

KANON

Jahrbuch der Gesellschaft
für das
Recht der Ostkirchen

II

VERLAG HERDER WIEN

KANON

KANON

YEARBOOK OF THE SOCIETY OF THE
LAW OF THE ORIENTAL CHURCHES

ANNUAIRE DE LA SOCIETE DU DROIT
DES EGLISES ORIENTALES

II

EDITION HERDER — VIENNA
1974

KANON

JAHRBUCH DER GESELLSCHAFT FÜR
DAS RECHT DER OSTKIRCHEN

II

VERLAG HERDER — WIEN
1974

HERAUSGEGEBEN
VON DER GESELLSCHAFT FÜR DAS RECHT DER OSTKIRCHEN
REDAKTIONELLE LEITUNG:
UNIV.-PROF. DR. WILLIBALD M. PLÖCHL
UNIV.-DOZENT DR. RICHARD POTZ

© HERDER & CO., WIEN 1974
ALLE RECHTE VORBEHALTEN
PRINTED IN AUSTRIA
DRUCK: PLÖCHL, FREISTADT 1974
BESTELLNUMMER: ISBN 3-210-24.475-8

INHALT

Report of the 2nd Congress of the Society of the Law of the Oriental Churches	7
<i>Michael Breydy</i>	
Die Stellung der Christlichen Kirchen in den modernen islamischen Staaten	12
<i>Dimitrios S. Constantopoulos</i>	
Die „Autokephale Orthodoxe Kirche von Mazedonien“	28
<i>Daniel Faltin</i>	
L'institution synodale dans le Concile Vatican II.	39
<i>Joseph Hajjar</i>	
Les synodes des Eglises Orientales Catholiques et l'évêque de Rome	53
<i>Friedrich Heyer</i>	
Synodale Institutionen der Äthiopischen Orthodoxen Kirche.	100
<i>János Hollós</i>	
Die Rechtsquellen und die Rechtslage der Griechisch-katholischen Kirche in Ungarn im Lichte des II. Vatikanums	110
<i>† Pierre L'Huillier</i>	
Le Concile Oecuménique comme autorité supreme dans l'Eglise . . .	128
<i>Mesrob K. Krikorian</i>	
Anathema, Schisma und Häresie	143
<i>René Metz</i>	
L'institution synodale d'après les canons des synodes locaux (topiques). Etude des sources et application actuelle	154
<i>Willibald M. Plöchl</i>	
Episcopal Synods and Clergy-Laity Congresses of the Orthodox Church	177
<i>Spyridon N. Trojanos</i>	
Die Synode der Hierarchie als höchstes Verwaltungsorgan der einzelnen Autokephalen Orthodoxen Kirchen	192
<i>† Kallistos Ware</i>	
The Ecumenical Councils and the Conscience of the Church	217

Empty Page

REPORT OF THE 2nd CONGRESS OF THE SOCIETY OF THE LAW OF THE ORIENTAL CHURCHES

In the time from 26th of September to 1st of October 1973 the second congress of the Society of the Law of the Oriental Churches took place at the Theological Academy of Crete. The general topic was: "The Synods according to the sources and in their application today". Archimandrite Panteleimon Rodopoulos, Archimandrite Bartholomaios Archondonis and Father Dimitrios Salachas were entrusted with the organization of the congress. The funds for the congress were made available by the Greek government. Sixtyfive specialists on Eastern Church Law took part in the congress, among them the Archbishop of Crete, Eugenios, Metropolitan of Helsinki, John Rinne, Archbishop Ignace Mansourati, the Archbishop of Baalbeck, Chucrallah Harb, Metropolitan of Corinth, Panteleimon, Bishop Mounayer, Bishop Paulos Tzadua and Bishop Pierre L'Huillier of Cherson.

The congress was opened with a Vesper at the Church of the historical Monastery of Gonia in presence of the Archbishop of Crete, Eugenios. Then the participants came together in the hall of the Orthodox Academy, where the highest political and military representatives of Crete were present. The opening speech was made by the President of the Society, Univ. Prof. Dr. Willibald M. Plöchl, who expressed his great pleasure that the first General Assembly after the foundation of the Society in Vienna took place in Greece. The president thought of the late Professor Alivizatos who has been an important supporter of the idea of founding an interdenominational society. The memory of this man should influence the scientific work of the Society as a *genius loci*.

Afterwards the congress was formally opened by His Excellency, the Archbishop of Crete, Eugenios, as the representative of His Holiness, the Ecumenical Patriarch. The Archbishop delivered a message of the Ecumenical Patriarch and declared the congress open. Mr. Katsadoros spoke as a representative of the Greek government. The director of the Orthodox Academy, Dr. Papaderos, welcomed the participants of the congress in his function as a host. Then the President presented messages of the Patriarch of Jerusalem Benediktos, the Serbian Patriarch German, Patriarch Justinian of Bucarest, Archbishop of Cyprus Makarius, Cardinal Jean Willebrands and Cardinal Franz König. The chairman of the Board of the Congress Archimandrite Prof. Panteleimon Rodopoulos said the following introductory words:

"The idea of founding the Society originated with the late Professor of Canon Law at the University of Athens, Hamilcar Alivizatos, and with the Professor of the Pontifical Oriental Institute of Rome, Fr. Ivan Zuzek, who is present, today, in this room. In 1969 the Society was established with its center in Vienna. Its president is the distinguished Professor of Ecclesiastical Law at the University of Vienna, Dr. Plöchl, who is presiding at this official assembly, and as members it has specialist scholars from all over the world and from different Churches.

The aim of the Society is fundamentally scholarly, namely the study of the Law to the Eastern Churches, and also their application to the life of the Church and to its contemporary legislation. In this way the work of the Society, in addition to its scholarly content, also constitutes a contribution towards the better understanding of modern problems in the life of the Church. Through participation in the inherent dynamism of different forms of Law, the Society aims at a dialectical encounter of specialists from different countries and Churches, preserving at the same time both unity and diversity in the love of Christ¹.

At the first Congress of the Society, held in Vienna two years ago, it was decided that the second Congress should be convened in the Orthodox Academy of Crete. The Orthodox Academy was chosen because it belongs ecclesiastically to the Ecumenical Patriarchate, which — as is well known — enjoys the respect of the Christian world. The Orthodox Academy belongs at the same time to the Apostolic Church of Crete. The Academy was also chosen as the place of the Congress because, besides its successful work as a Conference-center, it is situated in the beautiful island of Crete with its long and significant cultural tradition, before Christ and after Christ and up to the present day, which has left manifest traces on the personality and life of its people.

The general theme proposed by the Organizing Committee of this Congress was: „The Synods according to the sources and in their application today“. This proposal was accepted by the members of the Society without any objections.

In the life of the Church the synodical system is fundamental. Through it is clearly expressed the character of the Church as communion. It is, as is well known, an apostolic institution. The members of the synodical apostolic synaxis were certain of the divine presence and assistance in their work: „It seemed good to Holy Spirit and to us“ (Acts 15, 28).

The different forms of Synods were developed after this with the passing of time, possessing general or local validity and authority, making pronouncements concerning the faith with divine authority in the Holy Spirit. The bishops, meeting together, examined between themselves the dogmas of the faith and resolved the current ecclesiastical disputes“ (37th Apost. Canon). According to Constantine the Great, „Whatever is done in the holy assemblies of the bishops is in accordance with the divine will“ (P. G. 20, 1080).

The synodical system of the Church, consequently, does not constitute one form of administration among many, having merely a practical function, but it is at the same time a living express of a specific dogmatic teaching concerning the Church. All the bishops, according to the viewpoint of the East, being the successor of the Apostles, participating in the Synods and through them directing the Church — the local Church through local Synods, the universal Church through general Synods — exercise the right and at the same time the duty which they acquire at their election and consecration to a particular diocese.

¹ See the statement of the first Congress of the Society in Kanon I, p. 32.

The subject is as old as the Church of Christ, mentioned as it is in the sources of Christian tradition primarily in the Canons but also in the rest of the ecclesiastical legislation. It is also new and contemporary for East and West.

In the East the government of the Church remains always synodical, despite the arbitrary infringements or misinterpretation of this system which have occurred in practice in various local churches from time to time, due primarily to the personal or other ambitions of some leaders. The subject of synods has become in our own days still more significant for the East and highly relevant, in view of the Holy and Great Synod of the Orthodox Church which is to be convened.

In the West, as is well known, after the second Vatican Council a progressive revival of the synodical spirit is being brought about through emphasis on the collegiality of bishops (see the Constitution on the Church), through the periodical gatherings of the Synod of bishops around the Pope of Rome and also through the functioning of local national episcopal congresses.

It is not my intention to say more about the subject of our present Congress. The different speakers will develop its various aspects in their papers. In our programme we will work from the general to the more specific.

At this point I wish to mention that the Congress has been realized through the generous support of the Greek State, of the Ministry of Culture and Sciences, to which on behalf of the Society and the Organizing Committee of the Congress I express warm thanks. Equally I express warm thanks to the Most Rev. Archbishop of Crete for his support and active participation in the Congress, as also to the Most Rev. Metropolitan Nicephoros of Cydonia and Apocoronon for his co-operation, to the members of the Organizing Committee, to the Very Rev. Bartholomaios Archondonis and Fr. Demetrios Salachas for their valuable help in the organization of the Congress, to the director of the Academy Dr. Papaderos and his staff for their co-operation and help, and to all members of the Secretariat and those who have contributed in any way to the organization of the Congress, whom I do not mention by name because of lack of time, but whom I keep gratefully in mind".

During the official opening, members of the ecclesiastical school of Crete sang Byzantine Hymns. After the opening session the Archbishop of Crete in his function as the representative of the Ecumenical Patriarch gave a reception at the veranda of the Academy. Girls of the Lyceum of Greek Ladies of Chania and members of the Pancretan Association of Vrakophoroi were performing Greek folk-dances.

On the following day, 27th of September, the congress started with its work. Papers were held by Professor Zizioulas, Glasgow, "The Synodical Form of Church Government", Bishop Pierre L'Huilier of Cherson "The Ecumenical Synods as the Highest Church Authority", Archimandrite Kallistos Ware, Oxford, "The Ecumenical Synods and the Conscience of the Church", Professor René Metz, Strasbourg, "Local Synods according to the Sources and in their Application today" (27th of September); Professor Daniel Faltin, Rom, "The Synodical Institution according to the

II. Vatican Council", Professor Willibald M. Plöchl, Vienna, "Episcopal Synods and Clergy-laity Congresses", Metropolitan Panteleimon of Corinth "Synodical Legislation and State Laws for the Church", Professor Constantine Vavouscos, Thessaloniki, "The Synods and their Juridical Authority" (28th of September); Professor Friedrich Heyer, Heidelberg, "The Orthodox Church of Ethiopia", Professor Joseph Hajjar, Damas/Berlin, "The Synods of the Oriental Catholic Churches and the Bishop of Rome" and Professor Spyridon Trojanos, Athens, "The Synod of the Hierarchy as the Highest Administrative Authority in the Autocephalous Orthodox Churches". Professor Heyer spoke instead of Habte Mariam Workineh, Addis Abeba, who has not been able to come to Crete. His theme would have been "The Synodical Institution in the Ethiopian Orthodox Church".

In the afternoon of the 28th of September the participants went to Akroteri, to see the sepulchre of Venizelos, the most famous Cretan politician of modern Greece and where fights for the liberation of the island of Crete have taken place. The members of the congress visited the caritative institutions of the Metropolis of Cydonia and Apokoronon and then they were welcomed by His Excellency, the Metropolitan Nicephoros, who gave a dinner reception for them. On this occasion Archimandrite Archondonis thanked the Metropolitan in the name of the Society for the kind reception.

On Saturday, the 29th of September, the participants made a trip to Kastelli, where they visited the technical school and other welfare institutions of the Metropolis of Kissamos and Selinos. Dr. Papaderos gave some informations on the pastoral work of this Metropolis. The Protosynkellos of the Metropolis and the mayor of Kastelli said words of welcome.

In the evening the second General Assembly took place. After the opening session the president confirmed its validity according to Art. 14 of the Statutes, for more than half of the members were present. Then he thanked the preparing committee, especially Archimandrite Rodopoulos and Professor Salachas for the excellent organization of the congress.

The secretary gave a short report on the financial situation of the Society and presented the closing of accounts for 1972. He proposed to fix the annual due for ordinary and associate members with US \$ 5. Father Zužek thought this too little and suggested to fix it with US \$ 10 which was accepted unanimously².

Concerning the next congress the participants decided to hold the congress in Beyrouth³ and His Excellency Archbishop Chucrallah Harb was appointed to be the chairman of the organizing-committee. He was to look for some assistants who would help him to prepare the congress. This committee should be authorized to fix the theme of the next congress and to invite the speakers.

² Art. 16 of the Statutes of the Society reads now: The annual due of the ordinary and associate members is fixed with a minimum of US \$ 10.

³ For organizing reasons it was necessary to transfer the place of the congress from Beyrouth to Ravenna. The congress will take place in the time from 23rd to 28th of September 1975.

According to a proposal of Professor Metz it was determined to alter Art. 9 of the Statutes as follows: If three years after the election of the president no General Assembly takes place the election has to be conducted in the next General Assembly.

At the last the President suggested to enrol the chairman of the organizing committee of a congress in the Council of the Society. All participants agreed with this proposition. The chairman shall be a member of the Council after the approval by the General Assembly till the end of the year following the year the congress took place⁴.

The next item of the programm was a trip to the village of Rodopou, where the inhabitants led by their parson invited the participants to a typical Cretan lunch at the youth-center of the Church of Rodopou. Some of them were presenting folklore songs.

On the following day, Sunday the 30th of September, a High Mass was celebrated in the Cathedral of Chania. Afterwards the guests went to the historical monastery of Arcadi, where they were welcomed by the abbot and his monks.

After a short instruction by the Archiepiscopal Epitrope of Rethymne on the history of the monastery the members of the congress visited the museum of the monastery and finally were invited to dinner. On this occasion Professor Fragistas expressed his gratitude for the kind reception.

In the evening the Archbishop of Crete Eugenios gave a reception in honour of the members of the congress at the Archiepiscopal Palace in Iraklion, where the highest representatives of Crete were present. After a speech the Archbishop presented to the President of the Society the medal of the Holy Apostel Titus, the founder of the Church of Crete. A performance of Byzantine Hymns by The Choros Ieropsalton of Iraklion was an impressive background.

The congress was closed with a dinner given by Archbishop Eugenios on Monday, the 1st of October, after a very interesting visit to Knossos and the Archaeological Museum of Iraklion.

⁴ Art. 9, 1. a) and b) of the Statutes of the Society reads now:

The Society is governed by:

1. a Council that is made up of:

a) a President who is elected for three years from among the ordinary members by a majority vote of those members who are present at the triennial meeting. If three years after the election no General Assembly takes place the election has to be conducted in the next General Assembly.

b) a Vice-President and three Councilors elected for three years from among the ordinary members of the Society in the same way as in the case of the President, as well as the chairman of the organizing committee of a congress after being approved by the General Assembly till the end of the year following the year the congress took place.

DIE STELLUNG DER CHRISTLICHEN KIRCHEN IN DEN MODERNEN ISLAMISCHEN STAATEN

MICHAEL BREYDY

Köln

1. Die Situation der Kirchen in islamischen Ländern

Das Problem der Kirche Christi in einem islamischen Land wird heute erschwert nicht nur durch die enge Verbundenheit der islamischen Rechtsnormen mit Formen der antiken Welt, die viele christliche Religionsgemeinschaften längst abgeschüttelt haben, sondern auch durch die Evolutionen, die die herrschende Weltpolitik in christlichen sowie in den islamischen Gemeinschaften eines arabischen Landes hervorruft, erweckt oder sogar absichtlich unterhält.

Immer unter dem Deckmantel der Religion und mittels gewisser Vertrauens- oder Responsentätigkeit derjenigen zur Partei gewonnenen Rechtsgelehrten, haben sich viele arabische Länder langsam zur Realisierung von verfassungsmäßigen Staaten bewegt nach dem Vorbild der politischen Systeme Europas. Auf diese Weise versuchten schon die letzten Staatsmänner des Osmanenreiches, jede Reform, die sie unternahmen, an irgendeine Lehre im Schari'a oder im Koran anzuknüpfen¹, auch wenn das rein sophistisch geschah.

Die ersten rechtlichen Staatsverfassungen im Nahen Osten sind die folgenden:

1. Iran am 6. August 1906 (später öfter modifiziert)
2. Türkei am 20. April 1924 (Republik)
3. Irak am 10. Juli 1924 (später öfter modifiziert)
4. Libanon am 23. Mai 1926 (nur einige sekundäre Modifikationen)
5. Transjordanien bzw. Jordanien am 16. April 1928 . . .
6. Syrien am 14. Mai 1930 (später öfter modifiziert), und
7. Ägypten erst am 22. Oktober 1930 (wieder modifiziert unter Abdel Nasser 1952).

Gründliche Änderungen waren damit in soziologischer wie auch in kirchlicher Hinsicht mit den Wandlungen des Abendlandes verbunden. Sie hinterließen, fast im gleichen Maße, dieselben Spuren in allen Ostkirchen und in vielen islamischen Sekten. Die islamische Schari'a, also das Ge-

¹ „Mais il arriva un moment où la réalité fut plus forte que la fiction; le droit public des pays d'Islam dut s'impregner délibérément des doctrines politiques de l'Occident. Le droit musulman n'exerça plus dès lors son empire que sur le droit privé, au sein duquel d'ailleurs il devait abandonner bientôt plusieurs secteurs, tels que le droit patrimonial, le droit commercial, le droit pénal, pour se borner à ne plus régir que le domaine du statut personnel, intimement lié à l'organisation religieuse de la famille.“

Edmond Rabbath, Les minorités chrétiennes d'Orient avant l'Islam, in Annales de la faculté française de Droit de Beyrouth (1947) Nr. 2—3, 150—151.

setz, hat zwar immer noch viele Vorzüge, die man zu politischen Vorteilen aller Machthaber verwendet. Im Grunde ist sie wie die übrigen nicht-muslimischen Gesetze meist auf Personen- und Familienangelegenheiten beschränkt. Dennoch, das „Personenstandsrecht“ (der sogenannte „*Statut personnel*“) stellt für sich ein Streitthema in der orientalischen Rechtswissenschaft dar.

Es gibt in der Welt Nationen, die die Frage des Personenstandsrechtes durch eine staatliche Gesetzgebung (sog. Bürgerrecht) geregelt haben, z. B. Deutschland, Frankreich, Rußland, Argentinien usw. Andere Nationen haben einfach die dort gültige religiöse Gesetzgebung durch verfassungsmäßige Anerkennung angenommen, z. B. Griechenland, Syrien, Irak, Jordanien, Israel, Pakistan usw. Das bedeutet nicht, daß alle gleich sind, aber alle haben die dort gültige religiöse Gesetzgebung so angenommen, wie sie ist. In dieser Kategorie gibt es noch Nationen, die neben religiösen Gesetzen auch „bürgerrechtliche“ proklamiert haben, die dem eigenen Bürger die Freiheit lassen, sich entweder dem einen oder dem anderen zu unterwerfen, wie Italien, Skandinavien, England usw.^{1a}, oder auch je nach personeller Glaubensangehörigkeit ihrer Bürger diese an die entsprechenden konfessionellen Gesetze gebunden haben, wie z. B. der Libanon mit seinen 17 Konfessionen. Man ist frei zu wählen, welcher Konfession man angehören will, danach aber bleibt man an die konfessionellen Gesetze gebunden. Es besteht natürlich die Eventualität der konfessionslosen Menschen, die aus dem Ausland kommen. Solche Konfessionslosen, sowie die fremden Nichtbürger werden einer konfessionslosen bzw. ihrer heimatlichen Gesetzgebung unterworfen. Ein Deutscher, der sich zu keiner Kirche bekennen will und im Libanon heiraten will, heiratet in seinem Konsulat, holt sich die Bescheinigung (Tauschein) und wird im Standesamt eingetragen, aber nur, wenn der Ehepartner Libanese ist. Sonst schaltet sich das libanesische Standesamt nicht ein.

Welche juristischen Besonderheiten dann den einzelnen Kirchen zugestanden werden, hängt von den Verhältnissen in den einzelnen Ländern ab, von dem Einfluß der Landeskirche und ihrer Kirchenmänner oder auch vom Ansehen und Wirkungsbereich ihrer christlichen Politiker, es sei denn, ein bestimmtes Land hat schon eine Kodifizierung des Personenstandsrechtes für alle Mitbürger neuerlich gewagt, wie zum Beispiel Ägypten.

In der neuen Auffassung der modernen Staaten des Nahen Ostens, besonders in den demokratischen Republiken, stellt man fest, daß die „religiösen Privilegien“ von ihrer Bedeutung viel verloren haben, und die Schärfe der polemischen Einstellung ist nur noch in manchen klerikalen Kreisen zu bemerken.

Wie die tatsächliche Situation der Kirche in solchen Demokratien aussieht, beschreibt ein angesehener Kirchenmann der Orthodoxie im Libanon, Monsignore Khodre. In einem Interview sagt er: „Church and state have diametrically opposed functions but in Libanon the two are wrongly confounded (— das kann aber auch für andere arabische Länder gelten, wenn man den „Islam“ anstatt der „Kirche“ setzt —). We have here a completely

^{1a} Vgl. F. Siegfried, Die Eheschließung vor nichtstaatlichen Stellen im System der fakultativen Zivilehe, Bielefeld 1958.

false situation. Because religion here is a political weapon, you don't know who is believer and who is not. This is complete hypocrisy. If there's no discrimination between the believer and the unbeliever, how can you have a church? The church in Libanon is a sociological group rather than a spiritual movement"².

Diese Feststellung des interviewten orthodoxen Bischofs ist wohl realistisch, aber dennoch einseitig: Im Islam genauso wie in der Kirche kennt die traditionelle Lehre theoretisch keine Trennung zwischen Staat und Religion. In der frühmittelalterlichen Christenheit gleichwie in der Politik Justinians (also unmittelbar vor Muhammeds Erscheinung) war die Kirche der Staat und der Staat die Kirche, und beide verkörperten sich in der Person des Kaisers: „cum nec multum differant ab alterutro sacerdotium et imperium“³.

Staat und Religion — theoretisch verbunden — waren in der Tat aber getrennt. Heute sind sie es noch mehr, denn die modernen Staaten des Nahen Ostens werden von reaktionären Haltungen unter den Christen sowie unter den Muslimen unterminiert. Die zivile Obrigkeit vieler arabischer Länder greift schon in die Rechtsprechung der Kirchen und der islamitischen Spaltungen ein, während sie versichert, nur das zu tun, was in *Fiqh* irgendwo seine Rechtfertigung findet. Im Grunde geschieht alles um der „aequitas“ willen, d. h. jener sozialen Gerechtigkeit und Bürgergleichheit willen, die heute in den europäischen Ländern als ein selbstverständliches Naturrecht erscheint. Die neue Rechtsprechung jedoch beruft sich, wo es unausweichlich ist, auf die islamische Lehre als Rechtsquelle und nicht mehr als Rechtsnorm⁴.

Es ist zwar eine kleine Nuance, die aber viel besagt, nämlich, daß die Religion immer noch die Staatsform inspiriert, die eigentliche Rechtsprechungskraft aber liegt beim regierenden — gelegentlich demokratischen — Machthaber, der auch die Freiheit aller Religionen verfassungsgemäß in Schutz nehmen kann⁵.

Die Lage der christlichen Kirchen in den islamischen Staaten hat sich praktisch kaum geändert, seitdem die Herrschaft des Islam sie von der byzantinischen Hegemonie im 7. Jahrhundert befreit hatte. Die verschiedenen christlichen Gemeinschaften, Ergebnis einer aufeinanderfolgenden Fraktionierung der romano-byzantinischen Christenheit, hatten sich schon in vorislamischer Zeit in geschlossene Gruppen bzw. Kirchen zurückgezogen. Ein Echo dieses Zustands finden wir direkt im Koran selbst, in

² Siehe sein Interview mit Anita Evans, unter dem Titel „Upon this Rock . . . in The daily Star, Supplement, Monday March 13th, 1972 (Beirut), Seite 5.

³ Novell. Coll. II tit. 1, VII, 2; siehe auch IV, tit. XXIV, XLV; item: *Vassiliev*, Histoire de l'empire byzantin I, 195 item: *Ed. Rabbath*, art. cit. 104: „Tout ne fait plus qu'un dans l'esprit de Justinien: l'Etat c'est l'Eglise; l'Eglise c'est l'Etat, et tous deux s'incarnent dans l'Empereur . . . Un Etat, une loi, une Eglise, telle fut la brève formule où tint la politique de Justinien.“

⁴ Vgl. Ahmad Salameh, (op. arab.) Al-Wasit fil Ahwal a-schakhsiah lil Wataniyn ghair l-Muslimin, Cairo 1968, 37—38.

⁵ Siehe Irakische Verfassung von 1968, Art. 30 und von 1970 Art. 19 und 25.

einem Text, den wir sehr selten zu hören bekommen⁶: „Und von denen, die sagen 'wir sind nasara' (= wir sind Christen), haben wir ihre Verpflichtung entgegengenommen. Aber dann vergaßen sie ihrerseits einen Teil von dem, womit sie erinnert worden waren. Und da erregten wir unter ihnen Feindschaft und Haß, ein Zustand, der bis zum Tag der Auferstehung andauern wird (— hoffentlich nicht! —). Aber Gott, der auch das Verborgene weiß, wird ihnen dereinst beim Gericht das kundtun, was sie in frevlerischer Weise getan haben.“ Eine Konstatierung schon von seiten Muhammeds, daß die Christen untereinander nicht mehr einig waren.

Das gemeinschaftliche Regime ersetzte für sie auf vielen Gebieten des Alltags die Abwesenheit des Staates. Dies bedeutete nicht nur die Jurisdiktionsautonomie (als religiöse Selbstverwaltung), sondern auch die Rechtssprechungsautonomie, die innerkirchliche Organisation und die zivile Verwaltung der Anhänger⁷.

Die Mitglieder jener Kirchen waren Menschen, die an ihren Sitten und Gewohnheiten festhielten. Das war nicht die einzige Kontraststelle zum herrschenden Byzanz in den sogenannten Provinzen des Orients. Sie hatten auch ihre eigenen Weltanschauungen, die weder theokratisch noch demokratisch waren, sondern grundsätzlich patriarchalisch und verschiedene Organisationsformen der Sippe.

Diese Tatsachen, die den byzantinischen Herrschaftsbestrebungen (in Glaubens- und Lebensform) entgegengesetzt waren, führten dazu, daß dieselben Christen, die nun unter den Muslimen zu leben hatten, kein „rein islamisches Recht“ zu übernehmen hatten, welches sowieso nur im Keim vorhanden war. Dazu steht wieder vieles im Koran und in der Sunna⁸.

⁶ Siehe z. B. die Sure 5 (= al-Ma'idat) 15. Vgl. die Übersetzung von Rudi Paret, Der Koran, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1962, und dessen „Kommentar und Konkordanz“, W. Kohlhammer Verlag, 1971. S. 118. Item, das arabische Kommentar des Korans: Tafsiru-l-Jalilain, Edit. Al-Andaloss, Beirut A. H. 1385 S. 144.

⁷ Bemerkenswert sind folgende Überlegungen von Ed. Rabbath:

„L'Islam, avec cette faculté extraordinaire d'adaptation qui marqua ses débuts, conformera son action à la nécessité de maintenir dans les territoires occupés, le régime communautaire, légué par les vaincus . . .

Mais l'Etat islamique se fût heurté aux mêmes contradictions que l'Etat antique, s'il n'avait pris soin de trouver une formule de conciliation, susceptible d'assurer un sort normal à ceux qui refusaient d'embrasser l'Islam . . .

A l'Orient, fatigué des luttes religieuses, la nouvelle religion apportait un système de vie politique, qui octroyait aux réfractaires, la liberté de croire et de pratiquer leur culte, de poursuivre leur existence propre, au sein de leurs groupements fermés.

Cette politique inédite marquait incontestablement une évolution sensible sur le „césaropapisme“ contemporain, contre lequel s'insurgeaient les consciences dissidentes, dans les pays où l'Islam allait supplanter les Grecs de Byzance et les Perses sassanides.

Juifs et chrétiens des territoires envahis ne verront bientôt dans les Arabes de la conquête que des libérateurs venus les délivrer d'un joug abhorré.“

Les minorités chrétiennes d'Orient . . . 229—230.

⁸ Schließlich ist es im Koran deutlich zu lesen: „ . . . Aber wie können sie dich zum Schiedsrichter machen, wo sie doch die Thora haben, in der die Entscheidung Gottes vorliegt?“ (Sure 5, 47 bzw. 43). Dies gilt also, abgesehen von dem, was schon im vorherigen Vers empfohlen worden ist:

„Wenn sie nun zu dir kommen (und dich in Streitfällen um deine Entscheidung anhehen), dann entscheide zwischen ihnen oder (aber) wende dich von ihnen ab, (und überlasse sie sich selbst) . . . ! Wenn du aber entscheidest, dann entscheide unter ihnen nach Gerechtigkeit! Gott liebt diejenigen, die gerecht handeln!“ (Sure 5, 46 bzw. 42). Siehe noch dazu: Tafsiru-l-Jalilain, op. cit. S. 150.

Die Leute des Evangeliums sollen nun nach dem entscheiden, was Gott darin herabgesandt hat. Hier steht eine Begründung der christlichen Autonomie, die die muslimischen Autoren heute nicht mehr erwähnt haben wollen, weil dadurch die Rechtsautonomie der Christen ganz deutlich im Koran selbst geoffenbart wäre! Es gibt aber überhaupt keine Möglichkeit, davon abzuweichen. Im Hadith steht: „Jesus, Sohn Mariens, wird in meiner Umma (= in meinem Volke, meinen Anhängern) der gerechte Schiedsrichter“. Also dürfen nicht nur die Christen für sich ihre innere Rechtsautonomie haben, sondern in den größten, schweren Streitfällen unter Muslimen selbst wird Christus als der beste Schiedsrichter vorgesehen. Ich finde es so schön und treffend und gleichzeitig so ironisch, gerade wo man sonst nur so häßliche Sachen voneinander zu hören und lesen hat!

Von Anfang an hat der Islam selbst kundgetan, daß er sich nicht in Rechtssachen unter Christen mischen dürfe.

Ihre eigene, wohl zeitbedingte und traditionsgebundene Rechtslehre ließ sich gerne von anderen Rechtsquellen beeinflussen, und umgekehrt hat auch sie andere beeinflusst. Bekannt ist, daß die islamischen Schriftsteller und Rechtssammler, die sog. „*Fiqh*-Leute“, den Ursprung jedes juristischen Prinzips, das sie von vorislamischer Quelle angenommen haben, verschwiegen, und es einem „Hadith“ zuschrieben. Das muß man immer in Betracht ziehen. Das Prinzip „*affirmanti incumbit onus probandi*“ — wer klagt, muß den Beweis erbringen — und daß „der Eid in erster Linie dem Beklagten obliegt“⁹, ist bei einem „Nicht-*Fiqh*-Gelehrten“, Al Midani, dem Quss ibn Sa'ida, dem Bischof von Nagra († ca. 600) zugeschrieben¹⁰ und nicht einem Hadith des Propheten. Also einem Kirchenmann, der unter dem Einfluß der syro-palästinensischen Kirche stand¹¹, und lediglich seine Rechtsnormen aus den juristischen Schulen von Berytus und Caesarea geschöpft hätte¹². Über diese zwei Schulen ist im Abendland wenig bekannt.

