericele Ortodoxe cu privire la legile aprobate de către guvernul român pentru Sinodul din anul 1864 (Change of letters between the Patriarchate in Constantinople and the Metropolitan of Oungro-Wallachia D.D. Nifon, between Prince Alexandru Ioan Cuza and all Orthodox Church on the laws adopted by the Rukmanian government for the Synod in 1864), trad. from Greek, Bucharest 1913, pp. 70-71.

3 See M.M. Cristisor, Titlatura de Primat în Biserica (Title of Primate in the Church), in: Studii Teologice, XVII (1965), no 1-2, p. 77.

4 See I.N. Floca, Autocephalie dans l'Eglise Orthodoxe Roumaine, in: Kanon V, Wien 1981, pp. 106-107; N.V. Dura, Dispozitii si norme canonice privind administrarea Sfintului si Marelui Mir. Sfintirea Sfintului si Marelui Mir pe teritoriul tarii noastre, expresie elocventa a autocefaliei Bisericii Române de-a lungul secolelor (Canonical orders and norms on the administration of the Holy and Great Oil on the territory of our country, a telling proof of the autocephaly of the Romanian Church along the centuries), in: Mitropolia Moldovei si Sucevei, LVII (1981), no. 1-3, pp. 39-57.

5 See *R. Paquier*, *L'Episcopat dans la structure institutionnelle de l'Eglise*, in: *Verbum Caro*, XIII (1959), no 49, p. 48.

6 The opinion that the Patriarch of Constantinople would have received - based on canon 28 IV ec. - the right of jurisdiction over the North-Danubian territory proved to be unfounded. Not long ago, canonic *P.L. Huillier* specified that the respective canon provided only the right of the Archbishop of Constantinople to ordain only Metropolitans (Metropolitans monous) in Pont, Asia and Thracia - but not their suphragans - and the bishops on the territory of these dioceses too, occupied by barbarians (Un aspect estompé du Canon 28 de Chalcédoine, in: *RevdrCan XXIX* (1979), no 2-4, pp. 12-22).

7 See *L. Stan*, *Contributions des théologiens roumains aux problèmes de droit canon et leur position dans ce domaine*, in: *De la Théologie Orthodoxe Roumaine des origines à nos jours*, Editions de l'Institut Biblique et de Mission Orthodoxe, Bucarest, 1974, p. 416; *I. Dura*, *Mitropoliiile Tarii Romanesti si Mitropoliiile Moldovei* (Metropolitanates of Oungro-Wallachia and of Moldovia, in: *Notitiae Episcopatum Ecclesiae Constantinopolitanae*, edited by *J. Darrouzès*, in: *Marturie ortodoxa - Revista Comunitatii Ortodoxe Romane din Olanda - an IV* (1985), no 8, pp. 119-133.

8 See *L. Stan*, *Autocefalia si autonomia în Biserica Ortodoxa* (Autocephaly and Autonomy in the Orthodox Church), in "Mitropolia Moldovei si Sucevei", XXXVIII (1962), no 7-8, p. 568.

9 See Patriarch Justinian, *Cu prilejul împlinirii a sase sute de ani de la întemeierea Mitropoliei Ungro-Vlahiei* (On the occasion of the anniversary of 600 years since the foundation of the Metropolitanate of Oungro-Wallachia), in: *Biserica Ortodoxa Româna*, LXXVII (1959), no 7-10, p. 668.

10 *C. Erbiceanu*, *Material inedit pentru istoria dreptului canonic oriental. Manuscriptul grecesc al lui Manuel Malax Notarul*, (Original material on the history of eastern Canon law. Greek manuscript of Manuel Malax the Book-keeper), in: *Biserica Ortodoxa Româna*, XVI (1892), no 5, p. 330.

11 Ibid.

12 *Condica sfinta publicata dupa original de Arhiereul Ghenadie Craioveanu* (Holy chronicle published according to hierarch Ghenadie Craioveanu), vol. I, Bucuresti, 1886, pp. 53, 411.

13 *G. Enaceanu*, *Mitropolia Ungro-Vlahiei. Titulatura Mitropolitilor* (Metropolitanate of Oungro-Wallachia. Titles of the Metropolitans), in: *The Romanian Orthodox Church*, V (1880-1881), no 1, p. 139.

14 See *M. Sesan*, *Organizatia bisericeasca veche carpatica* (Old Carpathian Church organization), in: *Mitropolia Ardealului*, IV (1959), no 5-6, p. 371.

15 Ibid., p. 373.

16 *Enaceanu*, op.cit (13), p. 40.

17 See *T. Simedrea*, *Patriarhia Romaneasca. Acte si documente* (Romanian Patriarchate. Papers and documents), Bucharest, 1926, pp. 7, 16.

18 See *L. Stan*, *Treizeci de ani de la înfiintarea Patriarhiei Române* (1925-1955) (30 years since the foundation of the Romanian Patriarchate), in: *Romanian Orthodox Church*, LXXIII (1955), no 1-2, p. 83.

19 Patriarch Justinian, *70 de ani de autocefalie a Bisericii Ortodoxe Române* (70 years of autocephaly of the Romanian Orthodox Church), in: *Biserica Ortodoxa Româna*, LXXIII (1955), no 11-12, p. 1012.

20 Ibid.

21 See *N. Dura*, *Relatiile eumenice ale Bisericii Românești nord-dunarene cu Scaunele episcopale din sudul Dunarii* (Canonical relationship of the Romanian north- Danubian Church with the episcopal sees at the south of the Danube), in: *Mitropolia Banatului XXXVI* (1986), no 2, pp. 39-48.

22 See *Condica Sfinta...* (Holy Chronicle...), vol. I, p. 58.

23 See *G. Enaceanu*, *Titlatura Mitropolitilor Ungro-Vlahiei* (Titles of the Metropolitans of Oungro-Wallachia), in: *Biserica Ortodoxa Româna*, V (1880), pp. 136-149.

24 *I.V. Dura*, *Mitropolitul Ghenadie Movila* (Metropolitan Ghenadie Movila), in: *Biserica Ortodoxa Româna*, LXXIX (1971), no 1-2, p. 20.

- 25 T. Simedrea, "Patriarhia Româna...", (Romanian Patriarchate...), p. 79.
- 26 Condica Sfinta... (Holy Chronicle...), p. 419.
- 27 C. Erbiceanu, Material inedit... (Original material...), p. 33.
- 28 See Gh. Soare, Titlul de "loctiitor al Cezareei..." (Title of locum tenens of Caesarea...), p. 375.
- 29 Stan, op. cit.(18), p. 85.
- 30 Soare, op. cit.(28), p. 376.
- 31 Ibid. p. 377.
- 32 Condica Sfinta (Holy Chronicle), pp. 146-147.
- 33 Ibid., pp. 113, 161, 165.
- 34 Ibid., pp. 211, 221.
- 35 Ibid., pp. 137, 161, 165.
- 36 Condica Sfinta (Holy Chronicle), p. 21.
- 37 Ibid., p. 7.
- 38 Ibid., pp. 210-217.
- 39 C. Erbiceanu, Asezamintul în uz al Mitropolitilor si episcopilor de sub tronul ecumenic. In Constantinopol 1892 (The present settlement of the Metropolitans and Bishops subordinated to the ecumenical throne in Constantinople 1892), in: Biserica Ortodoxa Româna, XVII (1894), p. 193.
- 40 G.A. Ralli - M. Potli, 'Syntagma ton theon kai hieron kanon' vol. V, p. 521.
- 41 G. Soare, Titlul de "loctiitor al Cezareei..." (Title of locum tenens...), p. 379.
- 42 N.I. Serbanescu, Titulatura Mitropolitilor, jurisdictia, hotarele si resedintele Mitropolitului Ungro-Vlahiei (Titles of the Metropolitans, jurisdiction, borders and residences of the Metropolitanate of Oungro-Wallachia), in: Biserica Ortodoxa Romana, LXXVII (1959), no 7-10, p. 708.
- 43 Tit Simedrea, Titulatura de primat... (Title of Primate...), p. 69.
- 44 M. M. Cristisor, Titulatura de primat... (Title of Primate...), p. 69.
- 45 Ibid., p. 79, n. 44.
- 46 Ibid., p. 73.
- 47 Ibid., p. 87.
- 48 See A. Tardif, Histoire des Sources du Droit canonique, Paris, 1887, pp. 112, 286; J. Gaudement, Sources du droit de l'Eglise en Occident du II-e au VII siècle, Les Editions du Cerf/Editions du C.N.R.S., 1985, p. 154.
- 49 The Romanian Orthodox Church enjoyed autocephaly ab antiquo. See N. Dura, Forme si stari de manifestare a autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române de-a lungul secolelor. Marturii istorice si canonice (Forms and manifestations of the autocephaly of the Romanian Orthodox Church along the centuries. Historical and canonical proofs), in: Vol. omagial "Centenarul Autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române, Edit. Inst. Biblic, Bucuresti, 1987, pp. 279-326; Idem, 100 de ani de la recunoasterea autocefaliei (1885-1985) si 60 de ani de la întemeierea Patriarhiei Române (100 years since the recognition of the autocephaly (1885-1985) and 60 years since the foundation of the Romanian Patriarchate), in: Marturie Ortodoxa, an V (1986), no 9, pp. 63-97; Idem, Autocefalia Bisericii Ortodoxe Române si bazele ei canonice (Autocephaly of the Romanian Orthodox Church and its canonical bases), in: Marturie Ortodoxa, an IV (1985), no 8, pp. 91-107; I. Dura, Recherches sur l'histoire des pays roumaines et leur église (XIV-e - XIX-e) - Dissertation présentée en vue de l'obtention du grade de docteur en theologie - Louvain-la-Neuve, 1981, pp. 63-88.
- 50 See Legea pentru organizarea Bisericii Ortodoxe (Law on the organization of the Orthodox Church), Art. 5, apud. Chiru C. Costescu, Colectiunea de legiuri bisericești si scolare adnotate (Collection of Church and school laws), vol. II, Bucuresti 1925, p. 8.
- 51 See Legea si statutul pentru organizarea Bisericii Ortodoxe Române (Law and Regulation on the organization of the Romanian Orthodox Church), Minastirea Cernica, 1925, p. 47.
- 52 See Tit Simedrea, Patriarhia Româneasca (Romanian Patriarchate), pp. 131-133.
- 53 Ibid.,

54 Ibid., p. 141.

55 G. Alexe, Etnicitatea și autocefalia creștinismului românesc (Ethnos and autocephaly of Romanian Christianity), in: Marturie Ortodoxă, an V (1986), pp. 101-120; I. Dura, La Consécration du Saint Chrême dans l'Eglise Orthodoxe Roumaine entre le VI-e et le XIX-e siècles, in: Ephemerides Theologicae Lovanienses, an LXII (1986), fasc. 4, pp. 283-307.

56 Simedrea, op.cit. (17), p. 119.

57 Ibid., p. 120.

58 Ibid., p. 125.

59 Ibid., pp. 125-126.

60 I.D. Ivan, Organizarea și administrarea Bisericii Ortodoxe Române în ultimii 50 de ani (1925-1975) in: Biserica Ortodoxă Română, XCII (1975), no 11-12, p. 1407.

61 See R.N. Kazimirovici, Situația actuală de drept bisericesc a Bisericilor Ortodoxe Răsăritene (The Present state of the church law of the eastern Churches), trad. N. Kovincici și N. Popovici, Arad, 1927, p. 64.

62 Ivan, op.cit. (60), p. 140; See also I. Dura, Les Voievodes des Valachie et de Moldavie et les Patriarches Orthodoxes d'Orient dans la seconde moitié du XVII-e siècle - Extras din: Buletinul Bibliotecii Române (Friburg-Germania), vol. VIII (XII), Serie nouă 1980/81, p. 291-338; Idem, Românii și contribuția lor pentru sprijinirea Muntelui Athos de-a lungul secolelor (Romanians and their contribution to the support of Mount Athos along the centuries), in: Marturie Ortodoxă, an III (1984), no 6, pp. 57-72.

63 See Ch.C. Costescu, Colectiunea de legiuri... (Collection of laws...), p. 1-59.

64 N.V. Severineanu, Încercări, posibilități și propuneri în vederea înființării Patriarhatului înainte de 1925 (Attempts, Possibilities and Proposals on the setting up of the Patriarchate before 1925), in: Biserica Ortodoxă Română, XCIII (1975), no 11-12, pp. 1342-1365.

65 N. Sesan, Două mari evenimente bisericești (Two great church events), in: Telegraful Român, an 123 (1975), no 41-42, p. 12.

66 Les Eglises Séparées d'Orient, Constantinople, 1929, p. 121.

67 See Simedrea, op.cit. (17), p. 109.

68 See L. Stan, Legislația bisericească a I. P. S. Patriarh Justinian (Church Legislation of Patriarch Justinian), in: Biserica Ortodoxă Română, LXXI (1953), no 5-6, p. 508.

69 Idem, Statutul Bisericii Ortodoxe Române (Regulation of the Romanian Orthodox Church), in: Studii Teologice, I, II, 1949, no 7-8, p. 650.

70 Ibid., p. 651.

71 Ibid.

72 N. Dura, Principiile canonice fundamentale de organizare și funcționare a Bisericii Ortodoxe Române (Basic canonical principles of organization and functioning of the Orthodox Church and their reflection in the Regulation of the Romanian Orthodox Church), in: Marturie Ortodoxă, an VI (1987), no 10, pp. 127-144.

73 L. Stan, Legislația Bisericii Ortodoxe Române în timpul arhiepiscopiei Preafericitului Părinte Patriarh Justinian (Legislation of the Romanian Orthodox Church during the pastorate of His Beatitude Patriarch Justinian), in: Ortodoxia, XX (1968), no 2, p. 295.

74 I.N. Floca, Canonicitatea Patriarhiei... (Canonical character of the Patriarchate...), p. 573.

75 Ralli, Potli, op. cit. (40), vol. I, p. 150.

76 See Comentariul lui Balsamon la canon 31 apostolic (Commentary of Balsamon on apostolic canon 31); See Ralli - Potli, op. cit. (40), p. 45.

77 Soare, op.cit. (28), p. 45.

78 See Legiunile Bisericii Ortodoxe Române (Legislation of the Romanian Orthodox Church), Edit. Inst. Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 1953.

79 See Can. 58 apost.; 19 VI ec. (Apostolic Canon 58; 19 VI ec.); See N. Dura, Învățarea dreptei credințe după canoanele Bisericii Ortodoxe (Teaching

of the righteous faith according to the canons of the Orthodox Church) in: Biserica Ortodoxa Română, XCVIII (1980), no 5-6, pp. 663-670.

80 M. Ghedeon, 'Patriarchikai pinakes', Constantinopol 1890, p. 46; M. Costandache, Patriarhia si demnitatea de Patriarh, in: Biserica Ortodoxa (Patriarchate and the Patriarch dignity in Orthodox Church), in: Ortodoxia, XVII (1965), no 2, pp. 240-244.

81 Vizita Prea Fericitului Patriarh Teoctist la Patriarhia Ecumenica de Constantinopol (Visit of His Beatitude Patriarch Teoctist to the Ecumenical Patriarchate of Constantinople), in: Telegraful Român, no 21-24, 1987, pp. 1-2.

82 N. Dura, Dipticele. Studiu istorico-canonice si liturgice, (Diptics. An historical, canonic and liturgical study), in: Studii Teologice, XXX (1977), no 9-10, pp. 636-654.

83 Costandache, op. cit. (80), p. 240.

84 Dura, Prea Fericitul Teoctist Arapasu, cel de al V-lea Patriarh al Bisericii Ortodoxe Române (His Beatitude Teoctist Arapasu, the 5th Patriarch of the Romanian Orthodox Church), in: Marturie Ortodoxa, year VI (1987), no 10, pp. 11-25.

85 Costandache, op. cit. (80), p. 241.

86 Ibid., pp. 241-242.

87 See Ralli - Potli, op. cit. (40), vol. VI, p. 257.

88 See V. Grumel, Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople, Constantinopol 1932, vol. I, no 787, year 937.

89 See I.V. Dura, La Consecration du Saint Chreme..., pp. 283-307; Idem, Recherches sur l'Histoire..., pp. 89-120.

90 See Decizia Patriarhala no 136/1950 si 157/1950 (Patriarchal Decision), in: Legiurile Bisericii..., pp. 242-244.

91 Costandache, op. cit. (80), pp. 242-244.

92 B.D. Tzortzatos 'He Diakonia tes orthodoxou Ekklesias tes Roumanias meta historikes Anaskopeseos', Atena, 1973, pp. 19-65.

93 See Din sumarul sedintei sesiunii extraordinare a Sfintului sinod al Bisericii Ortodoxe Române (From the Summary of the minutes of the extraordinary meeting of the Holy Synod) din 18 februarie 1962.

94 C. Pârvu, Dreptul de devolutiune (Right of devolution), in: Studii Teologice, VI (1954), no 7-8, p. 389.

95 L. Stan, op. cit. (73), p. 282.

96 See D. Salachas, Il Principio della struttura sinodale delle Chiese orientali nella legislazione canonica antica, in: Nicolaos, VI (1978), fasc. 2, p. 242.

97 I.N. Floca, op. cit. (74), p. 573.

98 L. Stan, Legislatia bisericeasca... (Church Legislation...), p. 504.

99 Legiurile Bisericii Ortodoxe Române (Legislation of the Romanian Orthodox Church...), Edit. Inst. Biblic, Bucuresti, 1953, p.180.

100 Ibid., pp. 436-437.

101 N. Dura, Comunitatile ortodoxe române de peste hotare, o preocupare permanenta a Bisericii Ortodoxe Române (Romanian Orthodox communities abroad. A permanent preoccupation of the Romanian Orthodox Church), in: Studii Teologice, XXXVIII (1986), no 1, pp. 8-23; I. Dura, Biserica Ortodoxa Româna si românii din diaspora. Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române si întreaga suflare româneasca (Romanian Orthodox Church and the Romanians in diaspora. The Patriarch of the Romanian Orthodox Church and all the Romanians everywhere), in: Marturie Ortodoxa, III (1984), no 7, pp. 69-74.

102 Episcopia Misionara Ortodoxa Româna. Statutul pentru organizarea Bisericii Ortodoxe Române în America (Romanian Orthodox Missionary Diocese. Regulation on the organization of the Romanian Orthodox Church in America), Detroit, 1935, p. 17.

103 L. Stan, Diaspora Ortodoxa (Orthodox Diaspora), in: Biserica Ortodoxa Româna, LXVIII (1950), no 11-12, p. 615.

104 Gh.I. Soare, Temeiurile canonice pentru prerogativele Patriarhului înscrise în Statutul Bisericii Ortodoxe Române (Canonical bases for the

Patriarch's prerogatives registered in the Regulation of the Romanian Orthodox Church), LXVII (1949), no 11-12, pp. 6-15.

105 For the life and activity of the four Patriarchs of Romania See *A. Plamadeala*, Metropolitan of Ardeal, *Cei patru patriarhi ai celor 60 de ani de Patriarhat ortodox românesc* (The Four Patriarchs of the 60 years of Romanian Orthodox Patriarchate), in: *Mitropolia Ardealului*, XXX (1985), no 9-10, pp. 551-569.

106 *Religious Life in Romania. Essential Information*, published by the Consultative Council of the Religious Denomination in the Socialist Republic of Romania, Bucharest 1987, p. 10.

107 *R.N. Kazimirovici*, *Situatia actuala...* (Present situation...), p. 72.

108 See *I. Dura*, *La tolerance religieuse en Valachie et en Moldavie pendant la seconde moitié du XVII-ème siècle*, in: *Revue roumaine d'Histoire*, tom XXIV, no 3, Bucarest, 1985, p. 249-266; *Idem*, *Les Catholiques de Valachie et de Moldavie durant la seconde moitié du XVII-ème siècle et leurs rapports avec les voievodes et les grands dignitaires de ces pays*, in: *Irenikon*, no 2/1982, pp. 164-184.

109 *Nicolae*, Metropolitan of Banat, *Apoteoza vredniciei Bisericii Ortodoxe Române* (Apotheosis of the merits of the Romanian Orthodox Church), in: *Mitropolia Banatului*, XXXV (1985), no 9-10, pp. 565-568.

Empty Page

Mesrob Mutafyan, Istanbul

Introduction

The Holy Apostolic Orthodox Church of Armenia¹ finalized de jure her autocephaly at the national Church Council of Shahabivan² in 444, and voluntarily took the historic decision, at the Council of Dwin in 506, to remain within the non-Chalcedonian Communion³, commonly referred to as the "Oriental Orthodox Churches".

Due to her strategic position in the eastern highlands of Asia Minor, both before and after her conversion to Christianity, historical Armenia was a continuous target for invasion by successive world powers. As a result of inter- and intra-national shifts in power, war, deportations and extensive migratory waves, there arose, in the course of time, a pluralism of patriarchal sees of which only the following four⁴ have continued their existence into the second half of the 20th century:

- 1) The Supreme Patriarchate and Catholicate of All Armenians;
- 2) The Catholicate of the Eminent House of Cilicia;
- 3) The Armenian Patriarchate of Jerusalem;
- 4) The Armenian Patriarchate of Constantinople⁵.

None of these principal sees of the Armenian Church is identical with any other in terms of their formation and "jurisdictional rights", and an attempt to analyse all four simultaneously in one single paper would prove indomitable.

Limiting itself, rather, to a concise survey of the formative period of the Armenian Patriarchate of Constantinople, this paper will examine the rise of a *protos* within the spheres of the Armenian Church of western Asia Minor and the extent of his jurisdiction up to the present day.

The Armenian Community of Constantinople and its Bishopric Before 1453

With the partition of historic Armenia between the Byzantines and Persians⁶ in 387, direct relations in almost all walks of life commenced between West Armenians and Constantinople - the capital of the Empire of which they were now a part.