Was den Christen betrifft, ist im übrigen die Verordnung am deutlichsten: „Die Leute des Evangeliums sollen nun nach dem entscheiden, was Gott darin herabgesandt hat“ (Sure 5, Vers 51 bzw. 47). Dazu lesen wir im Hadith von Ibn Majah:

„Und Yssa ibn Mariam (= Jesus) wird in meiner Umma (= Volk, Gemeinschaft meiner Gläubigen) der gerechte Schiedsrichter sein!“ (Sahih ibn Majah Kap. 52 Al Fitān 33).

Vgl. A. J. Wensinck, *Concordance de la tradition musulmane*, Leiden 1936, I, 95.

⁹ Siehe. I. Goldzieher, *Muhammedanische Studien II*, Hildesheim 1961, 75. Item D. Santillana, *Istituzioni di diritto musulmano malichita*, Roma 1925, II, 624; Digest. 22, 3, 25 § 3.

¹⁰ Al Midani († 1124), *Magma' al Amsal*, B. I, 99 edit. Cairo. Siehe auch die Zeitschrift Al Mashriq, Beirut 27 (1929) 514, über „Kuss ibn Sa'ida“ von Michel Selim Kmeid. Item L. Cheikho in „Shu'ara al Nasraniya qabl al Islam, Neue Aufl. Beirut 1967, 211–218.

¹¹ Vgl. Patr. Ephrem I Barsam über die Verfolgung der Hymiariten (515–519) und das Martyrium ihrer Priester und Diakone die aus Hira, Syrien, Persien und Äthiopien stammten. Darüber die zwei Werke seines Nachfolgers Ignatios Patr. Yaquub III, Aschuhada' al Hymiarium Damascus 1966, 41–42 et 113–114, und Al Haqa-eq al Jalia Damascus 1972, 119–123. Näheres bei F. Nau, *Les arabes chrétiens de Mésopotamie et de Syrie du VII au VIII siècles*, Paris 1933, 3–6 et 120–131. „L'histoire des Arabes est basée d'ordinaire sur les écrits des musulmans. On oublie que durant la vie active de Mahomet — de 621 à 632 — les Arabes n'avaient pas d'alphabet arabe et n'écrivaient pas en arabe . . .“. Les Arabes de Syrie seuls . . . avaient un alphabet avant l'hégire“.

¹² Vgl. Edm. Rabbath, *Les minorités chrétiennes d'Orient avant l'Islam*, in Annales de la Faculté française de Droit de Beyrouth 1947 NN. 2–3. 224: „Le monophysisme du côté de la Syro-paléatine et de la Haute-Djézireh, avec Nadjran pour filiale lointaine . . .“.

Es wundert mich nicht, wenn man mehrere *Fiqh*-Prinzipien auf ihre Urquelle in der syrisch-römischen Rechtsliteratur zurückführte, zumal die syrische Sprache in allen Gebieten der römischen Provinz des Orients prädominierte und ihre Spuren in Arabien, sogar selbst in dem Namen „Mekka“, deutlich festzustellen sind¹³.

Es müßten noch dazugerechnet werden: die Institutionen im vorislamischen Arabien, die Kreuzung christlicher Einflüsse aus Äthiopien und Palästina-Syrien und der Aktionsradius der juristischen Schule von Berytus und ihre Hinterlassenschaft von Armenien bis nach Ägypten¹⁴. Auf jeden Fall wären unsere Sachkenntnisse noch zu einseitig, wenn wir ausnahmslos alle Rechtsbücher der syrisch sprechenden Christen nur als „literarische Erzeugnisse“ ansehen würden. C. A. Nallino und seine Schüler, die diese Meinung vertreten und verbreitet haben, haben die Ansichten von E. Carusi über den Ausdruck „diritto siriano nazionale“, von seiner, unter Rechtshistorikern üblichen Bedeutung abweichend gebraucht, um sie leichter ablehnen zu können¹⁵.

¹³ Die Spuren der syrischen Orthographie im Koran selbst und in vielen arabischen Städtenamen wurden von Ignatius Yakub III (Patriarch der Syrer) herausgestellt. Der Name Mekka z. B. kommt aus „M-kha =: planities.“

Auch folgende Wörter findet man im Koran nach ihrer ursprünglichen syrischen Orthographie geschrieben: Salwat, Zakwat, Bism (= Bshem), Rahman (= Rahmono) usw.

Über das syrisch-römische Rechtsbuch, haben wir im Orient eine andere Meinung als in Europa. So schreibt Ed. Rabbath: „La prédominance incontestée de la langue indigène (= syriaque) sur le grec est attestée par la version du coutumier syro-romain, qui nous est parvenue, en une traduction du grec, qui remonte au début du VI siècle, avant Justinien par conséquent.“

Il en existe aussi des traductions arabe et arménienne. Ce recueil a joui d'une grande diffusion en Orient, dans les territoires compris entre l'Arménie et l'Égypte, où il a formé la substructure du droit coutumier, dont l'application se poursuit dans ces pays jusqu'après l'Islam même.“ (Art. cit. Les minorités chrétiennes . . . 122, Nota 187). Das Gegenteil behauptet, obwohl ohne überzeugende Beweise, C. A. Nallino: „La versione dal greco in siriano del cosiddetto libro siro-romano di diritto non fu fatta per gli abitanti della Siria, ma per quelli della lontana Adiabene ed Osroene . . . ove l'ellenismo stava scomparendo . . .“ (Raccolta, IV, 111). Nallino hatte zwar angefangen die Existenz der syrischen Sprache in Syrien (im VI. Jahrh.) abzulehnen, und sie auf West-Persien, Mesopotamien und Klein-Asien zu beschränken:

„Il Carusi è caduto in un formidabile (sic!) equivoco di aver creduto che il siriano fosse la lingua parlata nella Siria, inclusa Berito, e che quindi si fosse formato in questa regione il „diritto“ che egli chiama siriano.“ (ibid. 110).

Nallino versteht leider das „Recht“ als ein sprachlich-idiomatisches Erzeugnis, während es für uns Juristen und Rechtshistoriker, ein ethnologisch-soziologisches Ergebnis ist, abgesehen von der Sprache oder Sprachart, in der man das Recht formalisiert im positiven Gesetze. Der Ausgangspunkt Nallinos ist, historisch gesehen, falsch. Die syrische Sprache, ob man sie „aramäisch“ nennt oder „chaldäisch“ — sensu scriptorum saeculi XVI —, das heißt gleich wie ihre Volksaussprache klingt, war im Syrien-Libanon-Palästina viel mehr gesprochen als nirgendwo anders im Nahen Osten.

¹⁴ Vgl. Alfredo Buzaid, A Escola de Direito de Beirute, (portugiesisch) Sao Paulo (Brasil) 1951 passim.

¹⁵ E. Carusi, Gli studi dei Diritti orientali mediterranei di fronte alla scienza del Diritto ed alla politica coloniale, Roma 1916, Estratto da „Atti della Società italiana per il progresso delle Scienze, VIII Riunione, 48 SS. von S. 557 bis 600. Siehe Seite 34; idem: Il problema del Diritto musulmano, Roma 1919 (225 pp) in Rivista italiana per le scienze giuridiche, Vol. LX (1917) 7—88 et Vol. LXI, (1918) 25—107 et 145—228. Hier siehe S. 78. Dazu die Stellungnahme Nallinos in seiner „Raccolta di scritti editi e inediti, Vol. IV Roma 1942, 10 §—111.

Im Grunde bleibt die folgende Meinung Carusis richtig, wenn er sagt: „Pensare ad una derivazione di una dottrina qualunque di diritto siriano dal diritto musulmano sarebbe un concetto assurdo se mai l'inverso“: Das Denken an eine Ableitung von irgendeiner syrischen Rechtslehre vom mohammedanischen Recht ist eine Absurdität. Man kann doch nicht denken, daß die Syrer (die schon 400 oder 500 Jahre vorher Christen waren) ihre Rechtslehre von denjenigen Mohammedanern bekamen, die die Syrer juristisch nachgeahmt haben. Ausgehend von falschen Rechtsvorstellungen hat Nallino zur Unterstützung seiner Sache den Begriff des syrischen Rechts bei Carusi mit feststellbarer Übertreibung umgestaltet. So lesen wir bei ihm^{15a}: „un diritto 'siriano' concepito come una unità giuridica e su di esso si basano ampi raffronti con altri diritti . . .“. Selbstverständlich, wenn wir von „unità giuridica“, von einer juristischen Einheit sprechen, dann haben die Syrer nie so etwa gehabt. Aber hatten die anderen eine solche Einheit vor Justinian? Dabei darf man nie vergessen, daß es sich in syrischen sowie in den übrigen zeitgenössischen Rechtsbüchern nur um „praktisch geübte Rechte“ gehandelt hat und nie um „juristische Einheiten“^{15b}! Andererseits scheint Nallino außer acht zu lassen, daß das sogenannte „römische Recht“ mehr ein Recht der Syro-Phönizier war, die es ausgearbeitet haben, (Ulpian war bekanntlich auch ein Phönizier), als ein Recht der Römer aus Rom und Italien. Tatsächlich war es jene „Berytus nutrix legum“, die es in eine „juristische Einheit“ geflochten hat (Codex Hermogenianus usw.), und es waren Syrer, jedoch als römische Kaiser, die die Leges Urbis Romae verkündet und verbreitet haben^{15c}.

Traditionsgemäß haben wir im Libanon, besonders in den Reihen der Maronitenkirche, all diese Faktoren lebendig erhalten und dadurch die überzeugte Bewußtheit, das Recht auf die Rechtsautonomie zu haben, gepflegt. Damit konnten wir auch zu dem Ergebnis gelangen, ein zufriedenstellendes „Personalstatut für Christen und Juden“ (im Jahre 1951) zu schaffen und es jeweils im Rahmen der gebotenen Vorsicht gegenüber fanatischen Überschreitungen zu reformieren und abzuändern. Ich habe selbst erlebt, wie 1951, mitten im Streit über das Personenstandsrecht, der Großrabbiner von Beirut und der Präses der evangelischen Kirchen im Libanon zum Patriarchen der Maroniten gekommen sind und gesagt haben: „Wir haben selber nichts zu sagen, wir nehmen an, daß wir von allen Entscheidungen, die Sie für sich und Ihre Gemeinde fällen, einfach profitieren werden; deshalb schließen wir uns all dem an, was Sie in Ihrer Synode beschließen werden.“ Es war sehr interessant festzustellen, wie sich, im Moment der Krise, alle Minoritäten hinter den Maroniten ge-

^{15a} Raccolta IV, 519.

^{15b} Vgl. Bruns, *Fontes juris romani ante Iustiniani*, II, Florentiae (1909) 320.

^{15c} Vgl. Nallino selbst in seiner Raccolta IV, 522 ff.

Für Einflüsse spätrömischen Rechts (über islamisches Recht) kommt vor allem — wie es heute allgemein angenommen ist unter gelehrten Orientalisten — die berühmte Rechtsschule von Berytus in Frage, und in einzelnen Punkten vielleicht das sog. „syrisch-römische Rechtsbuch“.

Siehe O. Spies-E. Pritsch, *Klassisches islamisches Recht*, in „Orientalisches Recht“, Band III, Handbuch der Orientalistik, Leiden 1964, 224; item: Sachau, *Syrische Rechtsbücher*, I Berlin 1907, passim.

sammelt haben, bewußt oder überzeugt, daß sie jedem sein Recht gewähren werden, obwohl es auf der anderen Seite ersichtlich war, wie viele Ulema und Muslime das Gegenteil, also das Abschaffen aller Rechtsautonomie dieser Minderheiten, demonstrativ anstrebten. Deshalb stellen wir von allen Ländern des Ostens einen Sonderfall dar, obwohl wir unsere Rechtsstaatlichkeit gemeinsam mit Syrien unter dem französischen Mandat erreicht haben. Einer unserer besten Denker und Dichter des 20. Jahrhunderts schrieb diesen lapidaren Satz: „Die Seelen im Libanon werden eine Symphonie“^{15d}.

2. Die Kirchen im Irak und in Jordanien

Irak und Jordanien hatten nach der Befreiung von der osmanischen Herrschaft anfangs eine fast ähnliche Einstellung zum Problem der Kirchenautonomie in ihren Staaten gehabt wie der Libanon und Syrien. Die Hachemiten-Monarchie in beiden Ländern hatte den Christen und daneben den Juden eine Sonderstellung genehmigt, und zwar verfassungsmäßig.

In der irakischen Verfassung vom 10. 7. 1924 (Art. 75) wurden die sogenannten „religiösen Gerichte“ gleichzeitig anerkannt und geteilt in Schar'yeh, d. h. islamische Gerichte, und Ta'efyeh, d. h. geistliche oder konfessionelle Gerichte. Diese anerkannten Gerichte der Konfessionen wurden, gemäß Art. 78, in christliche und mosaische (um das Wort „jüdisch“ nicht zu benutzen, schreibt man „al-Musawryeh“ — jene, die nach Moses leben) unterschieden.

Anschließend wurden dann im Art. 79 folgende Kompetenzen ihnen zugesagt: Fragen der Ehe, Eheschenkungen (sidak), Ehescheidung und -aufhebung, Unterhaltungspflicht und Legitimation der Testamente und entsprechende Bestimmungen eines Erbrechtes.

Demgegenüber verfügten die muslimischen Gerichte über alle Bereiche des Bürgerrechts und darüber hinaus über das, was in Europa darunter zu verstehen ist, z. B. die Rechtsprechung über Verschollenheit, Vormundschaft, Waqf-Stiftungen, Entmündigung, Ehelichkeit der Kinder, Volljährigkeitserklärung usw. Das waren die Zuständigkeiten der muslimischen Gerichte.

Im Jahre 1947 erschien eine Reglementierung der konfessionellen Gerichte (Gesetz Nr. 32), später geändert durch das Gesetz Nr. 10 vom Jahre 1950 mit einer Anlage über Prozeßnormen der syrisch-orthodoxen Kirche (= die Jakobiten)¹⁶. Die Kirchen, die dadurch anerkannt wurden, waren auf folgende beschränkt: Katholiken aller Art (darunter mußte man Lateiner, Chaldäer, Syro-Katholiken und katholische Armenier verstehen), orthodoxe Armenier, orthodoxe Syrer, d. h. Jakobiten. Wie in fast allen arabischen Ländern mit Personenstandsrechten wurden hiermit auch alle Juden, genannt Mosaiten, angeschlossen.

^{15d} Charles Corm, *La Montagne inspirée*, 2 édit. Beyrouth 1964, 20.

¹⁶ Vgl. Bulletin officiel du Gouvernement: „Al Waqa-eh al Iraqiah“, Bagdad, 6 Juli 1950, 2855 ff.

Alle anderen Kirchen, die nicht erwähnt wurden, durften keine eigenen Gerichte einsetzen und mußten sich in bürgerrechtlichen Fragen an die Ziviljustiz wenden.

Am 8. November 1958 erschien dann das Gesetz Nr. 61¹⁷, nach dem alle Änderungen, auch die gerichtlichen, die im Standesamtsregister eingetragen werden müssen (z. B. Scheidung oder Adoption usw.), zuerst vom zuständigen Zivilgericht legitimiert werden müssen; demzufolge können keine konfessionellen Urteile ohne die direkte Kontrolle der Ziviljustiz vollstreckt werden.

Weil viele Kirchenhäupter die rechtzeitige Vorlage ihrer konfessionellen Gesetze der Regierung zur Genehmigung verweigert hatten, kam also die krisenhafte Spaltung. Bis dahin hatten die kirchlichen Beamten im Irak nicht nur ihre Rechtsprechungsautonomie, sondern auch ein monatliches Gehalt, das sie von der Regierung bezahlt bekamen.

Unter dem Präsidenten Abdel Karim el Kasem verloren sie Gehälter und Kompetenzen, die nun von Zivilbehörden ausgeübt werden. In der neueren Praxis, nach dem Sturz von vielen Nachfolgern Kasems, verlangen die Zivilrichter in jedem Prozeß über Ehefragen unter Christen ein Votum der zuständigen Kirchenoberen über die Anklage. Sie fühlen sich aber dadurch nicht verpflichtet, nach dem vorgelegten Votum zu urteilen.

Vor kurzem wurde in der Presse eine höchst erstaunliche Nachricht verbreitet: die Regierung des Revolutionsrates im Irak beschloß, allen syrisch sprechenden Christen ihre sogenannten Kulturrechte zuzugestehen¹⁸. Betroffen sind davon die Assyrer, die Chaldäer und die Syrisch-Orthodoxen; praktisch also alle im Irak eingeborenen Christen. In ihren Gebieten soll demnach der Schulunterricht in syrischer Sprache erteilt werden; die arabische Landessprache bleibt nur als Pflichtsprache zu lernen; die syrische Sprache wird außerdem an der Universität zu Bagdad unter den Alt Sprachen unterrichtet; Beihilfe für Druckkosten in syrischer Sprache wird versprochen, und eine Zeitschrift in syrischer Sprache soll monatlich sogar vom Informationsministerium herausgegeben werden usw.

Ob diese außerordentliche Großzügigkeit als Ersatz für die verlorenen Kompetenzen gelten muß, falls die provisorische Verfassung vom 16. 7. 1970, Art. 19, endgültig in Kraft tritt, bleibt abzuwarten¹⁹. Der orthodoxe Patriarch der syrischen Kirche hat mir gegenüber seine Genugtuung und sein Einverständnis darüber ausgesprochen, obgleich mit Ängstlichkeit um das Überleben dieser unerwarteten Neuerung; ihresgleichen sucht man vergeblich in allen arabischen Ländern!

Allein als Ausnahme hat die jordanische Verfassung vom 1. 1. 1952 in ihrem Art. 109 dieselben Kompetenzen den Kirchen zugesagt bzw. zugesichert, die auch dem muslimischen Gerichte zustehen ohne irgendwelche Beschränkungen. Zur Freiheit des Kultus innerhalb der konfessionellen

¹⁷ Art. 36 § D. Siehe Al-Waqa-eh cit. Nr. 75 vom 16. 11. 1958, Seite 4.

¹⁸ Verordnung Nr. 251 vom 16. 4. 1972. Siehe Irakische Presseagentur Nr. 107 vom 22. 4. 1972.

¹⁹ Über Einzelheiten des Personenstandsrechtes im Irak, siehe: *Mohsen Nagi*, Kommentar des Personenstandsrechts im Irak (op. arab.) Bagdad 1959; item: *Mohammad Chaliq-I-Ani*, Personenstandsrecht im Irak, (Institut. f. arab. Forschungen und Studien) 1970, item: *Paul Schbat*, *Tanzim-l-Ahwal A-shakhshiya li-ghair-l Muslimin min Nahiatay at-Taschri' wal Qada' fi Suria wa Lubnan*, Cairo 1966 (op. arab.)

Schulen hat zwar die jordanische Regierung keine negative Einstellung gezeigt; sie gibt aber auch keine ermutigenden Zuschüsse dafür.

Bis zur israelischen Eroberung Westjordanien betrachteten sich die Kirchen in Jordanien als die glücklichsten im ganzen arabischen Orient (mit Ausnahme des Libanon, selbstverständlich!).

3. Die Kirchen in Ägypten

Die juristische Entwicklung, die wir heute in Ägypten beobachten, läßt sich besser beurteilen, wenn wir die Gesetze, die das Personenstandsrecht betreffen, gleichzeitig im muslimischen und im christlichen Bereich betrachten.

Von der Herrschaft der Zentrale in Istanbul weit entfernt und von der Abhängigkeit der Türken viel früher als die übrigen Länder des Nahen Ostens befreit, gelang den Ägyptern eine verhältnismäßig raschere Entwicklung zur Selbständigkeit und zur modernen Staatsautonomie, als es den anderen arabischen Völkern gegönnt worden ist.

Mit dem Gesetz Nr. 13 vom 13. Oktober 1925 wurde eine erste einheitliche Gesetzgebung für alle Bürger, ob Muslime oder nicht, verkündet. Betroffen waren zunächst Fragen der Vormundschaft, (Wisayat), der Prokura (Wikalat), und des Interdikts (Kuratel: qaimumat). Diese drei wurden dem Schari'a-Gerichte und der Kirchenjurisdiktion entzogen und einem staatlichen Justizgericht zugeteilt. Die Christen haben eigentlich nicht so sehr dagegen protestiert, ob der Prokurator oder der Vormund von dem einen oder von dem anderen bestellt ist; das spielt doch keine Rolle für das Dogma oder für die Moral.

Mit dem Gesetz Nr. 77, im Jahre 1943, ist wieder ein für alle Muslime gültiges Erbschaftsgesetz erlassen worden, gleich welchen *Fiqh*-Systemen oder Konfessionen sie angehörten. Das traf die Muslime mehr als die Christen, weil die Sunniten ihren Töchtern nur in bestimmten Fällen Erbschaft erlauben. Die Schiiten aber geben der Frau volles Recht, Erbin zu sein. Die Christen wurden dadurch nur indirekt betroffen: Sie mußten die Vielfalt der kanonischen Responsa entsprechend koordinieren und manche anachronistischen Entscheidungen fallen lassen.

Die orthodoxen Armenier folgten bis dahin immer noch dem „*Liber sententiarum judiciarum*“ von Mekhitar Gosch (Goš) aus dem 12. Jahrhundert, den man in Etschmiadzin im Jahre 1880 herausgegeben hatte. Die orthodoxen Kopten hatten ein Personenstandsrecht, das sie im Mejliß Milli (d.h. im Oberen Kirchenrat) im Jahre 1938 verfaßt hatten²⁰. Ein er-

²⁰ Bis dahin galt noch eine „*summa canonica*“ von Philoteos Awad, Cairo 1896 (op. arab.).

Man vergleiche auch dazu die interessante Untersuchung von C. Detlef - G. Müller, Die koptische Kirche zwischen Chalkedon und dem Arabereinmarsch, in Zeitschrift für Kirchengeschichte, Stuttgart 1964, 271—308, besonders 288 ff.

Freilich, die Angaben des Herrn Müller sollten nun erweitert und teilweise ergänzt werden, durch die neuesten Veröffentlichungen von Dr. Martiniano Roncaglia, Histoire de l'Eglise Copte, Tomes I (1966), II (1969), III (1971), IV (1973), Erscheinungsort für alle Bände: Beirut, Verlag: Dar al Kalima.

neuerter Gesetzentwurf seitens der Kopten wurde im Jahre 1955, sozusagen mangels Legitimität, von der Regierung abgelehnt. Die Syrisch-Orthodoxen benutzten eine Verkürzung des „Ktobo d-Hudoye“ — Liber Directionum — des Bar Habri (aus 'Abra und nicht Bar Hebri = Hebraeus), die Johannes Daulabani im syrischen Verlag „Beit al Makdes“ in Jerusalem im Jahre 1929 veröffentlicht hatte. Alle diese Gesetzessammlungen sind seit dem Jahre 1955 außer Kraft gesetzt worden, da die ägyptische Regierung ein einheitliches Bürgerrecht (Gesetz Nr. 462 vom 21. Sept. 1955, in Kraft getreten am 1. 1. 1956) erlassen hatte, wodurch die Schari'a und die Milli-Gerichte in Sachen „Personenstandsrechte“ aufgehoben wurden.

Die sogenannten Nationalgerichte, die schon seit dem Jahre 1949 allen Ausländern gegenüber exklusive Kompetenzen auf diesem Gebiet genossen, traten an ihre Stelle. Durch diese Nationalisierung bzw. Säkularisierung der Gerichte hat man eine gewisse Gleichheit unter den Bürgern geschaffen, aber die Ungleichheit in der Gesetzgebung blieb weiter, und somit auch die indirekte Ungleichheit vor dem Gericht.

Gemäß Art. 6 dieses Gesetzes müssen die Gerichtsentscheidungen für islamische Bürger nach den Paragraphen des Art. 280 gefällt werden (also nach dem herkömmlichen Schari'a-Gesetz); für die Nicht-Muslime aber nach „ihrem Gesetz“. Der zivile Richter entscheidet also in zwei verschiedenen Richtungen: Wenn der Bürger Muslime ist, entscheidet er nach muslimischem Recht, wenn der Bürger, der bei ihm Recht sucht, ein Christ ist, dann muß er nach seinem Gesetz entscheiden. Nun, was unter „Gesetz der Nicht-Muslime“ zu verstehen ist, bleibt ungewiß. Einige Richter verstehen darunter nur die Thora (für Juden) und nur das Evangelium (für Christen), also kein Kirchenrecht, keine Sammlungen usw., während andere Richter sich auf die besonderen Kanones der verschiedenen Kirchen beziehen. Dieses Dilemma zwang viele ägyptische Rechtsgelehrten, sich um ein gründliches Studium der kirchlichen Gesetze zu bemühen.

Dennoch taucht die Ungleichheit wieder auf in dem darauffolgenden Art. 7 desselben Gesetzes, wonach die konfessionellen Gesetze nur eine begrenzte Verpflichtungskraft besitzen, während die muslimischen Gesetze alle Muslime zwangsweise unter ihrer Herrschaft halten. Was soll das heißen?

Wenn zwei Christen sich vor dem Gericht zum Islam bekennen, verliert das christlich-konfessionelle Gesetz jede Wirkung über beide Parteien. Im Gegenteil aber können zwei Muslime ihre Bekehrung zum Christentum vor demselben Gericht nicht geltend machen, um sich z. B. in Sachen der Ehe oder Adoption (was im Islam verboten ist) durch die Anwendung von konfessionellen Gesetzen begünstigen zu lassen.

Jedenfalls schließen die Art. 486 bis 504 aus der Kompetenz der religiösen Gerichte (Schari'a sowie auch Mazhabī und christliche Gerichte) das Vermächtnis (Legat) aus. Es gehört nicht mehr dazu, wurde aber trotzdem unter die Personenstandsrechte und nicht etwa unter Verträge und Obligationen ins Zivilgesetz aufgenommen.

Ähnliche „materielle Angelegenheiten“, aus denen — juristisch gesprochen — ein „jus in rem potius quam jus in personam“ entsteht (wie Testament, Waqf im Sinne von Wohltätigkeitsstiftungen usw.), werden vom muslimischen Gesetzgeber als Erfüllung von religiöser Pflicht (Tasadoq)

betrachtet und daher weiter im Personenstandsrecht behandelt, genauso wie die Unterhaltgewährung zwischen Ehegatten oder zwischen den nächststehenden Verwandten (Sohn - Vater, Enkelkind - Großvater usw.).

Aus dieser Perspektive bleiben keine juristischen Besonderheiten, die den christlichen Kirchen eigen wären, es sei denn, die einzige „Dota“ oder Mitgift, die ja in den arabischen Begriff des „Mahr“ nicht paßt und in den islamischen *Fiqh* unbekannt ist (sowohl dem Ausdruck, als auch dem Begriff nach). Es gibt dort keine Mitgift. Der Mann bezahlt für sein Weib und nicht umgekehrt. Dazu kämen noch die finanziellen Folgen einer Verlobung zwischen Christen, wo dies noch Sitte ist.

Diese juristischen Besonderheiten in den christlichen Gemeinschaften können also einzeln aufgezählt werden; sie aber in einer umfassenden juristischen Definition zu beschreiben, ist unmöglich. Da gibt es z.B. finanzielle Fragen, Stiftungen, Entschädigung für ein nicht mehr gewährtes Verlöbniß und Entschädigung für Ehescheidung, Gebühren für notarielle Prokuration usw., das sind alles Zuständigkeiten, die nicht in einen einzelnen Begriff passen können. Umso weniger kann man sie bei allen muslimischen Staaten konkret bestimmen: ihre Zahl und Reichweite wechseln auch von Land zu Land²¹. Anders als im international bekannten Recht hängt hier das Personalstatut grundsätzlich mit der Religion des einzelnen zusammen, und mit den ethnologischen Sitten, die in den religiösen Bereich einbezogen wurden. Wo die Religion des einzelnen nichts zu empfehlen oder zu verbieten hat, hört das Personenstandsrecht auf. Rechnet man die Kopten mit den übrigen 11 christlichen Kirchen des Nahen Ostens zusammen und die 6 Hauptsekten des Islam mit den zwei rabbinischen Richtungen, bekommt man ein Bild von den Schwierigkeiten, die einem entgegentreten, wenn man versucht, einen Überblick über dieses Tohuwabohu zu gewinnen! Trotzdem hoffe ich, meine Leser nicht allzusehr enttäuscht zu haben!

4. Der Sonderfall Libanon

Im Libanon gelten währenddessen die Kompetenzen, die laut Gesetz vom 2. 4. 1951 allen 12 Konfessionen (Nicht-Muslime) zugeschrieben wurden. Dieses Gesetz regelt die Zuständigkeiten der religiösen Gerichte im Libanon.

Die Personalstatuten der verschiedenen Glaubensgemeinschaften wurden im Laufe des Jahres 1951 der Regierung vorgetragen, aber nicht als neue Gesetzgebung, sondern als Niederschlag des bisherigen Gewohnheitsrechtes, das nun aufgeschrieben und kodifiziert wurde in einzelnen „Gesetzesentwürfen“ der verschiedenen Konfessionen.

Daher die Tolerierung dieser „Gesetzesentwürfe“ der Konfessionen, denen die staatliche Billigung bisher verweigert wurde.

²¹ Vgl. Ahmad Salameh, *Al Wasit*, 42—44 und 85.

In der Übersetzung dieses Gesetzes vom 2. 4. 1951 bei A. Bergmann, „Internationales Ehe- und Kindschaftsrecht“ habe ich viele Ungenauigkeiten festgestellt²².

Zuerst in der Zählung der anerkannten muslimischen Gemeinden im Libanon. Es sind folgende fünf: die sunnitische, die schiitische, die drusische, die alautische (und nicht die klautische!) und die ismaelitische.

Die anerkannten christlichen und jüdischen Gemeinden bzw. Glaubensgemeinschaften sind im Art. 1 des Gesetzes vom 2. 4. 1951 einzeln angeführt. Diese sind: die Maroniten, die Lateiner (nicht die römisch-katholischen wie es bei Bergmann zu lesen ist), die griechisch-katholischen d. h. die Melkiten, die armenisch-katholischen, die chaldäisch-katholischen und die syrisch-katholischen. Somit haben wir sechs katholische Kirchen im Lande.

Danach kommt die griechisch-orthodoxe Glaubensgemeinschaft (minus recte Gemeinde) die armenisch-gregorianische, die evangelische (ab 1951 werden die bis dahin genannten Protestanten nicht mehr so genannt, sondern als Evangelische bezeichnet, gleich ob Lutheraner, Anglikaner, Presbyterianer usw.) die assyrisch-chaldäische also die nestorianische und die syrisch-orthodoxe.

Fünf einerseits, sechs andererseits und dazu die jüdische Glaubensgemeinschaft mit einem eigenen Rabbinat in Beirut, und die fünf muslimischen, zählen zusammen 17 Konfessionen, die heute offiziell im Libanon anerkannt sind.

Was ich am meisten in dieser Sammlung Bergmanns bedauert habe, ist folgendes: Es scheint, als ob die griechisch-orthodoxe Glaubensgemeinschaft im Libanon dem Recht der griechisch-hellenischen Kirche untersteht, wie es in dem bürgerlichen Gesetzbuch von Griechenland niedergelegt ist.

Das ist völlig falsch, denn die Griechisch-Orthodoxen des Libanons haben, genau wie die Maroniten und die Lateiner, ihre eigenen Gesetze arabisch redigiert und der Regierung vom Libanon vorgelegt.

Dabei haben die Urteile ihrer Gerichte die praktische Rechtskraft, wie es sich gebührt, ohne daß sie irgendwelche Paragraphen des griechisch-hellenischen Bürgerlichen Gesetzbuches zu zitieren brauchen. Diese sind den konfessionellen Gesetzen natürlich ähnlich, stimmen aber nicht immer überein, und sind jedenfalls verschiedentlich redigiert.

Noch irreführender scheint mir bei Bergmann die Angabe, daß für die „evangelische Gemeinde die Grundsätze des evangelischen Kirchenrechtes gelten, wie dieses die Grundlage der Gesetzgebung in den skandinavischen Staaten bildet. Es sei insoweit auf das Recht von Schweden verwiesen.“ Das ist wieder falsch, denn die evangelische Glaubensgemeinschaft im Libanon hat auch ihre eigenen Gesetze selbst kodifiziert und der Regierung wie alle anderen Konfessionen vorgelegt. Seitdem werden sie rechtmässig verwendet und von den zivilen Vollstreckungsämtern wie alle anderen behandelt.

In der neuesten Sammlung der Jesuiten-Universität zu Beirut, unter

²² Vgl. Bergmann Alex, Internationales Ehe- und Kindschaftsrecht, 1 Aufl. Berlin 1926—28/III. Aufl. Frankf./Main 1964, Band III, sub verbo „Libanon“, 3—9.

„Documents Huvelin Nr. 1“ wurden alle diese kirchlichen bzw. konfessionellen Gesetze zusammen veröffentlicht.

Leider muß ich hier auch hinweisen, daß nur der arabische Text richtig ist, die französischen Übersetzungen (— die Ausgabe ist zweisprachig —) sind jedoch höchst verdächtig, wenn nicht absolut untreu, da öfters widersprüchliche Ausdrücke verwendet werden, oder der echte Wortsinn des Originals völlig entfremdet worden ist.

Um die Situation bei uns etwas näher zu bringen, komme ich nun auf die Zuständigkeiten der religiösen bzw. konfessionellen Gerichte im einzelnen. Ich habe schon die Zuständigkeit über Ehevertrag, Voraussetzung der Eheschließung und Verpflichtungen der Ehegatten (Art. 273) oben erwähnt. Es gehört noch dazu die Kompetenz über: Kindschaft, Legitimation der Kinder und deren Wirkungen und gesetzlichen Folgen, — die Adoption, die elterliche Gewalt und die Sorge für die Kinder (Art. 4) — die Zuerkennung und Bemessung eines laufenden Unterhaltes zwischen Ehegatten, und zwar im Verlauf eines Scheidungs-, Trennungs- oder Nichtigkeitsverfahrens (Art. 5).

Die Zuerkennung und Bemessung eines laufenden Unterhalts für Eltern oder umgekehrt für Kinder, also zwischen Aszendenten und Deszendenten. (Art. 5 Nr. 2).

Die Zuerkennung und Bemessung einer Entschädigung im Falle der Nichtigkeit oder Auflösung der Ehe. (Art. 5 Nr. 3).

Zur Zuständigkeit der religiösen Gerichte gehört auch die Bestellung eines Vormundes, die Abnahme seiner Rechnungslegung und gegebenenfalls seine Abberufung. Der Präsident des geistlichen Gerichtes, sowie der von ihm Beauftragte, kann von dem Verwalter des Vermögens des Mündels die Vorlage der Rechnungen so oft verlangen, als er es für nötig hält.

Der Vormund selbst hat das Recht, nach Billigung des geistlichen Oberhauptes von dem Verwalter (Geschäftsführer) die Vorlage derselben Rechnungen vor dem Zivilgerichte zu verlangen (wenn es für die Interessen des Mündels opportun erscheint). (Art. 6).

Die „Waqf“ oder Wohlfahrtstiftungen, sowie alle Kult- und kirchlichen Gebäude (= Klöster, Konfessionelle Schulen, Friedhöfe usw.) unterstehen den kirchlichen Kompetenzen. (Art. 7—8).

Das Gesetz für die Erbfolge und Testamente ist inzwischen im Jahre 1959 modifiziert worden (Gesetz vom 23-6-1959), d. h. die kirchlichen Gerichte können nunmehr allein im Falle einer Erbschaft klerikaler oder religiöser Ordensmitglieder kompetent sein. Sonst ist jede andere Erbschaftsfrage an das zuständige Zivilgericht zu verweisen (Art. 9—11 und ihre Modifizierung nach Art. 94—95 und 119—122 vom 23. 6. 59).

Zuständigkeit auch für die notarielle Prokuration, wenn es sich um eine Anklage beim kirchlichen Gericht handelt (Art. 12).

Die Kosten der geistlichen Gerichtsbarkeit werden auch von den kirchlichen Behörden entschieden und bestimmt. (Art. 13).

Zur Entscheidung über den Ehevertrag und seine Wirkungen ist diejenige religiöse Behörde zuständig, vor der die Ehe, gemäß den Grundsätzen und der im Art. 14—15 bei gemischten Ehen bestimmten Zuständigkeit, geschlossen ist.

Liegen zwei oder mehr Eheverträge vor, von denen nur einer den oben angegebenen Voraussetzungen entspricht, so ist nur diejenige Behörde zuständig, vor welcher die gültige Ehe geschlossen worden ist.

Bei gemischten Ehen muß die Eheschließung grundsätzlich vor der religiösen Behörde erfolgen, welcher der künftige Ehemann angehört, sofern nicht der künftige Ehegatte, in einer schriftlichen und von beiden unterzeichneten Vereinbarung, die Glaubensgemeinschaft der künftigen Ehefrau wählt und sich bereit erklärt, sich deren konfessionellem Recht zu unterwerfen. (Art. 15).

Eine Ehe ist jedoch nichtig, die im Libanon vor einer Zivilbehörde zwischen zwei Libanesen geschlossen wird, die einer christlichen bzw. jüdischen Glaubensgemeinde angehören (Art. 16).

Das bedeutet nun nicht, daß ein Libanese nicht eine Zivilehe eingehen kann, wenn er es unbedingt wünscht. Er braucht nämlich nur nach Zypern zu gehen und dort läßt er sich zivil trauen, kehrt zurück mit einer Bescheinigung, daß er geheiratet hat, und wird dann als solcher im Standesregister eingetragen.

Steht aber fest, daß ein Ehegatte bei der Eheschließung vor den zuständigen geistlichen Behörden bereits durch eine frühere Ehe gebunden war, so wird er mit Gefängnis von einem Monat bis zu einem Jahr bestraft. (Art. 19).

Die religiösen Gerichte können in dringenden Fällen und in Angelegenheiten, die zu ihrer Zuständigkeit gehören, bei dem Innenministerium (und nicht bei dem Minister des Innern, wie es bei A. Bergmann, op. cit. III, Libanon 8, zu lesen ist!) beantragen, daß der Beklagte an der Abreise (aus dem Lande) gehindert werde (Art. 21).

Dabei sind die Gründe des Antrages anzugeben und die Bestimmungen der allgemeinen Gesetze zu beachten.

Die religiösen Gerichte müssen von Amts wegen eine Klage wegen Unzuständigkeit abweisen, wenn die Angelegenheit nicht eindeutig zu ihrer Zuständigkeit gehört. Dabei spielt keine Rolle, daß von keiner Seite ein Einwand dagegen erhoben wurde. (Art. 23).

Der Appellationshof ist in diesem Falle heute nicht mehr kompetent über die Rechtslage zu urteilen, sondern der Kassationshof, (laut Art. 24 und dessen Modifizierung durch das Dekret vom 12. 6. 1959 Art. 39 § 5), der auch eventuelle Konflikte zwischen zwei Urteilen, von denen das eine von einem Zivilgericht und das andere von einem religiösen Gericht erlassen ist, zu entscheiden hat. (Art. 25).

Urteile und Entscheidungen ausländischer konfessioneller Gerichte (zum Beispiel die Urteile der römischen Rota, oder der patriarchalischen Instanzen der Orthodoxen, die außerhalb des Libanon residieren), in Angelegenheiten, welche im Libanon dem religiösen Gerichte zugewiesen sind, können nur auf Grund eines darauffolgenden und angehängten Vollstreckungsurteils exekutiert werden, zu dessen Erlaß nur die respektive konfessionelle Obrigkeit im Libanon zuständig ist (und also nicht die Zivilgerichte, wie es bei Bergmann, loc. cit. zu lesen ist).

Religiöse Urteile von ausländischen und im Libanon nicht direkt oder indirekt vertretenen und anerkannten Konfessionen, (dies war lange Zeit der Fall der katholischen Chaldäer im Libanon, die von den maronitischen

Behörden betreut wurden, bis sie in letzter Zeit einen eigenen Bischof bekamen), können auf keinen Fall eine Vollstreckung durch die zivilen Behörden finden.

Schließlich, laut Art. 33, wurden die betroffenen Konfessionen verpflichtet, binnen einem Jahr (ab 2. 4. 51) ihre bisherigen Personalstatuten (und nicht etwa neue Gesetze), mit der Prozedur ihrer Gerichte der Regierung vorzulegen, zwecks ihrer rechtstaatlichen Billigung. Alle Konfessionen haben danach ihre Gesetze und Gewohnheiten kodifiziert und die so entstandenen — in Sprache der Ziviljuristen sogenannten — Gesetzentwürfe, wie verlangt, vorgelegt. Wegen der vorher erwähnten Reaktion, Streik der Anwälte und Manifestation vieler Zivilisten, wurden sie nun stillschweigend — also ohne parlamentarische Billigung — als „traditionelle Gesetzgebung“ angenommen.

Zum Schluß dieser Studie könnte ich verschiedene Betrachtungen heranziehen. Ich wähle nur kurze Schlagzeilen berühmter Denker, die sich in letzter Zeit mit unserem Sonderfall beschäftigt haben:

„Parmi les pays du Proche Orient, schrieb Georges Naccache — in L'Orient-Le Jour — Beirut 15. 6. 1971 —, et peut-être même comparé à quelques uns des pays les plus avancés, ce Liban, — avec ces lacunes, ses anomalies, l'effroyable incurie de sa classe politique — peut s'honorer d'avoir créé, non pas certes une société heureuse et juste, mais la société peut-être la moins inhumaine du monde!“

Nach langjähriger Erfahrung und objektiver Beobachtung unserer alltäglichen Verhältnisse im Libanon ist der Franzose Paul Coron zu den folgenden philosophisch-juridischen Schlußfolgerungen gekommen:

„Le Liban est peut-être le seul pays à avoir découvert ce secret que la vie tout entière celles des hommes comme celle des peuples, n'est qu'un subtil accord qui entraine à chaque instant une remise en cause de soi-même, et qu'il faut limer peu à peu nos différences pour les amener à s'emboîter exactement dans la mortaise de l'amitié. L'assemblage, comme l'ensemble qui en résulte, est à ce prix. Le Liban est sous le signe des grands consentements, ce qui est tout le contraire des lâches abandons.“

Son étonnante souplesse n'est ordinairement qu'une attention à l'autre, une approche de l'esprit et du caractère de l'autre, une intuition très sûre de ce qu'il est, de ce qu'il sent et à quoi dès l'abord il consent . . .

Cela ne peut se faire que lentement comme tout ce qui mûrit . . . !²³

Wir Christen im Libanon halten die muslimische Gesetzgebung, also den *Fiqh*, für nicht so sehr feindlich, wie man es gewöhnlich annimmt, da jene Feindseligkeit, die uns — historisch und aktuell gesehen — trifft, mehr von der Gesinnung und Laune der jeweiligen Machthaber abhängig ist als von der Religion her. Ist er also freundlich, wird auch alles freundlich und friedlich unter den libanesischen Bürgern verlaufen. Und sonst muß man geduldig harren, bis er wieder weg ist, samt seiner *Daula* (= Regierung, die vom Etymon her eine „periodisch wandelnde“ Machterscheinung ist!).

Die tief verankerten Kultur- und Zivilisationswerte tragen bald dazu bei, den vorübergehend zerrütteten Frieden und Eintracht wieder herzustellen.

²³ Paul Coron, Liban, souriante Splendeur, Beyrouth, 1972 (Minist. Information) 31—32.

DIE „AUTOKEPHALE ORTHODOXE KIRCHE VON MAZEDONIEN“¹

DIMITRIOS S. CONSTANTOPOULOS

Thessaloniki

A) Einleitung. Die Verwaltungsautonomie und die „Autokephalie“ der orthodoxen Kirche von Skopje.

Im Juni 1958 hat die Patriarchalsynode der Serbisch-Orthodoxen Kirche zu dem Anliegen der „Mazedonischen Kirche“, eine autonome Kirche zu werden, Stellung genommen. Der Bischof von Sitza als Referent der Synode bewies, daß dieses Anliegen gegen das Dogma und das kanonische Recht der Orthodoxie verstößt. Das Anliegen wurde abgelehnt. Offenbar auf politischen Druck hat im Juni 1959 dieselbe Patriarchalsynode gerade den diametral entgegengesetzten Standpunkt bezogen und gewährte die „Autonomie“². Aufgrund dieses Beschlusses wurde das Statut der Mazedonischen Orthodoxen Kirche, bestehend aus 168 Artikeln, erlassen.

Nach diesem Statut bekommt die „Mazedonische Kirche“ ein eigenes Emblem, das verschieden von dem Emblem der Serbischen Patriarchalkirche ist, ferner erhält sie eine eigene Synode und eigene Messesprache, das sog. Mazedonische, und alle übrigen Organe genauso wie die Serbische Kirche selbst. Der Metropolit dieser Kirche hat das Recht der weißen Kopfbedeckung, ist versehen mit einem Kreuz und 2 ἐγκόλπια, d. h. genauso wie der Patriarch von Serbien, und ist der geistige Führer und der Hüter der Autonomie der „Mazedonischen Kirche“. Er verwaltet diese Kirche zusammen mit der Synode in unabhängiger und freier Weise und entscheidet über alle „rein kirchlichen Angelegenheiten, Messe, religiöse Verwaltung“ etc.

Der Patriarch begab sich zusammen mit dem Metropoliten von Skopje Dositheos nach Skopje und ordinierte dort 2 Bischöfe, Clemens von Monasteri und Naoum von Vardar mit dem Sitz Štip. So bilden diese beiden und der Metropolit von „Mazedonien“ Dositheos, Erzbischof von Skopje und Achris, die Synode der autonomen „Mazedonischen Kirche“. Diese Synode stand in keiner organischen Beziehung zu der Patriarchalsynode von Serbien, da ihre Bischöfe niemals an der Patriarchalsynode teilgenommen haben. Und dies alles geschah, obwohl der Patriarch formell den Titel Patriarch der „Serbischen und Mazedonischen Kirche“ bei den Behörden etc. führte.

¹ Nach einem Vortrag, gehalten in der Österreichischen Gesellschaft für Kirchenrecht in Wien am 14. Dezember 1972.

² Protokoll 57 der Sitzungen und Beschluß No. 6/959 der Serbischen Synode.

Die Autonomie der „Mazedonischen Kirche“ fand Anerkennung durch den Patriarchen Alexios von Moskau. Die „mazedonischen Organisationen“ in Skandinavien etc. feierten die „Befreiung der Mazedonischen Kirche von dem ‚Joch‘ des Serbischen Patriarchats“.

Plötzlich verhandelte die „Mazedonische Synode“ im März 1966, allerdings ohne Resultat, mit der Serbischen Synode wegen Gewährung der Autokephalie. Ferner ersuchte sie durch das offizielle Schreiben 226 im Dezember 1966 um die Anerkennung ihrer Autokephalie. Diese Anerkennung wurde jedoch durch die Serbische Synode am 24. Mai 1967 ausdrücklich und strikt abgelehnt. Daraufhin erklärten sich die Bischöfe der „Mazedonischen Kirche“ selbst für autokephal, nachdem sie dazu die Genehmigung der politischen Behörden einholten. Gleichzeitig (d. h. am 19. Juli, Schreiben No. 141) ersuchten sie um Anerkennung dieser Selbstausrufung zur autokephalen Kirche durch die Patriarchalsynode Serbiens. Wegen der Wichtigkeit dieses Schrittes der Kirche von Skopje beschloß die Patriarchalsynode die Einberufung einer außerordentlichen Synode der *Ἱεραρχία* (aller Bischöfe) für den 14. September 1967, die als einzigen Tagesordnungspunkt diesen Akt der Mazedonischen Kirche hatte, welcher, nach ihrer Meinung, offenbar durch Einmischung des jugoslawischen kommunistischen Staates in die inneren Angelegenheiten der Serbischen Kirche entstanden sei.

Der Plan der Mazedonier von Skopje war klar: „Der Errichtung der Föderalrepublik von Mazedonien und der Anerkennung einer eigenen mazedonischen Sprache, auch die Errichtung einer autokephalen orthodoxen Kirche Mazedoniens folgen zu lassen.“

B) Begründung der Beschlüsse der Synoden der Kirche Serbiens

Die Ständige Heilige Synode Serbiens hatte zuerst in ihrer Sitzung vom 24. Mai 1967 (wie erwähnt) die Anerkennung der Autokephalie abgelehnt, und zwar mit folgender Begründung:

§ 1. Die Voraussetzungen der Autokephalie

Die Kirche Mazedoniens erfüllt nicht die erforderlichen Voraussetzungen um autokephal zu werden.

1. Sie besteht nur aus 3 Bischöfen.

Diese Zahl ist nicht ausreichend, weder für die Wahl noch für die Aburteilung eines Bischofs im Falle von Verfehlungen etc.

a) Wahl: Nach dem 4. Kanon der 1. Ökumenischen Synode ist die Mindestzahl hierzu 1 Metropolit und 3 Bischöfe, d. h. im ganzen 4. Dasselbe bestimmt der 13. und der 49. Kanon. Die Wahl aber ist die Folge des Todes oder der Demission eines Bischofs. In diesem Falle gäbe es überhaupt nur noch den Metropolit und 1 Bischof, d. h. im ganzen 2.

b) Prozeßverfahren: Was die Aburteilung eines Bischofs betrifft, gilt der Kanon der heiligen Synode von Konstantinopel von 394 „μηδὲ παρὰ τριῶν, μήτοι γε παρὰ δύο, τὸν ὑπεύθυνον δοκιμαζόμενον καθαιρεῖσθαι“. Im Falle der Kirche Mazedoniens würde es nur einen Bischof geben, der an dem Richterkollegium teilnehmen könnte!

2. Wie steht es überhaupt in der „Mazedonischen Kirche“ mit der Zahl der Priester und der Geistlichen? Ist sie ausreichend? Die „Mazedonische Kirche“ spricht überhaupt nur von 334 Priestern und 54 Kloster-Geistlichen, Mönchen und Nonnen. Aber die Mönche und die Nonnen bilden keinen Teil des Klerus. Daher können sie nicht in die Zahl der Geistlichen einbezogen werden. So bleibt die Zahl des Klerus unbekannt. In ihrem Gesuch spricht die „Mazedonische Kirche“ von 814 kirchlichen Gemeinden und Klosterverwaltungen, während sie an anderer Stelle 953 Kirchen und Kapellen und 86 Klöster und Klosterbesitzungen aufzählt. Wenn wir die vorhin erwähnte Zahl von Priestern und Mönchen etc. abziehen, dann sind $814 - 334 = 480$, d. h. die Mehrheit der christlichen Gemeinden, sowie $953 - 334 = 619$ von Kirchen etc., d. h. die Mehrheit von Kirchen *ἀνευ ιερέων*. (ohne Priester).

Auch ist eine sehr große Zahl von Klöstern ohne Mönche ($86 - 54 = 32$), zumal viele Klöster mehr als 1 Mönch haben etc. Es hilft nichts, wenn die „Kirche Mazedoniens“ noch 64 Theologiestudenten dazu rechnet, die noch in der Ausbildung begriffen sind.

3. Die „Kirche Mazedoniens“ verfügt nicht über eine Schule für die Ausbildung der Priester. Nicht einmal in Ihrem Statut ist die Errichtung einer Priesterschule vorgesehen. Sie nützt nur die Früchte der Priesterschule der Kirche Serbiens, von der sie jetzt getrennt werden will, aus.

So liegen die materiellen Voraussetzungen für die Gewährung der Autokephalie nicht vor. Es fehlen die organische Gliederung sowie überhaupt wesentliche substanzielle Voraussetzungen.

§ II. Verstöße gegen das Kanonische Recht der Orthodoxie

1. Verfahren: Die Handlungsweise der Mazedonischen Kirche, wird weiter in der Begründung festgestellt, verstößt gegen das kanonische Recht der Orthodoxie.

Die Patriarchalkirche Serbiens muß überzeugt sein, daß der Metropolit und die Synode von „Mazedonien“ in der Lage sind, ihre Kirche allein zu verwalten. Dagegen spricht die Verletzung des erzbischöflichen Eides des Metropoliten von „Mazedonien“, den er zum zweitenmal bei seiner Inthronisation durch unseren Patriarchen gegeben hat, nämlich „daß er die kanonische Einheit mit der Serbischen Kirche aufrechterhalten wird“ (wörtliche Übersetzung).

2. Kanonisches Recht: Die „Mazedonische Kirche“ behauptet, daß sie sich, aufgrund der Kanones der Orthodoxie selbst zur autokephalen Kirche erhoben hat. Sie erwähnt aber keinen solchen Kanon, weil es den eben

nicht gibt. Wie kann man aber dieser Kirche die orthodoxe Bevölkerung Mazedoniens anvertrauen³?

a) Intervention der staatlichen Gewalt

Der willkürliche Beschluß der Selbsterhebung zur autokephalen Kirche wurde, wie Metropolit Dositheos in gemeinsamer Sitzung vom 18. Nov. 1966 der Serbischen Synode mitteilte, dem „Exekutiv-Organ von Mazedonien“ vorgelegt, „welches uns mitteilte: wir sind im Rechte, wenn wir die Autokephalie verlangen“!

Wie ist diese politische Intervention möglich?

Die heiligen Kanones bestimmen expressis verbis folgendes:

a1) Kompetenz der Patriarchalsynode Serbiens

Das Problem der inneren Kirchenorganisation gehört ausschließlich zur Kompetenz der serbischen Patriarchalsynode. Das heißt: Die juristische Kompetenz für die Erhebung einer Kirche zur Autokephalie hat die orthodoxe Mutterkirche. Dieses wiederholt die „Weitere Synode Serbiens“ in ihrer Sitzung vom 14.—19. September⁴, auf den 98. Kanon von Karthago verweisend. In derselben Sitzung wird ausgeführt, daß diese Entscheidung letztlich auf den Willen der Mutterkirche zurückgehen muß. Aus der Geschichte der orthodoxen Kirche wissen wir⁵, daß alle Kirchen ihre Autokephalie und Unabhängigkeit entweder 1. von den heiligen Aposteln oder 2. von den Ökumenischen Synoden, oder 3. von den Synoden der autokephalen Kirchen⁶ (wenn es sich um Teile ihrer autokephalen Region handelt) erhalten haben.

Eben die Lösung lokaler Probleme der autokephalen Regionen wurde der Weiteren Synode der autokephalen Kirche übertragen⁷. Gerade daselbe führt die „Weitere Heilige Synode Serbiens“ aus⁸. Ilievski bemerkt im Sinne der Absichten der Mazedonischen Kirche, „eine fremde kirchliche Kompetenz (das Ökumenische Patriarchat!) überträgt ihre Zuständigkeit einer anderen fremden Kirche“ (der autokephalen serbisch-orthodoxen Kirche⁹).

a2) Verbot politischer Interventionen

Die Kanones verbieten streng die Intervention der politischen Gewalt. Die Priester, die davon Gebrauch machen, und ihre Anhänger „καταρεσθω και ἀφοριζέσθω“ sagte der 30. apostolische Kanon¹⁰.

Ähnlich spricht der 12. Kanon der 4. Ökumenischen Synode von den Metropoliten, deren viele in der damaligen Zeit autokephal waren. Andererseits, wenn der 4. Kanon davon spricht, daß die politische Gewalt über die Ernennung von Metropoliten nicht entscheidet, so dürfte dieses

³ Siehe auch Done Ilievski Smislata na nekoj ot pori protiv avtokefalija na Makedonskata Pravasoslavna Crkva, (Der Sinn der Reaktion gegen die „Autokephalie“ der Mazedonisch Orthodoxen Kirche) Skopje 1970, S. 57 (Vgl. Βιβλ. 1970 Ἀγγελόπουλος, S. 76 ff. Institut für Balkan Studien (auf griechisch)).

⁴ Ἀγγελόπουλος op. cit. S. 18.

⁵ Ἀγγελόπουλος op. cit. S. 18.

⁶ Ἀγγελόπουλος op. cit. S. 19.

⁷ Vgl. Kanon 98 der Karthago-Synode.

⁸ Ἀγγελόπουλος op. cit. S. 19.

⁹ Op. cit. 5—7.

¹⁰ Ebenfalls der 3. Kanon der 7. Ökumenischen Synode.

umso mehr gelten, wenn es sich um die noch wichtigere Entscheidung über die Autokephalie einer Kirche handelt, zumal die autokephalen Kirchen sogar aus mehreren Metropolen bestehen.

Die „Kirche Mazedoniens“ sagt, die „Weitere Heilige Synode Serbiens“¹¹, „beging einen großen Fehler, der bestimmt nicht wegen Unkenntnis der Mitglieder der Mazedonischen Synode entschuldigt werden kann, als sie ihr Anliegen damit begründete, daß die sozialistische Demokratie Mazedoniens ein föderalistischer Gliedstaat¹² mit begrenzter Zuständigkeit sei“.

Daher erwähnt Ilievski in seiner zitierten Arbeit, daß die orthodoxe Kirche Serbiens, mit ihrer Entscheidung gegen die Autokephalie der Kirche Mazedoniens, weder die Verfassung Jugoslawiens noch die staatliche Existenz der „Mazedonischen Nation respektierte“¹³.

Wenn aber die politische Gewalt in Staaten, in welchen die Orthodoxie eine Staatsreligion ist, über die Autokephalie nicht entscheiden kann, umso mehr gilt es in Staaten wie Jugoslawien, wo der Art. 46 der Verfassung den religiösen Glauben zur Privatsache der Bürger erklärt und in welchem die religiösen Gemeinschaften frei und vom Staat vollständig getrennt sind. Das Grundgesetz über den juristischen Status der religiösen Gemeinschaften¹⁴ schreibt dieses ausdrücklich vor und fügt hinzu: „Die religiösen Gemeinschaften sind frei in der Vollziehung ihrer Akte und ihres heiligen Dienstes“.

Jedes offizielle Schreiben des genannten „Exekutiv-Rates von Mazedonien“ würde verfassungswidrig sein und der Entscheidung des Verfassungsgerichtshofes gemäß Art. 247 der Verfassung unterliegen“.

a3) Gemischte Versammlung

Die „Kirche Mazedoniens“ droht, sogar in strenger Diktion, daß sie die Versammlung von Geistlichen und Weltlichen der Metropolis von Mazedonien einberufen wird, die angeblich (nach ihrer Meinung) zuständig ist, darüber zu entscheiden. Zu dieser Art „Erpressung“, wie die Serbische Synode in ihrem Beschluß vom 24. Mai 1967, sowie die „Weitere Serbische Synode“ in ihrem Beschluß vom 14. und 15. September 1967, diese Drohung charakterisieren¹⁵, meinen beide erwähnten Synoden:

Diese Möglichkeit besteht nach kanonischem Recht der Orthodoxie nicht, weil „οἱ παρακαθήμενοι δὲν νομιμοθετοῦν“ „die beiwohnenden Weltlichen kein Recht setzen können“¹⁶. Auch die Art. 84 und 85 des Statuts der Mazedonischen Kirche enthalten keine solchen Möglichkeiten. Sie enthalten nur Kompetenzen zu sekundären Entscheidungen, die ausschließlich die Verwaltungsautonomie der „Kirche Mazedoniens“ betreffen.

Wie kann also die „Kirche Mazedoniens“, sagt die Serbische Synode in ihrem Beschluß vom 24. Mai, das fundamentalste Recht der Mutterkirche und der Serbischen Synode der Laiko-klerikalen Versammlung von Mazedonien überlassen? Dabei verfügt die Mazedonische Kirche nur über 4

¹¹ 'Αγγελ., op. cit. S. 17.

¹² 'Αγγελ., op. cit. S. 17.

¹³ S. 145 ff., op. cit.

¹⁴ Rg.-Blatt-SFRJ vom 10. 3. 1965, No. 10, S. 295.

¹⁵ 'Αγγελ., op. cit. S. 18.

¹⁶ Siehe 15. Kanon der 1. Ökumenischen Synode, sowie 7. und 17. Kanon der „Protopdefteras“, Synode von Konstantinopel (vgl. 'Αγγελ. S. 13).

Mitglieder bei 34 Mitgliedern der Synode Serbiens! Die „Weitere Synode Serbiens“ in ihrer Entscheidung vom 15. September 1967 fügt hinzu: in bezug auf die willkürliche Selbsterhebung zur Autokephalie, sowie in bezug auf die Drohung der Einberufung der „gemischten Versammlung Mazedoniens“ beherrscht als juristisches Prinzip („Axiom“) alle positiven Rechte die Idee und Regel: *nemo plus juris transferre potest quam ipse habet*¹⁷! Dieses Prinzip fand als 82. Kanon des Nomokanons in dem Mega Typikon gesetzlichen Niederschlag und Sanktion.

Die „Synode Serbiens“ stellt ebenfalls fest, daß offenbar auch die Kirche Mazedoniens nicht überzeugt ist, daß die „Gemischte Versammlung Mazedoniens“ zuständig sei, die Autokephalie auszurufen: Sonst würde sie nicht schriftlich ersuchen, daß die „Synode Serbiens“ diese Entscheidung selbst trifft oder die Anerkennung der „Selbsterhebung“ vornimmt.

a4) Das Erzbistum von Achris

Auch eine weitere, allerdings verfehlte Begründung ihres Schrittes wird von der „Mazedonischen Kirche“ gegeben, d. h. „die falsche Behauptung, daß die orthodoxe Kirche von Mazedonien unter dem Namen Erzbistum von Achris als autokephale Kirche 800 Jahre lang bestanden hat.“ Die „Weitere Synode der Serbischen Kirche“¹⁸ setzt fort:

„Das Erzbistum von Achris war niemals autokephal, weder in der byzantinischen Zeit, noch unter der Herrschaft der Bulgaren, der Serben, oder der Türken. Auch hat das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel, die Mutterkirche, niemals eine solche Autokephalie anerkannt.

Daher konnten der Patriarch von Konstantinopel *Dionysios I.* und seine Synode den Erzbischof Theophanes von Achris entthronen. An seiner Stelle wurde der Metropolit von Sofia Maletios gewählt¹⁹.

Es kann auch kein Vergleich zwischen der heutigen orthodoxen „Kirche Mazedoniens“ und dem Erzbistum von Achris gezogen werden. Weder hatte dieses Erzbistum jemals rein „mazedonischen Charakter“, noch hatte es je den Titel „Mazedonisch“. Das kann ohne weiteres schon aus den Unterschriften und den Titeln der jeweiligen Erzbischöfe von Achris entnommen werden.

Beispiele haben wir aus der Zeit, in welcher, selbst nach dem zeitgenössischen mazedonischen Historiker unserer Zeit, das Erzbistum von Achris einen „slavischen Charakter“ erhielt (1541 als Erzbischof Prochoros seinen Dienst antrat) und die Erzbischöfe autochthon waren.

Selbst Prochoros unterschrieb, „Prochoros von Gottes Gnaden, Erzbischof der ersten Justiniana, der Serben, Bulgaren etc.“²⁰; ferner unterschrieb Gabriel²¹: Gabriel, von Gottes Gnaden, Erzbischof von der ersten Justiniana von Achris und aller Bulgaren, Serben, Albaner, Moldavlachen etc.

„Auch diese autochthonen Erzbischöfe, sagt die „Weitere Synode Serbiens“, fanden keinen Grund, ihre Kirche Mazedonische Kirche zu nennen“.

¹⁷ Ἀγγέλ., op. cit., S. 17.

¹⁸ Ἀγγέλ., op. cit., S. 16.

¹⁹ Vgl. Kirchengeschichte von Dimevski, op. cit., S. 18, über Mazedonien.

²⁰ Gelzer, op. cit., S. 104.

²¹ Erzbischof Gabriel (1572—1580).