As early as the 5th century, Goriun Vartabed (390?-447?)⁷ recorded an official delegation from Eastern Armenia to Constantinople concerning the education of Armenians living in Imperial territories. It was probably in the year 417 that St. Mesrob Mashtots (355?-439), the inventor of the Armenian alphabet, accompanied by some of his students and Bishop Knit of Terdjan, was received both by Patriarch Atticus of Constantinople (405-425) and by the Emperor Theodosius II (408-450) in order to obtain permission to found Armenian schools of language and religion in Byzantine Armenia⁸. Having successfully accomplished his mission, St. Mesrob returned to Western Armenia where, with

the written orders of Theodosius II and Patriarch Atticus at his disposal, he collected a multitude of students, allocated appropriate sums for their education and "blessed them with his teachings"⁹.

Especially from the 6th century on, Emperors began to encourage the westward migration of Armenians. As a consequence of this policy, which was begun by Justinian I (527-565) and which endured to the end of the Basilid age (867-1056), large numbers of simple Armenian folk immigrated or were transplanted to Macedonia, Greece, Calabria, Sicily, Crete, western Anatolia, and especially Thrace where they were meant to provide protection to Constantinople from barbarian pressure in the Danube area. In fact, Armenia and Armenians in general were heavily recruited for the Byzantine army, and it was through this role that the Armenian element in the Byzantine Empire began to exert its greatest influence. Not only Basil I (867-886), Romanus Lecapenus (920-944), Nicephorus Phocas (963-969), John Tzimiskes (969-976) and Basil II (976-1025) and certain other Emperors, but many major generals in the Imperial army as well were of Armenian descent, quite a number of whom attempted to reach the Imperial throne¹⁰.

From the viewpoint of relations between the Churches of Byzantium and Armenia, a three-year episode in the 6th century might prove important in the history of the Imperial capital. In 572, following an unsuccessful revolt against their Persian overlords in Eastern Armenia, numerous Armenian noblemen, headed by Prince Vartan and Catholicos Hovhannes II Kapeghian (565-574) with some of his bishops, sought refuge in Constantinople. It was their intention to secure military assistance from Emperor Justin II (565-578) and with Imperial army support, they hoped to drive the Persian army out of Eastern Armenia. Under these circumstances, exacerbating the Chalcedonian controversy was the last thing the Armenian dignitaries would have wished and, as if no christological problem had ever existed, they received Holy Communion from the same chalice as the Emperor in Hagia Sophia¹¹. When news of this communion reached Armenia, the eastern bishops immediately reacted against the unorthodox behaviour of the Catholicos, who was soon to receive the following message in Constantinople: "... if you mix with the Chalcedonians and communicate with them, we will no longer accept you, and we will even excommunicate you"¹². Finally, when the noble refugees lost hope for any assistance from the Emperor, who was then, on the contrary, in favour of a treaty with the Persians, and considering the strongly-worded message of the bishops, the Catholicos terminated communion with the Byzantines and thus "remained in seperation"¹³. For some historians this could be seen to be the formal beginning of a non-Chalcedonian community¹⁴ in Constantinople or even a national prelacy¹⁵, although further data would be needed for a more concrete affirmation of this. Catholicos Hovhannes died in Constantinople early in 574 and was buried with great honours by the orthodox (non-Chalcedonians)¹⁶. Whether his entourage settled in Constantinople or not is still a moot point, but we are told that at least Vartan joined the Emperor's army¹⁷, probably together with his men.

During the Middle Byzantine period, besides contributing to the military power of the Byzantine army, Armenians also played an undeniable role in the intellectual and artistic life of the Imperial capital. Caesar Bardas and John the Grammarian were Armenian, Photius and Leo the Philosopher were half-Armenian, all being scholars who worked for the re-establishment of the

University of Constantinople during the reign of Michael II the Drunkard (842-867). In 989, when a major earthquake destroyed Hagia Sophia's majestic dome, the one who rebuilt it was no other than Tiridates the Armenian, the celebrated architect of the cathedrals of Ani and Argina, and of the Church of Haghbat¹⁸. There are traces of Armenian scribal activity in Constantinople during the 10th century. In 909 Tutayel the Armenian scribe copied an Armenian Gospel for Prince Ashot¹⁹. In 992 "the unworthy and ignorant and sinful translator" Hovsep, "who was born, raised and grew to old age" in Constantinople, copied a menologium in Armenian, his mother tongue, in which he had become articulate in the capital city²⁰.

It goes without saying that those families of Armenian descent who provided the Empire with emperors, generals and court officials, must have been completely, or to a large extent, byzantinized in order to secure such prominent positions of leadership. They must have had a perfect command of the Greek Tongue, and were presumably zealous adherents of the militantly Chalcedonian Byzantine Church²¹. On the other hand, the 10th century colophons immortalizing the scribes Tutayel and Hovsep strongly indicate that there were Armenians in the Imperial capital who spoke and taught their mother tongue and kept in touch with the distinctive traditions of their fatherland.

Where did these people worship? Was there a non-Chalcedonian Armenian Church in Constantinople? It would be interesting to know whether the bishops accompanying Catholicos Hovhannes II remained in the capital after the his death in 574, in order to serve the spiritual needs of the small group of Armenian migrants and refugees. One must consider the fact that only a few years after Hovhannes II's death, the wives of the Goths who served in the Byzantine army requested that a Church be reserved for them in Constantinople, so that they might worship according to their Arian faith²². If the court was permissive enough to grant the wish of the "heretic barbarians", it is not altogether impossible for the Armenians to have had a Church of their own in the capital, around the 6th century.

As early as the 5th century, the Armenian Catholicos was far-sighted enough to concern himself with those of his flock residing on the other side of the western border, in Byzantine Armenia, so as to safeguard sentimental ties to the Mother Throne in Eastern Armenia, at least in matters of language and ritual²³. Much later, Catholicos Khatchik I (972-91) consecrated bishops for the Armenians in Antioch, Tarsus and elsewhere in Byzantine territories²⁴. This practice may have possibly begun earlier²⁵, and, naturally, it halted any tendency on the part of the western Armenians to recognize the authority of the Greek bishops, and thereby religious independence of the non-Chalcedonian Armenian colonies in the Empire from Byzantine influence as well as their attachment to the Catholicate were assured²⁶.

Michael the Syrian, the Jacobite Patriarch of Antioch (1166-1199), recorded that until the reign of Emperor Alexis I Comnenus (1081-1118), there were two non-Chalcedonian Churches in Constantinople, one of them belonging to the Armenian, the other to the Syrian Orthodox Churches, each one having its own priest. The Emperor, suspecting that these communities had secret relations with the Turks, had their Churches burnt and the priests exiled²⁷. As regards the Byzantine persecutions of the Armenian and Syrian communities, Patriarch Michael had the following to record: "At that time, the Patriarch of

Constantinople (Nicholas III, 1084-1111) ordered the deportation (from Constantinople) of our (the Syrian Jacobite) and Armenian peoples, who did not accept their (the Greek) heresy (Chalcedonian Christology). And because he insisted and the others resisted upon the Patriarch's order they brought the books, the Holy Sacrament and whatever else there was in the Syrian Church and burnt them in the square. They did the same thing to the Armenians, whose Communion and Holy Myron they poured on the ground and trampled on.... At that time, the Chalcedonians began to persecute the Orthodox (Non-Chalcedonians); this was not only against us, but also against the Armenians who lived within the Roman Empire..."²⁸. This seems to indicate that an Armenian Church existed in Constantinople during the 9th and 10th century, if not earlier, until it was destroyed by the orders of the Emperor²⁹.

During the 10th and 11th century, religious persecution³⁰ gained momentum as all Armenian provinces one by one gradually came under the dominion of Byzantium. In P. Charanis' words:

"What particularly contributed to the development of tension between the Armenian element and the rest of the population were the ecclesiastical problems which the annexation of the Armenian lands and the subsequent dispersion of the Armenians had created. There had always been heretical groups in the empire, but orthodoxy, as it finally crystalized, had come to prevail as one of the unifying forces of the empire - the Greek language and the imperial tradition were the other two - but now for the first time since the loss of Egypt and Syria in the seventh century there was a powerful religious minority, dominant in certain regions of the empire, very strong in others. Both Church and state were very much concerned about this situation and, as a consequence, brought pressure to bear upon the Armenians to accept the orthodox (Chalcedonian) point of view. But the Armenians, whose cultural and national development was strongly associated with their religious beliefs and practices, resisted stubbornly"³¹.

On March 9, 1044, a citizens' riot occurred in Constantinople, and the palace took what they thought to be adequate security measures by forcefully evacuating the Jews, Moslems and Armenians from the city. Since the Armenians were also deported, they could not have been Chalcedonian Christians³². This event is another indication that there was a separate Armenian Church community in Constantinople, and that by the beginning of the 11th century strong religious persecution had already begun. In 1197, in accordance with the Armenian calendar, when Armenians celebrated Easter a week later than the Greeks³³, the latter who were already persecuting and discriminating against the non-Chalcedonians, made the celebrations difficult. Catholicos Krikor VI sent Nersess of Lampron from Armeno Cilicia in order to begin bilateral talks between the two Churches and to try to put an end to Byzantine intolerance, but the mission failed completely³⁴. These frictions between the Chalcedonian majority and the non-Chalcedonian minority went on until the throne was seized by the Latins.

The Latin empire of Constantinople (1204-1261) was not a very glorious one and experienced acute problems both inside and outside its borders. During this period large groups of Armenians were allowed to settle within the city, and especially in the Genoese colony across the Golden Horn. This state of affairs continued during the Last Age of Byzantium, called the Empire of the

Palaeologi, which began with the reign of Michael VIII (1259-1282). The Palaeologi followed a milder policy towards the Armenian community, who now had lawful bishops in the capital³⁵. During this period the empire was very much reduced in size, due the advance of Islam in Anatolia, to which it finally succumbed on May 29, 1453, when Sultan Mehmed II conquered the city to make it his own, though resistance in other areas continued for a certain time.

The following is an attempt to reconstruct the list of Armenian bishops in Constantinople, most presumably residents in the Genoese Quarter, who have left some historical trace from the beginning of the 14th century to the date of the establishment of the Patriarchate in 1461 by Sultan Mehmet I the Conqueror (1451-1481):

Bishop Hesychios (Sukias?/Husik) ³⁶	1307-?
Archbishop Hovhannes ³⁷	1389-?
Archbishop Zachariah ³⁸	1403-?
Archbishop Esai ³⁹	1432-1438
Archbishop Hovhannes(II?) ⁴⁰	1438-?
Archbishop Hovagim ⁴¹	1438-1447
Mardiros ⁴² Hairabet	1459-1461

These bishops had been ordained, of course, by the Catholicoi of All Armenians, who had their Holy See in Sis (Cilicia) between 1293 and 1441. Their successors, the first Armenians Patriarchs of Constantinople, had probably received episcopal consecration from the patriarchs of the special Catholicate of Cilicia, which had been created after the transfer of the Mother Throne back to Etchmiadzin, in historic Armenia⁴³.

The Establishment of the Armenian Patriarchate of Constantinople

At the end of the 10th century and the beginning of the 11th, Byzantium gradually annexed the vassal kingdoms of Armenia right to the borders of Azerbaijan. By a decision that proved to have fatal results, Byzantium replaced the Armenian armies by its own and removed the leading Armenian families to Central Anatolia. This policy of annexation and transplantation had two clear negative consequences. First, in the annexed territories, the Byzantine army which was now in foreign and hostile lands, could not completely fill the vacuum left by the disbanded Armenian troops. The terrible defeat of the Byzantines at Mantzikert (1071), when all Armenia came under Seljuk rule, was therefore almost inevitable⁴⁴. Secondly, disaffection resulted between the non-Chalcedonian (pre-dominantly Armenian and Syrian) and Chalcedonian (Byzantine Greek) communities, when the latter resorted to proselytism and harassment in order to win the "heretics" to their "holy orthodox" camp. So, those who suffered discrimination, especially in the East, came to prefer the Seljuk Turks to the untrustworthy Byzantines⁴⁵.

The Seljuk Turks gave a fine example of tolerance to their Christian subjects and granted them freedom of conscience. The Armenians, in territories where they had been previously persecuted by Christian conquerors on grounds of "heresy", now freely organized new episcopal sees. Thus under the Seljuks the Armenians bishoprics of Ankara and of Sebastia continued to exist, the latter

even becoming a very assertive primacy. The bishoprics of Neocaesarea (1179), Caesarea Cappadocia (1197), Divrik (1280), Amasia (1307) and Tokat (1307) were established during this period without any hindrance. The Seljuks not only treated their Christian subjects well, but encouraged migratory waves and transplantation of Christian communities into their territories. All this would indicate that there must have been a fairly dense Armenian population in the central lands of Asia Minor between the 11th and 14th century⁴⁶.

A new era starts in Anatolian history with the beginning of the 13th century. An Oghuz tribe named Kayi, which had settled in Ahlat, north of Lake Van, probably after the Byzantine defeat in Mantzikert, left its *yurt* for reasons yet unclear and moved westwards in 1229. Joining the forces of Alaeddin Keykubad, the Seljuk Sultan of Konya (1219-1237), against another Turkish army in 1230, the Kayi Tribe was given a small territory by the Byzantine frontier in the northwest as a token of appreciation. The leader of this new buffer settlement with a Kayi population of 4000 people was Ertugrul Bey (1231-1281), the first member of the dynasty known to historians as the Osmanoglu (Ottoman). Ertugrul Bey conquered and ruled the towns of Kütahya, Eskisehir and Bilecik. His son and successor, Osman Bey (1281-1324) expanded the tribe's domain by adding Sakarya, Mudanya, Yenisehir and Inegöl to its territories. On April 6, 1326, the Ottomans, now a major Anatolian principality, conquered the important Byzantine city of Bursa, making it their new capital. The conquest of Nicaea, the celebrated Christian city of the First Ecumenical Council, was next to fall, on March 7, 1331. By the year 1453, the Ottomans were the masters of territories from the Balkans to the region west of Constantinople, which was already reduced to the size of city-state, and from the southern bank of the Dardanelles to Central Anatolia and down to the port of Antalya on the Mediterranean⁴⁷.

From the first days of its sojourn in Eastern Anatolia, following the Battle of Mantzikert in 1071, the Kayi Tribe had encountered Armenian people, especially in Vasburagan, and later in Central Anatolia. As it advanced slowly but surely westwards, the House of Osman came into contact with further Armenian communities, especially in the major towns⁴⁸. It is claimed, therefore, that the Armenians under the Ottoman rule were represented by a chief bishop who was considered, by the Ottomans, to be the overseer or the spokesman of the Armenian Church in Ottoman territories⁴⁹.

Byzantium, a Christian capital for over a millenium, was conquered by the Ottoman Sultan Mehmet II, on May 29, 1453. An Orthodox bishop wrote:

"It was not an easy transition: but it was made less hard by the Turks themselves, who treated their Christian subjects with remarkable generosity. The Mohammedans in the fifteenth century were far more tolerant towards Christianity than western Christians were towards one another during the Reformation and the seventeenth century"⁵⁰.

Traditional scholarship believed that Mehmed II introduced radical measures in order to secure the submission of the Greeks. The Ottoman law was the Sheriat - essentially religious in character, and the Conqueror could have imposed his religion on his new subjects. Considering the fact that the majority in Constantinople were Byzantine Orthodox Christians, it would not have been a wise policy. On the other hand, the Christians could not be allowed to have relations with the hostile Catholic powers in the West. So Mehmed I the Conquero

summoned the anti-Latin monk Gennadius and enthroned him as patriarch. The Sultan invested Gennadius with social and civil authorities and privileges which were connected with Byzantine Orthodoxy⁵¹. It was an irony of history that the Champion of Islam should become the protector of Orthodoxy, the role that once belonged to the Christian Emperor⁵².

The same gesture was extended towards the Armenians in Constantinople, but eight years after the conquest, probably when by way of migration and transplantation, the Armenian community in the city had grown to some size. The Sultan certainly knew of the bitter feelings that existed between his Greek and Armenian subjects. Therefore, in 1461, in order to balance the authority and power of the Greek Patriarch on the one hand and to have an easily accessible religious leader responsible for the Armenians in Constantinople on the other, he elevated the Armenian bishopric of the city to the rank of Patriarchate, "with the titles and honours, as well as privileges, similar to those accorded to the Greek Patriarch"⁵³. The Sultan, of course, did not "create" a new see; he elevated the (arch)episcopal see to a special patriarchate. The Sultan's arrangement seemed to be against Islamic Law; it was certainly an event that had no precedent in the Islamic world⁵⁴.

According to one manuscript, in 1440 there was an Armenian bishop of Bursa, named Abraham, who ordained priests and deacons for the Armenians communities of Adapazari and Armas⁵⁵. If so, this may indicate that he was the shepherd of all Armenians in the Ottoman territories, with headquarters in the capital city. Since the Catholicos of All Armenians still resided in Sis, Bishop Abraham would certainly have received episcopal consecration from the bishops of the Mother Throne in Cilicia.

The name of Bishop Abraham's successor is revealed in the register book of the Holy Mother-of-God Armenian Church in Kütahya which reads: "This colophon is recorded in 1445 during the patriarchate of the Lord Garabet (anti-patriarch in Cilicia) and the episcopate of the Lord Hovagim..."⁵⁶. In 1447 Stepanos, an Armenian priest from Sis, wrote in a colophon in Ankara: "This colophon was written... during the tenure of our courageous chief pastor Lord Hovagim, who is today the overseer of the province of Bursa, and of Constantinople and the region (assigned) to him, and who is a man of wisdom and knowledge..."⁵⁷.

It seems that in the year 1461 this high ranking clergyman, Hovagim, was the first Armenian archbishop of Constantinople and of the adjacent Ottoman territories to be invested with patriarchal authority, whatever that may have meant in the eyes of the state. There are at least two more colophons which mention Archbishop Hovagim; the first speaks of him as also being, in 1469, the Bishop of Philibe⁵⁸; the second, as the "hairabet (patriarch) in the mother city of Constantinople"⁵⁹ in 1474.

The Position of the Armenian Patriarchate of Constantinople within the Hierarchy of the Armenian Church

An historical and comparative survey of the ecclesiastical jurisdiction of Archbishop Hovagim and his successors to the patriarchal throne up to the present day would, under normal circumstances, be a difficult subject to undertake. But there is even greater difficulty due to the fact that patriarchal ar-

chives were destroyed by fires⁶⁰, in 1645, 1718 and 1826 consecutively, leaving behind almost no primary local sources especially concerning the formative period of the Patriarchate. Furthermore, the extant records in the patriarchal archives of Etchmiadzin, Cicilia and Jerusalem, as well as documents deposited in the archives of contemporary Greek institutions in Istanbul and the Ottoman chanceries⁶¹, that might contribute to a more complete knowledge of the jurisdiction of these patriarchs, have not yet been fully exploited.

Since 1461 altogether eighty-two Armenian patriarchs have been enthroned in Istanbul. As their jurisdiction differed in the course of time and since no binding canons exist concerning the ecclesiastical jurisdiction of this Patriarchate, except for some literature exchanged between Constantinople and Etchmiadzin, it seems more appropriate to trace the development of this jurisdiction in consecutive phases.

Today scholars agree that in the second half of the 15th century, Sultan Mehmed II supported the establishment of the Armenian Patriarchate of Constantinople lest the Armenians in his Empire should be subjected to the authority of a supreme centre outside Ottoman territory⁶². This fitted neatly into the prevailing situation, since it was a period of internal strife for the Armenian Church. Cicilia, having been conquered by the Egyptian Sultanate, showed no significant trace of any Armenian political activity. Therefore, in accordance with the decision taken in the Council of Vagharshabad⁶³ in 1441, the Supreme Patriarchate and Catholicate was transferred from Sis to Etchmiadzin, where Catholics Giragos I of Virap (1441-1443) was enthroned as the 88th successor to the Throne of Saint Gregory the Illuminator. The see of Cicilia was supposed to cease as a catholicate with the death of Catholicos Krikor Musapegian (1439-1451?), who chose to remain in Cicilia, apparently due to local reaction⁶⁴. One of his auxiliaries, Archbishop Garabed Yevtogatsi (1451?-1478)⁶⁵, however, was elected and enthroned Catholicos of Cicilia by the Cilician Armenian clergy and people, thus creating a major issue in Armenian Church history that continues to the present times. The Armenian Patriarchs of Constantinople were, until 1526, like the preceding Armenian prelates of the city, bishops consecrated by the Catholicos of Cicilia⁶⁶. Considering that the final Ottoman conquest of Cicilia and the subjugation of the Cilician Catholicate to the Ottoman throne occurred not before the year 1517,⁶⁷ it would follow that the first four Patriarchs would have been, like their Greek counterparts, the autonomous protoi of all Armenians in Ottoman lands⁶⁸ during this period, perfectly in line with Sultan Mehmed's intentions. Nevertheless, there is no evidence that these hierarchs, strongly imbedded in holy tradition, would have assumed any supremacy over either the Catholicate of Etchmiadzin or that of Cicilia.

In the 16th century, beginning with the reign of Sultan Yavuz Selim (1512-1520), the authority the Cilician bishops enjoyed on the patriarchal throne seems to have weakened. This Ottoman ruler defeated the Iranian forces during a series of battles between 1513 and 1516⁶⁹, adding many territories to his sultanate in the eastern provinces of Asia Minor. This was the Sultan who also defeated the Mameluk forces in the Battle of Mercü'd-Daabik in Syria on 24 August 1516, and who, during the first religious service that he attended in the Great Mosque of Halep, claimed the caliphate from Caliph Mütevekkil III, thus becoming the 74th successor of Mohammed. Traditional accounts claim that, returning to Constantinople, Sultan Yavuz Selim was officially instituted as

Caliph at a ceremony in Haghia Sophia⁷⁰ - a symbolic act performed in a magnificent Byzantine Church converted into a mosque. Naturally, this seemed to highlight the view that the Ottoman Empire had now hegemony not only over the remains of the ancient empires of Egypt, Persia and Eastern Rome, but also over the holy places of Judaism, Christianity and Islam (i.e. Jerusalem, Mecca, Medina, Constantinople), together with those territories that fell under various Christian jurisdictions (i.e. Alexandria, Jerusalem, Antioch, Cilicia, Constantinople).

Sultan Yavuz, wishing to contribute this mosaic of cultures to the glory of his capital city, ordered the deportation of numerous artisans and scholars to Constantinople from all over Empire, amongst whom were Armenians from eastern Anatolian territories formerly controlled by Iran⁷¹. The fact that these newcomers had been under the jurisdiction of the Catholicate of Etchmiadzin, and that with the victories of the Ottoman Sultan Constantinople was becoming more and more a powerful city, the interest of the Catholicate of Etchmiadzin in the newly formed Armenian Patriarchate of Constantinople was only to be expected. Evidence of increasing communication with the eastern territories can be seen in the enthronement of the fifth Armenian Patriarch, Lord Krikor I (1526-1537) in Constantinople, who had been a bishop of Etchmiadzin. During the patriarchate of his successor, Lord Asdvadzadur (1537-1550), Catholicos Stepanos of Etchmiadzin visited Constantinople and stayed for one year, thus strengthening the ties with the "Mother Throne"⁷². This development launched a long-term rivalry between the Catholicos of Etchmiadzin and Cilicia, since neither one wished to lose his influence in Constantinople.

The new state of affairs lasted almost two centuries. Between 1526 and 1715, 48 patriarchs occupied the throne in Constantinople, some pro-Etchmiadzin, others not. During this period, six catholicos visited Constantinople, four of whom came from Etchmiadzin and two from Cilicia; three of them, Catholicos Azariah of Cilicia (1591-1592), Catholicos Diradur of Cilicia (1596-1599) and Catholicos Melchizedek of Etchmiadzin (1599-1600) officially occupied the Constantinopolitan throne; two patriarchs of Constantinople later became catholicos of Cilicia⁷³. By the time Lord Hovhannes IX *Golod* was enthroned patriarch in 1715, the Armenian Patriarchate of Constantinople had eventually and definitively accepted the supremacy of Etchmiadzin⁷⁴. As to how many organized dioceses functioned under the jurisdiction of the Patriarchate between 1461 and 1715, there is no clear evidence.

At least two more issues, in the 16th and 17th century, are noteworthy in the history of the Patriarchate. Firstly, with the Ottoman power centralized in Constantinople, patriarchs in the Levant had to settle their issues with the Sublime Porte in the capital city. Likewise, the Armenian patriarchs of Jerusalem not only expected financial aid from the more affluent Armenian community in Constantinople, but they also needed its support as an intermediary to gain the favour of the Ottoman state. Thus Lord Andreas (1551-1583) and Lord Asdvadzadur (1645-1664), both of Jerusalem, had resorted to Constantinopolitan assistance. The Patriarchate and community in Constantinople became increasingly more involved in the affairs of Jerusalem, until, eventually, Patriarch Avedik of Constantinople (1702-1706) united the Jerusalem Patriarchate and his own - quite an unhealthy arrangement which lasted until 1715⁷⁵. These events also helped the expansion and political supremacy of the Armenian Patriarchate of

Constantinople among Armenians in general. Secondly, both the formal involvement of the laity in the administration of the Church, (however untraditional such involvement actually was), and their voice in the "election" of the patriarchs, eventually came to be accepted as the norm. The first influential lay person to be recorded was a Hoja Ruhijan, an Armenian migrant from Van, who, in 1649, with 24 other lay friends, attempted to usurp the patriarchal throne and administer its affairs through a lay council. The rivalry between the laity and the clergy continued uninterrupted though in different forms until the election of Patriarch Hovhannes IX Golod in 1715⁷⁶.

It would not be an exaggeration to say that a new era began in the history of the Armenian people as a whole, and in that of the Armenian Church in the west in particular, with the institution of Patriarch Hovhannes IX, who was, indeed, "the greatest Armenian Patriarch of Constantinople since....1461"⁷⁷. It was during his time that two contemporary catholicoi of Etchmiadzin, Lord Garabed II Ulnetsi (1726-1729) and Lord Abraham II Khoshapetsi (1730-1734), were elected and instituted in Constantinople by a "general assembly." The latter, which consisted of a large synod of all clergy in the capital city as well as of influential lay representatives, had no precedent, as far as we know, and it paved the way towards the Armenian National Constitution that was declared in 1860. Patriarch Golod, during his tenure of 26 years, cultivated better relations not only with the laity, but also with the Latin missionaries and western diplomatic corps in Constantinople, who, already in the mid 1600s, had become a hazard to the unity of the Armenian Church in Constantinople. Golod, even though he remained an archimandrite for some time after his inauguration as patriarch, was to become the most powerful dignitary in the Armenian Church. His appointment of Patriarch Krikor VII Shghtayagir of Jerusalem (1715-1749), his presidency at the election of two catholicoi in Constantinople, his astute diplomacy towards the laity, the Latins, the diplomats and the Sublime Porte, all contributed to his success and created a milieu in Constantinople where western armenian culture could begin to flourish⁷⁸.

Recently a *ferman*, signed by the Ottoman Sultan Mahmud I (1730-1754), has been discovered in the archives of the Patriarchate in Istanbul by the Armenian researcher Parseg Tuglaci. The *ferman*, which bears the date August 13, 1740, gives an idea of the powers of the Armenian Patriarch of Constantinople in the first half of the 18th century. It states that no one was to be instituted or dethroned as diocesan bishop within the borders of the Ottoman Empire without certification from the Patriarch of Constantinople. This seems to be a warning to the catholicoi of Etchmiadzin, Cilicia and Aghtamar that the Patriarch of Constantinople was the sole representative of the Armenian Church before the sublime Porte. The 1740 *ferman* also affirmed that all ecclesiastical and administrative powers were to rest with the Patriarch of Constantinople⁷⁹. This must have been the reason why Patriarch Golod had to preside over the elections of hierarchs of Etchmiadzin, which was now in Ottoman territory⁸⁰.

It is significant that following Patriarch Golod's death, from the 1750s on, and more so after the 1780s, a class of influential lay people called *amiras*⁸¹ became involved in the affairs of the Patriarchate, sometimes in a negative sense. They acted as intermediaries between the Ottoman government and the Turkish Armenian communities⁸². The successors of Patriarch Golod had either to "share" their power with the *amiras* or to suffer their bitter and grinding opposi-

tion - a state of affairs that continued till the mid 19th century⁸³. Especially from 1810 to 1845, the *amiras* were indeed all-powerful⁸⁴. From the viewpoint of territorial jurisdiction, a manuscript recorded by Sarkis Tbir Hovhannesian, which is dated to the second half of the 18th century, is interesting, since it reveals 21 dioceses under the direct supervision of the Patriarchate⁸⁵.

Concerning 19th century developments in general it is difficult to say anything without having to touch on politics and the strong waves of nationalism and self-determination which left no national entity unaffected in the Near East during the period preceding the First World War. It may be sufficient for our purpose here to state that four major events contributed to the increase in power of the Armenian Patriarchate of Constantinople in the 1800s. Firstly, Etchmiadzin having passed under Russian dominion in 1828, the Mother Throne ceded the last two Ottoman Armenian dioceses to the direct jurisdiction of the Patriarch of Constantinople. Secondly, on 14 September, 1844, a community council presided by Patriarch Matteos II Tchookhajian (1844-1848) and consisting of 16 *amiras* and 14 *esnafs* decided to remember Catholicos Nerses V of Etchmiadzin (1843-1857) in the diptychs during the Divine Liturgy. On the other hand, the council agreed that Etchmiadzin should suspend the appointment of legates to Ottoman Armenian dioceses, arguing that the permanent representative of the Catholicos of Etchmiadzin in Ottoman lands, was by nature, the Armenian Patriarch of Constantinople⁸⁶. Thirdly, as a consequence of opposition to the *amira* class, by a younger and more educated generation, the constitutional movement made great strides and the so-called Armenian Constitution was proclaimed in final form in 1863. The Constitution, which then became a part of Ottoman Law, removed all barriers from the laity's active and democratic participation in Church and community affairs. The new arrangement, while restricting the Patriarch's powers to religious matters, nevertheless recognized him as the protos of the entire Armenian Church in the Ottoman Empire, which consisted at this time of at least 37 dioceses⁸⁷. Fourthly, following the death of Catholicos Khatchadur II Shirovan of Aghtamar (1864-1895), the jurisdiction of this special catholicate was placed *de facto* under the Patriarch of Constantinople⁸⁸.

But from 1894, just as it was at the height of its strength and glory, until the end of the First World War, the Patriarchate, along with the Catholicate of Cilicia, had to bear the heaviest cross since its establishment. The reasons are not the subject of this paper. Suffice it to say, that before the War there were, under the direct jurisdiction of the Armenian Patriarchate of Constantinople, 1 patriarchal, 14 archepiscopal, 27 episcopal sees, 10 vicariates, 160 monasteries and 1778 organized parishes - a total which the catholicates of Etchmiadzin and Cilicia and the Patriarchate of Jerusalem, even if put together, could not equal⁸⁹. After the War, the Patriarchate seems to have been left with only 1 patriarchal see with three bishops; of the remaining dioceses, monasteries and the parishes in Anatolia and Thrace, there is simply no mention in post-War Church literature⁹⁰.

In 1916 the Ottoman government attempted to erase the Patriarchate of Constantinople from history, by annexing it to the Catholicate of Cilicia and the Patriarchate of Jerusalem. The new Patriarch-Catholicos of All Armenians in the Ottoman Empire, now centered in Jerusalem, was Lord Sahag II Khabayan of Cilicia (1902-1936)⁹¹.

"The Turks did this intentionally in order that the Armenians in Turkey should sever all their relations with the Catholicos of Etchmiadzin. Fortunately, this new status created unlawfully within the Church of Armenia lasted only until the Armistice"⁹².

In 1919 Patriarch Zaven Der Yeghiayan of Constantinople (1913-1915 and 1919-1922), who had lived in exile in Baghdad because of the newly created "joint patriarchate," returned to his former see in which he was reinstalled. However, under severe political pressure, he had to flee to Bulgaria in 1922.⁹³

Between 1922 and 1927, the affairs of the Patriarchate were administered by a locum tenens, Archbishop Kevork Arslanian, with the assistance of the Armenian National Assembly. The first Armenian Patriarch of Istanbul following the declaration of the modern Republic of Turkey was then elected in the person of Lord Mesrob I Naroyan (1927-1944)⁹⁴. During his reign, in 1935, the Turkish government promulgated a new law concerning Church estates and executive committees (i.e. the traditional parish councils), which now fell directly under a new Directorate (Vakıflar Genel Müdürlüğü) controlled by the government⁹⁵. Likewise, the results of the parish council elections were to be approved by the governor's Office, instead of by the Patriarchate.

Patriarch Mesrob's death caused another interim (1944-1951), when Archbishop Arslanian was to govern the Patriarchate in the capacity of *locum tenens*. This interim is significant, since internal disputes in Church life caused dissension between pro-Etchmiadzin and pro-Cilician groups. Consequently, during the patriarchal elections both in 1951 and 1961, a Cilician bishop (later, Catholicos Khoren I of Cilicia, 1963-1983) was included in the list of patriarchal candidates. In both cases, however, the majority of the votes were cast in favour of bishops of Etchmiadzin.

The short tenure of Patriarch Karekin I Khatchadurian (1951-1961) was a period of remarkable renewal for the Patriarchate in Istanbul. Although pre-war dioceses could not be reorganized because of the absence of the faithful, the moral position of the Patriarchate vis-a-vis the other hierarchal sees of the Church was nevertheless reclaimed and strengthened. Once enthroned, Patriarch Karekin, in his letters addressed to Catholicos Kevork VI of Etchmiadzin (1945-1954), while underlining his profound respect for the Mother Throne, nonetheless insisted that the ecclesio-administrative autonomy of the Patriarchate of Istanbul be respected⁹⁶. Patriarch Karekin was also successful in easing the tension between the State and the Patriarchate, thus launching a new period of dialogue. He reorganized the chancellery and secured the Patriarchate's position once again as the centre of the Armenian communities within Turkey.

The present Patriarch, Lord Shork I (Kaloustian) the former Grand Sacristan of the Patriarchate of Jerusalem, was elected and installed in 1961/1962. Already the longest tenant of the throne in history, Patriarch Shnork has followed in his predecessor's steps by fostering the religious and cultural life of the community. In an official publication distributed by the orders of Catholicos Vazken I of Etchmiadzin (1955-), "the Patriarchal See of Armenians of Turkey" is, together with the sees of Cilicia and Jerusalem, ranked as a special hierarchal see, which has ecclesio-administrative autonomy, but which "in spiritual affairs" is subordinate to Etchmiadzin⁹⁷. In a circular in 1984, Catholicos Vazken I announced the appointment of a Constitutional Committee,

co-claimed by Patriarch Shnork of Istanbul and Archbishop Tiran Nerosoyan, the former Patriarch of Jerusalem (1957-1960), which was to prepare a draft for the "Formative Canons" that would regulate the general administration of the present-day Armenian Church. Having just been completed, this work will be submitted for examination and comments to the General Synod of Bishops, which may convene in Etchmiadzin in 1988. In Section V Articles 42-45 of the draft for the canons, the Patriarchate is presented, following the sees of Cilicia and Jerusalem, as a separate entity with a primacy of honour over all other archiepiscopal sees. In Section VI Article 51 of the same document, while the Catholicos of Etchmiadzin is referred to as the chief and president of the General Synod of Bishops, on the other hand, the patriarchs of Cilicia, Jerusalem and Constantinople are designated as vice-presidents.

Concluding Summary

The Ottoman Sultan Mehmed II, conqueror of Constantinople, elevated the Armenian bishopric of the district to the rank of patriarch in 1461, with equal rights and privileges to those of the Greek Patriarch of the city. Evidence exists to support the strong tradition which claims that this new protos, who rose in the 15th century, actually became the sole representative of Armenians in, and the only Armenian primate of honour and authority for, all Ottoman lands. This caused Etchmiadzin and Cilicia to pay close attention to the newly formed see, and for a long period, both catholicates attempted to subordinate it. However, over the year 1715, at the beginning of the reign of Patriarch Hovhannes IX Golod, the Patriarchate seems to have definitively accepted the supremacy of the historical centre of the Armenian Church in Etchmiadzin.

The Armenian Patriarchate of Constantinople helped to shape Western Armenian culture in all its aspects. The Catholic and Protestant missionaries found fertile ground within the territories of this Patriarchate. The first practise of influential lay involvement on the various levels of Church government commenced in this Patriarchate. The special Catholicate of Aghtamar was in 1895 *de facto* annexed to this Patriarchate. The renaissance of Armenian culture and the height of Armenian influence in the second half of the 19th century indirectly assisted emerging Armenian nationalism which again was influenced, and even sponsored, by the West. The result was a catastrophe for the Armenian nation as a whole and for the Patriarchate per se, which with tragic irony did not even support the radical dissident groups. In the post First World War period, even though the Patriarchate was reduced to the one central metropolis of Istanbul, with suffragan sub-dioceses, as well as the one, vast, unorganized Diocese of Anatolia, it has nevertheless, along with the other patriarchates, kept its honorary position consecrated by Armenian history.

The Armenian Patriarchate of Constantinople is an inseparable part of the One Holy Apostolic Church of Armenia, spiritually in subordinate coexistence with the Supreme Patriarchate and Catholicate in Etchmiadzin. It is strictly speaking autonomous in its internal affairs, and has final authority within its territories in matters of sacramental administration, regulation of Church services, appointment and vacation of ecclesial offices, and ecclesial rights and duties of both clergy and laity. Although the State takes a strong interest in the administration of Church properties, nevertheless, parish councils respects and

cooperate with the Patriarch in the handling of such properties.

The Patriarch administers to the needs of the Church, sharing responsibilities with the Patriarchal Religious Council, which is elected by the clergy and the laity once every four years. The Patriarch shares the Vice-Presidency of the General Synod of all Armenian Bishops with the hierarchs of Cilicia and Jerusalem. Candidates for the episcopacy are selected by the Patriarchal Religious Council with the approval of the Patriarch. Following the consecration, which takes place in Etchmiadzin, the right of instituting the new bishop belongs to the Armenian Patriarch in Istanbul.

The Armenian Patriarchate in Istanbul is also a focus of moral and spiritual attachment for all Turkish Armenians who are now situated in the Diaspora.

We conclude by acknowledging that this paper does justice hardly to the vast and complex subject it has attempted to survey so briefly. Much research is due, especially on the Ottoman Turkish archives.

Notes

Modern Western Armenian translation has been preferred for the transliteration of Armenian words.

1 Henceforth referred to as "the Armenian Church".

2 Archbishop *Tiran Nersoyan*, "Problems and Exercise of Primacy in the Armenian Church", *Wort und Wahrheit* 4, Vienna 1978, p. 174.

3 Patriarch *Malachia Ormanian*, *The Church of Armenia*, London 1955, p. 27.

4 The Catholicate of Aghtamar (a fifth patriarchal see established (1114) on an island in Lake Van) existed until the year 1895, when its dioceses were annexed to those of the Armenian Patriarchate of Constantinople.

5 This is the historic title of the see still used in the liturgy and Church literature outside Turkey. Since 1923 Constantinople has officially been called Istanbul by a special state law. Within the borders of the modern Republic of Turkey, this see is officially called *Türkiye Ermenileri Patrikliği*, Istanbul (Patriarchate of the Armenians of Turkey, in Istanbul).

6 *H. Manandian*, *Critical Survey of the History of the Armenian People* (Arm.), vol. II, Yerevan 1957, p.233.

7 Following Bishop *Norair Bogharian*, *Armenian Writers* (Arm.), Jerusalem 1971, p.11.

8 *Goriun*, *Life of St. Mashtots* (Cl. Arm.), Jerusalem, pp.35-37; *Ormanian*, *National History* (Arm.), vol. I, Constantinople 1912, pp.290-291.

9 *Goriun*, p.38.

10 For a short summary of Armeno-Byzantine relations see *P. Charanis*, *The Armenians in the Byzantine Empire*, Lisbon 1963; *G. Der Sahakian*, *The Armenian Emperors of Byzantium* (Arm.), vol. I (1927) and vol. II (1935), Venice; *Zareh N. Berberian*, *The Armenian Emperors and Empresses of Byzantium* (Arm.), Constantinople 1909; *Sirarpie Der Nersessian*, *Armenia and the Byzantine Empire*, Cambridge 1945; *Cyril Toumanoff*, "The Background to Mantzikert", *The Proceedings of the XIIIth International Congress of Byzantine Studies*, London 1967, pp.411-426.

11 *Ormanian*, op.cit.(8), p.565.

12 *Yervant Der Minasians*, *The Relations of the Armenian Church with the Churches of the Syrians* (Arm.), Etchmiadzin 1908, p.114.

13 *Chronicles of Lord Michael the Syrian Patriarch* (Cl. Arm.), Jerusalem 1871, p.265.

14 *Der Minasians*, p.114.

- 15 Ormanian, op.cit.(8), p.566.
- 16 Michael the Syrian, p.265.
- 17 Ormanian, ibid.
- 18 Haig Berberian, "Were there Armenian Architects in Byzantium during the Xth century?" Exhaustive Annual of the Armenian Hospital (Arm.), Istanbul 1930, pp.307-309.
- 19 Ibid.
- 20 Nersess Aginian, "Hovsep of Constantinople", Hantes Amsoria (Arm.) 1957, No. 1-2, p.3.
- 21 Ibid.
- 22 Charanis, 1963, p.17.
- 23 Boghos Ananian, Life of Mashtots (Arm.), Venice 1964, p.202.
- 24 Ormanian, op.cit.(8), pp.1137-1138.
- 25 Ibid.
- 26 Robert W. Thomson, "The Influence of their Environment on the Armenians in Exile in the Eleventh Century", ICBS (13), p.434.
- 27 Chronique de Michel de Syrien, Patriarche Jacobite d'Antioche (1166-1199), Editee pour la premiere fois et traduite en français, par J.-B. Chabot, Paris 1905, p.185.
- 28 Ibid, p.166.
- 29 Bishop Papken Guleserian, "The Birth of the Armenian Colony in Constantinople" (Arm.), The Exhaustive Annual, Istanbul p.294.
- 30 See Hratch M. Bartikian, "The Religious Diplomacy of Byzantium in Armenia During the 10th and Eleventh Centuries", Armenian Studies In Memoriam Haig Berberian, Ed. Dickran Kouyoumjian, Lisbon 1986, pp.55-62; L.K. Khatcherian, "The Catholicosates of Dzovk and Hromgla" (Arm.), Hromgla Armenological Annual, (1984), pp.178-202.
- 31 Charanis, 1963, p.52.
- 32 H. Siruni, Constantinople and its Role (Arm.), vol. I, Beirut 1965, p.82.
- 33 "The difference between the two dates was caused by the different ecclesiastical calendars adopted by the Greek and Armenian Churches in the 6th century. The Crazatik (erroneous Easter) recurred four times in each cycle of 532 years and usually led to widespread disturbances...", Thomson, ibid. p.435.
- 34 Hrant Asadur, "The Armenians of Constantinople and Their Patriarch", (Arm.), Exhaustive Annual, Constantinople 1901, p.77.
- 35 Siruni, pp.84-87.
- 36 A synod of 36 bishops convened in 1307 in Sis with the summons of King Leo III of Cilicia. One of the bishops present was called "Husik Episkopos of Istinbol". Ormanian, National History (Arm.), Volume II, Constantinople 1914, pp.1784-1786. Ormanian had doubts about "Istinbol" meaning Constantinople; ibid; Bishop Papgen Guleserian rejected Ormanian's view and argued that it was sensible to accept Husik as the Primate of the Armenian Church of Constantinople in the beginning of the XIVth century. "The Birth of the Armenian Patriarchate of Constantinople" (Arm.), Hantes Amsoria 1924, pp.437-438.
- 37 This person is the second primate of the Diocese of Lvov, founded by an encyclical of Catholicos Mesrob I of Ardaz (1359-1372) dated January 15 1364. A record kept at Saint Gregory the Illuminator Armenian Church of Pera registered that Archbishop Hovhannes presided over the groundbreaking ceremony of the same Church: "During the patriarchate of the Lord Catholicos Theodoros (II of Cilicia/ 1382-1392) and the legation of the Lord Archbishop Hovhannes...". It seems that in the absence of a bishop in Constantinople, the community there fell under the jurisdiction of Archbishop Hovhannes, the closest other primate to the city. A bishop Hovhannes from Constantinople is also allowed jurisdiction over the Armenian Churches in Moldova and Suchova. Siruni, p.100-102.
- 38 In an Armenian manuscript dated 1403: "During the patriarchate (hairabedutian) of the Lord Archbishop Zachariah of Constantinople..." Siruni, p.103.
- 39 In 1433 the emperor John VII of Byzantium (1425-1448) and Patriarch

Joseph II of Constantinople (1416-1439) were invited by the Latin Church to an ecumenical council. The Armenian Catholicos Constantine VI of Vahka (1430-1439) was likewise invited through his legates in Constantinople, Archbishops Esai and Hovhannes. Archbishop Esai answered the invitation with a letter dated November 1, 1434. Fr. A. Baldjian, *History of Catholic Doctrine amongst Armenians* (Arm.), Venice 1878, pp.80-84; This Archbishop Esai was also the Coadjutor of the Armenian Patriarch of Jerusalem. *Ormanian*, *ibid*, p.2077.