Anläßlich der Feiern zu dem 5jährigen Jubiläum der „Autokephalen Kirche Mazedoniens“ hielt „Erzbischof“ Dositheos eine Rede, in welcher er ausführte²²: Die Erhebung der Kirche Mazedoniens zur autokephalen Kirche hat eine Ungerechtigkeit wiedergutmacht, die zu Lasten der „Mazedonischen Nation“ geschehen ist, als vor 300 Jahren durch ein Firman des Sultans das Erzbistum von Achris beseitigt worden ist. Von griechischer Seite, sowie von seiten des Ökumenischen Patriarchats wird mit Recht aber darauf hingewiesen, daß es sich hierbei um ein griechisches Erzbistum handelte²³.

a5) Schlußfolgerungen und Beschlüsse der Synoden der Kirche Serbiens

Sowohl die „Ständige Synode“ Serbiens wie auch die „Weitere Synode der Hierarchie Serbiens“, auf den oben erwähnten Argumenten fußend, kommen zu dem Ergebnis und beschließen folgendes:

Die „Kirche Mazedoniens“ ist noch nicht reif, zu einer autokephalen Kirche erhoben zu werden. Dieses beweisen ihre geistlichen Führer seit 1958, auch mit allen ihren Akten und Handlungen, die mit einem vorgefaßten Ziel, unter Verletzung des orthodoxen kanonischen Rechtes und der durch die Geschichte entwickelten Prinzipien, vollzogen worden sind. Als Krone aller rechtswidrigen Handlungen kommt nun auch die aus nicht vorhandener eigener Kompetenz vollzogene Selbsterhebung der „Kirche Mazedoniens“ zu einer autokephalen Kirche hinzu.

Die „Kirche Mazedoniens“ separierte sich selbst und unter Verletzung des kanonischen Rechtes von der Mutterkirche und bildet eine schismatische religiöse Organisation²⁴. Schon vorher hatte die Ständige Synode in ihrem Beschluß vom 24. Mai erklärt: „Eine solche Selbsterhebung zur Autokephalie“ würde immer von allen autokephalen Kirchen und von der Mutterkirche als „Schisma“ betrachtet werden, „weil sie gegen den Willen der Mutterkirche verstößt“²⁵.

Die „Weitere Synode Serbiens“ fügt hinzu²⁶: „Durch diesen willkürlichen Akt verletzte die Kirche Mazedoniens sowohl die grundsätzlichen juristischen Prinzipien über die Übertragung von Kompetenzen eines Organs an das andere als auch den Geist der orthodoxen Lehre und die Kanones der orthodoxen Kirche schwer“, und wurde des Schismas schuldig²⁷ befunden.

Schisma verschulden nach der Lehre vom Heiligen Basilius „alle, die sich von der legitimen kirchlichen Hierarchie separieren und die Einheit der Kirche zerstören, gleichgültig, ob sie in religiösen Fragen den orthodoxen Glauben lehren.“

Gerade zur Vermeidung von solchen „Schismata“, fügt die „Weitere Heilige Synode Serbiens“ hinzu, bevollmächtigt die Ökumenische Synode „die Synoden der autokephalen Kirchen“ selbst, wie die Serbische Synode eine ist, die Frage der Autonomie eines Teiles der zu ihrem Gebiet ge-

²² Rede vom 30. September 1972.

²³ Ἀγγελ., op. cit., S. 3 und 5.

²⁴ So lautet der Beschluß der Weiteren Synode v. 14. September. Vgl. Ἀγγελ., op. cit., S. 15.

²⁵ Ἀγγελ., op. cit., S. 16.

²⁶ Ἀγγελ., op. cit., S. 18.

²⁷ Vgl. Art. 9, Protodeftera Synode 15, und apostolischer Kanon I D (34).

hörenden Regionen, oder ihre engere oder weitere Unabhängigkeit (Autokephalie) zu entscheiden.

Andererseits, der Fortschritt der technischen Verkehrsmittel unserer Zeit bringt die Christen mehr zu engeren Kontakten und zur Einheit und nicht zur Trennung. Daher bildet die überlegte Separierung von der Mutterkirche einen Fall von „böswilliger Untergrabung der Fundamente der Kirche“, oder aber entspringt sie einer außerordentlichen Notwendigkeit. Solche Notwendigkeit besteht jedoch im vorliegenden Fall keineswegs, weil die Kirche von Skopje keiner Einschränkung in bezug auf²⁸ die religiösen oder ethnischen Fragen unterliegt, wie das Statut selbst der Kirche Mazedoniens und die durch die autokephale Kirche Serbiens gewährte Autonomie beweisen.

Daher entscheidet die „Weitere Heilige Synode Serbiens“²⁹ jeden funktionellen oder kanonischen Verkehr mit der Hierarchie der „Kirche von Mazedonien“ zu unterbrechen und der „Ständigen Synode der Serbischen Kirche“ aufzutragen, die notwendigen Maßnahmen gegen die Protergaten des Schismas zu ergreifen. Die Strafe, wie wir wissen, ist zunächst *Καθαίρεσις* und *ἀφορισμός*-Exkommunikation und schimpfliche Absetzung. Hier sei vermerkt, daß Done Iliewski, aus Anlaß der Einleitung solcher Maßnahmen im Jahre 1968, d. h. der Verweisung aller Bischöfe Mazedoniens an das zuständige kirchliche Disziplinargericht, das oben erwähnte Buch³⁰ schrieb.

C) Beweggründe der Selbsterhebung zur autokephalen Kirche

Sehr interessant ist es, daß die „Weitere Heilige Synode“ Serbiens auf die Frage nach dem Beweggrund dieser kirchenrechtswidrigen Akte und Handlungen, sowie der schwer normwidrigen Selbsterhebung der „Kirche Mazedoniens“ zur autokephalen Kirche folgendermaßen zurückkommt:

„Welche ist die wirkliche Zweckmäßigkeit dieser kirchenrechtswidrigen Spaltung der Kirche Serbiens?“ „Wenn ein kleiner Teil unserer Kirche, bestehend aus 3 Provinzen, die kaum 600.000 Gläubige aufweisen, und zwar (wie oben nachgewiesen) ohne Priesterschule, mit sehr mangelhaftem Klerus und auf antikanonische Weise sich willkürlich von der Mutterkirche aufgrund angeblicher historischer Rechte trennt, wird eine Zersetzung der Einheit des Kirchenkörpers verursacht.“

Dadurch wird das allerschlechtesten Beispiel, sowohl im Inland, wie auch im Ausland³¹ gegeben. Vorher wird auch als Grund (wie oben hervorgehoben) „böswillige Untergrabung der Fundamente der Kirche“ angegeben. Was die orthodoxe Kirche Serbiens als wirklichen Grund dieser Verfehlung der „Kirche Mazedoniens“ ansieht, geht recht deutlich aus ihren folgenden Feststellungen hervor:

²⁸ *Αγγέλ., op. cit., S. 19.

²⁹ Texte in griechischer Übersetzung. *Αγγέλ., op. cit., S. 15.

³⁰ S. o. S. 31, Anm. 3.

³¹ Vgl. Texte *Αγγέλ., op. cit., S. 19.

1. Die politische Intervention in die inneren Angelegenheiten der Kirche ist unzulässig.
2. Das Erzbistum von Achris kann in historischer und sonstiger Hinsicht keineswegs als Mazedonische Kirche bezeichnet werden.
3. Der Patriarch der autokephalen Serbischen Kirche trägt den Titel und ist formell und materiell „Patriarch der Serben und Mazedonier“³² in Jugoslawien.

„Auch das Erzbistum von Serbien sowie das Patriarchat von Peking hatten in der mittelalterlichen Zeit serbischen Charakter“. Deswegen unterschrieb „der Heilige Sabba als Erzbischof aller serbischen- und Küstenländer“.

Daraus schließt der Schriftsteller Ilievski in Skopje³³, meines Erachtens mit Recht, daß der Beschluß der „Weiteren Heiligen Synode“ Serbiens die bisher nicht beobachtete Andeutung enthält, die sich gegen die Existenz einer Mazedonischen Nation, sowie gegen den sozialistischen Staat dieser Nation richtet“³⁴.

In Wirklichkeit sind sowohl die substanziellen, wie auch die formalen Beweggründe politischer Natur. In diesem Sinne schreibt die Times³⁵: „It is certainly no more ecclesiastical Act, but an important political step towards national affirmation and national autonomy within the Yugoslave State“. Wir erwähnten schon, daß das politische Ziel der Führer Mazedoniens der jugoslawische Expansionismus war, der sich drei Einzelziele steckte, um zum Erfolg zu gelangen.

1. Erfindung einer Mazedonischen Nation als Substrat der politischen Bewegung im Sinne des „Politischen Nationalismus“, der als Nationalitätsprinzip zum Ausdruck bringt.
2. Errichtung eines Mazedonischen Staates als Anwendung dieses Prinzips. Neuerdings erhielt dieser Gliedstaat ein eigenes Außenministerium.
3. Errichtung einer unabhängigen „Mazedonischen Kirche“ (autokephalen Kirche) in einem „unabhängigen oder souveränen“ Gliedstaat Mazedonien der föderalen Republik Jugoslawien.

Ich kann hier auf weitere Einzelheiten nicht eingehen. Weil aber, wie oben festgestellt worden ist, die Ablehnung der Existenz einer „Mazedonischen Nation“ hinter der Entscheidung der Heiligen Synode Serbiens steht, erlaube ich mir, diese Frage kurz anzuschneiden. Es ist sicher, daß die kommunistische Partei Jugoslawiens bis 1934 die Existenz einer „Mazedonischen Nation“ nicht anerkannte³⁶.

Zum erstenmal aber verläßt diese kommunistische Partei während der Tagung 1934 den Bulgarischen Plan eines Staatenbundes der Balkanvölker und ersetzt ihn mit dem Plan eines „Staatenbundes der Südslawen“. Vom Jahre 1937 und insbesondere seitdem Tito und die kommunistische Partei Jugoslawiens im Jahre 1944 an die Staatsmacht kamen, wurde die Mazedonische Nation in die Tat umgesetzt.

³² Vgl. Texte 'Αγγλ., op. cit., S. 16.

³³ Ilievski, op. cit., S. 5—7.

³⁴ Ebenfalls Ilievski, op. cit., sowie SS. 145—169.

³⁵ Vgl. The Times of August 22d 1967, S. 5.

³⁶ Angelopoulos, Bulgarisch-Jugoslawische Auseinandersetzung (griech.), Athen 1970, S. 18.

Schon im Jahre 1940 erließ die kommunistische Partei Jugoslawiens auf ihrer Tagung vom Okt. 1940 folgende Proklamation: „Es ist außer jedem Zweifel, daß die Mazedonier eine eigene Nation auf dem Balkangebiet bilden“! Sie sind weder Griechen, noch Serben, noch Bulgaren. Damit sollte das „Mazedonien der Agäis“, das Griechenland aufgrund des Friedensvertrages von Bukarest 1913 nach dem zweiten Balkankrieg erhalten hatte, das „Mazedonien des Pirin“, das aufgrund desselben Friedensvertrags Bulgarien zugesprochen wurde, dem Bundesstaat Jugoslawien einverleibt werden.

Es ist interessant, daß Bulgarien, d. h. alle Mitglieder des Zentralausschusses der kommunistischen Partei Bulgariens (1945) mit *Dimitroff* an der Spitze, nachdem die kommunistische Partei in Bulgarien im Jahre 1945 an die Staatsmacht kam, dieselben Thesen aufstellten. Dieses aufsehenerregende Ereignis geschah sogar zum erstenmal in der bisherigen Geschichte Bulgariens. Damit wurde aber auch von bulgarischer Seite die Existenz einer eigenen „Mazedonischen Nation“ mit eigener staatlicher Gewalt, d. h. der Staatsgewalt der Volksdemokratie Mazedoniens anerkannt. Im Ergebnis sollten also sowohl Serbisch-Mazedonien (das Serbien ebenfalls aufgrund des erwähnten Friedensvertrags von 1913 m. E. mit Recht zugesprochen worden war), Griechisch-Mazedonien und Bulgarisch-Mazedonien mit Zustimmung der kommunistischen Partei Bulgariens (!) der Volksdemokratie Mazedoniens, Gliedstaat der Föderativen Republik Jugoslawien, einverleibt werden.

Im obigen politisch propagierten mazedonischen Sinne war es erforderlich, daß auch ein religiöser Anziehungspunkt durch die — allerdings kirchenrechtswidrige — Errichtung einer „autokephalen orthodoxen Kirche Mazedoniens“ entsteht.

Jedoch änderte sich die bulgarische Politik wieder, als die bis aufs Messer gehende Auseinandersetzung zwischen Stalin und Tito vom Jahre 1948 ausbrach. So negierten die Mitglieder des Zentralausschusses der kommunistischen Partei Bulgariens in ihrer Sitzung von 1956 die Existenz einer „Mazedonischen Nation“, sowie einer mazedonischen Sprache und Geschichte ausdrücklich und sehr scharf³⁷.

Heute sind in der Tat, sowohl die bulgarische wie auch die griechische Wissenschaft (die letzte seit jeher und nicht nur heute, wie m. E. die internationale Wissenschaft überhaupt) der Meinung, daß keine Mazedonische Nation jemals existiert hat. Beide vertreten den Standpunkt, daß Mazedonien ein geographischer und kein „ethnologischer“ oder „ethnographischer“ Raum ist. So versteht man heute sogar oft unter „Mazedonischer Frage“ das Problem des Mazedoniens der Volksdemokratie von Skopje, zu welchem, wie oben analysiert, auch die kirchenrechtswidrigerweise deklarierte „Autokephalie der Kirche von Mazedonien“ gehört.

³⁷ Angelopoulos, Bulg.-Jugosl. Auseinandersetzungen, S. 9.

Damals wurde in Skopje mit Gewalt eine rücksichtslose Entnationalisierungspolitik betrieben. Dies wurde sogar ausdrücklich von bulgarischer Seite festgestellt z. B. *Makedoniskijat Vapros Istorikopoliticeska Spravka*³⁸.

D) Gesamtergebnis

Als Ergebnis dieser Arbeit stellen wir folgendes fest. Das Phänomen der Selbsterhebung der orthodoxen Kirche von Skopje zu einer „autokephalen Kirche von Mazedonien“ gehört zu den politisch propagandistischen Erscheinungen unserer Zeit. Sie bildet ein Glied in einer Kette von untauglichen Versuchen, das politische Nationalitätsprinzip im Sinne des politischen Nationalismus zugunsten einer nicht existenten „Mazedonischen Nation“ anzuwenden. In den Prämissen dieser wohlüberdachten Versuche liegt dieser Schritt sehr nahe, angesichts der engen Verbindung zwischen nationaler und religiöser Zugehörigkeit in dem Raum Südosteuropas. Dieses ist auch von besonderer Bedeutung und vielleicht besonderer Effektivität, weil die Konfession das Innere des Menschen betrifft und das psychologische Substrat der nationalen Sache angeht.

Diese Versuche wurden m. E. mit Recht durch die Ständige Synode und die Patriarchalsynode der autokephalen Kirche von Serbien auf das schärfste verurteilt. Die Analyse der diesbezüglichen Argumente der genannten Synoden machte evident, daß die eigenmächtige und kirchenrechtlich ungültige Selbsterhebung der Kirche von Skopje zur autokephalen Kirche aus vielerlei Gründen, die oben auseinandergesetzt wurden, eine schwerwiegende Verletzung des kanonischen Rechts, der Prinzipien und der Tradition, sowie der säkularen Praxis der Orthodoxie bildet und in Wirklichkeit auf eine unzulässige politische Intervention des kommunistischen Staates in die inneren Angelegenheit der autokephalen Kirche Serbiens, sowie überhaupt der großen orthodoxen Mutterkirche zurückgeht.

Die Protagonisten dieser Intervention verletzen gleichzeitig, auch nach der Auffassung der autokephalen Kirche Serbiens, die kirchengeschichtliche Wahrheit, insbesondere die historische Wahrheit über das Erzbistum von Achris, wenn sie es als eine „Mazedonische Kirche“ der damaligen Zeit bezeichnen. Sie verletzen auch die Wahrheit, wenn sie von einer historisch und soziologisch gegenwärtig existenten „Mazedonischen Nation“ sprechen, die in Wirklichkeit weder in der bisherigen Geschichte jemals existierte, noch in der Gegenwart existiert. Darüber sind u. a. sogar sowohl die bulgarische als auch die griechische Wissenschaft einig.

³⁸ D. h., Die Mazedonische Frage in historischer, politischer und informatorischer Hinsicht, Sofia 1968, Vgl. summarische Übersicht, in Schriftenreihe von Übersetzungen und summarischen Übersichten slavischer Bibliographie des Instituts für Balkanstudien, Thessaloniki No. 37 (griech.).

L'INSTITUTION SYNODALE DANS LE CONCILE VATICAN II

DANIEL FALTIN

Rom

I. — Préambule

Bien que le titre du sujet qui m'a été donné pour la présentation de ce rapport au „II^e Congrès International de la Société du Droit des Eglises orientales“, apparaisse clairement et bien déterminé, je pense qu'il est utile, avant d'aborder le problème de „*L'Institution Synodale dans le Concile Vatican II*“, d'y adjoindre quelques précisions. Tout d'abord, je voudrais souligner qu'il n'est pas dans mon intention, ni dans mon but, d'exposer le concept de l'institution synodale dans l'Eglise et encore moins de traiter de son origine, de l'évolution ou l'involution que cette institution a subi au cours des siècles.

En outre, il ne me semble pas nécessaire d'examiner en détail les divergences structurales des institutions synodales qui ont existé ou qui peuvent exister dans le droit de l'Eglise latine et dans les législations des Eglises orientales, soit catholiques soit orthodoxes.

Je parlerai, plutôt, de l'institution synodale, telle qu'elle ressort des décisions du Concile Vatican II et des documents post-conciliaires, m'arrêtant notamment sur le N. 9 du Décret conciliaire „*Orientalium Ecclesiarum*“ en le comparant à la législation canonique orientale du Motu Proprio „*Cleri Sanctitatis*“, actuellement en vigueur. Enfin, comme nous sommes dans la phase de révision de la législation canonique orientale catholique, je me permettrai de formuler quelques propositions et suggestions „de iure condendo“, concernant la matière dont il s'agit.

II. — Constitution ecclésiastique et institution synodale

1) Selon le témoignage des Actes des Apôtres, la direction des communautés primitives à Jérusalem fut initialement confiée aux Douze, sous la présidence de Pierre, assistés par les „presbytres“, c'est-à-dire, les anciens. Ceux-ci partageaient une partie de leur responsabilité avec les Apôtres, auxquels ils étaient subordonnés. Ils participaient aux décisions prises dans les réunions qui, à mon avis, pourraient être aussi appelées „réunions synodales“, dans le sens évidemment plus large, et, non dans le sens technique qui leur est attribué aujourd'hui.

Après le départ des Apôtres, la communauté primitive de Jérusalem fut dirigée par le „Frère“ du Seigneur, Jacques le Mineur, qui effectivement appartenait à la parenté du Christ et était Apôtre dans le sens originaire.

La désignation à cette charge de la part des Apôtres, fait apparaître un nouvel élément constitutionnel: celui du président de la communauté liée au siège. Jacques, en réalité, présidait un collège de „presbytres“. Il en résulte que la position et la fonction de Jacques à Jérusalem étaient celles de gouverneur ou d'évêque de Jérusalem, mais le Conseil des anciens participait à la direction de la communauté. Leur charge au sein de l'organisation originelle de la communauté de Jérusalem n'était pas seulement honorifique mais effective. C'est pourquoi, nous pouvons dire que l'organisation originelle de la communauté comprenait des éléments monarchiques et démocratiques.

2) Un autre type de communauté était représenté par les communautés chrétiennes, la plupart de l'Asie Mineure, qui surgirent à la suite de l'activité missionnaire des Apôtres¹. Leurs caractéristiques consistent dans le fait que les Apôtres, notamment Paul, avaient en main la véritable direction de ces communautés². Par exemple, la communauté de Corinthe³, dont l'Apôtre Paul était le responsable, était ainsi organisée, comme il en résulte clairement de ses lettres adressées aux chrétiens de cette ville⁴.

Après la mort des Apôtres, la forme constitutive de ces communautés définitivement organisées, devint celle déjà connue à Jérusalem, c'est-à-dire avec un président lié au siège et le collège du conseil des anciens.

Les attributions de l'Evêque et du Conseil des anciens, ne se limitaient pas seulement à la vigilance des âmes, mais aussi au gouvernement et à l'administration.

Cette circonstance doit être mise en relief, étant donné que, d'après les diverses théories, il est affirmé que l'organisation de l'Eglise était complètement, ou pour la plupart, en main des „charismatiques“, auprès desquels il n'existait aucun gouvernement ni administration collégiale proprement dite de la communauté. Une pareille assertion n'est pas confirmée par les sources.

En effet, l'office ecclésiastique et le don charismatique sont deux choses complètement différentes: l'un n'implique pas l'autre.

3) En conclusion, on peut affirmer que l'Eglise primitive avait déjà en soi les traces fondamentales d'une constitution ordonnée de communauté. Il s'agissait donc d'une forme primitive, d'une organisation sociale qui était encore au stade de développement.

Les pouvoirs du président du conseil des anciens et des autres dignitaires n'étaient pas encore universellement établis. Il existait toutefois une tendance marquée vers le développement de l'évêché auprès duquel la collaboration collégialement organisée du conseil des anciens, qui avait des traits démocratiques, passait en second rang. Au dessus de toutes les communautés, par ailleurs, demeurait l'autorité des Apôtres et des successeurs désignés par eux⁵.

¹ Act. Ap. II, 22.

² Act. Ap. 14, 22.

³ Cor. I et II.

⁴ Battifol, „L'Eglise naissante“, p. 174; Dieckmann, „Ecclesia I“, N. 393, note 5.

⁵ Willibald Plöchl, „Histoire du droit canonique“. Vol. I, Ed. Giuffrè, Milan 1958, pp. 41—44.

4) Selon les sources canoniques et tout d'abord celles qui s'occupent des divergences de foi dans les II^e et III^e siècle, il est possible de démontrer que les Evêques exercent leur office par droit divin et qu'ils tiennent de celui-ci leur puissance et non pas, par exemple, par délégation de la communauté. Les Evêques, en tant que successeurs des Apôtres, avaient droit à l'autorité suprême. Dans les mains de l'Evêque demeurait la suprême autorité législative et juridictionnelle sur le clergé, soumis à lui, et sur le peuple chrétien de la partie de l'Eglise qui lui était confiée.

5) Il est notoire que dans les premiers siècles dans l'Eglise primitive il existait, entre les Eglises locales particulières, la „communio”. L'idée de „communio” est fondamentale pour la compréhension de la primitive Eglise, étant donné que la „communio” représente le lien qui réunit les fidèles et en particulier les Evêques d'une seule Eglise. Mais la „communio” ne constitue pas seulement une communauté de foi et de sentiments, mais une union mystique et juridique de l'Eglise et de ses membres.

Le côté mystique se concrétise dans la communauté des chrétiens par l'Eucharistie: celle-ci n'était pas seulement l'union avec le Corps mystique de Jésus-Christ, mais aussi l'expression visible de la communauté ecclésiastique. Celui qui en faisait partie recevait l'Eucharistie, „la communion”.

Les Evêques entre eux, comme représentants les plus insignes de leurs communautés, étaient liés par la „communio” qui, de cette façon, constituait un élément juridique. En cas de conflits ecclésiastiques, on faisait remarquer dans les lettres le nombre d'Evêques avec lesquels la personne en question était en communion, afin d'indiquer jusqu'à quel point son opinion était juste. Ceci était valable particulièrement pour la communion avec l'Eglise romaine: être en „communio” avec elle voulait dire être unis à l'Eglise universelle.

La „communio”, donc, assurait l'appartenance légitime à la communauté ecclésiastique.

6) Au point de vue de l'organisation, l'expression la plus typique de la „communio” était la célébration des synodes locaux ou des Conciles. En fait, l'apparition de l'hérésie, au II^e siècle, imposa aux Evêques la nécessité de se réunir en assemblée pour légiférer contre les erreurs naissantes. Tertullien définit ces réunions „Concilia”⁶, tandis que Denis d'Alexandrie⁷ et les canons des Apôtres⁸ se servent de la dénomination „Synodus”. Ces deux appellations, alternativement employées, indiquaient non seulement les assemblées, mais aussi l'endroit où elles étaient réunies. Successivement on réserva ces noms seulement aux assemblées auxquelles intervenaient les Evêques pour délibérer en matière ecclésiastique⁹. La série des Conciles commence avec les Apôtres. Des paroles du Seigneur „là où deux ou trois sont réunis . . .”¹⁰, confirmées par les Actes des Apôtres „visum est Spiritui Sancti et nobis . . .”¹¹, quelques théolo-

⁶ De ieiunio, chap. XIII.

⁷ Eusèbe, „Histoire” („Hist. Ecclesiastica”), VII, 7.

⁸ Can. 38.

⁹ Cfr. Thomassin, De vetera et nova ecclesiastica disciplina, parties II^e, II^e ch. 36, Paris 1688.

¹⁰ Mtt. 18, 20.

¹¹ Act 15, 28.

giens ont tiré l'origine divine des Conciles, thèse également soutenue par St. Grégoire¹².

Bien qu'on ne puisse nier la convenance et l'utilité des Conciles, il n'existe toutefois aucune preuve suffisante pour en déduire leur origine divine¹³.

Après celui des Apôtres qui eut lieu à Jérusalem en l'an 50, les premiers Conciles, que l'histoire rapporte, remontent au II^e siècle¹⁴. A ces Conciles participaient les Evêques, les „presbytres" ainsi que les diacres; les laïcs en qualité de simples observateurs n'en étaient pas exclus. L'objet des délibérations était de condamner les hérésies et de résoudre les questions disciplinaires.

La voix délibérative était réservée uniquement à l'Evêque.

Les actes, au début, étaient signés par le métropolitain, puis par les autres Evêques également. Le pouvoir législatif y était rarement exercé¹⁵.

Si d'importantes questions concernant la foi surgissaient, tous les Evêques de la province intervenaient à leurs réunions. Tel fut le Concile d'Alexandrie en 320, pour le procès contre Nestorius. Ces Conciles équivalaient à des *Conciles pléniers*: les assemblées ont été d'une grande autorité, par exemple, de Carthage les premières collections canoniques rapportent entièrement les canons. Dans ces réunions on prenait toute sorte de décisions, tant en matière judiciaire qu'administrative; le pouvoir législatif y était aussi très largement exercé.

Le concile, donc, peut être défini comme la réunion légitime des Evêques en vue de délibérer et décréter en matière ecclésiastique.

Si à ces assemblées sont convoqués les Evêques de toute l'Eglise universelle et en fait ils représentent, le Concile s'appelle *oecuménique*; si, par ailleurs, seulement quelques Evêques de la chrétienté y participent, le concile se dénomme alors *particulier*. Ce dernier peut être *plénier*, dans le cas où les Evêques de plusieurs provinces ecclésiastiques y participent¹⁶; *provincial* ou *métropolitain*, si les Evêques d'une seule province se réunissent¹⁷.

Tous ceux-ci disposent d'une note juridique particulière, qui leur donne une juridiction spéciale, différente de celle des membres particuliers, pour légiférer en matière ecclésiastique. Cette prérogative distingue les Conciles des Conférences épiscopales¹⁸.

Avec le Concile de Nicée (325) on eut, pour la première fois, un nouveau genre de concile de toute l'Eglise, c'est-à-dire l'assemblée ecclésiastique de l'„oecumène": l'Eglise universelle.

A cet égard, le II^e Concile „in Trullo" (692) qui fut convoqué comme oecuménique et était considéré comme le complément du Ve et du VI^e Concile Général¹⁹, a une place toute spéciale: c'est pourquoi il est men-

¹² Gregorius I, Registrum ep., éd. P. Ewald, in MGH, Epist. I, 124, p. 36, Berlin 1887.

¹³ Wernz-Vidal, II, p. 524.

¹⁴ Eusèbe, Hist. Eccl. V, 16 — VII, 7; Cyprien, Epistola 71, 73, 75.

¹⁵ Hinschius, System des K. Kirchenrechtes, III, Berlin 1869—1879, p. 475.

¹⁶ Can. 281.

¹⁷ Can. 283.

¹⁸ Can. 292.

¹⁹ II^e et III^e Concile de Constantinople (533, 680).

tionné par les sources et dans le droit canonique „quinisextum“. Ses règles sont justement définies comme le point de départ du droit ecclésiastique byzantin proprement dit.

Les premiers Conciles oecuméniques furent convoqués par les empereurs, qui en considéraient la convocation comme un droit personnel, dérivant de leur puissance de gouvernement.

Le fondement de ce qui précède ne réside pas tant dans le grand intérêt de l'empereur envers l'Eglise ni dans la politique ecclésiastique des gouvernants, mais plutôt dans le fait que sans la coopération du pouvoir de l'état, il n'aurait pas été possible, du simple point de vue pratique, de réaliser un exploit aussi grand qu'une assemblée générale d'Evêques, si l'on considère les conditions de vie du moment. La promulgation éventuelle des décisions conciliaires à travers des lois impériales n'était pas obligatoire du point de vue ecclésiastique: elle assurait simplement leur reconnaissance de la part des milieux gouvernementaux et ecclésiastico-gouvernementaux.

Le droit particulier aussi bien que le droit général ont été créés dans les Conciles oecuméniques. Outre les normes juridiques, ces Conciles prirent des décisions sur des questions de foi, de sanctions pénales (par exemple, d'excommunication), de politique ecclésiastique etc. . . .²⁰

III. — Synode et collégialité épiscopale comme expression et manifestation du pouvoir suprême dans l'Eglise

Après avoir donné un coup d'oeil d'ensemble sur la constitution ecclésiastique et l'institution synodale dans l'Eglise primitive qui a trouvé, ainsi que nous l'avons vu, son expression dans la „communio“ — qui s'est plus concrètement réalisée à travers la célébration des Synodes ou Conciles, soit *particuliers* soit *généraux*, afin de sauvegarder l'unité de la foi, des moeurs et de la discipline — nous pouvons maintenant examiner directement certains aspects de l'institution synodale telle qu'elle ressort des décisions du Concile Vatican II et des documents post-conciliaires.

Pour traiter cette question, il convient d'exposer les principes de l'Eglise d'après la doctrine catholique, pour être en mesure de comprendre le sens, la portée et la signification de l'institution synodale et la collégialité épiscopale par rapport au Concile Vatican II.

L'Eglise, en tant qu'organisme social compact, est „une“ dans son essence, humaine et divine en même temps puisque dans son sein, comme en seul corps, sont mystiquement réunis tous les fidèles, et dont la vie à travers les sacrements, se diffuse dans tous les croyants, confiée par Jésus-Christ à Pierre, auquel le „munus“ pastoral dans l'Eglise universelle fut accordé, afin qu'il pourvînt à la propagation du message évangélique et à la bonne conduite du „peuple de Dieu“ en communion avec les autres Apôtres, constitués avec lui „colonne et soutien de la vérité“²¹. Mais cependant, ajoute la Constitution „*Lumen Gentium*“, N. 3, „dans

²⁰ Plöchl, op. cit., pp. 148—149.

²¹ I Tim. 3, 15.

la communion ecclésiastique les Eglises particulières sont légitimement présentes, avec leurs traditions, tout en laissant intacte la suprématie de la chaire de Saint Pierre, qui préside à la communion universelle de charité²².

A la tête de ces Eglises particulières sont placés ceux qui, dans une succession jamais interrompue furent choisis par les Apôtres pour accomplir leur mission. Ces élus sont appelés Evêques déjà dans les Actes des Apôtres²³.

Le Concile Oecuménique Vatican II a voulu revenir sur l'enseignement „que les Evêques par divine institution succèdent aux Apôtres, en qualité de pasteurs de l'Eglise”²⁴.