40 After Archbishop Esai left for Jerusalem, Hovhannes continued his jurisdiction in Constantinople. *Baldjian*, *ibid*, p.88.

41 See Archbishop *Norair Bogharian*, "The Chronology of Patriarch Hovagim of Constantinople (1438-1477)" (Arm.), *Sion* 1986: 1, pp.51-52.

42 "...during the catholicate of the Lord Krikor (Xth Jalalbegian, 1443-1465) and the patriarchate (hairabedutian) of the Lord Mardiros of the Constantinople see..." *Ibid*.

43 A. *Alboyadjian*, "The Connection of the Patriarchate of the Armenians of Turkey with the two Catholicates" (Arm.), *Shoghagat*, (1962), pp.35-37.

44 *Toumanoff*, "The Background to Manzikert," p.426; *Cahen*, 1968, pp.64-73; S. *Der Nersessian*, *The Armenians*, London 1969, pp.39-42 and "Armenia in the 10th and 11th Centuries," *ICBS*(13), pp.427-431; R.W.*Thomson*, *ICBS*(13), pp. 432-438; *Charanis*, pp. 56-57.

45 *Charanis*, *ibid*.

46 A. *Alboyadjian*, "Armenian-Seljuk cooperation" (Arm.), *Shoghagat* 2(1962), pp. 20-21.

47 *Qilmaz Öztuna*, *Osmanli Devleti Tarihi*, volume I, Istanbul 1986, pp.63-97.

48 There were already sizeable Armenian communities in the Balkans and the Aegean region.

49 *Alboyadjian*, *Exhaustive Annual* (1908), p. 290.

50 T. *Ware*, *The Orthodox Church*, Penguin Books, Middlesex 1982 (reprint), p. 96.

51 *Steven Runciman*, *The great Church in Captivity*, cambridge 1968, p.169.

52 *Ware*, *ibid*, p.97.

53 *Ormanian*, *op.cit.*(3), p.61.

54 This was true also as regards the enthronement of Patriarch Gennadius.

55 *Alboyadjian*, *Shoghagat* (1961), p.27.

56 *Alboyadjian* *Shoghagat* (1952), p.270.

57 L.S.*Khatchikian*, *Colophons of the 15th Century Armenian Manuscripts*, Part III, Erevan 1967, p.1447.

58 *Alboyadjian*, *Shoghagat* (1961), p.29.

59 *Ibid*.

60 *Ormanian*, *op.cit.*(8), p. 2473; For famous Istanbul fires see *P.G.Incicyan*, *Istanbul in the 18th Century*, Trk. tr. by Hrand D. *Andreasyan*, Istanbul Enstitüsü Yayinlari (43), Istanbul 1976, pp.83-87.

61 See *Halil Inalcik*, "Ottoman Archival Materials on Millets," *Christians and jews in the Ottoman Empire* (= CJOE), Volume I, Holmes and Meier, New York 1982, pp.437-449.

62 *Benjamin Braude* and *Bernard Lewis*, "Introduction," CJOE, volume I, p.14.

63 *Ormanian*, *ibid*, pp.2119,2120.

64 Coadjutor Catholicos Pappgen I Guleserian of Cilicia, *History of the Catholicate of Cilicia* (Arm.), Antelias 1939, pp.33-42.

65 *Ibid*, pp.45-58.

66 *Ibid*, p.30.

67 *Ibid*.

68 Parts of the Balkans, Thrace, Constantinople, Bursa, Kütahya, Ankara, Karaman, Sivas, Trebizond and crimea; Following the Armenologist *Berberian*, however, this view is opposed by Kevork B. *Bardakjian*, "The rise of the Armenian Patriarchate of Constantinople," CJOE, Volume I, pp.89-100. We would hesitate to agree with Bardakjian, before more sources have been ex-

amined and more data collected to support his conclusions.

69 *Öztuna*, *ibid*, pp.151-156.

70 *Ibid*, pp.157-159.

71 *Ibid*, p.159; *Alboyadjian*, Exhaustive Annual (1910), p.105.

72 *Alboyadjian*, *ibid*.

73 *Asadur*, Exhaustive Annual (1901), pp.83-128.

74 *Alboyadjian*, *ibid*, p.124.

75 *Shoghagat* (1961), pp.94, 95.

76 *Alboyadjian*, *ibid*, pp.128-135.

77 *Hagob Nersoyan*, A History of the Armenian Church, New York 1963, p.232.

78 For the life and works of Patriarch Golod, see *Kevork Pamukciyan*, Patriarch Hovhannes Golod of Istanbul (1678-1741), Armenian Patriarchate, Istanbul 1984. *Ormanian*, *ibid*, pp.2790-2930.

79 *Pamukciyan*, *ibid*, pp.97,98.

80 *Ormanian*, *ibid*, pp.2843-2846.

81 *Hagop Barsoumian*, "The Dual Role of the Amira Class within the Ottoman Government and the Armenian Millet (1750-1850), CJOE, Volume I, pp.171-184.

82 The *amiras* "came from the parvenus of wealth, the bankers, miners, and merchants... (who) gained power and prestige within the Armenian community. Servants and advisers to Ottoman officials in both the capital and the provinces, they were in a better position to represent the Armenians than were the leaders of the Church." *Braude and Lewis*, *ibid*, p.21.

83 *Barsoumian*, *ibid*, p.179.

84 *Ibid*.

85 *Alboyadjian*, Exhaustive Annual (1908), pp.294, 295.

86 *Ibid*, pp.270, 271.

87 *Ibid*, pp.295-297.

88 *Nerses Aginian*, Catholicos of Aghtamar, Vienna 1920, p.191.

89 *Alboyadjian*, *ibid*, pp.295-299; Report of the Central Committee of Monasteries, Armenian Patriarchate, Istanbul 1874; Apart from these dioceses, the prelaties of Cyprus, Egypt, Bulgaria, Rumania and Greece were also under the Patriarchate's jurisdiction.

90 Exhaustive Annual (1927), pp.328-346.

91 *Gulesserian*, *ibid*, pp.775-1116.

92 *Ormanian*, The Churchb: of Armenia, p.84.

93 *Ibid*; *Shoghagat* (1961), p.72.

94 Chiefly, *Lutfik Kouyoumdjian*, Armenian Community Events between 1927-1950, Istanbul 1950.

95 *Ibid*.

96 Patriarchal Archives, Dossiers J-1/1951 and J-1/1952.

97 Etchmiadzin Album, Etchmiadzin 1962, p.26.

Empty Page

Vlassios P h i d a s, Athen

I.

The "Primacy" was always a basic institutional concept of authority in the organisation and function of the body of the Church. Already during apostolic times this authority was exercised by the apostles, and during the post-apostolic period by the disciples of the apostles, who were considered to be the authentic bearers and interpreters of the apostolic tradition. By the end of the second century the apostolic succession was expressed through the local bishops who were ordained by the apostles or their disciples. During the second century the concept of an exceptional super-local ecclesiastical authority was linked to the recognition of the validity of the living experience and the continuous testimony of the most flourishing apostolic local churches, which had proven apostolic roots, unbreakable continuity and experience in the apostolic tradition and circumstantial evidence of the apostolic faith. This exceptional ecclesiastical authority was expressed by the term "primacies of honor".

The "primacies of honor" were recognized as a customary praxis by which was meant a free and unconditioned expression of the exceptional authority of the authentic continuity of the apostolic tradition in the ecclesiastical life of these local churches. This exceptional authority was, however, not purely theoretical but, due to the continuing customary praxis, had to be considered as an established function in the Church's life. These "primacies of honor" of certain apostolic local churches were recognized by a more or less broad circle of local churches as an acceptable expression of the notion of authority concerning general problems of faith and order in Church's life during the first three centuries.

In this spirit the customary "primacies of honor" were established in the conscience of the Church as expression of a type of authority, which operated in local and broader frameworks through the actualization of the *synodical conscience* of the Church. This is evident, because during the first three centuries every local church had internal autonomy and was not involved in specific administrative relations with other local churches. This, the exceptional authority, based upon the "primacies of honor" and recognized through the customary praxis, was really exceptional and in any case not purely theoretical. During the function of the synodal system of the Church the observation of the "primacies of honor" was inseparably linked to the presidency of the local synod. In this understanding the local churches, revered with primacy of honor, embodied at least in the framework of the function of the synodical system the basic elements of the authority of the "primacy", because presiding the synod they exercised a great influence upon a broader or narrower circle of neighboring local churches.

The First Ecumenical Council (325) introduced the metropolitan administrative system to the life of the Church (canons 4, 5, 6 and 7), whereby the local "primacies of honor" were absorbed by the authority of the Metropolitan,

i.e. of the Bishop of the capital city (metropolis) of a specific province, who was to be considered as the administrative "head" of the provincial bishops. However, the exceptional authority of the local Churches, honored by customary practices, was not fully covered by these administrative regulations, because their exceptional authority had developed their ecclesiastical influence in more than one province. The customary situation was recognized by exception in canon 6 of the First Ecumenical Council, which established the administrative privileges of the sees of Rome, Alexandria and Antioch in more than one province, because this was the previously established custom.

It is readily understood that the primacies of honor, established for a local setting, were absorbed in the dignity and the function of the metropolitan and appreciated within the canonically described responsibilities of the metropolitan, who became furthermore the unique administrative head of the episcopal body of the local province. On the contrary, the distinguished local churches, revered by exceptional primacies of honor (Rome, Alexandria and Antioch), made creditable the canonical securing of their broader jurisdiction in order to institutionalize their exceptional authority. Nevertheless, their broader administrative jurisdiction did not absorb their exceptional authority, which was used also as canonical criterion for their administrative imposition upon the metropolitans. Finally, the exceptional primacies of honor were secured canonically for the thrones of Rome, Constantinople, Alexandria, Antioch and Jerusalem (canons 6 and 7 of I Nicaea; 2 and 3 of II Constantinople; 9, 17 and 28 of IV Chalcedon; and 36 of the Quinisext in Trullo Ecumenical Councils).

Thus, during the period between the 1st and the 4th Ecumenical Council (325-451), two types of "primacy" were developed: one was related to an administrative and clearly local "primate" (metropolitan), and one was related to a broader administrative jurisdiction based upon the primacies of honor of the preeminent thrones. These preeminent thrones sought, through the primacies of honor, a kind of supermetropolitan authority, especially in controlling the *ius ordinandi* and the *ius iurandi*. The criteria for the formation of these tendencies of the preeminent thrones were for the West, the *principle of apostolicity* of the thrones and for the East, the principle of flourishing *ecclesiastical life* with or without canonical apostolicity. Anyway, the *ecclesiastical criterion* was without doubt the *common denominator* of every principle for the canonical securing of exceptional primacies of honor. Consequently many apostolic thrones or thrones having political importance were not honored with exceptional authority (Ephesus, Thessalonika, Nikomedeia, Heracleia, Milan, Carthage, Corinth etc.). This development made clear that the principle of apostolicity and the principle of political importance were appreciated on the basis of the actual ecclesiastical authority of the throne.

The supermetropolitan and superterritorial character of the exceptional primacies of honor of the preeminent thrones necessitated the classification of these thrones in a specific hierarchical order, otherwise confusion could arise in ecumenical or/and general councils. The criteria of this hierarchical classification were various (priority of primaries, customary praxis, political reasons etc.), but they did not always have the same general acceptance in the East and in the West. The 2nd Ecumenical Council (381) in some way completed the canonical classification of the order of priority of those thrones distinguished by exceptional primacies of honor.

Following the second Ecumenical Council the reference to the canonically secured exceptional primacies of honor has the absolute criterion of the claim to super-metropolitan administrative jurisdiction by the honored thrones. This contention created two parallel tendencies: the first was based upon the canonical standard, according to which super-metropolitan administrative jurisdiction could be demanded by those five thrones, honored with exceptional primacies of honor; the second tendency which was put forth by the papal see to neutralize the claims of the throne of Constantinople was based upon the theory of the *Petrine apostolity*, pursuant to which super-metropolitan administrative jurisdiction could be asserted only by the Petrine thrones, i.e. by the thrones of Rome, Alexandria and Antioch, because these were considered to be the bearers of St. Peter's apostolic tradition. The antagonism of these two tendencies, i. e. of Pentarchy and Triarchy, was basically theoretical, because in the ecclesiastical praxis all five preeminent thrones used their exceptional primacies as canonical criterion to claim broader administrative jurisdiction.

The 4th Ecumenical Council (451) accepted the canonical criteria and furnished only those thrones enjoying exceptional primacies of honor with a super-metropolitan administrative authority. So the five preeminent thrones were considered to be the five administrative heads of the Church and the system of the Pentarchy of the patriarchal sees to be the highest administrative authority in the function of Church's body. Thus, exceptional primacies of honor were linked to a specific administrative system and formed a new type of "primate", i.e. the Patriarch, who combined the exceptional primacies of honor with a super-metropolitan jurisdiction.

Hence it becomes clear that through this canonical procedure all primacies of honor, whether local or superterritorial, were finally linked to a specific administrative jurisdiction, i.e. metropolitan or super-metropolitan, as well as the new type of "primate" was implemented (patriarch) and, pertaining to canonical regulations, the "primate" of the older type (metropolitan).

II.

In addition to the Pentarchy system, the fact that all five patriarchal thrones were honored with exceptional primacies and broad supermetropolitan administrative jurisdiction provided them with greater authority to safeguard the unity of the Church in true faith and canonical order. The exclusivity of super-metropolitan authority of these five patriarchal thrones, based upon the canonical criterion of exceptional primacies of honor, gave a special importance to the canonically secured order of primacies of honor. Through the establishment of the canonical institution of the Pentarchy of Patriarchs, the five Patriarchs became the five administrative heads of the five administrative ecclesiastical bodies throughout the christian world. In this spirit the order of priority of honor gave to the Pentarchy the character of unique ecclesiastical authority, because the exceptional primacies of honor did not fully correspond to the canonical or administrative privileges of the five patriarchal thrones in the system of the Pentarchy. The "primate" in the canonical system of the Pentarchy was really the "first among equals" (*primus inter pares*), but he was certainly the "primate" in the

canonical body, because the canonical order of priorities of the patriarchal thrones automatically elevated the "primate" to the specific role of the coordinator of the five patriarchs. This canonical "primacy" was not analogous certainly to the administrative primacy of the patriarch or the metropolitan within their own canonical jurisdiction, because it did not include any administrative privilege, but it was not only a simple or theoretical title of honor.

John Zonaras, commenting on this primacy of thrones among "equals" in this new institution, as it has been declared in the 2nd canon of the 4th Ecumenical Council, observes that the "equal" primacies of honor of both Ancient and New Rome is something impossible. John Zonaras expounds on this more clearly in his commentary on canon 3 of the 2nd Ecumenical Council, rejecting all opposing interpretations: "The observance of equal honor for both thrones is impossible for other reasons also: It is necessary in the commemoration of the names of their leaders to refer to them as to the first or to the second, and in the cathedras, when they convene, and in signatures, when it is needed. Therefore, any interpretation of this particle as only referring to time and not to the lower grade of dignity is not the authentic one and springs from a dishonest and evil intention" (Rhalli Potli, Syntagma., II, 174). It is self-evident that John Zonaras considers the order of priorities of honor as revealing the differentiation in the substance of the honor of each throne and as being a clear expression of the canonical privileges of the "primate" in the Pentarchy, i.e. the *priority* in the canonical or liturgical commemoration, the *presidency* in every synodical manifestation and the *priority* of the signature in the signing of every synodical or ecclesiastical document.

Accordingly the equality of authority of the five patriarchs did not lessen the specificity of the function of the "primus" in the canonical institution of the Pentarchy, since the administrative primacy of the metropolitan in his province was in no way neutralized by his equality of episcopal authority over all provincial bishops. There were many common elements between the two types of "primate", but the "primus" in the Pentarchy did not have any kind of ordinary administrative responsibility. Their common attribute was the liturgical character of every primacy in the function of the ecclesiastical body. John Zonaras, commenting on the 4th Apostolic canon, presents the liturgical dimension of the primacies: "As the bodies, when the head is not assuring its healthy guidance, unperfectly move or are totally useless, so the Church's body moves defectively and without order, when its primate acting as head of the body is not preserving his own honor..." (Rhalli-Potli, Syntagma., II, 45). Among the main issues, which always demanded a consensus, Zonaras numbers those related to the Church's function, to dogmatic problems, to healing common errors, to ordinations of bishops etc.

Certainly the "primus" in the Pentarchy did not exercise direct or ordinary jurisdictional authority, analogous to that of the metropolitan, except within the boundaries of his proper canonical jurisdiction, but he had the responsibility to coordinate the body of the five patriarchs for a common discussion of every ecclesiastical problem regarding true faith and canonical order. Thus, the authority of the "primus" in the Pentarchy of the patriarchs was essential, because he was authorized to take certain ecclesiastical initiatives or to propose specific canonical procedures, such as:

a) The coordination of all the patriarchal thrones for direct and effective defence of the true faith against every heretical threat.

b) The initiation or acceptance of the mobilization of the synodical system for the convocation of an Ecumenical Council in confronting serious issues of faith or canonical order.

c) The presidency of the Ecumenical Council, the signing of its decisions and, in cooperation with the other patriarchs, the care for their reception by all the local churches.

d) The care for unanimity or the consensus of the five patriarchal thrones in general issues of faith and canonical order through the mission of encyclical letters or synodical Epistles.

e) The certification of correct application of the canonical order in all the patriarchal thrones.

Of course, all the patriarchal thrones participated in these privileges, but the "primus" had without doubt *priority of responsibility* and diakonia, which had to be manifested by his own initiative or after the recommendation of the other patriarchal thrones. This priority of responsibility was based on continuous repetition and unanimous acceptance in the ecclesiastical praxis, which determined the function of the "primus" in the canonical institution of patriarchal Pentarchy. In the course of historical evolution this authority was enhanced, because the expansion of the Arabs in the East created new conditions for the patriarchal thrones of Alexandria, Antioch and Jerusalem. Thus, the lack of power of these three patriarchal thrones of the East to participate in the function of the institution of the Pentarchy, and especially in the Ecumenical Council, de facto resulted in the consequential importance of the participation of the papal throne in the Ecumenical Council and in the function of the canonical institution of the Pentarchy.

Nevertheless, this evolution was understood within the framework of the function of the institution of the Pentarchy and was impossible to lead to the autonomizing of the function of the "primus", because the constitutional basis of the existence of a "primus" was the canonical institution of Pentarchy. In this sense every specific privilege of the "primus" was to be understood in the light of the canonical criterion of the equality of authority of all the patriarchal thrones, among which the papal throne was considered as the first throne and the pope as the "first among equals" (*primus inter pares*). Thus, the pope exercised the rights of his primacy within the institution of the Pentarchy, and these rights were the canonical content of papal authority in the Church. Therefore the exercise of the papal authority in the ecclesiastical praxis was always balanced within the framework of canonical tradition and was always exclusively exhausted on issues concerning protection of the orthodox faith. It is quite clear that papal authority was never recognized as interference in administrative issues of another patriarchal throne. The intervention in the issue of the election and the ordination of the ecumenical patriarch Photius was the first and was rejected by the decisions of the Constantinopolitan synod of 879 - 880. The consistent ecclesiastical praxis for the specificity of the function of the "primate" in the guarding of the true faith shows clearly the close relationship between the priority in the primacies of honor and the canonical function of the institution of the Pentarchy.

Following this, the primacy of the first throne (*prima sedes*) in the Pentarchy was not a simple theoretical or honorable distinction, but it was more or less a recognition of a real ecclesiastical function, the content of which, linked to the exceptional primacies of honor, was inseparably related to the service of the unity of the Church in true faith and canonical order.

III.

It is quite clear that the ecclesiastical function of the "primate" was the result of the development of the canonical structure in the Church's administration, that is the developing procedure of the relationship between the preeminent thrones, honored with canonical primacies and the succeeding canonical administrative systems (metropolitan, exarchal, patriarchal). As criteria for the formation of this relationship of the preeminent thrones with the super-metropolitan jurisdiction were presented, as we saw, by the principle of the *Petrine apostolicity* and the principle of the *canonical primacies of honor*. Thus, the papal throne supported the *theory of the Triarchy* (Rome, Alexandria, Antioch), while the East supported the *canonical institution of the Pentarchy* (Rome, Constantinople, Alexandria, Antioch, Jerusalem).

However, despite the canonical securing of the institution of the Pentarchy through the canonical decisions of the 4th Ecumenical Council (451), the *theory of Triarchy* of the thrones of Petrine apostolicity was put forth continuously by the popes of Rome, on the one hand to demonstrate the exceptional authority of the papal throne, on the other hand to dispute the authority of the throne of Constantinople.

The *theory of the Triarchy*, presented for the first time by pope Damasus (366 - 384), was designed to neutralize the demands of the throne of Constantinople to the Eastern Illyricum; it was used clearly as a canonical criterion, analogous to the criterion of canonical primacies of honor, in order to claim super-metropolitan administrative jurisdiction. Accordingly the theory of the Triarchy of the Petrine thrones in principle was challenging the formation of papal primacy and was in line with the canonical criterion of primacies in the formation of the super-metropolitan administrative system in the Church. It might be possible, however, to receive support by final analysis, that the theory of the Triarchy of the Petrine thrones could have neutralized the theory of the papal primacy, which was developed at the same time and in a different direction.