Les Evêques, réunis en collège ou en corps, exercent une charge épiscopale, reçue par la consécration, devant l'Eglise entière en communion et sous l'autorité du Souverain Pontife; considérés *singulièrement*, ils exercent le ministère pastoral à la tête d'une portion du „peuple de Dieu” qui leur a été confiée, et dans laquelle l'Eglise de Jésus-Christ est réellement présente et opérante²⁵.

Les prémices ci-dessus nous paraissent essentielles pour comprendre la signification et l'importance que le thème de la collégialité a au sein de l'ecclésiologie, et cela est clairement souligné dans la constitution „Lumen Gentium”.

La collégialité épiscopale constitue un des problèmes les plus complexes et actuels concernant la structure et la vie interne de l'Eglise catholique.

Il faut tout d'abord remarquer que la collégialité épiscopale n'est pas une question théologique particulière, mais plutôt un ensemble de questions non seulement théologiques mais ayant aussi des implications juridiques, parmi lesquelles la plus importante nous paraît être, actuellement, celle concernant la relation entre le Corps épiscopal et le pouvoir primatial du Pape, relation qui n'a pas encore atteint une conformation bien définie, même si certaines opinions ont été avancées à l'intérieur de l'Eglise.

1) Rapport entre Synode, primauté et collégialité épiscopale

Avant même que le Pape Jean XXIII eut fixé le programme du Concile et constitué les commissions préparatoires, plusieurs Evêques avaient exprimé le souhait qu'un organisme soit créé autour du Pape, constitué par l'Episcopat mondial au service de l'Eglise universelle²⁶.

A l'occasion de l'assemblée conciliaire pendant la IIe période, lorsqu'on discuta la Constitution „*De episcopis ac de diocesum regimine*”, cette même idée avait été bien exprimée par S. B. Maximos IV qui avait dans son esprit le régime synodal de l'Orient, et par plusieurs Evêques²⁷.

²² St. Ignatius M., Ad Rom., Praef. I, p. 252, Ed. Funk.

²³ Act. 20, 28.

²⁴ L. G. Nos 7—8; 21, 22; Chr. Dom. N. 2 s, II ss; Ad Gentes, N. 5; Conc. Trid. 23, 4.

²⁵ Chr. Dom., Ch. 2, N. II.

²⁶ Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando: ser. I Antepreparatoria T II, I, p. 511.

²⁷ Schema „De Episcopis”, 1963, ad numero 5: n. 66, p. 12; n. 83, pp. 13—14.

La constitution „*Lumen Gentium*” examine ce problème en son entière complexité dans le chapitre II et notamment aux nn. 19—23, ainsi que dans la *Nota explicativa praevia*, placée „in fine” de cette même constitution.

Tout d'abord il est affirmé au N. 19 que les Evêques tous ensemble forment un collège et que dans la vie de l'Eglise primitive ce caractère collégial s'est aussi manifesté clairement²⁸.

Successivement, au N. 20 de la Constitution „*Lumen Gentium*”, on insiste sur l'idée que „la mission divine confiée aux Apôtres et à leurs successeurs durera jusqu'à la fin des siècles” et que, par conséquent, „celui qui les écoute, écoute Jésus Christ, celui qui les méprise, méprise Jésus-Christ et Celui qui a envoyé Jésus-Christ”. Il leur a été confié une mission solidaire d'après l'expression de Saint Cyprien²⁹, soulignant que les Evêques, „qui Apostoli vicaria ordinatione succedunt” l'un après l'autre, sont créés pour succéder aux Apôtres.

Le N. 21 de la Constitution „*Lumen Gentium*”, établit le fondement théologique de cette succession. Celui-ci vient relié au fait que l'Eglise est fondamentalement une communion, non réductible ni décomposable en facteurs purement humains, sociologiques et juridiques.

En définitive, au N. 21 cité plus haut, il est affirmé que l'essence de la collégialité épiscopale réside dans son état sacramental et est conférée avec l'acte extérieur de la consécration, acte qui imprime un caractère sacré aux Evêques, les rend membres du collège et leur confère les trois pouvoirs de sanctifier, enseigner et gouverner³⁰.

Au N. 22 de la Constitution „*Lumen Gentium*”, l'idée de collégialité trouve un éclairage plus complet: „Comme Saint Pierre et les autres Apôtres constituent par la volonté du Seigneur, un seul collège apostolique, il en est de même pour le Pontife Romain, successeur de St. Pierre, et les Evêques, successeurs des Apôtres”. Mais cette affirmation ne veut pas dire que le collège soit un ensemble d'égaux et qu'au sein du collège il n'y ait pas ou qu'il ne puisse pas y avoir de structuration. Le terme „collège”, en effet, comme le souligne la *Nota explicativa praevia*, n'est pas employé, dans le texte conciliaire, dans son sens romano-juridique (comme, par exemple, on peut lire dans le Digesto d'Ulpien: „forment un collège ceux qui possèdent un même pouvoir”), mais dans un sens théologique, qui n'exclut pas, par ailleurs, qu'il puisse y avoir des membres avec des positions inégales, même s'ils participent tous d'une entité unique³¹.

Cela se vérifie dans le collège apostolique au sein duquel est inclus Pierre qui est le Chef de ce collège et qui ne peut absolument pas être dépouillé de cette prérogative qui lui appartient.

En d'autres termes, il existe un collège et des membres ordinaires qui forment une seule entité.

La collégialité est donc, ainsi que le Père Congar l'écrit, „la forme même

²⁸ Philips, „L'Eglise et son mystère”, p. 205.

²⁹ Epistulae 65, 4.

³⁰ Rahner et Ratzinger, „Episcopat et Primauté”, Brescia, 1966, p. 22.

³¹ Pietro Gismondi, „Les principes conciliaires et le droit canonique” dans Droit ecclésiastique 1968, I, p. 10, concernant la signification „collège” au sens Romano-juridique.

de la succession apostolique dans laquelle le Pontife est „Caput” non pas sur le collège, mais dans le collège³².

En conséquence „il est vrai que le collège des Evêques inclut toujours le Pape, en sa qualité de Chef du collège. Sans le Souverain Pontife il ne pourrait même pas exister, mais il est pareillement vrai que le Pape, justement quand il agit „ex sese”, c'est-à-dire seul, ce qui ne signifie pas „isolé” — car alors le suprême Pasteur se trouverait en dehors de l'Eglise — il agit non comme personne particulière, mais en tant que successeur de Pierre, c'est-à-dire en sa qualité de chef du Collège des Evêques „iuris divini”³³.

C'est justement cet „ex sese” que, sans doute, nos frères orthodoxes diront ne pas pouvoir accepter. Il se peut, d'après le Père Congar, que ceux-ci, au point de vue de leur propre tradition ecclésiologique, ne puissent pas l'entendre, et y voient toujours un fond ontologique.

Or, au niveau de l'ontologie, il n'est pas exact que le Pape puisse définir un point de foi „sine consensu Ecclesiae”.

Il ne peut „définir” que ce que l'Eglise croit et ses pasteurs prêchent, ainsi que Gassen reconnaissait déjà dans sa „relatio” du 11 juillet 1870, au cours du Concile Vatican I³⁴.

A ce niveau, une définition contre la „consensio Ecclesiae” n'aurait aucun sens, puisque le Pape à ce niveau n'est pas „supra Ecclesiam” mais „in Ecclesia”.

Voici donc le problème plus urgent, tant au point de vue oecuménique qu'au point de vue d'une ecclésiologie catholique: penser et démontrer que „au dessus” ne détruit pas „en”, mais s'y introduit.

Voilà pourquoi il faut considérer l'ontologie de la „communio” qui est justement l'ontologie de l'Eglise.

La Constitution „Lumen Gentium” laisse ouverte la discussion autour de ce problème et ne prend pas de position précise à ce sujet.

En conclusion, si la collégialité est ainsi entendue, le pouvoir collégial suprême ne peut être considéré comme un fait exceptionnelle ou extraordinaire dans la vie de l'Eglise et ne doit donc pas être exercé uniquement lorsque l'Eglise est réunie en Concile oecuménique, mais aussi quand le collège épiscopal est dispersé dans le monde.

Cela veut dire que la collégialité doit trouver d'autres formes d'expression conciliaire, des manifestations extra-conciliaires ayant un caractère ordinaire.

2) La collégialité et la synodalité

La collégialité épiscopale a certainement quelques relations avec le Synode. Le Synode peut être défini comme un symbole, un signe de la collégialité, mais il n'est absolument pas la manifestation de la collégialité en cours ou dans le sens doctrinal.

³² Congar, „Synode, primauté et collégialité épiscopale” dans la collégialité épiscopale en vue du futur de l'Eglise, Florence 1965, pp. 47—48.

³³ L. G. N. 25 — Cf. Rahner, op. cit. et Congar, op. cit., p. 48.

³⁴ Mansi, 52, 1216.

En effet, comme il ressort aussi de la votation quasi unanime des pères conciliaires du chapitre III de la Constitution „*Lumen Gentium*“, il apparaît clairement que le Synode des Evêques, constitué par le Pape Paul VI avec le *Motu Proprio* „*Apostolica sollicitudo*“ du 15 septembre 1965³⁵ et dénommé „*Synodus Episcoporum pro universa Ecclesia*“, ne peut absolument pas constituer une forme d'expression du pouvoir collégial.

Celui-ci, en réalité, „a comme but de renforcer par des liens plus serrés l'union du Saint-Siège avec les Evêques pour gouverner l'Eglise de Dieu, en considération des nécessités accrues de nos jours et les conditions sociales modifiées, afin qu'il ne puisse pas manquer au Saint-Siège, pour l'accomplissement de sa tâche, le soulagement de la présence des Pasteurs, l'aide de leur prudence et expérience, la sûreté de leur conseil, l'appui de leur autorité“³⁶.

Le Synode des Evêques ne peut pas constituer une forme d'expression du pouvoir collégial, car la collégialité est toujours une forme de participation délibérative et décisive des Evêques avec le Pape, dans l'exercice du pouvoir suprême de l'Eglise, tandis que le Synode n'est qu'un organisme consultatif permanent pour les affaires générales de l'Eglise“, qui exprime, entre autre, la tendance à la réforme des structures canoniques qui existent encore sous forme d'assemblée et de collège, suivant les indications données par les pères conciliaires au cours du Concile Vatican II³⁷.

En outre le Synode, en tant qu'assemblée collégiale formée par la plupart des Evêques, constitue un moyen de communication dans la foi et dans l'usage de la parole du Seigneur, sans toucher les prérogatives de chaque Evêque, du collège épiscopal et sans entamer l'office primateal du Pape³⁸.

Ainsi, sa création constitue sans aucun doute un fait très important et extrêmement positif dans l'Eglise romaine car c'est une façon de surmonter l'exclusivisme et l'uniformité préexistante ainsi que la manifestation d'une tendance vouée à dépasser les structures ecclésiales et les réglementations du droit canonique actuel.

Enfin, „de iure condendo“, il faut remarquer que le Synode, tout en étant durablement érigé est ouvert à toutes les transformations et les réformes, ce qui est prévu dans son document d'institution lui-même. Étant donné qu'il s'agit d'une institution de droit ecclésiastique, le Synode peut aussi constituer, à travers son évolution, le début d'une manière de réaliser ces formes collégiales et synodales qui, dans la vie de l'Eglise, devront représenter le régime ordinaire et normal de l'exercice du pouvoir conformément à l'esprit du Concile Vatican II³⁹.

³⁵ A. A. S. 1965, p. 775.

³⁶ „*ivi*“, 1965, p. 1011.

³⁷ Heimerl, „Lignes fondamentales d'un droit fondamental de l'Eglise“, *Concilium*, N. 8, 1967, p. 71 ss.

³⁸ W. Bertrams, „Structures du Synode“, *Periodica* 1968, pp. 422—423.

³⁹ Angel Anton, „Synode et collégialité extra-conciliaire“, dans *La Collégialité* . . . , op. cit., pp. 62—63.

IV. — Le N. 9 du Décret conciliaire „*Orientalium Ecclesiarum*“ :
son contenu et sa signification. —

En matière d' institution synodale, une importance toute particulière ressort du N. 9 du Décret conciliaire „*Orientalium Ecclesiarum*“, ou il est établi que „d'après une très ancienne tradition de l'Eglise, un honneur spécial est destiné aux Patriarches des Eglises Orientales, puisque chacun d'eux préside son patriarcat en qualité de père et de chef.

C'est pourquoi ce Saint Concile décide que leurs droits et privilèges soient rétablis suivant les anciennes traditions de chaque Eglise et les décrets des Conciles Oecuméniques.

Ces droits et privilèges sont ceux qui étaient en vigueur lors de l'union de l'Orient et de l'Occident, quoi qu'ils doivent être sensiblement adaptés aux conditions actuelles.

Les Patriarches avec leurs Synodes constituent l'instance supérieure pour toute activité du patriarcat, y compris le droit de constituer de nouvelles Eparchies et de nommer des Evêques de leur rite dans les limites du territoire patriarcal, tout en maintenant l'inaliénable droit du Pontife Romain d'intervenir dans les cas particuliers“.

Avant d'examiner le texte ci-dessus, il faut bien noter qu'il n'existait pas dans les schémas préparatoires ni dans les préliminaires conciliaires des années 1961, 1963, 1964, mais qu'il fut ajouté après les „*modi*“ proposés par les pères conciliaires, à la suite de la première séance de la IIe session⁴⁰.

A cet égard, il faut remarquer que les membres de la Commission Conciliaire pour les Eglises Orientales ne furent pas tous d'accord à propos de l'introduction de ce texte dans le schéma définitif.

En effet les uns proposaient de réserver l'entière question au Pape⁴¹, tandis que les autres étaient de l'avis opposé, c'est-à-dire de reconnaître la pleine autonomie canonique aux Patriarches avec leurs Synodes⁴².

Par ailleurs la Commission, après avoir examiné ces deux tendances, est arrivée à un compromis, et a formulé le texte en question, obtenant en session conciliaire l'approbation à la grande majorité.

Or, il s'agit de voir quel est son contenu et sa signification. Afin de mieux comprendre l'importance de ce texte, il est nécessaire de le comparer à la législation en vigueur, c'est-à-dire au *Motu Proprio* „*Cleri Sanctitatis*“ qui parle des diverses espèces des Synodes.

Sans aucun doute, la caractéristique du Concile ne consiste pas dans l'institution synodale⁴³, mais dans l'accroissement de la compétence de l'institution même, qui l'a rendue plus conforme aux sources du droit canonique oriental.

En effet, dans le droit canonique oriental en vigueur il existe la double forme du Synode: le Synode permanent qui est constitué par le Pa-

⁴⁰ *Modus* 142.

⁴¹ *Modus* 143.

⁴² *Modus* 144.

⁴³ Hajjar, „Le Synode permanent dans l'Eglise byzantine des origines au XI^e siècle, Rome, 1962.

triarche et les quatre Evêques élus „ad quinquennium”⁴⁴, et le Synode patriarcal, dont font partie „avec voix délibérative, le président (qui est le Patriarche lui-même), les Evêques résidentiels, . . . titulaires, administrateurs apostoliques des Eparchies, Exarques et administrateurs des sièges vacants”⁴⁵.

Il convient de préciser que, dans le droit en vigueur, entre ces deux Synodes il en existe un troisième, dénommé Synode des Evêques⁴⁶, auquel appartiennent tous les Evêques du patriarcat légitimement élus, même s'ils ne sont pas encore consacrés⁴⁷.

Ce Synode a la charge d'élire le Patriarche et de nommer les Evêques destinés aux sièges vacants⁴⁸.

Le Patriarche a aussi la charge, avec le consentement du Synode des Evêques, d'ériger, circonscrire, unir, séparer et supprimer les provinces ecclésiastiques et les éparchies et de changer leur degré hiérarchique⁴⁹.

Cela, pour ce qui est du droit en vigueur.

Ici, une question se pose: quel est le Synode concerné dans le dit N. 9, à son quatrième alinéa, ou l'on dit que les Patriarches avec leurs Synodes constituent l'instance supérieure pour toute besogne du Patriarcat?

Etant donné que tant le Synode permanent que le Synode des Evêques ont une compétence restreinte et limitée, il me semble qu'au N. 9, quatrième alinéa, il s'agit bien du Synode patriarcal.

En tout cas, comme, dans le droit oriental canonique en vigueur, la compétence de chaque Synode n'est pas clairement déterminée, il est souhaitable que cette compétence soit éclaircie par le futur Code oriental, soit pour éviter les conflits de compétence et de réciprocité, soit pour rendre les Synodes plus efficaces et fonctionnels en conformité des sources authentiques du droit canonique oriental, communes à toutes les Eglises orientales.

Une deuxième question connexe est celle concernant l'expression „instance supérieure”.

A ce propos, Wojnar⁵⁰ paraît entendre sa signification dans le sens d'instance supérieure, comme s'il s'agissait d'un degré d'appel, par exemple de deuxième instance. Tandis que de mon côté il me semble que cette expression doit être entendue dans le sens d'autorité supérieure, ce qui est donc bien différent, tout en maintenant naturellement l'inaliénable droit du Pape d'intervenir dans les cas particuliers, comme justement le fait remarquer Pujol⁵¹.

Mais le point le plus important est de savoir quels sont les tâches pour lesquelles le Patriarche constitue l'instance supérieure.

Puisque la clause employée dans le texte conciliaire est tout à fait générale, comme on peut clairement le déduire de l'expression „pour toute

⁴⁴ Motu Proprio „Cleri Sanctitatis”, can. 289 § I.

⁴⁵ Can. 341, § I.

⁴⁶ Can. 221.

⁴⁷ Can. 224.

⁴⁸ Can. 252, § 2, Nos 1 et 2.

⁴⁹ Can. 248, § I.

⁵⁰ Decree on the Oriental catholic Churches, The Jurist, 1965, pp. 201—202.

⁵¹ Decretum Concilii Vaticani II „Orientalium Ecclesiarum”, Romae, 1970, p. 83, note 37.

tâche du Patriarcat", à mon avis cette expression doit être entendue dans le sens le plus large possible, c'est-à-dire pour toutes les charges du patriarcat qui ne soient pas réservées au Pape, et par conséquent on ne devrait pas limiter sa compétence seulement aux certaines affaires du Patriarcat.

Cela ressort assez clairement du contexte même du N. 9 précité dans lequel il est précisé que le droit de constituer des nouvelles Eparchies et de nommer des Evêques de leur rite, n'est pas exclus de la compétence du dit Synode.

En d'autres termes, dans le texte conciliaire ce droit, doit être compris dans le sens d'exemple et non de rigueur.

En définitive, le texte conciliaire a voulu mentionner en exemple seulement deux des tâches les plus importantes qui dans le droit latin s'appellent „negotia maiora": la création des Eparchies et l'élection des Evêques, sans demander préalablement ou successivement l'agrément du Pape. Voilà justement ce en quoi consiste l'innovation, apportée par le Concile Vatican II, concernant les Eglises orientales catholiques, par dérogation à sa discipline en vigueur, dont il s'agit aux canons susdit.

Il est par ailleurs exact que le texte conciliaire contient deux limitations d'importance remarquable: a) *la première* concerne la compétence des Patriarches avec leurs Synodes qui est limitée au territoire patriarcal; b) *la seconde* se réfère à l'inaliénable droit du Pape d'intervenir dans les cas particuliers.

Cette seconde limitation a un caractère non seulement juridique, étant donné qu'elle concerne le droit primatial du Pape, grâce à quoi — selon l'enseignement catholique — celui-ci a le droit de juridiction sur toute l'Eglise, soit „sollicitudo omnium ecclesiarum".

Il convient de préciser que dans la clause finale il est dit que le Pape a le droit d'intervenir „dans les" cas particuliers, et non pas „dans des" cas particuliers.

A propos de cette clause finale, les propositions⁵² des Pères, qui voulaient que l'on dise „dans des cas particuliers" — certainement pour assurer aux Patriarches une autonomie supérieure — n'ont pas manqué.

Certes, le Pape, dans l'exercice de son pouvoir primatial, intervient rarement dans les affaires concernant des patriarcats particuliers en laissant la plus grande liberté aux Patriarches, à leurs Synodes, et une large responsabilité dans le régime des respectifs patriarcats.

Une attention toute spéciale doit être apportée au fait que le Concile s'est occupé des patriarcats existant actuellement et n'a pas exclu l'érection et la constitution de nouveaux patriarcats.

Cette tâche a été laissée par le Concile à la compétence du Concile Ouménique et au jugement du Pape.

Il y a cependant eu les propositions des Pères⁵³, demandant que les archevêchés plus importants, c'est-à-dire „Archiepiscopi Maiore" des Ukrainiens, des Malabares et des Malankares fussent érigés en Patriarcats.

⁵² Modus 150.

⁵³ Modus 158, 165, 167, 169.

Mais la commission, pour différentes raisons n'a pas voulu traiter ce problème particulier et voilà comment sont nés les NN. 10 et 11, où il est affirmé que:

„Ce qui est dit pour les Patriarches vaut aussi, selon le droit, pour les Archevêques Majeurs (Archiepiscopi Maiores), qui président à toute une Eglise particulière ou rite.

Etant donné que l'institution patriarcale dans les Eglises Orientales est une forme de gouvernement traditionnelle, le Saint Concile Oecuménique souhaite que, le cas échéant, de nouveaux patriarcats, dont la fondation est réservée au Concile Oecuménique ou au Pontife Romain, soient érigés“.

Enfin, en ce qui concerne la première limitation, contenue dans l'expression „sui ritus“ et „à l'intérieur des limites du territoire patriarcal“ il est possible de faire les réflexions suivantes:

1^o) — Il est évident que la clause „sui ritus“ était absolument nécessaire pour éviter les interférences de compétence juridictionnelle entre les hiérarchies de divers rites ou Eglises orientales.

2^o) — Au sujet de la limitation territoriale, il faut noter que les suggestions proposant d'étendre la compétence des Patriarches avec leurs Synodes „ubicumque hoc opportunum videatur“⁵⁴ ne manquèrent pas. Cette proposition doit être reliée au N. 7, troisième alinéa, de ce même décret conciliaire, où l'on dit que: „Partout où un dignitaire de rite oriental est constitué hors des limites du territoire patriarcal, selon le droit il reste *agréé* à la hiérarchie du patriarcat du même rite“.

Ici le discours risquerait de devenir trop long, si nous voulions approfondir le problème auquel nous venons de faire allusion. En tout cas, pour des raisons de brièveté, je me borne à relever que „de iure condendo“ il est extrêmement important, et donc fort souhaitable, que la commission chargée de la révision du droit canonique oriental examine attentivement, entre autre, les NN. 7 & 9 du Décret Conciliaire et qu'elle établisse quel doit être le lien entre le Patriarcat et les Communautés, avec ou sans propre hiérarchie, existant ou demeurant en dehors du territoire patriarcal.

Egalement, pour la vitalité des Eglises orientales, il est important que les communautés des rites orientaux, existant hors des territoires patriarcaux, ne soient pas absorbées par l'Eglise de rite latin. Cela produirait un effet contraire au sain mouvement oecuménique et serait contre l'esprit du Concile Vatican II „d'après lequel les Eglises d'Orient ainsi que celles d'Occident, ont le droit et le devoir de se gouverner selon leurs disciplines particulières, puisque elles sont louables par leur antiquité, plus conformes aux coutumes de leurs fidèles et plus appropriées au bien de leurs âmes“⁵⁵.

Enfin, je voudrais faire remarquer que, personnellement, la primauté du Pontife Romain ne serait nullement attaquée, si la juridiction des Patriarches avec leurs Synodes, s'étendait aux fidèles du rite respectif résidant hors du territoire de leur patriarcat.

Cela, au contraire, pourrait confirmer davantage une communion plus stricte et l'union entre les Eglises patriarcales et l'autorité du Pontife

⁵⁴ Modus 148.

⁵⁵ Décret „*Orientalium Ecclesiarum*“, N. 5.

Romain, et serait bien utile pour la connaissance mutuelle, le respect et la charité réciproque dans l'amour de Jésus-Christ.

V. — Conclusion

Pour terminer, essayons de résumer notre exposé par les points suivants:

1) — Partant du témoignage des Actes des Apôtres nous avons constaté que la direction des communautés primitives fut au début dans les mains des Douze, sous la présidence de Pierre, avec les „presbytres“ qui partageaient quelques responsabilités avec les Apôtres, et auxquels ils étaient subordonnés.

Cette participation de responsabilité, que l'on peut dénommer synodale, s'est développée et renforcée ensuite, à travers la „communio“, qui a trouvé sa réalisation dans la célébration des Conciles ou Synodes, pour sauvegarder l'unité de la foi, des mœurs et de la discipline.

2) — Après avoir fait cette réflexion, nous avons tâché de voir comment se configure l'institution synodale dans le Concile Vatican II à travers la collégialité épiscopale, selon la conception catholique, et la constitution du Synode des Evêques.

Nous avons vu que la collégialité épiscopale ne peut absolument pas se comparer à la synodalité épiscopale en tant que celle-là n'est jamais concevable sans le Pape. En effet, la compétence délibérative revient au collège épiscopal, tandis que l'institution synodale est un organisme consultatif permanent, qui a la charge de conseiller le Pape et de l'aider dans le gouvernement et dans la „sollicitudo omnium ecclesiarum“.

3) — Pour ce qui concerne les Eglises orientales, nous avons vu que le Concile a voulu élargir la compétence des Patriarches et de leurs Synodes, se conformant ainsi aux véritables sources du droit des Eglises orientales.

Il est vrai que le Concile n'a pas tout fait, et il ne l'aurait pas pu, au moment où cela aurait été nécessaire. Certainement, le Concile a hâté les bases pour l'ecclésiologie nouvelle.

C'est maintenant aux organismes compétents de l'Eglise d'achever le travail commencé il y a quelques années. Notamment la Commission chargée de la révision du Droit „canonique“ oriental, qui ne pourra pas laisser de côté la collaboration des frères séparés, devra tâcher de rendre la discipline canonique orientale plus conforme à ses véritables sources, afin que les traditions de toute Eglise ou rite particulier puissent se maintenir complètement intactes, tout en étant adaptées aux diverses nécessités des temps et des lieux.

Il ne nous reste plus qu'à prier afin que „la plénitude de la force et de la consolation du Saint Esprit se répande“⁵⁸ sur les chrétiens de toutes les Eglises, qui confessent vaillamment le nom de Jésus-Christ.

LES SYNODES DES ÉGLISES ORIENTALES CATHOLIQUES ET L'ÉVÊQUE DE ROME

JOSEPH HAJJAR

Berlin/Damaskus

Avant d'entrer dans le vif du sujet quelques remarques préliminaires me semblent nécessaires pour en marquer les limites et par là aider à sa meilleure compréhension.

D'abord une remarque fondamentale de terminologie: le titre de cet exposé m'a été envoyé par le secrétariat du Congrès. Je m'en tiens scrupuleusement, tout en notant à la fois et l'originalité et l'esprit. En effet, dans les cercles catholiques exclusivement romains on aurait, semble-t-il, libellé autrement le sujet. On aurait communément et comme spontanément dit, les catholiques orientaux, les chrétientés orientales unies, les communautés catholiques orientales, voire les uniates ou toute autre dénomination similaire; de même, on aurait plutôt parlé du St-Siège, du Siège apostolique, du Souverain pontife, du chef de l'église, du vicaire du Christ, du pape, voire du chef de l'église universelle. Enfin, on aurait aussi, semble-t-il, préféré au terme de synode qui commence à peine à entrer dans le langage usuel catholique, celui de concile, d'assemblée de la hiérarchie ou de conférence épiscopale, tout en n'oubliant pas ce que ces expressions contiennent de différence et de nuance.

Néanmoins, j'accepte le titre tel qu'il est et avec toutes ses implications théologiques, canoniques et historiques, tout en me promettant, je l'espère, d'en préciser la portée et d'en comprendre toute la signification dans le cadre de l'analyse scientifique et de la réflexion oecuménique qui paraissent caractériser l'origine, l'atmosphère et la finalité de notre colloque.

Cette précision faite, il s'agit d'établir les diverses relations qui ont existé au cours de l'histoire entre cette autorité distincte et privilégiée qui s'attache à la personne de l'évêque de Rome et les nombreuses églises orientales catholiques depuis leur formation ou leur création comme un corps ecclésiastique séparé de l'église-mère, l'Orthodoxie; et cela depuis les temps modernes, depuis que la Papauté post-tridentine commença à s'intéresser à l'union ou au rattachement des chrétientés orientales. Naturellement, multiples sont les relations qui ont existé entre les papes et les églises unies. Mais nous nous limitons à un type précis de ces relations interecclésiales, à celui des assemblées multiformes du clergé et de l'épiscopat dénommées génériquement par le terme de synode.

Faudrait-il expliquer rapidement pourquoi je m'en tiens à l'époque moderne? Il me semble qu'on puisse admettre ensemble le fait qu'avant les grandes ruptures ecclésiastiques, la chrétienté universelle était régie par des dispositions législatives dont le noyau se trouvait dans les conciles oecuméniques et les synodes locaux et topiques, qui tous consti-

tuaient des moments privilégiés de la vie de l'église, où l'unanimité collégiale officielle signifiait le sens de responsabilité commune de l'épiscopat; et cela tenait lieu de règle primordialement à toute autre considération canonique. D'ailleurs, avant la fin du XVI^e s. il n'existait pas, à proprement parler, d'églises orientales catholiques distinctes et séparées du corps de l'Orthodoxie pré-chalcédonienne ou chalcédonienne, à l'exception du cas assez ambigu du patriarcat maronite du Mont-Liban.

Depuis la fin du XVI^e s., des synodes nombreux se sont tenus, soit dans le cadre national, patriarcal ou provincial, soit dans le cadre diocésain. Charles de Clerq en compte et en analyse 158 de toutes les catégories dans les deux tomes (XI et XII) consacrés aux conciles des orientaux catholiques dans l'histoire des conciles de Hefele-Leclerc.

Reste à déterminer une méthode fondamentale d'étude. L'on pourrait, en effet, considérer ces relations sous des angles de vision différents, notamment de deux manières capitales. La première serait la méthode systématique ou synthétique qui s'attacherait à la législation et aux documents sous leur aspect formel ou statique. Les églises orientales des diverses traditions et cultures seraient considérées en bloc, comme on a l'habitude de les traiter dans certaines sphères administratives romaines, notamment depuis la centralisation excessive contemporaine. Ainsi, les situations historiques de toutes sortes n'auraient une place dans l'exposé, s'ils en avaient, que d'une manière subsidiaire, sans aucune influence essentielle sur les jugements de fond, émis d'une manière doctrinale, intemporelle et inconditionnelle. Cette manière pourrait satisfaire des théoriciens, des canonistes à la recherche de catégories claires, logiques et de classifications précises. Elle s'avère pourtant incapable de nous introduire dans la voie de la compréhension et de la perception de la réalité vivante, de la vie des institutions et des circonstances diverses et si mouvantes de chaque moment historique, tel que le synode se place dans le temps et l'espace. Cette vue systématique des choses s'avérerait d'autant plus déroutante, sinon aberrante, si l'on considérait la papauté, depuis la fin du XVI^e s. et jusqu'à nos jours, comme une institution immuable, comme un organe dominant de très haut la vie des églises orientales catholiques et leur imposant des directives, des règlements ou des dispositions canoniques valables toujours et partout. L'on comprend aisément que cette méthode ne pourrait contenter l'historien des institutions ecclésiastiques et qu'elle n'est plus à l'ordre du jour des études canoniques, telles qu'elles s'imposent de plus en plus au niveau universitaire et sous l'angle même de leur finalité humaine, ecclésiale et oecuménique.