This remark may be understood more fully, if it is kept in mind that the basis of the theory of Triarchy was the Petrine tradition in the full meaning of canonical apostolic succession, while in the theory of papal primacy the proposed basis was the specific relation of apostolic succession to the person and the so-called special function of Peter (*officium Petri*), between Jesus Christ and the group of the apostles. Thus, the theory of Triarchy simply presented a Petrine canonical criterion (Petrine apostolicity of the thrones) for proof of authentic continuity of the apostolic faith in the life of the Church, and consequently the exceptional position of the Petrine thrones in the entire administrative organization of the Church. Subsequently the throne of Alexandria was incorporated into the Petrine thrones, because it was linked to Peter's

apostolic kerygma through his "*disciple*" and "*interpreter*" Mark. The direct or indirect relationship of the Petrine thrones to Peter's apostolic kerygma was perceived as a guarantee of the authentic continuity of the apostolic faith. At any rate, in the theory of Triarchy the equality of the three thrones was self-evident and the identity of their authority was not doubted. All three Petrine thrones were bearers of the same apostolic faith.

Parallel to this, however, was the autonomous development of the theory of papal primacy, on the one hand in the direction of the exceptional personal function of apostle Peter (*officium Petri*), on the other hand in the direction of the authentic continuity of this exceptional Petrine function in the Church through the throne of Rome (*cathedra Petri*) and its bishop acting as Peter's locumtenens (*vicarius Petri*).

The mutual influence of these two tendencies, i.e. of the theory of Triarchy and the theory of papal primacy, was completed during the period of the Acacian schism (484 - 519), in the course of which both theories were assimilated. The reasons which forced this procedure of assimilation are absolutely linked to the official acceptance of the "Henoticon" (482) by the patriarch of Alexandria and Antioch, which neutralized the dogmatic decisions of the 4th Ecumenical council. The condemnation of the "Henoticon" and of the Patriarchs, who signed the "Henoticon", by the bishop of Rome, was rejected in the East as being contrary to the canonical tradition, because it was grounded on clear antithesis towards the canonical principles of the function not only of the institution of Pentarchy (principles of equality and unanimity of the five patriarchs), but also of the theory of Triarchy of the Petrine thrones. The pope of Rome justified his initiatives upon the absolute need to defend the true faith as it was declared by the decisions of the 4th Ecumenical Council. Nevertheless, the *unilateral* condemnation of the eastern Patriarchs was considered an *arbitrary* attempt beyond the principles of the canonical tradition and, consequently, a canonically invalid ecclesiastical act. This canonical discussion forced the throne of Rome to develop the synthesis of the two theories. This synthesis is felt in the Epistles of pope Gelasius I (492 - 496) to the eastern bishops regarding the blazing issue of the canonicity of a judgement by one single Patriarch or patriarchal throne. Gelasius, rejecting the canonical arguments of the eastern bishops, introduced the assimilation of the theory of Triarchy in the principles of the theory of papal primacy. Thus, the pope represented on the one hand the exceptional specificity of the function of the bishop of Rome as bearer and continuator of the "*officium Petri*" in the Church, on the other hand the subordination of the two other Petrine thrones by the rejection of any direct relationship of these thrones to the person or the function of the apostle Peter. These two thrones (Alexandria and Antioch) were linked only indirectly to Peter's kerygma, and thus were the thrones of Peter's disciples Mark and Ignatius respectively. By this synthesis the parallelism of the two theories (Triarchy and Primacy) was lifted, because those thrones having indirect Petrine apostolicity (Alexandria and Antioch) were no longer able to claim equality or analogous authority to the direct *Vicarius Petri* and the authentic continuator of the *officium Petri* in the Church. Henceforth, the theory of Triarchy of the Petrine thrones became clearly servant to the theory of papal primacy and subsequently was used in every confrontation of the papal throne with the throne of Constantinople.

The opposition to this new theoretical synthesis of the eastern patriarchs is known only from the letters of response of the popes of Rome during the period of the Acacian Schism (484 - 519), in which the effort to reject the canonical objections of the East became evident. From these objections, which have been saved in fragments, it is also clear that the East was not able to comprehend the ecclesiastical dimensions of this new theory, because it refused to accept the papal position on the basis of the established canonical criteria and considered them to be simply ambitious, arbitrary, anticanonical and invalid claims. Even in Rome the ecclesiastical ramifications of the newly formed theory of papal primacy were not clear, as one can see in the letters of pope Gregory I to the patriarch of Constantinople, which are titled "*ecumenical*". But papal literature had at its disposal the almost completed content of the theory of papal primacy and was ready to use it against the rival throne of Constantinople.

This new synthesis of the theory of papal primacy, which was rejected in the East, strengthened farthermore the position of the papal throne as the "primus" in the canonical institution of the Pentarchy of patriarchs.

Philip H. E. Thomas, Heighington

In 1897 Randall Davidson, then chaplain to the Archbishop of Canterbury, was involved in preparing for a forthcoming meeting of Anglican bishops. Among the recommendations brought forward for consideration was the suggestion that the Archbishopric be promoted as an Anglican patriarchate. Davidson was called upon tactfully to deflect the proposal. Certainly the question of leadership and authority in the Anglican Communion needed clarification he agreed, but such an elevation of the Archbishop was no solution. The See of Canterbury held no historic precedent for such an honour. More to the point, Anglicanism could provide no theological or practical support for the idea.

This incident serves to introduce the problem of talking about primacy and Anglicanism. There is no clear-cut dogma or agreed historical process to elucidate. The concept of primacy has developed gradually along with the development of the Anglican Communion, and is in fact still undergoing change. An understanding of primacy is to be gathered in the context of wider questions about the way authority is exercised within Anglican churches, and in particular by the way independent national bodies throughout the world attempt to express their unity of fellowship and purpose.

Every ten years the bishops of the Anglican Communion meet in the so-called Lambeth Conference. Since Anglicanism has grown into more than a purely British phenomenon, these gatherings have provided the focal point of Anglican unity. The bishops gather for 'brotherly counsel and encouragement'. They do not rule the twenty-six autonomous provinces which make up the Communion. They report their discussion in various ways, but in the end the national churches are left to draw their own conclusions. Within this process the Primates, Archbishops or Presiding Bishops (all three terms are used, more or less interchangeably) hold positions of responsibility, but no particular privilege. Primacy is worked out in the context of a shared episcopate, just as episcopacy, at the provincial and diocesan level, functions in a framework made up of the whole people of God. The historic position of the Archbishop of Canterbury is acknowledged by the way he hosts the Lambeth Conference. His is a position of honour, not of control.

This paper seeks to describe and to analyse this somewhat enigmatic state of affairs. It begins by tracing the notion of primacy as developed within the Church of England and goes on to observe how the notion has been modified by the experience of Anglicans in other parts of the world. In following this procedure it is fitting to have begun with the statesmanlike wisdom of Randall Davidson. As himself an Archbishop of Canterbury from 1903 - 1928 he was called upon to exercise both aspects of primacy. As Archbishop, Davidson was perhaps the last holder of the office to exercise the traditional powers of the spiritual head of an ostensibly Christian nation. He was also the first to fully appreciate the way in which Anglicanism had developed an international character, and recognise the changing responsibilities that this brought to his position. On a visit to America he spoke of this realisation:

One feels at once the necessity for something of the nature of a central pivot - a pivot which takes tangible shape as a man, an Archbishop, round whom the work may spin, and who, if he be nothing more furnishes at the least (and this perforce) a point of common touch, common information, common life. I am not speaking indirectly of any question about jurisdiction, however shadowy. I am speaking about a pivot, not a pope.

Primate of All England

The concept of primacy developed slowly within the British church. Christianity, brought to England under Roman rule, survived the invasion of Angles and Saxons primarily in the Celtic monasteries in which episcopacy was local and personal and had little to do with hierarchy or administration. The missionary policy of Pope Gregory the Great conceived of a British church united in two provinces administered from London and York respectively. Augustine's mission, beginning in 597 was welcomed in Kent but found difficulty in extending permanent influence much beyond there. Canterbury thus became the ecclesiastical centre in the south, while the spirit of Northumbrian independence made a harmonious pattern of jurisdiction throughout the whole country uncertain.

By the end of the 7th century some degree had been achieved however, and both Canterbury and York were duly granted the papal pallia, although at times York and even the See of Lichfield appeared to hold the dominant position. Both the last Saxon king, Harold, and the first Norman, William the Conqueror, were for instance crowned by the Archbishop of York, but under Norman control the precedence of Canterbury became more settled. Archbishop Lanfranc (1070 - 1093) became 'chief minister' in the Conqueror's court, and despite the tendency of the monarchy to play off York against Canterbury in any dispute between church and state, the situation was eventually regularised. In 1353 it was agreed that the Archbishop of York would be accorded the title Primate of England as distinct from the rights of Canterbury as Primate of All England. Both held exclusive control of the spiritualities and rights of visitation in their own provinces, but the Archbishop of York was permitted to carry his cross in the south only after the presentation of a suitable gift to Canterbury. In effect this gave Canterbury the right to confirm the appointment of York. The process of unification was completed in 1462 when the northern provincial synod adopted the statutes of the southern synod as its own.

During this period of development the role of the primates was also receiving closer definition. In line with developments on the Continent which came to a head in the Lateran Council of 1179, the Archbishops' rights of visitation entitled them to perform certain duties either at the request of the diocese or when they seemed in danger of neglect by the diocese, but they could not impose themselves on the dioceses otherwise. They were able to convene provincial councils (or convocations) of their clergy. Such authority was seen to be derived from the special commission of the pope, but it was exercised in tandem with increasing state responsibilities, and this involved maintaining a working relationship with the reigning monarch. At times, as the martyrdom of Becket demonstrated, that relationship was sustained at some cost to church and state

alike. By the 16th century the Archbishops were in a position to hold considerable temporal powers, but their spiritual authority was no more, although equally no less, than that of a papal legate. With the rise of nationalistic spirit under the Tudors, such power was a mixed blessing.

The pattern of Anglican ecclesiology depends in no small part on the peculiar character of the English reformation, no less so than in its effect on the concept of primacy. At the heart of the Anglican understanding of the church is the conviction that while reforms carried out during the sixteenth and seventeenth century were necessary, the Church of England remained unequivocally part of the one, holy, catholic and apostolic Church.

The circumstances of the reformation in England are complex, but while it can be acknowledged that it was occasioned by Henry VIII's marriage problems or Elizabeth I's desire for the peace of the realm, more was involved than just the affairs of state. Radical changes in the Church of England's structure were made possible because the theological justifications existed which persuaded enough people that a new course of action was possible. The reformers acted under royal patronage but the best of them were more than mere political opportunists.

At the heart of the reforms lay no new doctrine but rather a renewed confidence that the church, as "witness and keeper of holy writ" (as Article XX of the Thirty-nine Articles of Religion put it) held responsibility to make judgments in controversies of the faith. If judgments had to be drawn about the 'justification by faith alone', the locus of the division in the Western church, then more domestic issues could also come under its jurisdiction. The refusal of the papacy to grant Henry a divorce from Catherine of Aragon may have triggered the break with the Roman tradition, but the underlying causes of the reformation in England went much deeper. Article XIX summed up the case: it was sensitivity to the ministry of word and sacraments that should mark the character of the Church of Christ, not just the outward form of its organization and allegiances. Article XXXIV spelled out the conviction that traditions and ceremonies need not always be alike: "Every particular and national Church hath authority to ordain, change, and abolish, ceremonies or rites of the Church ordained only by man's authority, so that all things be done to edifying". The universal faith in other words, could and indeed should take on a particular historical identity. The claim for Anglican ceremonial was simply that it did not "contain in it anything contrary to the Word of God, or to sound doctrine, or which a godly man may not with good conscience use and submit unto". And this argument, from the Preface to the book of Common Prayer, was also held to apply to the structures and offices of the church. The break from Rome, it was believed, did not materially alter the faith or order of the Church of England.

Inevitably the position of the Archbishop of Canterbury was caught up in this ferment. At the time of Henry's troubles the diplomatic manoeuvres of Cardinal Wolsey, the king's Chancellor, had reduced the role of the Archbishop virtually to that of a diocesan bishop. When Wolsey failed to win the king's case however and the die was cast for separation from the papacy, the king needed a stronger ecclesiastical buttress for his position. Thomas Cranmer assumed the traditional titles and office of the primate, and apart from his parliamentary duties, it was he who gave pastoral and liturgical shape to the first phase of the

movement for reform. Cranmer's considerable achievements though were accomplished at the expense of continued subservience to the crown.

By the end of the Tudor period the position of the Archbishop and his household was clearly established in a form recognisable to this day. This position can be likened to a series of concentric circles, comparatively well defined at the centre but less clearly marked in the way his wider responsibilities are carried out. At the heart of things the Archbishop is personally responsible for his diocese and for the oversight of the southern province of the church of England. He also holds metropolitan authority for the northern province, although in practice this is exercised mutually with the Archbishop of York. In these areas his constitutional powers are clear and they are exercised through the Convocations (and synods) over which he presides. Beyond this ecclesiastical sphere, the Archbishop possesses considerable *de facto* authority in the field of public influence. He is, with the Lord Treasurer (the office now held by the Prime Minister of the day) the senior adviser to the reigning monarch, and as such is held to provide the public voice of the Church (and indeed of Christianity) in England. Beyond this again, especially over the last 150 years, the Archbishop of Canterbury has occupied an increasingly prominent place in the Anglican Communion and in ecumenical affairs. It is this wider role which especially illustrates the Anglican concept of primacy and it is to this that we now turn.

Metropolitan Authority in Anglicanism

It has been said that Britain gained an Empire during a "fit of absence of mind". The existence of the Anglican Communion exhibits something of the same unpredictable mental condition on the part of the Church of England. Until the mid-nineteenth century the idea that *Ecclesia Anglicana* could become the centre of a world-wide fellowship of churches was as unexpected as it was incomprehensible. Certainly no master-plan of ecclesiastical expansion ever existed in the English church. The principles of Anglican worship and polity were carried into the new world largely by way of *ad hoc* responses to the unforeseen circumstances of foreign trade and colonial opportunism.

When Englishmen travelled abroad, they took their church with them. Initially this presented no problem. The authority of the Archbishop extended with the authority of the crown, it was assumed. Clergy maintained their new congregations under the Archbishop's discipline, and as the churches grew, the Archbishop consecrated bishops for them under Letters Patent - the equivalent mandate to that under which he acted to create diocesan bishops in his own province. However, as the colonial dioceses began to establish their own identity, and even more, as English missions extended churches quite beyond the sphere of English political influence, it became clear that a new situation was emerging. Now it was not at all clear how, or even if the Archbishop of Canterbury could be of service to these new bodies, identified as he was with the apparatus of the English state. It was this uncertainty that led ultimately to the calling of the first Lambeth Conference in 1867, a small event in itself at the time but one which caused a contemporary to note that it made the primacy of Longley, the then Archbishop, the most important since the time of the Reformation.

From the beginning it was clear that a major difference existed between the Church of England and the new churches. There was a clear identity in doctrine and worship, but the English church, established by law as it was, was in a quite different position to the new bodies, voluntary in their membership, organized constitutionally in synods, and possessed of the desire and the freedom to elect and arrange their own leadership. It was this difference which made it inevitable that the Lambeth Conferences should avoid any appearance of compulsion in its utterances. The considered opinion of an episcopal conference holds considerable moral authority of course, and this fact has not been ignored, but the Conferences have consistently refused to act as a legislative or coercive body. The 1920 Conference Encyclical struck a proper balance when it recorded the conviction that the Conference "focuses the experience and counsels of our Communion" yet claims "no powers of control or command".

The first Lambeth Conference was brief but it did establish the principle of Provincial self-sufficiency as the goal for the emerging churches. The compensating issue of the way in which they were also inter-dependent was left open at the time, but the structural principle was clear. In 1930 a Conference committee restated it: "There are two prevailing types of ecclesiastical organization: that of a centralised government, and that of regional autonomy within one fellowship". In common with what it believed to be the practice of the early church in the first centuries, and of what it understood of Eastern Orthodoxy to its own time, the committee insisted that the Anglican Communion was constituted on the second model. Unity between churches is not definable in terms of administration but by a common life in faith and sacrament. This belief was of course quite consistent with the traditional Anglican freedom of particular and national churches to alter rites, ceremonies, usages, observances and discipline. Such freedom the 1930 committee was eager to reinforce. Its correlate was a certain vulnerability.

Freedom naturally carries with it the risk of divergence to the point even of disruption. In case any such risk should actually arise, it is clear that the Lambeth Conference as such could not take any disciplinary action. Formal action would belong to the several Churches of the Anglican Communion individually; but the advice of the Lambeth Conference, sought before executive action is taken by the constituent Churches, would carry very great moral weight. And we believe in the Holy Spirit.

In effect this move towards a Provincial structure threw the question of primacy back on to the national churches. E. W. Penson (Archbishop of Canterbury, 1883 - 1896) was personally surprised by the readiness with which some overseas metropolitans adopted the title of Archbishop, but even he quickly recognised that it was a proper development, only urging mutual communication and respect between provinces in order to avoid unintentional schism. The provinces developed their metropolitanical functions in various ways. Today in some provinces the primacy is associated with a primatial see, in others it is appointed by a college of bishops or follows election by the general synod or a committee appointed for that purpose. The Scottish Episcopal Church has always been insistent that its Primus is simply an episcopal chairman with no hint of prelacy attached. The Episcopal Church of the U.S.A. elects its presiding

bishop for a defined period of office. The Province of Melanesia bases its procedures on local tribal practice. Of special interest are instances where metropolitical authority is carried by a council not an individual. This last situation applies in cases where very small Anglican churches are associated in a region rather than a single country - as in Latin America and East Asia. The willingness to forge bonds across national and cultural boundaries demonstrates again that Anglican unity was not lost in the quest for autonomy.

In 1867 the provincial system was seen to ensure that "no Bishop should be left to act absolutely alone". In 1878 the disciplinary function of the Province was underlined and provision made for isolated dioceses to remain under the oversight of the Archbishop of Canterbury in matters spiritual. By 1897 it was clear that the integrity of provincial jurisdiction was accepted by all. Oaths of Canonical Obedience by the clergy should be made to their appropriate metropolitan, and from that time they are only offered to the Archbishop of Canterbury when he is acting in that capacity. At the same time the spirit of mutuality was maintained by the proposal that bishops consecrated in England for service overseas, while reserving the vow of obedience for their own metropolitan, should still declare that they would "pay all due honour and deference to the Archbishop of Canterbury, and will respect and maintain the spiritual rights and privileges of the Church of England and of all churches in communion with her". The ideal of Anglican ecclesiology at this level is one of autonomy amid interdependence, and independence within a single fellowship.

This duality is also to be observed in the role given to the Archbishop in inter-Anglican affairs. While the principle of autonomy was still something to fight for, restraint was necessary. As late as 1908 the Lambeth Conference bluntly recorded the conviction that "no supremacy of the See of Canterbury over Primatical or Metropolitan Sees outside England is either practicable or desirable", yet even this was tempered by a "universal recognition in the Anglican Communion of the ancient precedence of the See of Canterbury". In 1948 that conviction was expanded:

"While historically the Anglican Communion sprang from the British Isles, the Churches which now form this Communion do not recognize any peculiar authority as being vested in the Archbishop of Canterbury: but he is given by all the Churches of the Anglican Communion a position of leadership."

It is this voluntary giving of authority which perhaps makes the Anglican concept of primacy distinctive. On occasions the gift is formal, as when some provincial constitutions request the Archbishop to act a final court of appeal for their legal procedures, but much more typical is the way he acts as chairman or host of the consultative bodies which seek to work towards and implement the consensus of Anglican opinion and ministry. He is a pivot not a pope.

Recently this positive aspect of the Archbishop's leadership has come to the fore. At Lambeth in 1968, when discussing the Anglican contribution to reunion of Christendom it was said, "We believe that the concept of 'communion with the See of Canterbury' affords a sacramental link of abiding value". And in 1978 the conference spoke less guardedly of the way in which the Anglican Communion found personal bond in the "loyal relationship of each of the Churches to the Archbishop of Canterbury who is freely recognised as the focus of unity". Just how this unity is expressed, and just what 'Communion with the See of Canterbury' implies still awaits clarification - perhaps in some of the

controversial issues which await the 1988 Conference, but plainly the concept of primacy is here being broadened again.

Primacy in the Anglican Communion

From what has been said so far it can be appreciated why Randall Davidson denied that there was a theology which could support the elevation of the Archbishopric to the status of a patriarchate. The Archbishop fills a number of formal roles but they are too diverse for that sort of definition to apply. What is more, primacy in the Anglican Communion involves more than the functions of the Archbishop of Canterbury, and where he does hold a clear role with respect to the Communion as a whole, it is held in conjunction with a number of other individuals and institutions.

At the same time though, an outline of the 'concept' of primacy has begun to emerge. First, primacy is taken to symbolise the unity and leadership of the church in a particular nation or region. Secondly, this focussing of metropolitan authority within the province expresses a belief about the self-sufficiency of the church in a particular setting - although the fact that such authority is usually exercised synodically and constitutionally also implies that this autonomy is derived from the whole body of the church not just a single office within it. Then thirdly, the process of consultation and exchange between primates which has typified the Anglican Communion since its inception, also stresses the ideal of maintaining a communion, not just a federation or an association of churches. The freedom of the particular has to be balanced by safeguarding the unity of the universal dimension of the Church.

It is this third aspect of primacy which has now come to the centre of inter-Anglican interest. As the Communion has developed a worldconsciousness and as international travel has made it possible to give this some expression; as multi-lateral ecumenical discussions have made it necessary for Anglicanism to speak with a concerted voice; and as circumstances have drawn public attention to the Archbishop of Canterbury as a 'world religious leader', it has made increased reflection on primacy timely.