La deuxième méthode, celle que nous adoptons délibérément, est la méthode proprement historique et analytique qui consiste primordialement à s'attacher à la vie des institutions, à en suivre la courbe de développement, à en marquer la spécificité dans le cadre des caractéristiques générales et à essayer d'en déduire une théorie, d'en formuler un jugement qui tienne compte, à la fois de la réalité diversifiée et des tendances qui en unifient le mouvement d'ensemble. C'est dire que cette méthode suppose une prise de considération permanente de la conjoncture, de l'instant ou du moment historique et un regard transcendant qui les dépasse, pour que l'analyse ne s'enlise point dans le particulier et le contingent, tout en permettant de conférer au jugement général la marque

du relatif, du temporel, du *Sitz im Leben* qui fait de l'institution synodale une entité vivante soumise à toutes les fluctuations de la conjoncture historique, soit qu'on la considère du côté romain ou du côté oriental. Il y a, en effet, un mouvement continu de l'histoire des relations synodales de l'évêque de Rome avec les églises orientales catholiques qui pourrait constituer le signe ou le symbole des relations ecclésiastiques générales. Et cette histoire n'a pas suivi une ligne droite ou une voie uniforme. Elle connut des étapes; et à l'intérieur de chaque époque distincte, elle fut soumise à des régimes, à des tempéraments et à des directions qui démontrent, du côté romain, une haute idée d'une mission privilégiée et personnelle visant à un but final d'unification et de centralisation, tout en usant d'une méthode d'adaptation aux circonstances faite parfois de souplesse, de temporisation, voire de repli, mais consistant habituellement dans une volonté ferme d'imposition, de manipulation, voire d'enregimentation: tout ceci selon le vent de la conjoncture, des situations d'époque et de lieu ou du mouvement général de l'histoire. Sans préjuger sur le résultat de l'analyse, il suffit, pour le moment, de cette notation rapide, pour indiquer et affirmer, dès le début, que l'on se tiendra à cette méthode scientifique rigoureuse, sans que l'appartenance confessionnelle puisse influencer sur l'esprit critique de l'historien et du canoniste qui soumet les faits, les textes et les contextes aux critères de jugement propres de sa discipline. Agir autrement, se laisser dominer par des considérations doctrinales ou des susceptibilités nationales enlèverait à notre étude toute sa marque et sa finalité. Et c'est à cette condition seulement qu'on pourra arriver à des conclusions fécondes qui ouvriraient la voie à un véritable dialogue oecuménique, fondé sur la vérité historique et débouchant sur une meilleure vision du travail à accomplir de la part de toutes les églises concernées.

Il semble qu'on puisse distinguer trois périodes dans l'histoire des synodes orientaux catholiques.

La première va des origines au pontificat de Pie IX, du XVI^e s. au milieu du XIX^e. C'est l'époque de la création et de l'affermissement des églises orientales catholiques. La seconde commence avec le pontificat de Pie IX et se termine avec la décision prise par Pie XI d'élaborer et de promulguer un code de droit canonique oriental. La troisième nous est contemporaine; elle débute en 1929 et elle est régie par l'esprit et les textes promulgués de ce code de droit canonique oriental.

Pour chacune de ces périodes, notamment pour les deux premières, l'on aura soin d'étudier des questions formelles relatives à la préparation de ces synodes, à leur tenue, à leur présidence, à la rédaction de leurs canons, à leur approbation et à leur efficacité institutionnelle. En plus de ces questions importantes, il faudra analyser leur contenu ou les principales décisions prises quant à leur source d'inspiration et aux divers domaines législatifs tels, par exemple, l'autorité et la fonction patriarcales, l'institution épiscopale, les sacrements, les livres liturgiques, le calendrier, les fêtes, jeûnes et abstinences et la vie monastique ou religieuse. Ce sont autant de matières qui exigeraient de longs développements, mais qu'il faut nécessairement passer en revue, ne serait-ce que per *summa capita*, pour en montrer les implications, en vue de l'avenir, du dialogue et de la collaboration oecuménique.

La difficulté est d'autant plus grande qu'il s'est agi de lire et d'analyser l'histoire et le texte de 158 réunions synodales de toute catégorie. Ces réunions synodales sont de nature et d'étendue diverses, depuis les conciles patriarcaux et provinciaux jusqu'aux synodes diocésains, sans parler des assemblées ou conférences épiscopales, des synodes interdiocésains et des réunions du clergé. Au surplus, certains conciles électoraux ont promulgué des textes législatifs ou souscrit des accords qui ont pu avoir force morale de loi ou d'engagement collégial. C'est dire la variété de la matière synodale dont l'évêque de Rome ne s'est pourtant point désintéressé. Bien au contraire, si le pape ou les hautes instances romaines se sont occupés attentivement de toute activité synodale des églises orientales catholiques, toutefois certains synodes nationaux, patriarcaux ou provinciaux, ont constitué des monuments législatifs fondamentaux et devinrent comme l'axe central de la vie ecclésiale; et c'est sur ces synodes que se concentrera le plus attentivement notre analyse.

1^{re} Période: Des origines au pontificat de Pie IX.

C'est une longue période allant de la fin du XVI.^e s. jusqu'au milieu du XIX.^e La vie et le développement des institutions fondamentales de ces églises sont intimement liés à leur activité synodale. Mais elles sont aussi en connexion étroite avec de multiples facteurs ou incidences politiques, culturels, sociaux, religieux du milieu ambiant, du milieu romain et même des relations internationales. Nous n'avons pas à rappeler ici ces éléments nombreux et si divers pour chaque église. Nous avons essayé d'en esquisser les principaux traits dans l'ouvrage sur les *Chrétiens uniates du Proche-Orient*. Qu'il suffise de noter ici les principales caractéristiques de la naissance et de l'enfance de ces nouvelles églises avant d'analyser les questions spécifiques, formelles de leur histoire et matérielles de leur contenu.

C'est au cours de ces siècles que de tous les points de l'Orthodoxie depuis les confins de la Russie moscovite jusqu'aux possessions portugaises de l'Inde du Sud, en passant par l'Europe centrale et orientale et par le Proche-Orient afro-asiatique que des communautés ecclésiastiques se rattachent à l'église romaine et lient leurs destinées à celle de la chrétienté latine. Grâce surtout à l'impulsion orientale déclenchée par Grégoire XIII (1572—1585), la plupart de ces églises ont tenu une série de synodes pour élaborer lentement une législation qui tint compte à la fois de leur ancienne tradition et de ce qu'on croyait être des signes de leur nouvelle fidélité ou allégeance ecclésiastique. Tour à tour, les Maronites, les Malabares, les Ruthènes, les Arméniens de Pologne, les Roumains de Transylvanie et les Melkites du patriarcat d'Antioche fixent progressivement leur législation. Toutefois, d'autres églises telles les Chaldéens, les Syriens, les Arméniens de l'empire ottoman, les Coptes attendront la période suivante pour songer à mettre un peu d'ordre dans leur législation ou à l'adapter à leur situation nouvelle.

Toutes ces églises ont habituellement tenu une série plus ou moins longue de réunions synodales. Il s'est agi souvent de déterminer des points

partiels ou fragmentaires d'une législation ancienne, oubliée, tombée en désuétude ou peu adaptée à la nouvelle orientation catholique romaine. Cependant, chaque église a été amenée à élaborer d'une manière aussi complète que possible un corps de législation qui put constituer le fondement ou la référence ultime qui régit les diverses activités ecclésiastiques. Ces synodes, majeurs ou mineurs, forment un ensemble imposant de prescriptions ou d'indications canoniques qui allient d'une manière plus ou moins heureuses deux traditions diverses, celle propre des anciens conciles orientaux et des coutumes locales et celle de l'église romaine dans ses développements les plus récents. Car le but final de tous ces synodes était précisément le renouveau des institutions, leur adaptation aux situations nouvelles et leur insertion dans le courant nouveau qui prétendait contenir la plénitude de la vérité et la perfection de la discipline ecclésiastique. Car si les églises orientales s'en tenaient fermement aux canons des premiers conciles oecuméniques ou locaux du premier millénaire chrétien, l'église romaine s'est estimée habilitée, par contre, à tenir de nouveaux conciles oecuméniques, en sa qualité de Mère et de Maîtresse de toutes les églises, de réadapter la législation ancienne, de se réformer par les décrets du grand concile de Trente et d'amener progressivement ou impérativement les autres églises qui en ont reconnu la suprématie à en adopter les principales décisions doctrinales et les prescriptions d'ordre administratif et disciplinaire.

Dans cette œuvre d'unification ou de latinisation comme l'on dit couramment et légitimement, l'évêque de Rome fut aidé par des instruments de choix et par des circonstances éminemment favorables: notamment l'influence des princes ou de l'autorité civile comme chez les Ruthènes, les Arméniens de Pologne, les Roumains de Transylvanie, voire même chez les Malabares et aussi par l'action décisive de ce qu'on appelle communément les „missionnaires latins" qui, forts d'un prestige ou d'une habileté peu commune, ont su amener les hiérarchies locales à adopter, bon gré mal gré, des canons qu'ils n'avaient très souvent qu'à entériner par souscriptions synodales. Il faudrait aussi noter l'action et la présence d'un ablégat romain qui, revêtu de l'autorité privilégiée du pape, voyait habituellement sa mission réussir selon les volontés de son souverain mandant. Mais cela n'alla pas toujours sans résistances, réticences ou oppositions. Car face à la politique synodale de l'église romaine, il y eut aussi un jeu, une diplomatie orientale qui profitait de la conjoncture de la protection catholique pour acquérir des avantages civils ou culturels réels: cela vaut pour les Ruthènes de Pologne, pour les Roumains d'Autriche-Hongrie comme pour les minorités patriarcales de l'empire ottoman.

Questions formelles relatives à la réunion de ces synodes

Les Ruthènes de Pologne sont à l'origine de l'union qui prit naissance à partir de 1595 et qui entraîna plus tard ceux de Hongrie de la Subcarpathie. Ce fut l'un des rares mouvements d'union où la hiérarchie orientale posa une série de conditions pour l'alliance avec le siège romain. L'union de Brest-Litovsk (1595—1596) se réalisa avec l'intention d'échapper à la suprématie du patriarcat moscovite, sans tomber pour autant sous la coupe de la hiérarchie latine, sans passer au rite latin mais tout en essayant de

jouir de tous les privilèges et honneurs du clergé latin. A côté du rôle secondaire joué par les jésuites, il faut noter celui de la nonciature et surtout celui du roi Sigismond III. Sans nous arrêter sur les synodes diocésains tenus assez fréquemment, soit à Lwow soit dans les diocèses Subcarpathes de Hongrie, il faudrait toutefois retenir les cas des synodes provinciaux de 1626 à Kobryn et de 1720 à Zamosk. Dans le premier cas, c'est le pape Urbain VIII qui ordonne au métropolite de convoquer un synode provincial et de le réunir ensuite régulièrement tous les quatre ans. Si ce synode fut présidé par le métropolite Rutski, ses actes furent toutefois envoyés à Rome pour approbation. Soumis à la fois à la congrégation du concile de Trente et à celle de la Propagande, les actes furent approuvés d'une manière particulière (in forma specifica), le 5 décembre 1629. Mais Urbain VIII publiait bientôt un bref imposant aux Ruthènes le décret du concile de Trente sur le mariage- appelé *Tametsi*; un autre décret du St-Office passait outre aux vœux de la hiérarchie et déclarait que le mariage des prêtres après la réception des ordres sacrés était nul. Quant au second synode provincial de Zamosk, il ne put être réuni par le métropolite qu'à la condition expresse qu'il fut présidé par le nonce de Pologne et que ses actes fussent envoyés à Rome pour approbation. Programmé dès 1716, il ne se réunit qu'en 1720. Entretemps, on prépara soigneusement à la Nonciature les canons à proposer aux membres du synode. Et à la veille de sa tenue, Clément XI s'adressait aux évêques pour les inciter à réformer les abus et à „suivre docilement les directives du président, le nonce". On eut à peine le temps de lire les canons préparés d'avance, sans aucune discussion; et le synode se clôtura comme il avait débuté selon le cérémonial du pontifical romain. Envoyés à Rome, les actes du synode furent d'abord examinés par la congrégation du concile de Trente avant de l'être par celle de la Propagande. L'approbation était acquise; néanmoins, elle ne le fut pas sans réserve, car le pape entendait „ne rien déroger aux constitutions des souverains pontifes romains et aux décrets des conciles généraux concernant les rites des Grecs celles-là comme ceux-ci continuant à rester en vigueur": formule ambiguë s'il en fut et qui permet aux tenants de la latinisation comme à ceux de l'autre bord d'y trouver une base à leurs revendications. Car les incidences et les tendances latinisantes de ce synode n'étaient que trop visibles, dans le domaine liturgique comme dans celui proprement disciplinaire. L'esprit des conseillers latins de la Nonciature de Pologne s'y faisait sentir d'une manière flagrante. Et lorsque une décade plus tard, la nécessité imposa de réviser les livres liturgiques, l'on vit siéger dans la commission un délégué de la Nonciature et des membres du clergé latin de Pologne. Cependant le siège romain considéra toujours ce synode de Zamosk comme la charte canonique de l'église ruthène; et, à maintes reprises, il rappellera l'obligation d'en observer les prescriptions, même aux Ruthènes de Galicie.

Chez les Maronites du Mont-Liban, les synodes débutent aussi sous le pontificat de Grégoire XIII et marquent habituellement les époques de décadence des institutions et de division parmi la hiérarchie et le patriarche. Les premiers conciles sont réunis entre 1579 et 1596, notamment à Quannoubin, résidence séculaire et retirée des patriarches. Les ablégats pontificaux, des jésuites en l'occurrence, ne se font pas faute d'imposer

d'une manière souvent arbitraire des réformes dans la pratique liturgique et sacramentaire, décidées à Rome et inspirées des décrets du concile de Trente. D'ailleurs, c'est grâce à de tels synodes et à l'aide des élèves du collège maronite de Rome, que les pratiques latinisantes s'infiltrèrent progressivement, matérialisées par les livres liturgiques imprimées à Rome et par toutes sortes de libéralités qu'on savait être favorablement agréées. Il faudrait toutefois observer qu'entre 1644 et 1736, l'histoire ne mentionne aucun synode et aucune autre assemblée épiscopale qui en tiennent lieu. L'église jouissait en effet d'une tranquillité intérieure et d'un développement des institutions, grâce à une série de patriarches prudents, zélés et à la hauteur des situations politico-religieuses. Le nom du patriarche Al-douaihy émerge de cette époque (1670—1704) dont la science et le prestige demeurent incontestés. Après lui, la situation décadente de la hiérarchie nécessite l'intervention romaine, appelée d'ailleurs par les intéressés eux-mêmes. Le synode du Mont-Liban de 1736 est le pendant de celui de Zamosk des Ruthènes (1720); et il a été souvent considéré comme le prototype des synodes orientaux catholiques postérieurs. A l'appel de tout l'épiscopat maronite et du patriarche Youssef el-Khazen, Clément XII décidait d'envoyer un ablégat choisi parmi les savants maronites de la Bibliothèque vaticane: Joseph-Simon Assémani, en vue d'opérer une profonde réforme. Assémani recevait à cet effet de très larges facultés, même celle de convoquer un synode législatif, s'il le jugeait utile. Au vrai, tel était le but de sa mission en Orient. Il y arrivait en juin 1736 avec des directives précises et concrètes de la Propagande et avec un projet de synode entièrement et minutieusement rédigé. Les péripéties et les vicissitudes ne manquèrent pas qui ne l'empêchèrent point d'imposer finalement le texte du synode et les directives de la Propagande, aidé dans ce pénible marchandage par les missionnaires latins et les anciens élèves de Rome. Les séances proprement dites du synode ne durèrent pas plus d'une semaine. Et l'ablégat Assémani pouvait rentrer à Rome, fier de l'œuvre accomplie, bien qu'au prix d'énormes difficultés. Benoît XIV approuvait la teneur du concile en 1741, malgré l'appel du patriarche au pape contre la validité d'une telle assemblée. Et l'approbation contenait la clause expresse de la satisfaction pontificale, puisqu'elle était faite *in forma specifica*. L'histoire de l'édition du texte latin et de la valeur de sa traduction arabe est longue. Elle durera plus d'un siècle en négociations souvent interrompues entre le patriarcat et les autorités romaines. C'est seulement en 1883 que la Propagande déclarait que seule la version latine avait force de loi. Les nombreux synodes qui suivront celui du Mont-Liban seront réunies dans des circonstances particulières relatives à des difficultés intérieures de caractère endémique. Souvent présidés par un ablégat, choisi habituellement parmi les Franciscains de Terre sainte, ces synodes se placent dans la lignée de celui du Mont-Liban dont ils ne font d'ailleurs que remettre à jour les principales prescriptions disciplinaires. Soumis à l'approbation romaine, leurs décrets proprement disciplinaires n'auront besoin d'aucun jugement nouveau; le siège romain en ayant assez de résoudre les difficultés apparemment inextricables de l'affaire Henddiyyé qui accapare toute l'attention des responsables durant de longues décennies.

Pour les Malabares de l'Inde et les Arméniens de Pologne, il aura suffi respectivement d'un synode pour fixer et imposer une législation latinisante pour des siècles.

La colonisation portugaise du sud de l'Inde avait permis à l'archevêque latin de Goa et aux missionnaires latins de soumettre à leur emprise la chrétienté syrienne qui se réclamait de St Thomas. C'est en 1583 que le métropolite Mar Abraham affirmait sa foi catholique et celle de ses fidèles au synode d'Angamalé. Invité en 1585 au III^e synode provincial latin de Goa, il se voit mis sous la surveillance d'un conseiller jésuite, le catalan François Roz, tandis que les membres latins du synode décidaient de remplacer les livres liturgiques orientaux et syriaques des Malabares par ceux du rite latin mais traduits en langue syriaque. Il semblait d'ailleurs au jésuite Roz que les Malabares vivaient toujours dans l'hérésie ou sous cette influence et que la profession de foi de leur métropolite n'était qu'apparente. A Rome, on croyait aux rapports du jésuite, sans aucune réserve et l'on soumettait l'église malabare aux réformateurs latins de Goa. L'archevêque Menezès convoquait bientôt le fameux synode de Diamper qui imposait à l'église du pays des canons doctrinaux et disciplinaires rédigés d'avance, toujours avec l'appoint du jésuite Roz. En une semaine du mois de juin 1599, ce synode donnait à l'église du Malabare son statut. Clément VIII approuvait, à son tour, ce synode diocésain et confiait au P. Roz, élevé à l'épiscopat, le soin d'en appliquer les décisions: l'église malabare perdait ainsi, à la fois, et sa législation antique et son droit à une hiérarchie indigène et orientale.

A son tour, le synode diocésain arménien de Lwow de 1689 est réuni sous la présidence du nonce apostolique de Pologne et avec la participation active des religieux latins Théatins. Comme celui de Diamper, un tel synode diocésain, n'avait pas à être approuvé par Rome. Mais il fut assimilé aux synodes provinciaux et les actes soumis aux autorités de la Propagande. Les consultants romains estimèrent pourtant qu'il serait préférable de ne point lui conférer un caractère officiel; ce qui n'empêcha pas les Arméniens de Pologne et même ceux de l'empire ottoman de s'en tenir à ses prescriptions et de s'y référer au XIX^e s., malgré ses traits de latinisation excessive.

Les nombreuses assemblées synodales des Roumains de Transylvanie ne constituent en fait que des réunions convoquées par l'évêque, d'abord à Alba-Julia entre 1697 et 1714, ensuite à Fagaras entre 1721 et 1727 et enfin à Blaj à partir de 1738. Ces synodes diocésains, convoqués soit pour établir et définir les conditions de l'union avec le siège de Rome soit pour l'affermir par le choix d'évêques idoines soit enfin pour déterminer certaines prescriptions concrètes d'administration diocésaine n'ont jamais eu une importance législative et disciplinaire décisive. Bien que réunis sous l'influence déterminante des jésuites et que l'un des pères de la Compagnie fut à chaque fois imposé à l'évêque à titre de conseiller payé et au clergé roumain à titre de directeur ecclésiastique, néanmoins leurs actes ne furent pas envoyés à Rome pour une approbation canonique officielle. Mais l'oeil vigilant et la main efficace de l'évêque de Rome agissaient par des intermédiaires de choix, qui jouissaient au surplus de la bienveillance de l'empereur d'Autriche (Léopold I ou Charles VI) et de la protection du cardinal de Vienne, notamment du fameux Kollonitz.

Le rôle officiel dévolu aux „conseillers jésuites” constitue l'un des traits caractéristiques de ces synodes diocésains des Roumains de Transylvanie. D'ailleurs, leur présence et leur action n'étaient pas facilement agréées: elles causaient souvent plus qu'une tension, de véritables conflits.

Reste à parler des Melkites du Patriarcat d'Antioche. Le nombre des synodes réunis entre 1730 et 1850 est relativement considérable. Jusqu'en 1790, il s'agissait d'établir l'union, de la raffermir et surtout d'unifier les forces monastiques divergentes et opposées qui prétendaient, au vrai, au rôle directeur dans ce mouvement naissant du catholicisme. Les patriarches se laissaient entraîner dans ce jeu d'influence et subissaient les conséquences néfastes de la division intestine. Le siège romain s'efforçait à la fois de maintenir l'union, tout en imposant des conditions qui devaient en assurer le succès et le progrès. Les premiers synodes, réunis surtout dans les résidences monastiques, soit à Deir el-Moukhalles (1730, 1736, 1751, 1756) soit à Mar Chaia (1761) soit à Zouk (1765), réglaient les difficultés toujours renaissantes relatives à la fusion des forces monastiques ou la succession patriarcale. L'union romaine était menacée dans ses fondements par des tendances latinisantes dans la discipline ainsi que par de graves luttes intestines dans l'épiscopat d'origine monastique. Le rôle modérateur des papes fut indéniable et souvent très efficace. Ils se firent habituellement représenter par des ablégats, choisis parmi les missionnaires latins ou les délégués apostoliques. Tour à tour, l'on vit un capucin, un carme évêque de Babylone, un dominicain de Mossoul et un lazariste vicaire apostolique de Syrie. Si les actes de ces synodes ne furent jamais soumis officiellement à Rome pour approbation; toutefois, les papes, notamment Benoît XIV, ne se firent point faute de s'intéresser vivement et minutieusement aux affaires melkites. Et il faut noter fortement à ce sujet, que les papes se montrèrent dans cette conjoncture melkite du XVIII^e s. les défenseurs des coutumes et des rites orientaux contre les tendances laxistes et latinisantes des premiers promoteurs de l'union, y compris le premier patriarche uni Cyrille VI Tanass. La fameuse constitution apostolique *Demandatam* de Benoît XIV (1743) constitue la meilleure preuve de ce souci éclairé de la papauté. Cependant, au delà des difficultés intérieures d'une jeune église toujours en remous, Rome souhaita vivement de voir les Melkites se donner un corps de législation complet à l'instar des Ruthènes et des Maronites. Ce vœu formulé dès 1763 ne put se réaliser qu'en 1790, alors que la grande crise patriarcale semblait définitivement résolue. En fait, le synode patriarcal de Deir-el-Moukhalles de 1790 entreprit une œuvre répondant à une instruction de la Propagande de 1789 et qui imposait un certain nombre de réformes et de décisions à prendre, tout en laissant au patriarche et aux évêques la liberté de se réunir sans la présidence ou la présence d'un ablégat, mais à condition que les actes seraient envoyés à Rome pour la sanction canonique. Mais les actes de ce synode de 1790 ne furent pas envoyés officiellement pour l'examen pontifical, tandis que de nouvelles scissions parmi l'épiscopat rendaient toute l'œuvre de ce synode inutile. Et Mgr Germanos Adam d'Alep qui en fut le principal adversaire prétendra fournir quelques années plus tard à l'église melkite un corps législatif synodal complet et dont le besoin se faisait sentir. Le synode patriarcal de Karkaféh (1806) dont il est l'artisan principal se réunit et ses canons furent imprimés et

publiés sans que Rome en ait pris préalablement connaissance. D'ailleurs la personne et les positions doctrinales de Germanos Adam inspiraient la plus grande méfiance aux missionnaires latins et aux autorités romaines, à cause de ses tendances dites gallicanes, semblables à celles du concile de Pistoia (1786). Aussi, le synode de Karkaféh sera expressément condamné par Rome, assez tard en 1835. En cette même année, son disciple préféré, Maximos Mazloum, devenu patriarche, réunira un synode pour une nouvelle tentative de législation organique. Il le présidera, sans la participation d'aucun représentant de la papauté. Et les actes, envoyés à Rome, seront approuvés en 1845, d'une manière ordinaire, mais à la suite de longues négociations. Ce synode n'était dans la pensée de Mazloum que provisoire. Lentement, il préparera la rédaction d'un autre qui devait couronner son œuvre patriarcale et donner à l'église melkite un corps complet et organique de législation, comparable sinon supérieur aux synodes de Zamosk et du Mont-Liban. Le synode de Jérusalem de 1849, réuni, cette fois encore, sans la présence ou la participation d'aucun représentant romain devait atteindre ce but, s'il n'avait été de nouveau l'objet de nombreuses critiques provenant, à la fois, de l'épiscopat et des religieux melkites et des susceptibilités romaines. L'examen critique très minutieux fait par des canonistes romains très pointilleux ne souleva en fait aucune objection sérieuse. Mais les circonstances défavorables qui entouraient la personne et l'administration du patriarche amenèrent les instances romaines à le remiser dans les archives, préférant qu'un autre synode réuni sous la vigilance et la direction d'un représentant du pape donne enfin le résultat souhaité depuis près d'un siècle.

Tel est le bilan rapide de toute l'œuvre synodale majeure des églises orientales catholiques, placée dans son contexte formel et dans son cadre historique. On l'a vu, l'activité synodale fut assez variée, se déroulant dans des milieux socio-politiques et religieux assez divers. Le pape semble avoir pris toujours l'initiative des réformes, tout en ayant soin d'en orienter l'esprit et les buts, même si, comme dans le cas exceptionnel des Melkites, il ne fut pas l'artisan principal et l'inspirateur finalement responsable de l'œuvre synodale. En tout état de cause, un synode ne pouvait obtenir la sanction canonique, obtenir une légitimité formelle sans l'approbation pontificale romaine. Ceci vaut pour tout synode patriarcal ou provincial, d'après la constitution pontificale *Immensa* de Sixte-Quint du 22 janvier 1587, que les autorités romaines appliqueront sans distinction même à l'Orient catholique. Unique promoteur de tout synode légitime et lui conférant exclusivement sa sanction canonique et son approbation, l'évêque de Rome apparaît, en définitive, comme le tuteur et l'unique responsable de l'œuvre synodale. Et cette institution synodale, traditionnelle en Orient, devint ainsi, l'instrument privilégié qui permit à Rome d'établir ou de conditionner l'union, de l'affermir et de la perfectionner selon les intentions même de la papauté. Mais ces intentions ont-elles été pleinement réalisées? Qu'en est-il de l'objet de ces réformes, du contenu doctrinal et disciplinaire des très nombreuses décisions prises et souvent reprises au cours de plusieurs siècles, sous des formes multiples et en des circonstances de temps, de lieux assez diverses? Nous essayerons d'en juger d'après l'analyse qui suit.

Tout en ayant toujours en vue les observations générales formulées plus haut, nous tâcherons de donner une synthèse rapide des principales modifications ou des apports nouveaux de ces synodes orientaux par rapport à la tradition ou aux canons et coutumes séculaires de ces églises.

Le rôle joué par les représentants de la papauté dans la convocation, la rédaction et l'application de ces synodes est indéniable: simples missionnaires, surtout jésuites, ablégats ou nonces, ces présidents ou conseillers ecclésiastiques des synodes sont munis de directives très précises de la part du pape en personne ou des hautes instances romaines. La principale source d'inspiration des réformes suggérées ou imposées est, sans conteste, le concile de Trente. Dès 1578, Grégoire XIII envoie aux Maronites, avec les jésuites Raggio et Eliano (ce dernier un juif converti) la traduction arabe des décrets et du catéchisme du concile de Trente. Au cours de leur mission, ces pères et leurs successeurs Dandini et Bruno essaient de faire accepter en bloc toutes les prescriptions de ce concile, en même temps que les usages liturgiques latins. En fait, les infiltrations latinisantes dans tous les domaines liturgique, sacramentaire et disciplinaire sont progressives. Elles seront consacrées officiellement lors du concile du Mont-Liban (1736). Chez les Malabares, le concile de Diamper (1599) impose théoriquement et pratiquement le principe de l'unité de discipline; et il applique, en conséquence, à cette église préchalcédonienne toute la législation tridentine avec le missel et le rituel latins traduits en langue syriaque; en outre, il demande qu'on revise la Bible syriaque pour la rendre conforme à la vulgate latine; enfin, après avoir imposé la présence du jésuite Roz comme conseiller ecclésiastique, il autorise ses confrères à prêcher et à administrer les sacrements dans toutes les églises malabares, sans autorisation du curé, à l'exception de l'administration du mariage, là aussi pour se conformer à la législation tridentine. Et pour s'assurer de l'efficacité de ces mesures, la hiérarchie malabare est remplacée pour des siècles par des titulaires et ordinaires latins. Les Ruthènes avaient bien posé leurs conditions à l'union en 1595, où la conservation du „rite oriental“ y est spécifié; toutefois le concile de Zamosk et les décisions pontificales directes introduisent des éléments essentiels de la législation tridentine, notamment dans la discipline du mariage, dans l'organisation diocésaine et dans l'esprit et la pratique liturgique. Les Arméniens de Pologne, minorité encore plus perméable au milieu latin, subissent profondément l'influence des latins Théatins qui voient dans le concile de Trente l'idéal de toute réforme ecclésiastique. L'abandon d'usages rituels légitimes est remplacé par l'acceptation flagrante de la discipline latine. Chez les Mekites, il en va tout autrement. A l'origine, ce sont les papes qui se montrent plus sévères que la hiérarchie pour le maintien des traditions des jeûnes et abstinences. Et lorsqu'il fallut rédiger d'une manière organique la discipline, l'instruction de la propagande est très discrète au sujet du concile de Trente. Aussi, affirme-t-on dans les canons du concile de 1790 que si les décrets dogmatiques de Trente sont à accepter, toutefois ses décisions disciplinaires ne sont point applicables au rite grec (sic). Distinction importante qu'on ne lit pas aussi explicitement ailleurs.

Au delà de cette source d'inspiration générale, il est opportun d'en voir l'application en quelques domaines précis.

Concernant la hiérarchie ecclésiastique et le clergé, les nouveautés synodales sont de haute signification. Là où elle existait, l'évêque de Rome laisse subsister la fonction patriarcale, tout en tâchant d'en définir et d'en limiter les pouvoirs. C'est le cas chez les Maronites et les Melkites du patriarcat d'Antioche. Le synode du Mont-Liban (1736) mentionne les privilèges du patriarche maronite à l'égard de ses évêques et de ses fidèles. Il détient une véritable juridiction qu'il veut immédiate et directe sur toutes les institutions et les personnes de „son église“. Il n'est justiciable que du pape. Mais le siège romain réduira lentement l'autorité de ce patriarche, en relevant celle des évêques, en délimitant les diocèses et en obligeant ces hiérarques à y résider, loin du siège patriarcal. A leur tour, les synodes melkites de Karkaféh (1806) et de Jérusalem (1849) exposent longuement les droits et les privilèges des patriarches. Si, dans le synode maronite, on prévoit après l'élection patriarcale l'envoi à Rome d'un procureur muni de la profession de foi, d'une lettre d'obéissance au pape et de la demande de confirmation de l'élection et du pallium, les synodes melkites affirment simplement qu'aussitôt après son intronisation, le patriarche jouit de tous ses droits, mais qu'il écrira à Rome, de même que les évêques, pour rendre compte de son élection. Et il prend rang immédiatement après le pape ou ses légats et aussi après le patriarche grec de Constantinople dans le cas où celui-ci serait catholique. Cependant, les canonistes romains élaboraient en cette première moitié du XIX^e s. une théorie patriarcale, précisément à l'occasion de l'élection du patriarche melkite Maximos III Mazloun (1833—1837), qui entend soumettre toute la juridiction des patriarches à la confirmation préalable du pape. Et une fois confirmé, le patriarche ne pourrait exercer les actes dits majeurs de sa juridiction qu'après réception du Pallium. Nous verrons plus loin les incidences de cette théorie. A défaut d'un patriarche, les Ruthènes revendiquent pour leur métropolite le droit de confirmer la nomination des évêques. Mais Clément VIII veut bien accorder, en 1596, ce droit au métropolite, à condition qu'il soit fait au nom du pape. En outre, il réserve au St-Siège romain le droit de confirmer le métropolite. Pour les Roumains, les Arméniens et les Malabares, la question ne se posait pas.

Selon la législation maronite de 1580 et de 1736, le patriarche doit réunir les évêques en synode, d'une manière régulière, au moins tous les trois ans, pour délibérer des intérêts communs des diocèses. Et la législation melkite ajoute que le patriarche devra consulter ses évêques chaque fois qu'il y a une affaire importante concernant tout le patriarcat. Les évêques doivent avoir un diocèse aux limites bien précises. L'obligation d'y résider est rappelée souvent; et celle de réunir leur clergé en synode diocésain tous les ans revient aussi souvent chez toutes les églises. Les Melkites rappellent en 1761 que pour ériger une éparchie, il faut un nombre suffisant de fidèles et de membres du clergé. Si le patriarche ne peut s'immiscer dans le gouvernement intérieur des diocèses aux dépens des droits épiscopaux, toutefois, il jouit en cas de négligence avérée du droit d'inspection. Quant au droit de dévolution, Rome a tendance à se le réserver, limitant ainsi l'antique droit patriarcal, en l'absence du synode permanent. Enfin, ultime droit patriarcal et qui semble alors important :

on affirme le droit de percevoir les dîmes dans tout le territoire patriarcal, sans aucune réserve de l'autonomie diocésaine.

Quant au clergé, deux questions attirent particulièrement l'attention celle du célibat et celle du remariage des prêtres veufs. Il ne semble pas en règle générale que le siège romain ait cherché alors à imposer le célibat ecclésiastique aux églises orientales, à peu d'exceptions près, notamment chez les Malabares où le synode de Diamper déclare que „les prêtres mariés ne sont pas obligés de se séparer de leur femme, mais ils ne pourront alors exercer leur ordre et que le synode consultera le St-Siège sur leur cas“. Mais une fois séparés de leur femme, ces prêtres reprendront l'exercice de leur ordre. Le cas des prêtres veufs semble plus délicat. Pour ce même synode de Diamper, les prêtres veufs qui contractent un second mariage le voient frappé simplement de nullité, même si ce remariage avait été autorisé auparavant par l'évêque. Chez les Ruthènes, la législation n'est pas aussi radicale ni homogène. Avant le métropolite St Josaphat Kuncewich, ses prédécesseurs catholiques avaient autorisé par tolérance (économie) le remariage des prêtres veufs. Josaphat adopte une attitude assez nuancée. Les prêtres qui se sont remariés avant son gouvernement ecclésiastique pourront continuer à exercer leur ministère paroissial sauf à célébrer la liturgie ou à confesser, auxquels cas ils devront faire appel à d'autres confrères. Mais ceux qui dorénavant contracteront un second mariage, ils seront suspendus de tout exercice de leur ordre (1619). Cependant Rome rejettera cette mesure, car le St-Office déclarait en 1631, à l'encontre de l'avis des responsables ruthènes, que le remariage des prêtres veufs était radicalement nul. Quant aux synodes maronites et melkites, il semble bien qu'ils aient délaissé ce cas, laissant à la pratique son cours indéterminé.

La conservation des rites orientaux (terme générique qui désigne tout le patrimoine ecclésiastique et religieux des chrétientés orientales) a toujours été l'une des pierres d'achoppement pour les bonnes relations et la coexistence pacifique entre l'Orient et l'église de Rome. L'éventail de ces relations est assez large et constitue tout un ensemble de domaines qui sont connexes, allant du calendrier, aux fêtes, jeûnes et abstinences et passant par les livres liturgiques, ceux notamment qui définissent le rituel, qui coordonne le missel et la pratique sacramentaire, sans oublier le sens et l'esprit de la théologie mystagogique qui imprègne tout l'être religieux du fidèle. On ne peut traiter tout au long des divers points qui ressortent de l'analyse des synodes. Mais, par touches rapides, il semble nécessaire d'éclairer par des exemples concrets et précis l'évolution des institutions.

Grégoire XIII tenait à étendre la réforme du calendrier décidée sous son pontificat à toute l'église chrétienne. Et ce fut l'un des signes par lesquels lui et ses successeurs ont tâché de lier les diverses églises orientales à celle de Rome. A cette question du calendrier est jointe celles des fêtes, des jeûnes et des abstinences. A l'égard des églises non-chalcédoniennes, telles celles des Malabares et des Arméniens comme à l'égard des Maronites, les exigences des papes et de ses représentants ont toujours été plus radicales et habituellement suivies. Dès 1596, l'ablégat jésuite Dandini voulait imposer au patriarcat maronite l'adoption du calendrier grégorien; en 1606, le patriarche Al-Razzi ne réussit à l'intro-

duire qu'au Mont-Liban, ses fidèles de l'île de Chypre ayant refusé de le suivre, sans doute à cause du milieu ambiant grec-hellène. Enfin, le synode national du Mont-Liban (1736) l'impose à toute l'église maronite. Quant aux fêtes, aux jeûnes et abstinences, les maronites se contentent au début d'assouplir la rigidité des canons et coutumes antiques, notamment en ce qui concerne les quatre-temps pénitentiels. Et si la fête-Dieu est expressément ajoutée par les consultants romains du synode du Mont-Liban (1736); toutefois, un concile antérieur, celui de Harrache (1644) avait déjà accepté le principe de son adoption. Chez les Malabares, le synode de Diamper (1599) opère, comme en d'autres domaines, une assimilation latinisante assez radicale. Non seulement le calendrier grégorien est imposé, mais les fêtes du calendrier latin sont introduites, selon le principe de l'unité de la discipline ecclésiastique et selon l'engagement pris d'observer tous les décrets de réforme ainsi que la doctrine du concile de Trente. La discipline des jeûnes et abstinences est tolérante, puisqu'elle laisse aux coutumes locales assez de liberté; toutefois, conformément à l'usage de l'église latine, on y introduit l'abstinence de la viande le samedi, coutume inconnue jusqu'alors, tout en laissant facultative celle du mercredi. Pour les Arméniens de Pologne, on s'en tient au fameux Décret aux Arméniens du concile de Florence qui admet un compromis entre l'antique discipline arménienne et certaines exigences romaines. Le calendrier julien, ayant un caractère national, est conservé; bien que pour plusieurs fêtes ainsi que pour les jeûnes et abstinences l'on s'accoutume de suivre la discipline latine, celle du milieu ambiant polonais et des religieux Théatins.

Les églises chalcédoniennes s'attachent davantage à leur discipline et tradition et l'église de Rome doit user d'une tolérance plus large à leur égard. Pour les Ruthènes, les 33 articles de 1595 établissant les conditions de l'union formulent des exigences que le pape Clément VIII accepte par l'affirmation générale de sauvegarder leur droit au rite propre. Or les Ruthènes admettaient bien le calendrier grégorien tout récent, pourvu de conserver leurs fêtes, telle celle du 6 janvier et de la bénédiction de l'eau expressément indiquées. Par contre, ils se défendaient d'accepter nommément la fête-Dieu et l'usage de la procession du St-Sacrement. Une autre condition générique est celle de la défense faite aux fidèles d'embrasser le rite latin. Cependant, entre cette position canonique toute théorique et la pratique, il semble bien que la marge soit assez grande, puisque lentement par la voie du calendrier grégorien et grâce au milieu ambiant et aux congrégations religieuses, celles de la Ste Trinité et des Basiliens fortement influencées par l'esprit et les constitutions de la Compagnie des Jésus, l'esprit latinisant s'infiltré progressivement et devient bientôt caractéristique de la pratique et des dévotions cléricales et populaires. Le concile de Zamosk (1720) fournira une démonstration significative à ce sujet.

Quant aux Roumains de Transylvanie, l'attachement rigide au calendrier julien constitue, dès 1697, l'une des conditions de l'union, avec le maintien des rites et usages de l'église orientale. Les négociations avec Rome durèrent un certain temps et mirent au jour certaines difficultés d'ordre personnel ou politique. Les Roumains sont obligés d'affirmer expressément leur attachement à un évêque choisi parmi eux, à leur calendrier, aux

rites et usages de leur liturgie, aux jeûnes de leur église et à toute leur organisation ecclésiastique (1597). Les nombreuses assemblées synodales postérieures répéteront ces exigences. Ainsi, en 1700, le synode d'Alba-Julia affirme que les fêtes devront être observées conformément à l'Horologion. Au synode de Fagaras de 1725, on affirme de nouveau la nécessité d'observer les quatre périodes annuelles de jeûnes: de telles prescriptions dénotent que la pratique tendait vers l'adoption d'une autre attitude du latinisme ambiant. Les soucis de survie et d'auto-défense contre les sollicitations latinisantes expliquent assez ces prescriptions.

Chez les Melkites, la tendance des premiers promoteurs de l'union est tout à la fois au maintien du calendrier julien et à la modification de la discipline des jeûnes et abstinences dans le sens de la dispense et de la facilité latine. Cette fois, c'est Rome qui prescrit une attitude plus ferme de radicalisme disciplinaire, en retardant même la confirmation du premier patriarche uni, Cyrille VI Tanass, jusqu'à sa promesse de ne rien changer à la discipline traditionnelle des jeûnes et abstinences, sinon par dispense à renouveler d'année en année, pour les cas graves et après l'autorisation du pape (1736). Cette question disciplinaire est l'objet de longues négociations qui avec les difficultés intérieures se prolongeront jusqu'à la fin du XVIII^e s. Au synode de 1790, les Pères trouvent un principe de compromis à la plupart des questions disciplinaires. Ils réduisent la durée des carêmes précédant Noël et la fête des Sts Pierre et Paul; les dispenses concernant les jeûnes et abstinences seront généralisées. Et si l'on admet la Fête-Dieu et d'autres processions d'origine latine, comme celle de l'image de N. Dame du Rosaire, c'est après les avoir introduit dans le cycle liturgique et leur avoir donné une forme et des insignes orientales ou censées telles.

Passons à la question des livres liturgiques et à leur contenu. Dans ce domaine, l'évêque de Rome et ses mandataires s'adaptent aussi à la situation des églises et se comportent autrement selon qu'il s'agisse des Malabares et des Maronites ou des autres églises. Il y a d'abord deux cas précis et déplorables de véritables autodafés de livres syriaques liturgiques ou doctrinaux que les missionnaires, les jésuites en l'occurrence, croyaient ou tenaient pour hérétiques ou suspects. En 1597, l'ablégat Eliano se livre au patriarcat maronite de Quannoubin à un tel autodafé, conformément à ses directives romaines. Plus tard, au concile de Diamper (1599), l'archevêque Menezès de Goa et le jésuite Roz ordonnent le même acte à l'égard des mêmes livres en usage chez les Malabares. Et les livres qui restent sont soumis à une révision sévère selon des modèles latins; enfin d'autres livres sont traduits simplement du latin. Ainsi, dès 1580, la pratique sacramentaire de la pénitence, de l'extrême-onction et de l'ordre est décrite chez les Maronites suivant le Pontifical romain; et le patriarche maronite est invité à suivre pour les ordinations le rite du pontifical romain, traduit déjà en arabe et offert par les ablégats jésuites en 1579. Au concile de 1596, ces mêmes ablégats imposent aux maronites le missel édité à Rome en 1592, quelque peu romanisé et dont Dandini avait apporté deux cents exemplaires dans ses bagages. Plus tard, en 1647, on imprimait aussi à Rome un rituel maronite très latinisé du baptême et de l'extrême-onction. L'on répandait également au Liban un bréviaire sommaire et quantités d'ornements et d'objets liturgiques

expédiés d'Occident. Au concile du Mont-Liban (1736), si le rituel romain est souvent cité ainsi que le pontifical romain et si l'on décide la révision du texte de l'Écriture sainte et du martyrologe ainsi que la traduction en arabe du catéchisme du concile de Trente, toutes les nombreuses prescriptions concernant la pratique sacramentaire sont aussi une décalque des rituels romains. On pourrait, à ce sujet, faire une démonstration aussi précise que significative. D'ailleurs, une deuxième édition romaine du missel maronite de 1592 avait été publiée en 1716, qui donnait des formules consécatoires voisines de celles du missel latin. Le concile n'interdisait pas, en outre, l'usage d'anciennes anaphores syriaques, pourvu qu'elles reproduisent sans erreur les paroles du Christ. Toutes ces modifications latinisantes provenaient certes de Rome, soit directement par imposition synodale, soit par l'intermédiaire des nombreux élèves du collège maronite. Parvenus à l'épiscopat, ces anciens élèves contribuaient efficacement aux infiltrations progressives des pratiques et de l'esprit latinisants. Ainsi, le grand patriarche Al-Douaihy avait entrepris une réforme liturgique et les rites des ordinations codifiés par lui en 1683 sont repris et imposés officiellement par le synode du Mont-Liban (1736). Et un siècle plus tard, le patriarche Hobeich obtenait l'impression et l'approbation par la Propagande d'un rituel en deux volumes (1839 et 1840) qui devait rester en usage jusqu'à nos jours et dont les traits latinisants sont de toute évidence.

Chez les Malabares, la politique latine à l'égard des livres liturgique est consommée au synode de Diamper (1599). Déjà, au III^e concile provincial de Goa (1585), la hiérarchie latine avait décidé de traduire le missel et le rituel latin en langue syriaque, à l'usage de la chrétienté malabare. Au synode de Diamper, des mesures concrètes sont prises. On y trouve une longue liste de changements à introduire dans le missel malabare. Certaines anaphores antiques sont interdites et leur texte manuscrit brûlé. L'on confie au jésuite Roz de traduire en syriaque la messe latine que les prêtres pourront utiliser tous les jours pour la célébration privée. Et les prêtres malabares qui connaissent le latin pourront simplement célébrer la liturgie romaine en cette langue. Enfin, pour mieux extirper l'usage des textes syriaques, le synode prescrit de remettre au métropolitain latin de Goa ou à son mandataire le père Roz tous les livres syriaques. Et l'on ne pourra plus les transcrire qu'avec l'autorisation de l'évêque du diocèse ou de celle du conseiller jésuite durant la vacance du siège.

Par contre, Rome observe, à l'égard des églises de tradition byzantine, une attitude de respect et parfois même de protection de la discipline traditionnelle. Les synodes des Ruthènes, des Roumains et des Melkites répètent souvent la défense d'opérer aucun changement dans le rite et les livres liturgiques. Les canons de St Josaphat interdisent d'innover en aucune façon dans le rite et d'employer la langue parlée au lieu du slavons liturgique. Au concile de Zamosk (1720), on confie au métropolitain le soin de rééditer le rituel (l'horologion) qui devra conserver les cérémonies traditionnelles du baptême. Toutefois, malgré ces prescriptions générales, ce concile ne se fait pas faute d'innover ou de modifier les rubriques et les rites selon une inspiration latinisante. Quant aux synodes roumains, ils ne semblent pas se soucier d'une manière particulière de

ce domaine, quitte à affirmer souvent leur attachement à leur rite. Cependant, dès 1700, le synode d'Alba-Julia souhaite que le clergé emploie la langue roumaine pour le service liturgique, à la place du slavon et du grec. Faute de quoi, les prêtres liront, tout au moins, l'évangile et le sermon dans la langue nationale. Enfin, les Melkites sont tout aussi attachés aux textes de leurs livres liturgiques. Lentement, une orientation générale se précise des prescriptions de détail. Ainsi, en 1790, on autorise les prêtres et les diacres qui ne connaissent pas le grec à réciter les prières principales de la liturgie en langue arabe. Au synode des Karkaféh (1806), l'on dit à propos de la cérémonie de l'huile des malades: „les cérémonies prescrites par l'euchologe doivent être toutes accomplies, et il est interdit de suivre des rituels plus concis composés d'après des modèles latins. Toutefois, en cas d'urgence, il faut abrégé les cérémonies, tout en respectant le rite". Le synode de Ain-Traz (1835) arrive à une position plus générale, en déclarant qu'aucun changement au rite ne peut être introduit; et l'on s'en tiendra rigoureusement aux formules et aux rubriques de l'euchologe et du missel dont les copies doivent être authentifiés par l'évêque.

A la suite de ces indications générales, il serait avantageux de mener une enquête plus détaillée quant à la pratique sacramentaire. Elle serait démesurément longue, si on voulait s'attacher à tous les détails. Qu'il suffise de fournir quelques exemples précis sur les principaux sacrements.

Des nombreuses questions qui touchent à l'administration du baptême, deux semblent revêtir une importance plus particulière: celle de la formule baptismale et celle du mode d'administration. Chez toutes les églises la tendance générale est au mode d'infusion, même chez les Melkites. Et si les Maronites et les Malabares adoptent le rituel romain, les églises de tradition byzantine conservent la formule déprécative, cependant que toutes interdisent la répétition de la réponse Amen après chaque invocation d'une personne de la Trinité toute sainte.

Le sacrement de confirmation suscite plus de difficultés, quant à sa séparation du sacrement du baptême et quant au ministre qui peut l'administrer d'une manière ordinaire. Rome souhaitait qu'on suivit sa propre doctrine qui réservait à l'évêque seul ce droit. Imposée aux Malabares au synode de Diamper, cette exclusive est acceptée par les Maronites dès 1578; et le synode du Mont-Liban (1736) l'introduit officiellement tout en adoptant la formule de l'onction du pontifical romain. Les autres églises melkite, roumaine, ruthène et arménienne maintiennent dans leurs synodes la pratique d'administrer la confirmation de suite après le baptême.

Quant au sacrement du mariage, il est notoire que les anciens conciles orientaux ne connaissent pas la distinction latine d'empêchement prohibant et d'empêchement dirimant. Mais les synodes modernes sont influencés par la législation du concile de Trente. Certains l'adoptent d'emblée comme ceux de Diamper (1599) et du Mont-Liban (1736), non seulement quant aux empêchements, mais aussi quant à la forme du mariage et à la computation des lignes de parenté. Pour les Ruthènes, c'est le siège de Rome qui publie en 1629, à la suite et en complément du synode de Kobryn (1626), le fameux décret tridentin nommé *Tametsi*, l'imposant pratiquement à cette église. A son tour, le concile arménien de Lwow

(1689) adopte tous les décrets du concile de Trente concernant les fiançailles et le mariage. Les Melkites demeurent fidèles à l'ancienne législation traditionnelle, tout en légiférant sur les questions d'empêchement notamment celles relatives à la consanguinité et à l'affinité.

Reste à donner rapidement quelques indications sur la conception et l'organisation de la vie monastique. Celle-ci constitue, en effet, un des piliers de la structure ecclésiastique et religieuse dans la chrétienté orientale. Traditionnellement, les fondations monastiques se rattachaient au patronage et aux règles des grands fondateurs de l'antiquité ou de l'âge d'or byzantin, tels St Antoine, St Basile, St Théodore studite et St Athanase l'athonite, etc. Toutes ces fondations faisaient du monastère le centre unique de toute une activité assez diversifiée, allant de la prière aux plus humbles fonctions d'une micro-société organisée. Avec l'union, les conceptions occidentales de la vie religieuse et communautaire prévalent chez la plupart des églises orientales, notamment chez les Ruthènes, les Maronites, les Melkites et les Malabares. Chez les Ruthènes, l'influence des jésuites prévaut dans les fondations du monastère de la Ste Trinité de Vilna et plus tard avec St Josaphat dans la fondation des Basiliens. Les Melkites sont affrontés, dès l'origine de l'union, par les problèmes intérieures et les difficultés de fusion de deux fondations concurrentes qui se réclament de St Basile et qui imposent pratiquement leur influence antagoniste à la nouvelle branche catholique du Patriarcat d'Antioche. Les réformes et le renouveau monastique chez les Maronites se placent à la charnière des XVII^e. et XVIII^e. siècles, sous le patriarcat de Al-Douaihy. Et les nouvelles règles se réclament soit de St. Antoine, soit d'autres modèles puisés chez les congrégations italiennes. Les Malabares adopteront simplement les modèles latins. Pour toutes ces fondations, il est essentiel de constater qu'elles reçoivent, en définitive, leur approbation de Rome et qu'elles s'en prévalent souvent pour proclamer une certaine autonomie à l'égard de l'autorité hiérarchique constituée, bien que les synodes affirment, à maintes reprises, notamment chez les Maronites et les Melkites, le droit de l'évêque diocésain de faire la visite canonique des monastères de son diocèse et surtout celle des couvents de femmes. Le synode du Mont-Liban (1736) affirme explicitement la juridiction de l'évêque sur tous les monastères et ermitages de son diocèse. Les synodes melkites contiennent maintes prescriptions dans ce sens. Celui de Deir el-Moukhalles de 1790 déclare à propos de cette visite épiscopale: „l'évêque verra si les constitutions sont observées et pourra punir les supérieurs et les moines qui n'observent pas ses injonctions. Et le patriarche punira les évêques qui négligeraient cette visite des monastères“. Chez les Maronites, les religieux (ou moines) s'adonnent surtout à la prière, à l'enseignement et aux travaux des immenses domaines qui leur appartiennent, laissant le ministère paroissial au nombreux clergé marié des grandes et petites familles et réservant les fonctions épiscopales surtout aux élèves du collège de Rome. Chez les Ruthènes et les Melkites, les religieux s'adonnent beaucoup au ministère paroissial et sont les candidats prioritaires et parfois exclusifs des sièges épiscopaux. Ce qui donne une idée de leur préoccupation fondamentale. Enfin, les Maronites sont affrontés à une difficulté institutionnelle provenant des monastères appelés doubles. Il a fallu de nombreuses prescriptions synodales pour amener la

hiérarchie à imposer enfin la séparation des couvents des moniales des monastères d'hommes.

Ces annotations souvent rapides de l'analyse circonstanciée des synodes ont montré déjà l'influence déterminante de l'évêque de Rome, de ses représentants et du concile de Trente sur la vie et les institutions du christianisme oriental catholique. Le fait, dans son ensemble, saute aux yeux de tout observateur attentif de cette rupture ecclésiastique opérée grâce aux influences étrangères et latines. Mais il fallait en observer les racines législatives par l'analyse synodale, au delà de toute prévention et de toute généralisation hâtive ou passionnelle. L'on voit ainsi combien la loi de l'adaptation à la conjoncture a joué un rôle dominant dans l'introduction, l'imposition ou la suggestion de la législation romaine, tridentine surtout. Comme l'on constate aussi qu'une synthèse uniforme et monolithique s'avère impossible et même dangereuse pour cette époque. Le pape et sa curie, toujours fidèle à ses conceptions doctrinales et administratives de gouvernement, toujours sûr du succès final de ses démarches et interventions, toujours appuyé sur l'action ferme et habile de ses légats et des missionnaires nombreux établis en Orient a amené progressivement les églises orientales catholiques, à de rares exceptions, et à titre provisoire, à s'aligner sur ses exigences fondamentales de réformes et d'évolution des institutions selon l'esprit, sinon selon la lettre du grand concile réformateur moderne, celui de Trente, c'est-à-dire, en fin de compte, selon le principe censé essentiel et primordial de l'unité de législation et de discipline fondée sur l'unité du centre et de l'autorité dans l'église. A cette époque, l'église romaine se considérait éminemment, non seulement comme la Mère et la Maîtresse de toutes les églises locales; mais elle se croyait aussi et surtout comme le modèle et le prototype dans sa structure comme dans son organisation. Une fois ces principes assurés, rien n'empêchait d'ailleurs qu'on pût accepter et promouvoir même une politique d'accommodation, de tolérance disait-on alors et longtemps après, à l'égard des rites orientaux. Tel semble être le jugement général qu'on puisse énoncer à partir de cette profusion de synodes, de textes et de contextes qui n'ont de point commun entre eux, de centre de convergence que leur relation commune avec l'évêque de Rome et les organes centraux de la catholicité romaine. Cette époque, déjà ancienne, qui précède les mouvements nationalistes du continent et l'expansion colonialiste et missionnaire de l'Europe serait-elle différente dans ses caractéristiques générales et dans ses traits spécifiques de la seconde époque qui commence avec le pontificat de Pie IX? La nouvelle étape d'analyse du texte et du contexte des synodes orientaux postérieurs nous le dira.

2^e Période :

Du pontificat de Pie IX à Pie XI (1847—1929)

Cette période relativement courte, puisqu'elle n'a point la durée d'un siècle, est l'une des plus chargées et des plus tourmentées. Elle se distingue de la précédente par le contraste, la rapidité et la variété des faits synodaux et par les profonds bouleversements de structure qui affectent

à la fois l'église de Rome dans ses relations avec les églises orientales catholiques et ces églises elles-mêmes dans le développement de leurs institutions et du cadre sociologique et politique dans lequel elles évoluent. C'est dire la complexité des situations qu'il faudrait débrouiller rapidement, tout en éclairant les divers éléments qui entrent en jeu pour en démêler l'essentiel de l'accessoire.

Du côté du siège de Rome, la personnalité des papes qui s'y succèdent a déterminé profondément le cours de l'histoire synodale, l'insérant d'ailleurs dans le cours général de l'histoire ecclésiastique. L'esprit rigide, exclusif, réactionnaire même de Pie IX est tout à l'opposé de l'attitude bienveillante, ouverte et conciliante de son successeur Léon XIII. Et la politique autoritaire ou indifférente de Pie X met plus en relief les initiatives prometteuses de Benoît XV. Enfin, les généreuses impulsions de Pie XI sont au terme de cette période si importante pour notre sujet. L'activité synodale est déterminée aussi par des incidences structurelles survenues dans les hautes sphères administratives de la curie romaine. D'abord la création au sein de la Propagande dont relevaient les églises orientales, d'une section distincte, en 1862, avec ses fonctionnaires propres en vue d'une politique spécifique orientale. Ensuite en 1867, la promulgation de la bulle pontificale *Reversurus*, qui destinée explicitement aux Arméniens devait s'étendre, dans les intentions pontificales, à toutes les autres églises orientales. Cette bulle modifiait profondément le statut hiérarchique des églises unies (uniates) de même que les relations structurelles entre l'autorité patriarcale ou métropolitaine et la juridiction suprême du pape. Cette nouvelle orientation devait prendre une forme plus officielle et réaliser la centralisation romaine, aux dépens de l'autonomie orientale, d'après le principe de l'unité législative et disciplinaire au cours du concile de Vatican I, si celui-ci n'avait été interrompu. Sous Léon XIII, l'esprit et la forme de l'autorité romaine sont incontestablement à contrecourant de la tendance précédente. Cette nouvelle politique de sympathie et de persuasion se manifeste de diverses manières, notamment dans les célèbres Conférences patriarcales du Vatican en 1894 et avec la création de la Commission cardinalice pour la réunion des églises dissidentes. Mais cette nouvelle orientation est de nouveau arrêtée sous Pie X qui semble remettre à l'honneur un style de gouvernement très proche de celui de Pie IX. Avec la création de la Congrégation pour les églises orientales (1917) placée sous la présidence directe du pape, un nouveau cours se dessine qui semble vouloir profiter des multiples expériences du passé et donner à ce nouvel organe romain un rôle de coordination, de propulsion dynamique et d'initiatives multiples.

Toutefois, dans le prolongement de cette action supérieure des instances romaines, l'on ne doit pas oublier le rôle souvent décisif joué au niveau local et dans l'empire ottoman, par des représentants attirés de Rome. Ils imposèrent souvent les directives romaines ou rédigèrent toute la législation synodale ou en partie dans un sens prédéterminé en haut lieu. Cela ne s'opéra pas toujours sans réaction, parfois ferme, des hiérarchies orientales qui se résignaient finalement à sauver l'essentiel de l'union pour ses avantages réels. C'est un trait qu'il faut relever dès maintenant et qui vaut d'une manière générale pour les pontificats de Pie IX et de Pie X. Relevant directement du cardinal de la Propagande, le patriarche

latin de Jérusalem, Valerga, le délégué apostolique de Mésopotamie, le jésuite Planchet ou celui de Syrie, le franciscain Piavi ou celui de l'Égypte, un autre franciscain Bonfigli et enfin le patriarche arménien Hassoun, tous ceux-ci et d'autres moins notoires ont été des instruments de choix pour amener, d'une façon ou d'une autre, la hiérarchie orientale à intégrer dans la législation synodale les instructions ou les prescriptions romaines.

Du côté oriental, les situations sont aussi diverses que changeantes. Toutes les églises ne vivent pas dans des conditions politiques et sociales uniformes et elles ne suivent pas des développements institutionnels semblables. Il y a les églises soumises à l'empire ottoman officiellement musulman. D'autres subissent l'emprise politique de l'empire austro-hongrois, aux prises avec un pouvoir central officiellement catholique et travaillées par des mouvements nationalistes fougueux. Enfin, on ne peut oublier celles qui sont dominées par la Russie orthodoxe et panslaviste et dont le sort si précaire dépendait de l'arbitraire d'un pouvoir fortement centralisé. A l'intérieur de ces grands empires, si divers et antagonistes à la fois, chaque église a des problèmes spécifiques et suit des courbes d'évolution distincte. A lire les actes des différents synodes et à les placer dans leur contexte propre, l'on constate la spécificité des problèmes propres dont l'unique dénominateur commun est précisément l'autorité centrale de Rome.

L'empire ottoman poursuit une oeuvre de réformes constitutionnelles et administratives appelée *Tanzimat* qui donnent notamment à chaque église un caractère politique et la fait considérer comme une nation distincte de toute autre, avec un statut organique spécifique et dont le patriarche, personnage officiel de l'empire, dépend directement du sultan et obtient exclusivement de lui le firman d'investiture. Ce mouvement des réformes tend vers une véritable libéralisation des institutions et vers une promotion des églises nationales. Tout en donnant aux églises orientales le sentiment d'appartenir organiquement à cet empire, elles les soumettaient pourtant à de nouvelles exigences de la part du sultan, notamment à partir du règne de Abdul-Hamid (1875) qui essaie de restreindre la liberté d'action, de voyage et de réunion de la hiérarchie. La grande difficulté sera de faire agréer la présence et surtout la présidence des synodes par des légats ou par tout autre représentant étranger de l'évêque de Rome. Cette politique de susceptibilité nationale, sinon de xénophobie, aura des répercussions sérieuses sur les relations de Rome avec les églises orientales et créera à la fin du siècle et à la veille de la première guerre mondiale des tensions et parfois de très graves crises surtout chez les Melkites et les Arméniens. Au surplus, ce sentiment d'autonomie civile des patriarchats dans l'empire ottoman permettra de réclamer un plus grand respect de l'autonomie religieuse au moment où précisément le mouvement centralisateur s'imposait à Rome à l'égard de ces mêmes églises orientales. D'où une série de crises assez graves dans l'histoire générale comme dans l'histoire synodale de cette période.

Dans l'empire austro-hongrois, les relations de Rome avec les hiérarchies orientales catholiques sont surtout régies, sous cet aspect de politique religieuse, par le concordat de 1855. Tout en proclamant le droit de la hiérarchie de convoquer des conciles provinciaux et des synodes

diocésains, le concordat attribuait pourtant à l'empereur des privilèges, notamment celui de nommer les évêques. Toutefois, malgré des promesses officielles, les rites orientaux catholiques ne furent jamais traités sur le même pied d'égalité que le rite latin. Cette discrimination créera un sentiment de frustration qui se manifestera ostensiblement dans certaines réunions ecclésiastiques et même synodales. En outre, l'esprit germanique et pointilleux et les doctrines josphistes prévalent dans l'administration centrale de la Cour de Vienne et influencent inéluctablement toute l'administration ecclésiastique et diocésaine et l'on verra de nombreux synodes légiférer sur des points d'administration intérieure. Ce domaine est caractéristique des églises ruthène et roumaine de l'empire austro-hongrois.