A significant start to this process has been made by the Anglican-Roman Catholic International Commission whose *Final Report* (1982) is now being discussed by the churches. The treatment of primacy does much to broaden understanding of the Roman Catholic model but can be criticised for not giving enough exposition of the Anglican experience of primacy. It could have been positively helpful for the future of Anglican-Catholic relationships to have pointed out for instance, that although the method of the Archbishop of Canterbury's appointment and the attitude of his own province to a number of issues of ministerial order and discipline is an anomaly as far as many of the other members of the Communion are concerned, this does not minimise the primatial functions that he fulfils. More constructively perhaps, reflection upon the concrete structures of inter-Anglican organization might reveal the actual concept of primacy which the Anglican Communion is developing.

The Lambeth Conference will remain, historically, the senior body for Anglican consultation. Unique in its ethos and the influence it exerts on members of the Communion, it also demonstrates ways in which primacy and conciliarity are exercised together.

The Anglican Consultative Council developed from a continuation committee of the Conferences, but assumed a life of its own by decision of the 1968 Lambeth meeting. It is the only Anglican body which is constitutionally established, and in this respect it reflects the synodical character of the Anglican Communion. This is also seen in its representative membership of bishops, clergy and laity. The Council's role is to provide channels of communication between member churches of the Communion and to make credible the ecumenical and missionary life of the Communion as a whole.

Partly to provide an episcopal counter-balance to the Council, the 1978 Lambeth Conference set up a regular Primate's Meeting which alternates with meetings of the A.C.C. This provides for more personal co-ordination between leaders of the churches. It enables them to identify issues or propose initiatives which can be explored more deeply and clarified more extensively within the framework of the A.C.C. and the member churches. This reciprocity between the A.C.C. and the Primate's Meeting indicates the way in which episcopal and synodical structures work together.

It is within this inter-locking pattern of relationships that the primacy of the Archbishop of Canterbury has developed at an international level. He is able to take initiatives which effect each of the other elements in the inter-Anglican system. As President or Chairman each of the three bodies concerned he provides a personal centre for their life and symbolises a living relationship which is not authoritarian or bureaucratic. With this unifying function which bears the confidence of churches of the Communion, he can use his own office to build personal relationships with leaders of other Christian communions.

The W.C.C. Faith and Order paper *Papism, Eucharist and Ministry* (1982) emphasises that ministry and leadership should be exercised in a way which balances personal, collegial and communal responsibilities. The Anglican Communion represents only a small fragment of the accumulated experience of the Christian Church but in the concept of primacy which is evolving in its midst it can claim to point to one way of meeting those criteria. The concept is incomplete and largely unarticulated to be sure, but even that can be taken as a hopeful sign for the Church as it moves towards a fuller understanding of the promise of the gospel, that there will be "one flock, and one shepherd".

LE PATRIARCHE OECUMENIQUE

EN TANT QUE "PROTOS" DANS L'EGLISE ORTHODOXE

Georges T s e t s i s, Genève

Présupposés ecclésiologiques

L' Eglise se réalise comme organisme, comme Corps du Christ dans l' Eucharistie. Dans cette perspective l' Eglise locale en tant qu' organisme sacramental possède une plénitude venant du Père dans le Christ. Elle est l' Eglise, toujours identique à elle-même dans le temps et dans l'espace. Dans le temps, car elle est toujours le peuple de Dieu assemblé pour annoncer la mort du Seigneur, et confesser sa Résurrection "jusqu' à ce qu' Il vienne"¹. Et dans l'espace, parce que dans chaque Eglise locale, dans l'unité de l'évêque et du peuple, est donnée toute la plénitude de dons, proclamée toute la vérité du Christ qui "hier et aujourd' hui est le même et le sera à jamais"².

"Là où paraît l' évêque, que là soit la communauté. De même que là où est le Christ-Jésus, là est l' Eglise catholique"³. Cette notion ecclésiologique de l' Eglise primitive qui se trouve à la base même de la tradition canonique de l' Eglise orthodoxe, détermine aussi l' unité indissoluble qui existe entre l' Eglise, l' Eucharistie et l' Evêque. Cependant cette notion pourrait nous amener également à déduire que l' Eglise ne reconnaît pas une primauté ou un "pouvoir suprême", se trouvant au-dessus de l' Eglise locale et de son évêque, surtout si on considère, selon la pensée canonique fondée sur le droit, que tous les évêques sont égaux entre eux "par grâce".

C' est un fait néanmoins qu'au cours de l' histoire, l' Eglise, ainsi que la tradition canonique, connurent trois types de primautés, soit:

a. des primautés "régionales" au sein de groupes d' Eglises ou de diocèses (province ecclésiastique sous l' autorité d' un métropolitain).

b. la primauté au sein des Eglises autocéphales (celle du Patriarche ou de l' Archevêque sur les autres évêques).

c. la primauté universelle (celle des évêques de Rome et de Constantinople)⁴.

Il est connu que la "province métropolitaine" ayant comme chef un premier évêque ou un "primat", fut la forme la plus répandue de lien entre Eglises locales. Mais cette primauté régionale ne fut pas la seule forme de primauté. Dès le début, l' Eglise a connu aussi des groupements d' Eglises plus vastes et une primauté qui correspondait à un territoire plus étendu. Aux II^{ème} et III^{ème} siècles déjà, Rome, Antioche, Alexandrie, Carthage possèdent une autorité particulière. De même, aujourd' hui p. ex. l' évêque de Moscou ou celui d' Athènes, jouissent d' une primauté, parmi les évêques de leurs Eglises. Il va de soi que cette primauté ne doit pas être considérée comme un pouvoir sur les Eglises locales ou diocèses, mais comme l' expression nécessaire de leur communion avec et dans le Christ.

Cette vérité fondamentale est également valable en ce qui concerne la primauté universelle, une primauté qui a existé dès les premiers jours de l'existence de l'Eglise et bien avant que se cristallisent progressivement les formes d'organisation ecclésiastique. L'Eglise de Jérusalem, au début de l'ère chrétienne fut un centre d'unité et d'accord universels, tout comme l'Eglise de Rome par la suite, qui "présidait à la charité" selon St Ignace d'Antioche⁵.

La nature de cette primauté universelle est de garder et d'exprimer l'unité des Eglises locales dans la doctrine et dans la vie, d'exprimer leur communion et d'empêcher l'isolation des Eglises dans un "provincialisme", coupé de la Tradition catholique de l'Eglise Une et Indivise.

Cette primauté n'apparaît pas comme un pouvoir suprême, pareille conception étant exclue par la nature même de l'Eglise, en tant que Corps du Christ. Mais la primauté n'est pas non plus une simple présidence, conçue en termes démocratiques. La primauté est enracinée dans la nature de l'Eglise-Corps du Christ. Dans chaque Eglise demeure et se réalise éternellement l'Eglise de Dieu, mais toutes ensemble aussi elles sont la même Eglise de Dieu, une et indivisible, le Corps du Christ. L'Eglise de Dieu demeure dans la pluralité des Eglises. Et c'est précisément parce qu'elles sont ontologiquement la même Eglise, qu'elles sont aussi liées entre elles, non seulement par cette identité ontologique, mais aussi par un lien visible⁶.

Dans le contexte de ce qui précède, la primauté de l'évêque de Constantinople au sein de l'Eglise orthodoxe devrait aussi être conçue comme une manifestation de l'unité des Eglises orthodoxes locales et l'expression de leur communion dans la foi de la Tradition Apostolique.

Le contexte historico-canonique

Aujourd'hui l'Eglise orthodoxe se présente comme une communion d'Eglises soeurs, unies par la même foi et les mêmes sacrements⁷.

La question qui nous intéresse dans cette présentation est de savoir comment une Eglise locale, comme celle de Constantinople, jouit d'une primauté, revêt un caractère universel et se met à la diaconie de treize autres Eglises locales qui forment l'Eglise Orthodoxe.

Il faut souligner d'emblée que dans l'Eglise orthodoxe il n'y a aucune controverse en ce qui concerne les origines et la nature de la primauté de l'Evêque de Constantinople. Le Père Jean Meyendorff nous rappelle fort à propos que l'ecclésiologie, tant de l'Eglise des premiers siècles, que de l'Eglise orthodoxe contemporaine, tout en excluant une primauté par "droit Divin", reconnaît, et même exige, un certain "ordre" parmi les Eglises locales, dû aux conditions de la vie des Eglises en ce présent "siècle"⁸.

Un bref aperçu historique nous aiderait à mieux comprendre la place du Siège Constantinopolitain au sein de l'Eglise orthodoxe ainsi que la nature et l'étendue de sa primauté universelle.

La date de l'évangélisation de la petite cité grecque de Byzance reste inconnue. Selon la tradition, c'est l'Apôtre André qui fonda une communauté chrétienne et qui a ordonné comme évêque de cette communauté Stachys, dont parle St Paul⁹.

Pourtant, le Siège Constantinopolitain ne doit pas son importance uniquement à cette fondation apostolique. D'autres Sièges épiscopaux ont eu une

origine apostolique, sans pour autant acquérir une place prépondérante dans le Corps de l'Eglise. C'est la conversion de l'Empereur Constantin à la foi chrétienne et la fondation de la nouvelle capitale de l'Empire Romain, qui est à l'origine de l'histoire extraordinaire de l'Eglise Constantinopolitaine. Comme le remarque le Métropolitain Maxime de Sardes, la conversion de Constantin et la fondation par lui de Constantinople, constituent indubitablement un tournant décisif dans l'histoire du christianisme en général et du christianisme oriental en particulier. Dès la fondation de la nouvelle capitale, son évêque, par le fait même, occupa une place exceptionnelle dans la hiérarchie de l'Eglise. Son opinion sur des questions ecclésiastiques générales fut d'un poids particulier. Les événements historiques tournaient désormais le monde orthodoxe de l'Orient vers le nouveau centre ecclésiastique de l'Empire, qui s'était formé tout naturellement. Dans la mesure où Constantinople finissait par être le centre de l'Empire oecuménique, il était naturel qu'elle devienne le centre de l'Eglise oecuménique¹⁰.

Le Deuxième Concile Oecuménique, réuni à Constantinople même (381), ne tarda pas à consacrer l'autorité et la prépondérance de l'Eglise de la nouvelle capitale de l'Empire. Par son 3^{ème} canon il décrétait que "l'évêque de Constantinople doit avoir la prééminence d'honneur après l'évêque de Rome, car cette ville est la Nouvelle Rome"¹¹. Par ce canon le Deuxième Concile Oecuménique reconnaissait le Siège de Constantinople comme le premier centre de l'Eglise catholique de l'Orient grec¹².

Par cette décision le Concile non seulement accordait le privilège de la primauté au Siège de Constantinople, mais il le classait au deuxième rang, après le Siège romain, coupant court aux revendications des Sièges d'Alexandrie et d'Antioche, qui jusqu'alors avaient joui d'une autorité exceptionnelle en Orient, semblable à celle du Siège romain en l'Occident¹³.

L'importance du 3^{ème} canon de ce Concile Oecuménique pour le système des Eglises et tout particulièrement pour les Eglises orthodoxes locales, est à souligner. Comme le remarque le Métropolitain Chrysostome de Myra, ce canon avec les "prérogatives d'honneur qu'il a définies pour l'Eglise de Constantinople, donne d'une part le ton précis des relations canoniques entre les Eglises, de leur réciprocité, du bon ordre ecclésiastique au sens général; et de l'autre il affirme pour l'Eglise de Constantinople la nature et l'étendue de sa responsabilité, de son offre et de sa diaconie"¹⁴.

A son tour le Quatrième Concile Oecuménique (451) par son 28^{ème} canon, éleva davantage l'autorité de l'évêque de Constantinople, en cristallisant de jure une situation qui s'était développée au fil de l'histoire. En accord avec le canon précité du Deuxième Concile Oecuménique, il définit les privilèges et les droits du Trône de Constantinople non seulement en lui accordant une primauté, cette fois-ci *égale* à celle de l'évêque de Rome, contrairement à "la préséance d'honneur *après* l'évêque de Rome", accordée par le II Concile Oecuménique, mais aussi en lui attribuant les grandes Métropoles du Pont, d'Asie et de Thrace, "ainsi que les évêques qui sont chez les barbares", c'est-à-dire des pays qui se situaient en dehors des frontières d'une juridiction ecclésiastique bien déterminée¹⁵.

Enfin le Concile Quinisexte in Trullo (691), par son 36^{ème} canon confirma le code canonique tel qu'il s'était formé lors des précédents Conciles, et en même temps réitéra la primauté du Patriarche de Constantinople¹⁶.

Au VI^{ème} siècle l'évêque de Constantinople se voit attribuer le titre de "Patriarche Oecuménique", un titre qui n'impliquait nullement une négation de la primauté de l'évêque de Rome, mais soulignait la conjonction du Patriarcat avec l'Empire, organisation politique de l'oikoumene chrétienne. Autrement dit, ce titre sur le plan politique signifiait "romain" ou "byzantin" et sur le plan ecclésiastique il signifiait "chrétien", c'est-à-dire appartenant à toute la chrétienté¹⁷. Ceci pourtant ne signifiait pas que l'évêque de Constantinople était le Patriarche de l'Oikoumene, de l'ensemble du monde chrétien, malgré le pouvoir spirituel qu'il exerçait sur les pays se trouvant au delà des frontières de l'Empire Byzantin¹⁸. Cependant ce rôle oecuménique fut peu à peu transporté au domaine spirituel, grâce à la sauvegarde et à l'approfondissement de la foi orthodoxe, comme le remarque Olivier Clément. Les Cinquième et Sixième Conciles Oecuméniques se réunissaient à Constantinople en 533 et 680 et constituaient d'importantes étapes dans l'élaboration du dogme Christologique. Et au tournant de deux millénaires le Patriarcat Oecuménique prend l'initiative d'une puissante action missionnaire et devient aussi l'Eglise-mère de toutes les Eglises orthodoxes en dehors des antiques Patriarcats d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem¹⁹.

Après la chute de Constantinople qui marqua aussi la fin de l'Empire Byzantin (1453), le Patriarche devient l'"ethnarque" du peuple orthodoxe soumis à la domination de l'Empire Ottoman, et pendant les longs siècles passés sous le joug ottoman, Constantinople exerce une primauté dans la charité fraternelle destinée à sauvegarder la communion des peuples orthodoxes. Fussent-ils grecs, arabes, serbes, roumains ou bulgares.

Cette place prépondérante du Patriarche de Constantinople n'a nullement inquiété les autres Patriarches orthodoxes quant à la création d'un système monarchique absolu dans l'Eglise orthodoxe au détriment des droits canoniques et des différents privilèges des autres Sièges patriarcaux. Car il est clair que Constantinople, tout en exerçant ses prérogatives en tant que "première Eglise", n'a jamais revendiqué l'exclusivité de toute action dans l'Eglise orthodoxe aux dépens des autres Eglises orthodoxes. L'exercice par l'Eglise de Constantinople de ses prérogatives et fonctions n'a jamais signifié un "remplacement", un "écartement" ou une "neutralisation" des autres Eglises soeurs, chaque Eglise ayant sa place dans la communion des Eglises locales. Car à chaque Eglise revient une série d'activités servant à faire fonctionner avec justesse et ordre la communion des Eglises locales. Ceci est prévu et prescrit par le droit ecclésiastique et a été consacré par une longue expérience dans l'histoire des Eglises orthodoxes²⁰. Un acte du Patriarche Oecuménique Neophyte VII reflète clairement, me semble-t-il, l'idée que le Protos des orthodoxes avait de ses prérogatives au sein des Eglises orthodoxes. En effet dans son Acte de la restitution du diocèse d'Alep au Patriarcat d'Antioche, Neophyte VII soulignait que: "répondre aux besoins des Trônes Patriarcaux et apostoliques sans pour autant soustraire leurs privilèges, est un devoir du Saint Trône Oecuménique. Mais si secourir les autres est une prérogative digne et fondée sur le droit, la soustraction des droits des autres est un acte injuste ne s'accommodant pas à la dignité patriarcale"²¹.

C'est un fait que le démantèlement de l'Empire Ottoman, qui a commencé au début du 19^{ème} siècle, et sa chute définitive en 1923, furent à l'origine non seulement de l'indépendance de plusieurs nations orthodoxes, notamment dans la péninsule Balcanique, mais aussi de l'émancipation de plusieurs Eglises nationales, élevées au rang d'Eglises Autocéphales par le Patriarcat Oecuménique même.

Ceci étant, la question qu' on pourrait se poser est de savoir si dans l'Orthodoxie d'aujourd'hui il y a encore une place quelconque pour une "première Eglise", comme celle de Constantinople, avec toutes les prérogatives et les fonctions lui étant attribuées par des Conciles Oecuméniques à certains moments de l'histoire. Le Métropolite Chrysostome de Myra répond affirmativement et remarque que la disparition du facteur impérial qui remplissait une fonction particulière dans la vie de l'Eglise orientale, mais aussi la disparition de l'unité politique et par conséquent ecclésiastique -au moins pour la plus grande partie- de l'Orthodoxie, qui était sauvegardée dans l'empire théocratique, créèrent un vide historique et juridique dans le Corps et le fonctionnement ecclésiastique de l'Eglise orthodoxe. C'est alors que le Patriarcat Oecuménique fut appelé à remplacer le facteur impérial, bien silencieusement et surtout sans aucune prétention ou tendance vers n'importe quelle forme de papocésarisme orthodoxe. Ainsi le Patriarcat Oecuménique répondait à une nécessité interne de l'ecclésiologie orthodoxe²². Toute autre solution qui favoriserait un autocéphalisme absolu, ferait de l'Orthodoxie une confédération d'Eglises indépendantes sans liens et sans un dénominateur commun. Or, l'Orthodoxie est avant tout une communion d'Eglises locales dont le dénominateur commun est précisément l'évêque de Constantinople qui, en tant que protos, sert, au delà des cloisonnements nationaux, l'unité et l'universalité de l'Eglise orthodoxe. Comme le remarque très pertinemment Jean Meyendorff, le Patriarcat Oecuménique représente un besoin pour l'Orthodoxie, soit par nécessité ontologique et pratique de l'Eglise orthodoxe aujourd' hui, soit pour des raisons de structure ecclésiologique²³.

Il serait erroné d'affirmer que malgré la reconnaissance du Patriarche de Constantinople en tant que "primus inter pares", il n'y a pas clarté en ce qui concerne la portée de cette primauté pour la vie des Eglises orthodoxes aujourd' hui²⁴. La pratique de l'Eglise jusqu' à ce jour, éclaire de manière incontestable le fait que dans le chœur des Eglises orthodoxes locales autocéphales, l'Eglise de Constantinople a une place capitale et prééminente²⁵. C'est un fait historique que le Patriarche Oecuménique, après la chute de l'Empire Byzantin continua à assurer la coordination de l'ensemble des Eglises locales et en accord avec les autres Patriarches orientaux, convoqua plusieurs Conciles à Constantinople (en 1484, 1735, 1848 et 1872), prêta son concours pour arbitrer et résoudre des conflits entre Eglises locales, et érigea à la dignité patriarcale l'évêque de Moscou, primat de la puissante Eglise russe. L'indépendance de l'Eglise russe ne pouvait nullement mettre en cause les prérogatives du Patriarche de Constantinople. Car le Grand Synode réuni en mai 1590 sous la présidence du Patriarche Oecuménique Jérémie II, et auquel participèrent les Patriarches d'Alexandrie Meletios Pigas, d'Antioche Joachim et de Jérusalem Sofronios, et quatre-vingt-un au-

tres évêques, tout en reconnaissant la dignité patriarcale de l'évêque de Moscou, précisait que celui-ci, à l'instar des autres Patriarches, a comme tête et principe le siège apostolique de Constantinople²⁶.

Comme le souligne feu le professeur Alivisatos, après la chute de Constantinople, le Patriarche Oecuménique a acquis une importance interecclésiastique exceptionnelle ... Des chrétiens de tous les coins de l'Empire Ottoman se tournaient vers le Patriarche, qui se profilait comme un chef national et comme l'unique représentant responsable de la Chrétienté devant l'occupant. Ainsi le Patriarcat Oecuménique fut le centre oecuménique de l'Orthodoxie, accomplissant sa mission pendant des siècles²⁷.

Cette diaconie de l'Eglise de Constantinople, à l'égard des autres Eglises soeurs, continua, comme il a été déjà mentionné, aussi après la chute de l'Empire Ottoman au début de ce siècle et revêtit un caractère vraiment oecuménique.

Ce n'est pas le but de cette présentation de parler des efforts déployés par Constantinople depuis 1902 déjà en faveur de l'Unité Chrétienne ou de la manière avec laquelle le Patriarcat Oecuménique prêcha le rassemblement chrétien, il préconisa et encouragea la fondation du Conseil Oecuménique des Eglises. C'est pourquoi je citerai brièvement seulement ses actions en faveur de l'unité orthodoxe. D'abord avec le libre accord de toutes les Eglises orthodoxes, Constantinople réunit deux Conférences Panorthodoxes, l'une à Constantinople en 1923 qui se pencha sur des problèmes d'actualité comme la réadaptation du Calendrier, le remariage des prêtres et diacres après veuvage, la redéfinition des règles du Jeûne; l'autre en 1930 à Mont Athos en vue de préparer l'ordre du jour d'un Concile Général de l'Eglise orthodoxe. Hélas cette Conférence n'aboutit à rien, dans l'immédiat en tout cas.

La réunion Préconciliaire qui était prévue pour 1932, fut renvoyée sine die à cause de difficultés de certaines Eglises et notamment de l'Eglise Russe, dont la participation était souhaitée de tous. Ainsi le Patriarche Oecuménique Photius II, par un télégramme bref mais éloquent, informait ses homologues de ce renvoi: "Etant donné", disait-il, "que certaines très Saintes Eglises, malgré leur désir ardent, ne seront pas en mesure de participer à la réunion préconciliaire, nous pensons que son renvoi s'impose"²⁸.

Au même moment plusieurs communautés orthodoxes issues de l'Eglise Russe soit par émigration, soit par l'établissement des nouvelles frontières politiques, s'adressent à Constantinople, comme à l'Eglise qui veille au delà des limitations nationales à l'universalité de l'Orthodoxie et constitue l'ultime recours dans les situations exceptionnelles. Dans l'entre-deux-guerres, le Patriarcat Oecuménique prend ainsi sous sa protection les Eglises de Pologne, de Finlande et des Pays Baltes (Estonie, Lettonie) - auxquelles il donne l'autonomie - ainsi que la principale fraction de l'émigration russe en Europe occidentale²⁹.

Il est vrai cependant que, juste après la guerre, le Patriarcat de Moscou se profile d'une manière agressive, comme voulant promouvoir la théorie de la Troisième Rome, et réorganise à sa guise des Eglises qui politiquement se trouvent au delà du "rideau de fer". Il développe une ecclésiologie qui dans la pratique récuse l'existence d'un centre d'accord universel. Ainsi surgissait dans le monde orthodoxe une bipolarité évidente, qui très certainement menaçait l'unité et l'intégrité de l'Eglise d'Orient. Comme le remarque Olivier Clément, à cette époque, Constantinople et Moscou représentent deux conceptions différentes de

l'Eglise et appartiennent à deux univers politiques entre lesquels sévit la guerre froide. Et pour les observateurs réalistes l'Orthodoxie semble devenir "bicéphale"³⁰.

Ainsi nous arrivons à 1948, une année clé dans l'histoire orthodoxe et oecuménique contemporaine. C'est l'année où accède au Trône oecuménique Athénagoras I, mais aussi celle qui voit la naissance du COE, préconisé par ce même Trône oecuménique en 1920. Mais en cette année il y a un troisième événement qui ne passe pas inaperçu. Il s'agit de la célébration à Moscou du 500^{ème} anniversaire de l'autocéphalie de l'Eglise Russe, qui sous la présidence du Patriarche Alexis de Moscou et toute la Russie, prend l'allure d'une conférence des chefs et des représentants des Eglises orthodoxes. Cette conférence aborde non seulement des sujets déjà élaborés par les conférences panorthodoxes de 1923 et de 1930, mais aussi elle prend position contre le mouvement oecuménique et elle engage les Eglises présentes³¹ à décliner l'invitation de l'Assemblée inaugurale du COE à Amsterdam³².

Pourtant il n'a pas fallu plus d'une douzaine d'années pour que, par l'autorité et la tenacité du Patriarche Athénagoras, les choses rentrent dans l'ordre. Ainsi en 1961, non seulement plusieurs Eglises orthodoxes, suivant l'exemple de Moscou, adhèrent au COE durant l'Assemblée de la N. Delhi, mais en cette même année se tient à Rhodes, avec la collaboration loyale de toutes les Eglises orthodoxes locales, la Première Conférence Panorthodoxe, en vue de préparer le Saint et Grand Concile de l'Eglise orthodoxe.

Incontestablement, la Première Conférence Panorthodoxe fut en événement qui donna un nouvel élan à l'Orthodoxie. Pourtant il serait erroné de croire que Rhodes 1961 fut le premier rendez-vous panorthodoxe en l'espace de mille ans, comme il fut répété à plusieurs reprises. Il faut se rappeler que jusqu'au milieu du 19^{ème} siècle le siège de Constantinople réunissait régulièrement les Patriarches orientaux et de nombreux évêques à des conciles généraux, dans le cadre du système de la "Pentarchie"³³. Néanmoins l'émergence de plusieurs églises "nationales" dans le Sud-Est européen, à partir du milieu du 19^{ème} siècle, a rendu caduc le système de la Pentarchie. Ainsi, au début de notre siècle, Constantinople inaugure un nouveau système de concertation et de coopération orthodoxe dans lequel toutes les Eglises locales, élevées au rang d'autocéphalie ou d'autonomie, sont directement représentées. Déjà le Patriarche Oecuménique Joachim III dans son Encyclique de 1904 adressée aux Eglises orthodoxes, préconisait, d'une certaine façon, ce nouveau système. Il suggérait que des sujets concernant l'unité orthodoxe et le rapprochement des Eglises soient examinés tous les trois ans par des théologiens délégués par des Eglises et que les résultats de leur délibérations soient notifiés aux Eglises par le Patriarche de Constantinople pour décision finale³⁴.

Donc, Rhodes 1961 fut, d'une certaine manière, la reconnaissance de nouvelles réalités orthodoxes, mais aussi l'acceptation tacite par l'ensemble de l'Orthodoxie de la primauté de Constantinople, qui s'exprime non pas comme un pouvoir juridique que l'on impose, mais comme un service diaconal qu'on offre. Comme le fait remarquer éloquentement Olivier Clément, la préparation et le déroulement de la conférence de Rhodes vont montrer ce que peut être une primauté qui se met au service de l'union de tous. En se contentant de proposer, sans jamais essayer de rien imposer, en n'agissant qu'après avoir obtenu l'accord des Eglises soeurs, et toujours selon une certaine évidence du bien commun, le

Patriarche Athénagoras est parvenu à désarmer les méfiances. Le Patriarcat Oecuménique a pris l'initiative de la Conférence, il a procédé aux convocations, précisé le programme, établi un règlement, présidé les sessions. Tout cela, non par un acte d'autorité propre, mais après consultation des Eglises soeurs et pour exprimer leur accord³⁵.

Ce commun accord fut exprimé à plusieurs reprises depuis. Ainsi la Deuxième Conférence Panorthodoxe de Rhodes (1963) proposa le dialogue sur pied d'égalité avec l'Eglise Catholique Romaine. La Troisième, réunie toujours à Rhodes en 1964, proposa le dialogue avec les Eglises Anglicane et Vieille-Catholique. Tandis que la Quatrième Conférence Panorthodoxe, réunie à Chambésy-Genève en juin 1968, s'occupa de l'ordre du jour du Grand Concile, examina le cheminement des relations de l'Eglise orthodoxe avec les Eglises Catholique-Romaine, Anglicane, Vieille-Catholique, Luthérienne et les Eglises Orientales, dites non-chalcédoniennes, et procéda à une évaluation approfondie du témoignage et de la participation orthodoxes dans le COE.

Cette activité interorthodoxe, soit dans le cadre des Conférences Panorthodoxes précitées, soit dans le cadre des Conférences Préconciliaires (1971, 1976, 1982, 1986), met en évidence un désir unanime d'affirmer l'unité et la conciliarité de l'Eglise orthodoxe. D'ailleurs la Troisième Conférence Panorthodoxe Préconciliaire (28 octobre - 6 novembre 1986) en ratifiant le règlement du fonctionnement des conférences panorthodoxes, non seulement reconfirma la pratique panorthodoxe en ce qui concerne le rôle du Patriarche Oecuménique, mais en même temps invalida toutes les spéculations qui, depuis la Première Conférence Panorthodoxe de Rhodes (1961) déjà, voyaient une contestation de la part de certaines Eglises orthodoxes, des prérogatives du Patriarche de Constantinople en tant que Protos de l'Eglise orthodoxe³⁶. Mais cette activité en même temps, démontre que tous ces résultats positifs, inscrits à l'actif de l'Orthodoxie et obtenus grâce à un sens constructif de la réalité de la communion des Eglises locales, se réalisèrent grâce à la diaconie du Patriarcat de Constantinople qui, en conformité avec ses prérogatives comme "première Eglise" de l'Orthodoxie, et fidèle à sa vocation oecuménique, se mit, comme toujours, au service de ses Eglises-Soeurs et de l'oikoumene chrétienne toute entière.

En guise de conclusion il serait judicieux de citer ce que feu le Patriarche Athénagoras disait dans une Encyclique, lue le dimanche de l'Orthodoxie en 1950, à propos de la diaconie offerte par le Siège Constantinopolitain:

"L'Eglise du saint Apôtre André le premier appelé, si humble, si petite au commencement, a grandi, s'est étendue, s'est élevée jusqu'à devenir un Siège oecuménique, un centre qui permet au cercle de l'Eglise orthodoxe de s'inscrire dans son tracé divin. Ce centre et ce fondement divins maintiennent ensemble toutes les Eglises locales et autocéphales. Celles-ci, agissant elles-mêmes par l'économie canonique des affaires ecclésiales, et coordonnées par ce centre, constituent un corps unique et indivisible. Le Siège oecuménique pourvoit et veille aux autres Eglises soeurs, chaque fois que des circonstances extraordinaires entravent l'oeuvre pastorale. Pour tout dire, ce n'est pas autrement que par ce Siège, par la communion et le contact avec Lui, que les Eglises orthodoxes locales sont comme reliées entre elles pour former le Corps de l'Eglise orthodoxe, Une, Sainte, Catholique et Apostolique, dont la tête n'est nul autre que Celui seul qui est l'origine et l'accomplissement de la foi, Jésus Christ"³⁷.

1 I Cor., 11, 26.

2 Hebr. 13, 8.

3 *St Ignace d'Antioche*, Epître aux Smyrniotes, VIII, 2, Migne, P.G. 5, 852.

4 A. Schmemmann, La notion de primauté dans l'ecclésiologie orthodoxe, dans *Afanassieff - Kouloumzine - Meyendorff - Schmemmann*, La primauté de Pierre dans l'Eglise orthodoxe, Delachaux-Niestlé 1960, p. 119.

5 *St Ignace d'Antioche*, Epître aux Romains, Migne, P.G. 5, 685.

6 Schmemmann, op. cit.(4), p. 142

7 Selon l'ordre de préséance, ces Eglises sont les suivantes: le Patriarcat Oecuménique de Constantinople, les autres Patriarcats apostoliques d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem, les Patriarcats de Moscou, de Belgrade, de Bucharest et de Sofia, les Eglises de Chypre, de Grèce, de Georgie, de Pologne, de Tchécoslovaquie, de Finlande et d'Albanie (mise en veilleuse, temporairement, souhaitons-le, à la suite de la "révolution culturelle" dans ce pays). Ces Eglises représentent environ 150 millions de fidèles de langue grecque, arabe, slave, roumaine, caucasienne et finnoise, auxquels il faut ajouter environ 7 millions de fidèles dans l'espace de la Dispersion, notamment aux Amériques du Nord et du Sud, en Europe occidentale, en Océanie (Australie et N. Zélande), mais aussi en Extrême-Orient (Japon, Corée du Sud) et en Afrique.

8 J. Meyendorff, *Living Tradition*, SVS Press, Crestwood N.Y. 1978, p. 110.

9 Rom., 16,9.

10 *Maxime de Sardes*, Le Patriarcat Oecuménique dans l'Eglise orthodoxe, Beauchesne Paris 1975, p.98.

11 Mansi, 3, 560 CD.

12 G. Konidaris, La formation de l'Eglise Catholique jusqu'au début du V^{ème} siècle, Athènes 1955, p. 73.

13 V. Pheidias, Les critères canoniques des décisions administratives du I^{ère} Concile Oecuménique, dans Le I^{ère} Concile Oecuménique, les éditions du Centre Orthodoxe, Chambésy 1982, p. 392.

14 *Chrysostome de Myre*, Les Présupposés historico-dogmatiques de l'oecuménité du II Concile Oecuménique, dans Le II Concile Oecuménique, éditions du Centre Orthodoxe, Chambésy 1982, p. 86.

15 "Suivant partout les définitions des saints Pères, et connaissant pour l'avoir lu intégralement le canon des 150 évêques aimés de Dieu réunis sous le grand Théodose de pieuse mémoire, qui fut roi de la cité impériale la nouvelle Rome, nous aussi définissons les mêmes choses et affirmons par notre vote le primat de la très sainte Eglise de cette même Constantinople la nouvelle Rome. En effet au Trône de l'ancienne Rome, parce que la ville est impériale, les Pères ont donné à juste titre le primat. Pour la même raison les 150 évêques aimés de Dieu ont attribué le même primat au très saint Trône de la nouvelle Rome, jugeant raisonnablement que la cité honorée par l'Empire et le Sénat et jouissant du même primat que l'ancienne Rome la cité impériale, devait être magnifiée comme elle dans les affaires ecclésiastiques, étant seconde après elle. Ainsi les seuls métropolitains des Diocèses du Pont, d'Asie et de Thrace, de même que les évêques des Diocèses susdits chez les barbares, doivent être ordonnés par le très saint Trône de la très sainte Eglise de Constantinople. C'est-à-dire que chaque métropolitain des Diocèses susdits, avec les évêques de la province, ordonne les évêques de cette province, comme le prescrivent les divins canons. Mais comme il a été dit, les métropolitains des Diocèses susdits sont ordonnés par l'archevêque de Constantinople, en accord, selon la coutume, avec les suffrages qui leur sont attribués". Mansi, 7, 369 B-D. Texte français par Jacques Touraille, chez *Maxime de Sardes*, op. cit. (10), p. 264.

16 "Renouvelant ce qui a été légiféré par les cent cinquante Pères dans cette cité impériale gardée de Dieu, et par les six cent trente Pères assemblés à Chalcedonie, à savoir que le Trône de Constantinople jouit des mêmes droits que le Trône de l'ancienne Rome, qu'il est magnifié comme lui dans les affaires ecclésiastiques, qu'il est le deuxième après lui, et qu'il est suivi du Trône

d' Alexandrie la grande ville, puis de celui d' Antioche, enfin de celui de la ville de Jérusalem". Mansi, 11, 960 BC. Texte français par Jacques Touraille, chez *Maxime de Sardes*, op. cit. (10), p. 283.

17 *Maxime de Sardes*, op. cit. (10), p. 311.

18 *Gennadios d' Héliopolis et Theira*, Histoire du Patriarcat oecuménique, vol. I, Athènes 1953, p. 188 (texte en grec).

19 O. Clément, Dialogues avec le Patriarche Athénagoras, Fayard 1969, p. 87.

20 *Chrysostome de Myre*, Le Patriarcat Oecuménique dans la communion des Eglises Orthodoxes, dans Eglise locale et Eglise universelle, les Editions du Centre Orthodoxe, Chambésy 1981, p. 213.

21 C. Delikanis, Documents ecclésiastiques officiels inclus dans les registres de l' archive patriarcale, Constantinople 1904, p. 217.

22 *Chrysostome de Myre*, op. cit. (20), pp. 207-211.

23 J. Meyendorff, Needed: the Ecumenical Patriarchate, dans *The Orthodox Church*, vol. 14, Nr. 4, 1978, p. 4.

24 J. Erickson, Common Comprehension of Christians Concerning Authority and Central Power in the Church in View of Orthodox Theology in Kanon IV, Die Kirche und die Kirchen, Autonomie und Autokephalie, I Teil. Wien 1980, p. 101.

25 *Maxime de Sardes*, op. cit. (10), p. 333.

26 C. Delikanis, Documents patriarcaux, Tome 3, Constantinople 1905, pp. 24-26.

27 A. Alivisatos, The position of the Ecumenical Patriarchate today, dans *International Relations*, special issue - The Ecumenical Patriarchate of Constantinople, December 1964-April 1965, Nr. 7-8, p. 5.

28 Rev. "Orthodoxia", 7 (1932), p. 226.

29 Clément, op. cit. (19), p. 89.

30 Clément, op. cit. (19), p. 89.

31 Le Patriarcat Oecuménique ainsi que l' Eglise de Grèce participèrent aux cérémonies solennelles commémoratives, mais pas aux travaux de la Conférence.

32 Actes de la Conférence des Eglises Autocéphales orthodoxes, vol. II, Moscou 1952, p. 452.

33 "Selon la législation canonique de l' Eglise, la chrétienté avait cinq dirigeants suprêmes qui occupaient les Sièges épiscopaux de Rome, de Constantinople, d' Alexandrie, d' Antioche et de Jérusalem. Ses évêques qui formaient la pentarchie des Patriarches étaient honorés pour leur prééminence, d' une part à cause de leur origine apostolique et d' autre part à cause de l' importance centrale des villes dans lesquelles leurs Eglises avaient été fondées et avaient leur Siègle". *Maxime de Sardes*, op. cit. (10), p. 300.

34 Joachim III, Encyclique du 1904, dans *Vasil Istavridis*, Histoire du Mouvement Oecuménique, Thessaloniki 1984², p. 331.

35 Clément, op. cit. (19), p. 545.

36 Le règlement en effet décrit de la façon la plus claire le rôle du Patriarche Oecuménique, tant en ce qui concerne la convocation des Conférences panorthodoxes préconciliaires, que leur présidence. Selon l' article deux du Règlement "Les Conférences panorthodoxes préconciliaires sont convoquées par le Patriarche oecuménique, après accord des Chefs des Eglises orthodoxes locales, au moyen de lettres patriarcales adressées à toutes les Eglises orthodoxes locales autocéphales et autonomes". Tandis que l' article six stipule que "La présidence des Conférences panorthodoxes préconciliaires est exercée par le délégué du Patriarcat Oecuménique". Voir Règlement des Conférences panorthodoxes préconciliaires, dans *Episkepsis*, 17^{ème} année, Nr. 369, (15 décembre 1986), pp. 2-3.

37 Athénagoras I, Encyclique Patriarcale, "Orthodoxia", 25 (1950), pp. 39-41, voir aussi *Maxime de Sardes*, op. cit. (10), p. 23.

Radko Poptodorov, Sofia

The process of integration and consolidation of lawfully differentiated, utterly independent and autocephalous church communities into larger administrative entities had already been started in Apostolic times. Within the St. Paul's concept the individual communities have formed separate groups mainly in conformity with the political division of the Empire, thus bearing the names of the Roman provinces. The Church of Ephesus and the neighbouring churches are called "Asian churches"¹. St. Paul gives orders to "the churches of Galatia"². He speaks of God's grace that has been bestowed upon "the churches of Macedonia"³. The Christians in Rome and other places nearby he calls "those in Italy"⁴. The ones chosen for Christ from the inner and the eastern parts of Asia Minor St. Peter regards as Christians belonging to the provinces of Pontus, Galatia, Cappadocia, Asia and Bithynia⁵. And the author of the book "Acts" (of the Apostles) arranges the churches in groups which St. Paul, together with Silas, has consolidated as the ones from "Syria and Cilicia"⁶.

This natural process of drawing together, however, either on the basis of the administrative-political or on the basis of the ethnical or geographical principles⁷ reconstructs the picture of the Apostles' missionary activities at that time. Following the Lord's command to spread the Gospel to all nations (Matthew 28,20) the Apostles went first to the central cities of the Empire and there they founded Christian communities. After Jerusalem Christianity found fertile soil also in Antioch, Alexandria, Rome, Ephesus, Carthago and from there it was spread to minor cities and places in the periphery. In these places of secondary importance the missionary activities were carried out by the clergy and the missionaries coming from the central cities. The latter established there the core of the local hierarchy. This method of missionary work was one of the reasons for minor Christian communities to develop special feelings of affiliation toward the communities in larger cities and consider themselves as spiritual daughters of these elder proto-Christian matrices *ecclesiae* or *sedes apostolicae*. Later on, when the extraordinary charismatic office of the Apostles ceased to function and their successors - the bishops - had to deal with all matters on their own⁸, the first prelate of the elder church began to acquire authority and moral power which his church as matrices or *sedes apostolicae* had already enjoyed. Initially he was honoured with the title "a bishop of the Apostolic Church" or "prima sedes" (or *protos episcopos* - in Greek), whereas the bishops of the filial churches thought themselves, so to say, a kind of spiritual children of him⁹. That particular position of the first-ranking bishop has been strengthened by certain historical developments in the course of the first three centuries. These contributed greatly to the slow transformation of a group of smaller communities into a large administrative church union as well as to the gradual consolidation of the moral authority of the first bishop - the one presiding over the mother-church, in relation to his co-celebrants - the other bishops who were equal to him in terms of apostolic authority and power.

Thus, for example, the church of apostolic origin, situated in the provincial capital, by the virtue of its authentic teaching and well established organization had become a natural source of spiritual experience for the younger communities. In times of perplexities concerning the common condition of the church, such as dogmatical or organizational matters, the latter turned to the mother church, i.e. to its responsible chief officers for assistance. Quite often bishops of younger daughter-communities sought help and advice from the bishops of the leading churches and maintained strong ties with them for the sake of the needs of every day church life. Whenever younger communities had happened to endure severe trials, the first-ranking bishops had the moral obligation to respond and take special care of those who suffered most.

During the periods of prosecution the first-ranking bishops as residents of central cities had a better opportunity to learn in advance about the plotted repressions and forewarn the neighbouring churches. They gave instructions and pointed out measures of how mass sufferings of innocent Christians could be best averted or avoided. Undoubtedly the neighbouring communities were immensely grateful for all that and their bishops regarded the solicitude on the part of the protos and the clergy of the central church as something quite natural and indispensable for their peaceful existence¹⁰. Moreover, the location in central and rich cities gave the mother-churches another advantage of being always in a better financial condition than those in smaller cities. At the time of persecution when church or private property was either seized or destroyed, the need of material aid and charity for smaller and defenceless churches was felt more than ever. And the mother churches were the first to respond. Especially the rich Roman Church was well known for its charity and generosity¹¹.

The fact that the protoi were persons of rare abilities and erudition, with strong will and determination, possessing exceptional virtues of outstanding Christian pastors contributed to a great extent toward the strengthening of the position of the first bishop as guardian and leader of the neighbouring churches in terms of honour and moral authority. They were well known for their firm faith and righteousness, skillful diplomacy and many other qualities¹².

On all accounts the brotherly care and authority of the protos were not ignored in cases of vacancy of some of the sees (their bishops either died of natural causes or died the death of martyrs) gravitating to the mother-church. After cessation of the Apostolic office, the small councils (synods) which repeatedly have taken place on that occasion, demonstrated through the presence of all the neighbouring bishops the boundaries of a given church district surrounding the central church. These in the literature so-called "irregular" or "extraordinary" synods played also an important role in promoting and strengthening the first bishops's leading position, since he was the one who presided over them and his word and advice were sought and respected by the rest of the bishops.

With good reason Sohm, Gidouliaiov and other authors have taken notice of the fact that it was the leading role which the central church played in the process of the church acceptance (reception) that influenced in a positive way the attitude of the filial churches toward the first bishop and his authoritative position. The term "church reception" (acceptance) implies the recognition and acceptance of various acts concerning organizational and administrative matters of a community by the central church and its bishop. For example, if the election

of a bishop was contested because of some alleged irregularities, the community referred the question to the neighbouring congregations for consideration and approval. In case they refused to do so, the community appealed to the mother church trying to make it accept the act as regularly and lawfully performed. The acceptance of the election of the mother church usually resulted in its reception by the others. Such cases could occur not only with regard to matters of structure and administration, but also on the grounds of doctrine. For instance, when a Christian falls into heresy and, despite of being excommunicated by the respective bishop, goes on living with the conviction that he is right in his belief and teaching, he then approaches the neighbouring communities on the subject. Provided, that the response is negative, he tries to win over the bishop of the central city along with the whole church. If the central church and its bishop find the teaching of that Christian correct, that is, they accept it as such, it usually results in the acceptance by the remaining churches in the area.

The Spanish communities in Legian and Astourin and the two bishops, Marcial and Vasilid, who were expelled by them represent an historical illustration of the first case. The first were striving to secure the acceptance of the authoritative Carthaginian primate St. Cyprian, while the latter approached the Bishop of Rome for the same reason. Marcion, the heretic, who was excommunicated by his own father, the bishop of Synop in Pontus, serves as example of the second case. Determined to try all means, he gave away his property and went to Rome in order to predispose the local church and the bishop in his favour. For that purpose he did not even spare 200.000 sesterces which he offered as donation to the Roman Church¹³. Thus the decisive influence exercised by the central church (usually of apostolic origin or situated in a central city, or both) in the process of church acceptance has marked the outlines of various smaller or larger church districts¹⁴. In this respect the communities of Rome, Antioch, Alexandria, Jerusalem and some others head the list¹⁵. Naturally not always and not all of the questions were settled through reception on the part of the central churches. In such cases the Christians usually resorted to holding a council (synod), for a conciliar decision on debatable matters and acts. In the majority of cases, however, the influence of the central community over small congregations in the process of reception has promoted the moral authority of the first-ranking bishop over his colleagues. The circumstances under consideration extended his influence and consolidated his sometimes greater actual power in comparison with that of the other bishops. But that was not related to acknowledgement of any greater jurisdictional power which the first bishop exercised over the other bishops and it did not mean any formally legal differentiation within the episcopate itself in which supposedly some bishops were to be subordinated to others. By virtue of the apostolic authority and power bestowed upon them and the particular juridical rights they were entitled to, the bishops were completely equal among themselves as well as their respective dioceses were independent and truly autocephalous¹⁶.

Whenever the acceptance of a certain decision on a question of either doctrinal or organizational nature by the central church and its bishop appeared to be insufficient and was not adopted by the remaining churches, the latter resorted to holding a council (synod) of all the bishops concerned. At first they used for this purpose the accidental episcopal gatherings at which a newly elected bishop was to be installed, that is, the so-called "irregular" or "ex-

traordinary" synods, usually enlarged by the attendance of a greater number of bishops and, if possible, by the presence of the first-ranking bishop. The personal acquaintance, unanimity and unity of action of those bishops who attended such synod contributed to the stronger cohesion of their communities into a single administrative unit.

Thus on basis of:

1) the method chosen for spreading Christianity from the major administrative centres to the neighbouring towns and villages,

2) the persecution organized against Christians and the help rendered to the affected communities by larger and richer churches,

3) the moral obligation of the first-ranking bishop and his church to guard, care and co-operate with younger and weaker churches, so that they could normally advance on the road to salvation and perfection,

4) the influence of the central church and especially of its bishop in the process of the church acceptance (reception),

5) the practice of extended irregular assemblies of neighbouring bishops in the presence and under the presidency of the bishop of the most influential church districts, or rather territorial-administrative church entities of the size of Roman provinces¹⁷ have spontaneously been formed. This process has played a decisive role in promoting the authority and the moral appeal of the protos in a given church province. After all, his appeal and prestige have grown into moral priority and permanent pre-eminence recognized by the bishops of all surrounding communities in this ecclesiastical province, thus leading to juridical consequences such as:

1) at the request of a few or more neighbouring bishops the protos was to call an episcopal synod of the province,

2) being entitled to the same rights as all other bishops he was to preside over the synodal proceedings,

3) at the request of the provincial bishops he was to be responsible for the task of promulgating and carrying out the synodal decisions,

4) at a consecration of a duly elected bishop he was to have a predominant participation, in case he was present. His position has also been strengthened due to the following simple practical convenience: the most convenient place for holding a synod appeared to be the central city of the protos; the most efficient means for promulgating and carrying out the synodal decisions were also available there; the large number of devout and competent clergy who were gathered around the protos¹⁸.

The predominant position of the first-ranking bishops - the protoi - these living focuses of conciliar unity - provided grounds for some ambitious and power-loving prelates to take advantage of certain circumstances trying to transform their moral authority into juridical power, domination and monarchical absolutism. Toward the end of the third century the church historian Eusebius complains about "those violating God's law pastors of ours who got involved in heated quarrels and thus multiplied discords, threats, jealousy and hatred as though they were after some sort of unlimited power"¹⁹. As Eusebius himself points out "These were indecent and wicked deeds that incurred God's wrath". The common church consciousness was strongly opposed to such anti-ecclesiastical and anti-Christian actions. Expression of this reaction we find:

- in the words of prominent Fathers,
- in the thirty-fourth, thirty-seventh and seventy-fourth Apostolic canons,
- in similar canons promulgated by subsequent local councils, as well as in their procedural practice.

And the three forms of common legal consciousness of the Church are historical proof of the struggle for and the victory of the conciliar principle in the life, organization and administration of the regional (local) church.

Among the works of distinguished Holy Fathers the letters of St. Cyprian of Carthago ranks first in relation to the questions under consideration. It is evident from these letters that the protos or the primate possessing moral authority or primacy of honour, has presided over the synod and has conducted its proceeding merely because this right was willingly given to him by the remaining bishops. In other words, he exercised this right by virtue of his spiritual primacy of honour, not because he had any special juridical power over the rest. The "Protos" like all the other bishops present at a synod was proxy for his own diocese and as first among equals (*primus inter pares*) he presided over, tabled questions for discussion and probably was the last one to vote²⁰.

In his speech before the opening of the Great African council in 256 St. Cyprian said: "Everyone of us will have the opportunity to express his own opinion on the matter but at the same time no one can denounce or excommunicate his colleague for having contrary views. I do not think that one would step forward and say that he is the bishop of the bishops (superior to all) and start forcing his fellow-workers into accepting his opinion. Strictly speaking this is out of question, since each bishop is entitled to the right of freedom and power as well as to make his own decisions (*arbitrium*). In this respect he cannot judge and be judged by others"²¹. This excerpt serves as a sound proof of the equality of all bishops in terms of juridical power within the synod, i.e. the truly conciliar administration of the regional (local) church at the time prior to the council of Nicaea. From the sixty-seventh letter of St. Cyprian it becomes clear that the Church then strictly followed the old tradition of conciliar election and consecration of a new bishop. She did not allow any power-loving prelates to change the church order bequeathed by the Apostles, according to which a bishop was to be elected only after "a ruling of the bishops" at their synod. From St. Cyprian's letter no. 67 as well as from no. 43 it also becomes evident that at the time of episcopal election and consecration not only the present bishops - at least three of them - but also those absent should have given their consent. There is no reference to the consent of the protos as being indispensable. Of course, his consent, not juridical in its nature though, was persistently sought after because the acceptance and the consecration of a bishop by his church proved to be of paramount importance for the remaining communities and the local church as a whole to act likewise. The participation of the protos in an episcopal consecration was also preferred to that of another bishop²².

In "Apostolic Decrees" the right to "designate" and "approve", i.e. to nominate a candidate for bishop, is given to the episcopal synod as a whole, not to a single prelate²³.

Even the calling or the initiative of calling a synod did not seem to be as much a right as rather an obligation of the first bishop - an obligation in return for that priority of honour he was accorded with as a chairman of the synod²⁴.

The conciliar principle of organization and administration of the local church is best defined, however, in the specific documents from the time before the council of Nicaea - the Apostolic canons. Here comes to the fore the thirty-fourth Apostolic canon whose origin the canonologists trace to the times of St. Cyprian of Carthago, Phirmilian of Caesarea-Cappadocia and Cornelius of Rome. This canon as an expression of the common voice of the One and Catholic Church from the Pre-Nicaean period reads as follows: "The bishops of each nation ("ethnous") are obliged to look up to the first among them (the "protos"), to consider him as head, and to do nothing without his consent. Each one is to do only what is pertinent to his diocese and to the villages within it. Nor, on the other hand, is the "protos" to take any action without the consent of all. For thus there will be concord, and God will be glorified through the Lord, in the Holy Spirit, the Father, the Son and the Holy Spirit"²⁵.

In a few simple words yet inspired by the Holy Spirit, this canon emphasizes the supreme, namely the conciliar power in the Church as a whole, and it defines in particular the rights, the duties and the mutual relations of the bearers of this power - the bishops within the local church.

The thirty-fourth Apostolic canon forbids the bishops of a nation (the term "ethnous" does not have the modern sense of the term "nation" but the sense found in the canon itself, that is, county, land, region, province, area) to do whatever in the region without the consent, i.e. the knowledge or the opinion ("gnomis") of the first among them - the protos. It implies also that the bishops are not to take any action of general importance outside the limits of their respective dioceses, where they together with the clergy and the faithful are empowered to act as they see fit and where no one is to interfere unless there is some contradiction to the dogmas, the moral or legal discipline of the church. And the "protos" on his part, although first among all, is to take no action without the consent of all concerning the whole region, i.e. the dioceses of the other bishops. He is to exercise no power of personal supremacy, unless he does so within the limits of his own diocese where he occupies the throne of Christ as he disposes reverently of the matters of his church"²⁶. Only on the basis of common consent, unanimity and unity of action of the regional bishops, i.e. the episcopal synod together with the "protos" and reciprocally - the regional "protos" together with the episcopal synod - the supreme and truly conciliar power can be exercised.

Some Christians, even theologians and canonologists, considering the expression "as head" used in the canon, are inclined to think that the canon, nevertheless, acknowledges not only moral rights and prerogatives of the "protos", but what is more, that he is entitled to some special rights of juridical nature as to the privilege of being head of the regional church. The careful analysis of the canon, as Prof. Cankov aptly observes, refutes this viewpoint and proves quite the contrary:²⁷ "First of all, every conscientious reader dealing with the canon will clearly see that the preposition "as" is placed before the word "head" and, therefore, the protos is considered "as head", not simply "head". So even without much deliberation one can understand the whole falsification of the letter and the meaning of the canon, as though the first-ranking bishop appeared to be head of the bishops (the church). On the contrary. The thirty-fourth Apostolic canon emphatically rejects the theory of the positive supremacy of the "protos"²⁸.

But there is more to be inquired into that matter: "os kefalin" ("as head") is here not used in the sense of present participle²⁰, i.e. "being head"; it is not used even in the sense of real comparison to head which could have inevitably resulted in the acknowledgment of the supremacy of the first bishop²⁰. Being aware of the entire contents of the canon we have to admit that "os" is used here only in the sense of a fictitious, imaginary comparison (in the sense of "als ob" - in German, ... in Russian) which could be translated into English "as if/though". In that sense "os" (as if/though) is widely used in the New Testament. Thus perceived it must be translated along with "kefalin" (head) as follows: "As if (he is) head" or "as though being head". Therefore, the expression under consideration means nothing else, but primacy of honour, i.e. the priority of the protos to preside over the episcopal assembly (synod). Most of the recent Russian canonologists like Zaozerskii, Samarin, Aksakov, Titov etc. share the same understanding of this expression.

As it is evident from the analysis of the canon, the priority of the protos is not unconditional and absolute and by no means does it affect the whole range of episcopal relations; this priority is rather relative and it is best demonstrated at a council concerning matters that are beyond the competence of a regular diocesan bishop²¹. Nothing whatsoever is said about any jurisdictional priority of the protos²². Besides, if a council cannot be legitimate without the protos being present, then, by the same token, the decisions of such council have no validity without his opinion on the matter (speaking of opinion, not consent). Again, according to the same rule a council without the participation of all the bishops cannot be legitimate and consequently its decisions are not valid without the opinion of each one of them. Thus for both the protos and the other bishops as well the participation in the proceedings and in the decision making process is rather an obligation than a right²³. This proves the point that the "protos" is neither head of a local church nor has he any supremacy over it. His supremacy, in fact, is only his ranking first among equals. It is demonstrated mostly through the presidential position he is entrusted with by the rest of the bishops²⁴. Thus being the highest ecclesiastical authority only the synod of the provincial bishops, presided over by the protos, had the competence to deal with matters concerning "the dogmas of piety" and "controversies that arise"²⁵. This synod was to be convened twice a year - in the fourth week of Pentecost and on the twentieth day of October. Such practice has existed since the time of St. Cyprian. According to the rule the calling of the synod was not up to the protos' benevolence. Both the protos and the bishops were obligated to follow the law. And the synod under the presidency of the protos "nominated" and "confirmed" the candidate chosen by the clergy and the people for a bishop. The consecration of the latter by the protos with the assistance of at least two or more bishops was not to be performed on the grounds of an exclusively established juridical right²⁶. The synod under the presidency of the protos was in the position to subpoena (up to three times) any bishop who has been accused by reliable people and not the protos, but the synod as a whole tried the accused and reached its own decision. The protos is only the one who on behalf of the synod passes the sentence²⁷.

The Church has no and cannot have any earthly visible "head" other than her invisible head Jesus Christ Himself. Likewise no single person is to exercise

any supreme power in the Church, for such authority belongs to the council (synod) comprised of the successors of the Apostolic Church, equal in rights and power, - the bishops in co-operation with the clergy and the faithful. This synod functions legitimately under the presidency, not supremacy, of the first bishop of the region, i.e. the protos or the primate. That is exactly what can. 9 of the council of Antioch as well as the similar can. 34 of the Apostles refer to (the canonical and synodical relations which prevail between the provincial bishops and the first-ranking bishop of the region). The 9th canon of Antioch, for the most part a reiteration of canon 34 of the Apostles, reads as follows; "The bishops of each eparchy are obliged to look up to the first-ranking bishop (proestota -) in the metropolis who takes care (frontida) of the entire eparchy, for from everywhere all those who have business or other matters to attend to, converge upon the metropolis to dispose or expedite them. And because of this, it is decreed, according to the ancient rule of our fathers which is valid for ever, that the first ranking-bishop of the metropolis has primacy of honour and the other bishops are to do nothing of general importance except what is pertinent to their diocese and the places dependent on it. For each bishop has authority over his own district both to administer in accordance with the reverence incumbent upon him and to take care of the entire region subordinated to his city, as well as authority to ordain presbyters and deacons and to handle each matter according to his judgement. Beyond that he is to do nothing without the consent (gnomis - opinion) of the bishop of the metropolis as well as the latter - without the consent (preferably - opinion^{3a}) of the rest of the bishops. The canon of Antioch gives an authoritative interpretation of the Apostolic can. 34, esp. of the expression "as head" ("os kefalin"). In the Antiochian canon the term "first ranking" (proestota) is used instead. But this is the exact opposite of "head" or "as head"; it means moral priority or "primacy of honour"³². Besides, the term "frontida" used in the Greek text (phrontis = care, solicitude) emphatically refutes the viewpoint that the protos or the first-ranking bishop had any juridical right to supervise (control, inspect) the activities of the bishops belonging to the region. The canon does not justify any juridical power of administrative supervision. On the contrary. It clearly speaks of "the all embracing pastoral concern (care), that is, the carrying out of a moral obligation on the part of the first bishop so that all matters of faith and piety could advance in the right direction"⁴⁰. Moreover, this moral obligation to care and protect was imposed upon the protos, for he was the one having priority of honour over the other bishops as first among equals.

On the basis of what has been said so far it may be concluded that during the first three centuries the "protos" and the synod (the episcopal college) were inseparably linked together. During that period the local (regional) church in terms of organization and administration has been formed by and acted through the synod (council) of the equal successors to the Apostolic power - the bishops of the united and yet independent autocephalous church communities under the presidency of the "protos" who as the first among equals (primus inter pares) had primacy of honour in return for the obligation to exercise the executive power. Naturally the "protos" and the synod (the episcopal college) did function in close cooperation with the rest of the clergy and the faithful, thus allowing the whole church to participate in the exercise of the ecclesiastical power. An expression of this unanimity in action and cooperation between these composite

elements of the ecclesiastical body; the episcopal assembly, the "protos", the clergy and the faithful, i.e. the whole Church were the local council on important church matters that have frequently taken place at that time.

Notes

1 I Cor.16,19

2 I Cor.16,1

3 I Cor.8,1

4 Hebr.13,24

5 I Peter 1,1

6 Acts 15,41

7 The theory (supported by *Petrus de Marka*, *De concordia sacerdotii et imperii*, Paris 1653, vol.1, cap.3,6,9; *L.Thomassinus*, *Vetus et nova ecclesiae disciplina circa beneficia et beneficiarios*, P.1,1 L, cfr.7 und 4, p.28) that the Apostles themselves divided the entire church into provinces corresponding to the political division of the Empire and appointed special bishops-metropolitans as their heads, is no longer valid. It is generally accepted that the Apostles have only prepared the conditions necessary later on for the appearance of the metropolitans and their districts. Cfr. *Du Pin*, *De antiagne ecclesiae disciplina*, Paris 1686, 1 und 6, pp.15-19, *Beveregius*, *Codex Canonum primitivae ecclesiae vindicatus*, L. II, cfr.5, r.59, 93; *F.Maasen*, *Der Primat des Bischofs von Rom und die alten Patriarchalkirchen*, Bonn 1853, p.4 ff.; *C.J.Hefele*, *Conciliengeschichte*, Bd.I, p.384; cfr. for further details - *P.V.Gidouliaov*, *The Metropolitans of the First Three Centuries*, pp.25-26, 37-38, 82-90 (in Russian).

8 Regarding the so-called "monarchical episcopate" cfr. *Gidouliaov*, op.cit.(7), pp.21-23; *Hamack*, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, Bd.I, p.454.

9 *St.Cankov*, Is His Beautitude the Exarch Head of the Bulgarian Church?, in: *Church Gazette* (in Bulgarian) 1 (1911), p.61, col.II.

10 Cfr. *Cankov*, *ibid.*, no.6, p.61., col.II; *Gidouliaov*, op.cit.(7), pp.20, 22.

11 *Cankov*, *ibid.*, no.6, p.62; cfr. *R.Sohm*, *Kirchenrecht*, Bd.I, *Die Geschichtlichen Grundlagen*, Leipzig 1892, p.355, Anm.17; *Gidouliaov*, op.cit.(7), pp.23-24.

12 *Sohm*, op.cit.(11), p.367, Examples for such protoi were St. Cyprian of Carthago, Phirmilian of Cesaro-Cappadocia, Policrat of Ephesus and the like.

13 Euseb.IV, 22; in Russian transl. pp.229-231; cfr. *V.Bolotov*, *Lectures in Ancient History of the Church*, vol.II, pp.226 ff.

14 *Sohm*, op.cit.(11), p.366; *Gidouliaov*, op.cit.(7), p.20.

15 *Gidouliaov*, op.cit.(7), pp.189 ff., 199 ff., 223 ff.

16 *Sohm* carries things too far when he thinks that the moral authority of the first-ranking bishop was in fact his juridical power to decide by himself all matters of general concern.- *Sohm*, op.cit.(11), pp.363, 364-366; *Gidouliaov*, op.cit.(7), pp.18-19, 183-184.

17 *Gidouliaov*, op.cit.(7), p.181.

18 *Cankov*, op.cit.(9), no.6, p.62, col.II; *Gidouliaov*, op.cit.(7), pp.181-189.

19 Euseb. VIII, 1,5; in Russian transl., p.470; *Gidouliaov* gives a very interesting interpretation of this excerpt.

20 *Gidouliaov*, op.cit.(7), p.179; *Cankov*, op.cit.(9), no.6, p.63, col.I.

21 *Sententiae episcoporum*, *P.L.Migne*, t.III, col.1091-1092; *Sententiae* in its entirety cfr. *Pokrovski*, *Council of the Ancient Church during the first three Centuries* 1914 (in Russian), pp.721-734; cfr. *Conevski*, *St. Cyprian of Carthago* 1914, pp.101-102.

22 *Sohm*, op.cit.(11), pp.358-360; *Cankov*, op.cit.(9), p.85, col.I-II.

23 The Canons of the Orthodox Church, vol.1, p.98; the translation is according to *Cankov*, op.cit.(9), no.8, p.85, col.I-II.

24 *Cankov*, op.cit.(9), no.6, p.63, col.II

25 Cfr. The Canons of the Holy Orthodox Church, vol.I, pp.98-104.

26 Cfr. the interpretation of can.34 of the Apostles in the Canons of the Orthodox Church, vol.I, pp.99-103.

27 For further details cfr. *Cankov*, op.cit.(9), no.4, 5, p.40, col.I-II.

28 Cfr. *Cankov*, ibid., no.4, 5, p.40, col.I.

29 Cfr. *Cankov*, ibid., no.4, 5, p.40, col.I.

30 *Zaozerskii*, The Ecclesiastical Power, 1894 (in Russian), pp.229 ff., cfr. *Cankov*, op.cit.(9), no.4, 5, p.39, col.I-II

31 *Cankov*, ibid., no.4, 5, p.39, col.I-II

32 Can.34 of the Apostles, can.4 of Laodicea, can.87 of Carthago, can.19 of Chalcedon, can.8 of Trullanum; cfr. *Cankov*, op.cit.(9), no.4, 5, p.38, col.II.

33 Can.9 of Antioch.

34 Can.37 of the Apostles.

35 Apostolic Decrees, book III, chapt.20, p.120; Can.1 of the Apostles, cfr. The Canons ... vol.I, pp.1-7; *Stratilatov*, Significance of the Apostolic Canons, pp.23-24.

36 Can.74 of the Apostolic cfr. The Canons ... vol.I, pp.205-210.

37 *Cankov*, op.cit.(9), no.22, p.257, col.II.