Enfin, dans l'immense empire russe et panslaviste, les communautés uniates sont souvent brimées et leur existence méconnue officiellement. Malgré tous les efforts des papes dont la diplomatie usa des moyens les plus divers, ces débris d'églises ne parvinrent jamais à jouir d'un statut permanent et pacifique qui leur permit de tenir des synodes ou n'importe quelque autre assemblée du clergé qui fut digne de ce nom.

L'effondrement successif de ces trois grands empires à la fin de la première guerre mondiale changera toutes ces situations et mettra le siège romain devant de très nombreux problèmes d'aménagement des nouvelles circonscriptions ecclésiastiques et surtout d'orientation nouvelle du système et du statut des églises unies. La création de la Sacrée Congrégation pour l'Eglise orientale en 1917 aura des objectifs précis dans ces nouvelles conjonctures.

Questions formelles relatives à la réunion de ces synodes.

Dans l'empire ottoman, toutes les églises orientales ont réuni au moins un synode patriarcal, certaines pour la première fois depuis leur existence officielle comme les Chaldéens, les Syriens et les Arméniens. Les Coptes réuniront un synode à l'occasion du rétablissement de leur patriarcat catholique (sic). Si les Arméniens et les Syriens tiennent plus qu'une réunion proprement synodale, d'autres églises prendront occasion des synodes d'élection patriarcale pour signer des accords qui tiendront lieu de décision législative et que Rome tolère, approuve implicitement ou recommande expressément selon les cas. Comme pour la période précédente, nous analysons rapidement les circonstances ou le contexte de ces synodes, pour en apprécier la valeur et le rôle joué par les intéressés dans la convocation, la rédaction et la promulgation des canons et juger en conséquence des résultats obtenus ou de l'efficacité synodale.

Les Maronites du Mont-Liban vivent au XIX^e s. une période de paix ecclésiastique assez remarquable, au milieu des troubles politiques et sociaux nombreux. Le très long patriarcat de Boulos Massa'ad domine l'histoire de cette église (1855—1890). Aussitôt élu, il entreprend le voyage de Rome, cas inédit dans les annales maronites. Il y est confirmé, mais on lui rappelle l'obligation faite déjà à son prédécesseur de réunir le plus tôt possible un synode patriarcal, sous la présidence du délégué apostolique. De fait, ce concile est convoqué pour la première décade

d'avril 1856. Si le délégué apostolique y préside, par contre le patriarche n'invite point les supérieurs des missions latines. D'ailleurs lui et ses proches collaborateurs maronites n'ont cherché qu'à présenter d'une manière plus concise et en l'adaptant le synode du Mont-Liban de 1736. A cet effet, le patriarche présente aux évêques un texte rédigé d'avance, en arabe et en italien, au cours des trois jours que dura ce concile, du 11 au 13 avril. Envoyés à Rome, les actes furent l'objet d'un très long votum qui s'attacha plutôt à des questions mineures. Décidément, on ne voulut pas donner à ce synode une importance quelconque, puisqu'on n'y reparla plus; tandis que le vieux synode du Mont-Liban, dont il n'était d'ailleurs qu'une révision résumée, reprenait de l'actualité dans la vie ecclésiastique des Maronites. Et Rome ne pensera plus à remplacer cette charte synodale qu'on prétendait présenter, faute de mieux, comme le prototype de toute législation orientale catholique.

Chez les Chaldéens, le synode réuni entre le 19 juin et le 3 juillet 1853, au couvent de Rabban Hormuzd, ne constitue qu'un épisode, bientôt passé au second plan, dans les relations tourmentées et dans la grande crise du Malabare qui accapare presque toute la vie de l'église jusqu'à la fin du siècle. C'est en 1830, que le siège de Rome se décide à unifier le patriarcat chaldéen sous l'égide de l'évêque de Mossoul, aux dépens de celui de Diarbékir. L'introduction du calendrier grégorien, en 1837, manifestait les tendances de la nouvelle église unifiée, où l'autorité du pape s'imposait alors sans conteste dans le choix direct du patriarche Jean Hormuzd et dans la démission forcée de son successeur Nicolas Zeya (1840—1847). Le nouveau patriarche Joseph Audo (1847—1878) est à la fois le contemporain de Pie IX et son principal adversaire quant à sa politique orientale. C'est au début de son patriarcat que, suivant l'impulsion ferme du délégué apostolique, le jésuite B. Planchet, Audo réunit le synode et accepta l'orientation latinisante qu'imposait le délégué à la hiérarchie chaldéenne, en sa qualité de président. Son oeuvre s'inspirait du synode du Mont-Liban, tout en présentant une rédaction beaucoup plus concise et concrète. Il y eut deux recensions arabes des actes du synode dont l'une est révisée par Mgr Planchet. Celui-ci imposait d'ailleurs de suite une partie des décisions prises, en les promulguant, tandis qu'il envoyait le texte intégral de sa version à la Propagande pour examen officiel et approbation définitive. Bien que le votum romain fut favorable, il semble que la Propagande ne publia jamais son approbation. Car, dès 1860, la question du Malabare suscita une crise ecclésiastique telle, que toute question de réforme synodale passait loin derrière le très grave conflit de juridiction romano-chaldéen. Naturellement, le pape aura le dernier mot, en soustrayant définitivement le Malabare à la juridiction du patriarcat chaldéen. Avec ce succès, il imposera à ce patriarcat les normes restrictives de la bulle *Reversurus*. Bientôt, l'action directe de la Propagande remplacera toute activité synodale dans cette église.

Les Syriens catholiques savent user de ménagements pour résister ou tourner à leur profit la politique latinisante de Mgr Planchet ou des instances de la curie romaine. Cependant, en évitant des conflits pénibles, la hiérarchie n'arrive point, malgré des louvoiemens habiles et des négociations prudentes à maintenir la pureté de la tradition propre et syriaque. Eglise minoritaire et très localisée, comme les Chaldéens et les Ma-

ronites, le patriarcat syrien catholique ne se constitue effectivement qu'au début du XIX s. Trois synodes successifs et complémentaires s'attacheront à lui donner une figure canonique qu'elle croit avoir définitivement dessiner à la fin du siècle. Ces synodes se placent dans des circonstances qui en définissent le sens et la portée. Elu patriarche en 1820, Pierre Jarweh n'est corfirmé par Rome qu'en 1828, car longtemps des soupçons planèrent sur sa foi catholique. Pour preuve de sa fidélité et de son allégeance romaine, il introduisit le calendrier grégorien dans son église en 1836. A sa mort, le pape nomme directement l'administrateur du siège patriarcal, Jules Antoine Samhiri, lui-même converti au catholicisme, après son accession à l'épiscopat dans le monophysisme. Elu patriarche en 1853, Samhiri doit réunir un synode législatif, selon les ordres de la Propagande, où certaines questions institutionnelles seraient tranchées, d'après les directives romaines. Ce sera le synode de Charfeh, tenu juste après l'élection et présidé par le délégué apostolique Mgr Planchet, l'artisan du synode chaldéen de Rabban Hormuzd (Déc. 1853—janv. 1854). Ce synode syrien ressemble, en de nombreux points, à celui des Chaldéens, notamment dans son orientation foncière, qui est dans la ligne du concile de Trente. Envoyés à Rome, les actes furent traduits en italien et en latin. Mais le patriarche Samhiri refusa d'en admettre l'authenticité pour la raison (ou le prétexte) que les traductions n'étaient point conformes à l'original arabe. Et les négociations durèrent plusieurs années, sans résultat appréciable. Enfin, à la mort de Mgr Planchet et du patriarche Samhiri, Rome nomme de nouveau l'administrateur patriarcal et exige l'élaboration d'un nouveau règlement canonique de l'église dans un synode qui devrait être présidé par le délégué apostolique de Syrie. Le synode d'Alep (mai 1866) précéda de fait l'élection patriarcale. Présidé par l'administrateur patriarcal, le délégué apostolique y assista quand même; et les canons élaborés constituent une réaction manifeste contre le synode antérieur de Charfeh, car de nombreuses dispositions canoniques sont marquées par un retour explicite aux anciennes traditions du rite syriaque. L'examen des actes traîna à Rome, à cause des matières et aussi peut-être à cause de la nouvelle conjoncture créée par la publication de la bulle *Reversurus* et par les travaux de la commission préparatoire au concile de Vatican I. D'ailleurs le nouveau patriarche Arquous semblait peu enclin à accepter de bon cœur les dispositions anti-orientales qui se précisaient à cette époque dans les hautes sphères curiales. Son comportement durant ce concile et sa très grande réserve après le concile expliquent toute sa politique de non-engagement. Le Synode d'Alep passa donc à l'oubli. A la mort d'Arquous le nouveau patriarche Chelhot (1874) préparera lentement le nouveau synode national, tant souhaité par la Propagande. D'accord avec les instances romaines, le travail de préparation est confié à d'anciens élèves syriens des universités pontificales. Le synode de Charfeh se réunit enfin en 1888, sous la présidence du délégué apostolique de Syrie, le franciscain Piavi et avec la participation de deux membres de la délégation à titre de théologiens. Les délibérations furent longues (22 juillet—13 octobre) et les canons sérieusement discutés. Mais l'on s'accorde à reconnaître que l'apport véritablement oriental et syriaque est minime à l'égard de tout l'ensemble des prescriptions canoniques inspirées notamment du fameux synode de

Mont-Liban. Les Synodes antérieurs de 1853/54 et de 1866 ne sont même pas cités. Envoyés à Rome, les actes furent soumis à un travail de révision et de modifications avant d'être enfin approuvés en 1896, alors que les principaux artisans syriens du synode avaient disparu. Il ne semble pourtant pas que ce synode ait contribué au renouvellement et à la réforme des institutions de l'église syrienne, bien qu'au point de vue canonique il ait représenté un ensemble cohérent et assez complet.

Le patriarcat copte catholique n'a été créé qu'en 1895, par la volonté personnelle de Léon XIII, encouragé par les jésuites de la mission d'Egypte. A cet effet, on établit une hiérarchie et l'on prépara assez hâtivement le futur patriarche, Cyrille Macaire, à son rôle. Celui-ci sollicita l'acquiescement romain pour la réunion d'un synode législatif au Caire. Il était entendu que ce synode serait présidé par le délégué apostolique d'Egypte, le franciscain Bonfigli, et qu'il aurait pour consultant un autre prélat romain, Mgr Sogaro, d'origine autrichienne, ancien vicaire apostolique du Soudan et représentant des intérêts de l'Autriche dont l'empereur jouissait du protectorat religieux sur les Coptes. Le travail d'élaboration des canons fut confié à des commissions composées de missionnaires latins sous la présidence de la nouvelle hiérarchie copte. Le synode dura 5 mois (fév.—juin 1898) et donna pour résultat un ensemble organique ayant de nombreuses ressemblances avec le synode de Charfeh de 1888, auquel Mgr Bonfigli avait participé au titre de théologien. La grande originalité se trouve dans les canons relatifs aux règlements du statut personnel de l'Egypte. Le pape fit examiner lestement les actes du synode qui fut approuvé dès le début de mai 1899. Le mois suivant, Cyrille Macaire était proclamé patriarche de l'église copte catholique. Il comptait s'appuyer sur les prescriptions synodales pour redonner au siège copte d'Alexandrie la splendeur d'antan. Mais son administration patriarcale ne dura pas longtemps. Dès 1908, il était contraint de démissionner par Pie X.

Les Melkites mettront longtemps à décider la réunion d'un synode législatif national, qui fut conforme aux désirs et aux orientations de Rome, après que celui de Jérusalem de 1849 fut remis aux archives de la Propagande. A trois reprises, les papes sollicitèrent les patriarches, successeurs de Maximos III Mazloum de réunir un tel synode; mais en vain, car la hiérarchie melkite estimait que les actes du synode de Jérusalem suffisaient comme base canonique, quitte à y faire quelques corrections de détail: ainsi en fut-il sous les patriarches Bahouth (1856—64) et Grégoire Youssef Sayyour (1864—1897). Il faudrait noter qu'aux deux élections patriarcales de 1856 et de 1864, le délégué apostolique qui y présidait eut un rôle déterminant dans le choix du candidat, Rome lui donnant des attributions très larges à cet effet. Cependant, les résolutions électorales souscrites à ces occasions sur des matières importantes de l'administration ecclésiastique, ont tenu lieu de délibérations synodales. Mais la crise du calendrier grégorien (1859—1864) faillit diviser fatalement cette église et remettre en cause l'union elle-même avec Rome. Les autres crises des Arméniens et des Chaldéens, sans parler des tensions permanentes avec le gouvernement de Pie IX avant et après le concile de Vatican (1870) dissuadèrent donc la hiérarchie melkite de former même le projet d'un tel synode. Toutefois, les Conférences patriarcales du Vatican en 1894 permirent au patriarche Grégoire Youssef d'amener Léon XIII

à une plus grande considération des véritables exigences de l'unionisme tel qu'on le concevait à cette époque. Son successeur Pierre Géraigiry (1897—1902) se décida, sur l'ordre de Léon XIII à faire préparer les schémas du synode tant souhaité; et c'est à Rome qu'une commission mixte latino-melkite se réunit en 1900—1901 pour la rédaction des canons à soumettre au futur synode. L'intervention du sultan fit avorter la réunion d'une telle assemblée à cause du veto ottoman mis contre sa présidence par un représentant étranger (sous-entendu romain). Ce n'est qu'en 1909 que le patriarche Cyrille Géha (1903—1916) réunit enfin ce synode, sans aucune participation de représentants du siège romain. Les travaux durèrent du 30 mai au 8 juillet 1909. Envoyés à Rome, en vue de l'approbation avant la promulgation, les actes furent soumis à un examen des plus minutieux et il semble que le jugement émis fut défavorable. Les actes seront remisés aux archives de la propagande, alors qu'en Orient les canons furent peu connus, les Melkites continuant à vivre de leur coutume séculaire.

Les Arméniens eurent une histoire synodale très tourmentée, ponctuée par des réunions qui ne faisaient pratiquement que relancer une crise ecclésiastique permanente entre la nation arménienne catholique et ses patriarches orientés et soutenus par Rome. Deux facteurs principaux semblent expliquer l'acuité de ces relations tumultueuses: l'antagonisme initial entre les titulaires du vieux siège patriarcal de Cilicie, installé au Liban (Bzommar) dès 1742 et du récent siège de Constantinople fondé en 1830; Rome prenant partie pour ce dernier, en vue de l'unification de l'autorité patriarcale, en faveur du patriarche Hassoun installé dans la capitale ottomane. Ce dernier nommé directement par le pape et sacré à Rome deviendra le fidèle agent de la politique romaine qui visait à réduire sinon à extirper par la racine l'influence des laïques dans les élections épiscopales et patriarcales, comme dans l'administration ecclésiastique en général. Dès 1850, Pie IX nommait directement 6 évêques diocésains suffragants du siège patriarcal de Constantinople. La réaction des laïques contre cette nouveauté et l'appui du sultan donné à l'élément laïque ouvrait une crise grave qui n'amène pourtant pas le pape à changer de décision. Sur ces entrefaites le patriarche de Cilicie convoquait de sa propre initiative un synode dans sa résidence de Bzommar (16—18 octobre 1851) en vue de renforcer son autorité sur les évêques de sa juridiction et de donner à son patriarcat un règlement organique complet. En fait, on prendra encore le synode maronite du Mont-Liban comme modèle et les actes, envoyés à Rome pour approbation, ne recevront jamais la sanction pontificale. La tension entre les deux sièges de Cilicie et de Constantinople se manifestait d'année en année plus visiblement. A la mort du patriarche de Cilicie, Pie IX suspend l'élection de son successeur et enjoint à Mgr Valerga de présider le synode électoral en vue d'opérer l'unification de l'autorité patriarcale, en faveur de Hassoun qui prendra le titre de Cilicie, tout en continuant à résider à Constantinople. Ce fut chose faite, le 14 septembre 1866. Le patriarche se rendait immédiatement à Rome, sans passer par le Liban comme promis. Et c'est à Rome qu'au mois de Juin 1867, Pie IX lui adressait la bulle *Reversurus* qui réduisait pratiquement le patriarcat au rang d'un simple archevêque ou métropolitain latin et concentrait entre les mains du pape le choix définitif des évê-

ques et du patriarche. Si les patriarches melkite et maronite, présents alors à Rome, réagirent dignement contre ces prescriptions, par contre le patriarche Hassoun s'en fit le champion dans son église. Avant même sa confirmation, il réunissait l'épiscopat arménien en conférence à Rome pour faire entériner ces dispositions et préparer les canons d'un synode patriarcal à tenir ultérieurement (3—19 juillet 1867). Tandis que l'opposition à ces mesures gagnait de plus en plus du terrain parmi les évêques, les moines et les fidèles, Hassoun réunissait en 1869 le concile patriarcal à Constantinople (juillet-novembre). Faute d'entente, ce concile est bientôt suspendu et les évêques sont de nouveau à Rome pour participer au concile de Vatican I. Et c'est au cours de ce concile que la crise arménienne dégénère en un véritable schisme qui durera jusqu'en 1879 sur la plan ecclésiastique, tandis qu'un compromis avec les laïques n'était signé qu'en 1888, grâce à un règlement organique sanctionné par le sultan ottoman. A la suite de ce compromis, le successeur de Hassoun, le patriarche Azarian obtient de réunir un nouveau synode à Chalcédoine, sous sa présidence (juin-septembre 1890). Ce synode reprenait toutes les mesures et décisions romaines publiées depuis 1867, en y ajoutant les décrets de Vatican I et d'autres prescriptions ultérieures des Congrégations romaines. L'alignement sur la théologie sacramentaire latine était expressément visé; et il fut facilement obtenu, tandis que les questions relatives à l'administration ecclésiastique faisaient l'objet de difficultés sérieuses, tant au sein de l'assemblée qu'à Rome où les actes synodaux furent soumis à un examen attentif. Malgré ses efforts sérieux pour s'accomoder aux exigences romaines, ce synode ne fut pourtant point agréé. Et ce radicalisme curial n'aidait pas à la pacification des esprits. Enfin, avec l'élection du patriarche Terzian (1910), Pie X et ses conseillers crurent le moment venu pour tenter de résoudre par voie d'autorité les problèmes en suspens. Le concile de Rome (1911) est préparé à Rome même, surtout par des théologiens et des canonistes latins qui assisteront d'ailleurs aux délibérations synodales. Le pape agit dans ces circonstances d'une manière personnelle, en dehors de toute considération des traditions orientales et même curiales. Ainsi, confirme-t-il le nouveau patriarche, en audience, en dehors du protocole du consistoire; puis il nomme directement neuf nouveaux évêques auxquels il ordonne de venir à Rome, en bravant les interdicts du gouvernement ottoman; enfin, il prescrit au patriarche de convoquer rapidement ce synode, sans tenir compte des évêques absents, de ceux qui ne voulaient pas y participer comme de ceux qui n'y pouvaient pas. Les délibérations durèrent du 15 octobre au 8 décembre. Si les actes de ce synode furent assez rapidement examinés et approuvés en 1913, cependant le patriarche et beaucoup d'évêques se trouvaient en butte aux persécutions des fidèles et aux interdicts ottomans. Bientôt le patriarche Terzian sera déposé civilement par le sultan et l'administration patriarcale confiée à d'autres mains. Son oeuvre synodale, dont on voulait faire à Rome le nouveau prototype de toute législation orientale catholique, remplaçant ou complétant celle du synode du Mont-Liban (1736) tombera dans l'oubli. Et la première guerre mondiale remettra tout en cause.

Dans l'empire austro-hongrois, deux églises retiendront notre attention sous l'aspect de l'activité synodale: celles des Roumains et des Ruthènes.

Dès 1853, Fagaras devenait le centre de la vie ecclésiastique des Roumains, comme siège du métropolite, avec trois sièges suffragants. Bientôt, le concordat de 1855 réglerait toute la vie ecclésiastique de l'empire austro-hongrois, même à l'égard des uniates. Mais le premier concile provincial roumain ne put se réunir qu'en 1872 à Blaj; toutefois, la hiérarchie et le clergé avaient pris l'habitude de tenir plus fréquemment des assemblées ecclésiastiques. Telles sont la conférence métropolitaine de 1856, les résolutions du synode électoral de 1868 ou le synode diocésain de Blaj de 1869. Les différentes décisions prises, notamment celles de 1869, dénotent une vision claire et osée des principes qui doivent régler les relations ecclésiastiques avec les latins de l'empire et même avec le siège romain. Après le concile de Vatican I, les Roumains tiendront trois synodes provinciaux, toujours à Blaj, sans compter les nombreux synodes diocésains jusqu'au concordat de 1927 qui essaiera d'harmoniser officiellement les relations du Vatican avec le nouveau royaume de Roumanie. Le premier concile de Blaj est réuni du 4 au 13 mai 1872. Il entendait formuler d'une manière organique le statut et les points canoniques fondamentaux de l'église unie. Envoyés à Rome, les actes synodaux subirent des modifications notables. Finalement en 1878, l'approbation romaine est publiée, tandis que les actes du synode paraissaient à Rome avec les corrections imposées, seulement en 1881, alors qu'on préparait déjà le deuxième concile provincial de Blaj. Celui-ci réuni du 30 mai au 6 juin 1882 devait compléter et mettre à jour les canons de 1872, tout en tenant compte des instructions particulières de la Propagande. Les actes de ce nouveau synode de Blaj seront approuvés en 1884; mais on y aura joint, en complément, l'instruction du St-Office sur les causes matrimoniales publiée en 1883. En attendant de réunir un troisième synode provincial en 1900, pour célébrer l'anniversaire du deuxième centenaire de l'union, les Roumains tiennent plusieurs synodes diocésains pour mieux préciser les normes et la pratique de l'administration diocésaine et paroissiale, tout en s'attachant à mieux se défendre contre la majorité latine et latinisante de l'empire. C'est dans ce sens que seront rédigés d'ailleurs les principaux canons concernant le rite. Ce troisième synode provincial sera approuvé par la Propagande en 1905. D'autres synodes diocésains se tiendront entre 1904 et 1909 qui auront les mêmes buts. Et l'on peut dire que l'activité synodale ou collégiale devenait l'instrument privilégié de la réforme permanente de l'église roumaine à tous les niveaux diocésain et provincial.

Chez les Ruthènes, les mêmes préoccupations majeures se manifestent dans le synode provincial réuni seulement en 1891. En effet, dès 1863, la Propagande avait approuvé un règlement fixant les relations avec les latins de Galicie; d'autres décrets romains approuvaient directement certaines institutions inspirées de l'administration diocésaine latine, telle que la création de chapitres des cathédrales. De même en 1882, Rome confiait la réforme des religieux basilien aux jésuites et décidait, en 1885, la création d'un troisième diocèse ruthène; tandis qu'à Rome on formait une commission pour la révision des livres liturgiques slaves. Toutes ces mesures préparaient les esprits à la nécessité d'un synode réformateur général. En 1888, la Propagande en manifeste le désir aux hiérarques, lors d'un pèlerinage ruthène venu célébrer au Vatican le jubilé sacerdotal de

Léon XIII. Le métropolite Sylvestre Sembratowitz en obtient naturellement l'autorisation lorsqu'il sollicite du pape le droit de réunir un tel synode. Et les négociations permettent d'arriver à un compromis relatif au président qui sera un prélat romain représentant officiel du St Siège, mais non revêtu d'un caractère diplomatique. Toutefois, le légat romain, Mgr Ciasca, préfet des archives vaticanes ne comprenait pas la langue ruthène des délibérations. La préparation des canons se fait à Lwow par des commissions du clergé local selon des instructions précises et détaillées envoyées à cet effet de Rome. Convoqué pour le mois de septembre, les séances synodales se poursuivent du 27 au 8 octobre 1891, donnant à l'église ruthène une législation qui accentue les traits latinisants du vieux synode de Zamosk (1720), tout en adaptant et en renouvelant nombre de prescriptions qui ne cadraient plus avec les nouvelles situations sociopolitiques et religieuses. Envoyés à Rome pour l'approbation pontificale, les actes furent confiés à l'examen bienveillant du président lui-même, Mgr Ciasca et à un autre évêque byzantin qui exprima, lui, des réserves judicieuses quant aux questions rituelles. Néanmoins l'approbation en était acquise et elle parut en 1895. Le métropolite en était récompensé par son élévation au cardinalat, tandis que d'autres synodes diocésains réunis en 1897, 1898 et en 1906 et 1908 précisaient des points d'administration de détail relatifs à la vie sociale et intérieure des éparchies: les deux derniers ayant été convoqués par le célèbre métropolite André Szeptyckij qui devait jouer un rôle politico-religieux de plus en plus osé et contesté dans l'histoire contemporaine du catholicisme ruthène et russe. Et c'est dans cette perspective qu'il faut mentionner ici la réunion du synode dit diocésain de Pétrograd en juin 1917, par lequel le métropolite André entendait lancer et coordonner le mouvement uniате en Russie après la chute du tsarisme. D'autres synodes diocésains ruthènes des éparchies situées en Tchécoslovaquie, réunis en 1921 et en 1927 ne représentent pas d'intérêt particulier pour notre sujet, alors que le *Modus-vivendi* négocié et conclu entre le Vatican et la Tchécoslovaquie le 17 décembre 1927 constituait une base neuve et originale en vue de régler les relations ecclésiastiques, notamment en ce qui concerne les élections épiscopales.

Questions matérielles relatives à l'objet ou au contenu de ces synodes

Nous pourrions reprendre dans ce paragraphe l'analyse détaillée des principales prescriptions synodales, telle qu'elle a été menée précédemment. La conclusion n'en ferait que mieux confirmer les résultats déjà obtenus, à savoir l'intervention directe ou médiate de l'évêque de Rome dans un sens d'orientation précise et bien définie. Mais avons-nous vraiment besoin d'une telle confirmation, si nous savons qu'au XIX^e s., le siège de Rome n'a fait que renforcer son système centralisateur et que les synodes orientaux catholiques n'ont fait souvent que reprendre l'œuvre législative ancienne pour la mieux préciser ou l'intégrer plus harmonieusement aux enseignements du concile de Vatican I et aux positions canoniques et théologiques de l'époque. Ce fut d'une part le fruit d'un développement réel des institutions de ces églises et d'autre part une utilisation plus rationnelle de l'influence et du crédit du pape, de ses délégués permanents et des agents missionnaires sur les destinées de ces églises.

Mais cette analyse menée à un autre niveau aboutirait à des conclusions plus éclairantes et à des perspectives nouvelles. Au delà des détails de faits, cette analyse cherche à situer les grands problèmes des réformes et l'esprit qui les animait; et pour dire d'un mot, à connaître la politique religieuse du siège romain à l'égard des synodes des minorités ecclésiastiques orientales et l'attitude de ces églises face à cette politique. Certes, cette analyse d'un niveau supérieur ne pourrait laisser de côté les annotations précises tirées du contenu de ces synodes. Celles-ci interviendraient non point comme objet de cette analyse, mais bien plutôt comme une illustration des grandes ou petites visées synodales et comme un exemple de ce qu'on aurait voulu réaliser par ces synodes.

En effet, l'on a déjà constaté que les synodes des diverses églises divergeaient réellement sous plusieurs aspects. Ainsi, les Chaldéens n'ont tenu qu'un synode sous le jeune patriarche Audo qui venait de succéder à un patriarche déposé et qui subissait encore la direction de l'omnipotent délégué apostolique Mgr Planchet. Mais depuis, son patriarcat ne fut qu'une série continuelle de conflits avec le St Siège, dont un des points culminants se place précisément au premier concile du Vatican. Or le secret de ce conflit fut, à n'en point douter, la juridiction sur le Malabare que le patriarche revendiquait au nom de l'autonomie patriarcale et de l'aptitude à s'administrer synodalement selon des normes propres.

Les Syriens avaient subi aussi la direction uniformisante de Mgr Planchet. Mais aussitôt après le synode de Charfeh de 1853/54 une réaction apparaît dans les actes et les écrits du patriarche Samhiri contre un tel synode rédigé ou imposé pratiquement par le délégué apostolique; de sorte que le synode d'Alep de 1866 manifeste clairement la position de la hiérarchie syrienne à trouver un compromis bien latinisant dans le synode surus et de Vatican I passée, il fallut plus d'une décade pour amener la hiérarchie syrienne à trouver un compromis bien latinisant dans le synode de 1888 dont l'œuvre ne fut approuvée et promulguée qu'après des modifications faites directement à Rome et à une époque qui lui faisait perdre de son efficacité.

L'unique synode des Maronites de 1855 ne fut pas approuvé par Rome et l'on dut revenir au vieux synode du Mt-Liban si contesté par la hiérarchie et dont la version arabe, peu connue d'ailleurs, ne fut publiée officiellement qu'au début de notre siècle et la Propagande ne tenant compte que de la version latine, l'ayant déclarée exclusivement valable en 1883. Devant son échec synodal et face aux crises qui secouaient les autres églises orientales unies, le patriarche Massa'ad ne revint pas à Rome après 1867 et mourut en 1890, ayant toujours refusé de refaire l'expérience de 1855. Et pourtant l'allégeance romaine si ferme et si fidèle de l'église maronite semblait mériter un meilleur traitement et une confiance qui lui auraient permis de mettre à jour une législation peu adaptée aux nouvelles situations socio-politiques et religieuses à l'instar des autres églises du Proche-Orient.

Quant au concile patriarcal du Caire de 1898, pourrait-on honnêtement parler d'une véritable assemblée collégiale d'une hiérarchie à peine constituée et dont tout l'effectif se réduisait à un très jeune administrateur patriarcal flanqué de deux tout aussi jeunes suffragants. Les canons,

étant l'œuvre de théologiens et de canonistes latins et étant marqués par l'esprit triomphaliste et latinisant de l'époque, méritent-ils d'être considérés comme faisant partie du patrimoine de l'Orient chrétien? Naturellement, un tel synode est-il rapidement examiné et approuvé en vue de faire accéder tout aussi rapidement le jeune Cyrille Macaire au siège patriarcal. N'est-ce point une ironie que de pomparer cette procédure "théâtrale" à celle tout autrement pointilleuse et sévère et toute chargée de malentendus et de retards à laquelle étaient soumis les autres synodes orientaux?

La comparaison tourne au dérisoire ou au tragique selon les perspectives lorsqu'on considère les synodes melkite et arménien contemporains. L'on connaît déjà la situation des Melkites, leur opinion au sujet du synode de Jérusalem de 1849 et les modalités de préparation et de réunion du nouveau synode de 1909. Les prises de positions synodales au sujet des rites des sacrements et de la hiérarchie n'agréent point aux censeurs romains, notamment à l'assomptionniste, le père Petit, futur archevêque latin d'Athènes. Le jugement sévère, voire injuste de ce dernier fit remettre l'approbation des actes conciliaires. Or les archives diplomatiques du Quai d'Orsay que nous avons consultées pour cette époque révèlent les visées réelles du P. Petit qui, tout en préparant le tome XLVI de *l'amplissima collectio conciliorum* de Mansi relatif aux Melkites, se croyait déjà nommé visiteur apostolique de leur église . . . Quant à l'activité synodale des Arméniens, elle est aussi significative. Ses vicissitudes toujours renaissantes et l'opposition commune aux prescriptions dictées par des instructions précises de la Propagande n'empêchent pas Pie X d'intervenir d'une manière si autoritaire au synode de 1911 dont les principaux canons son rédigés par des canonistes ou des théologiens bien en cour à Rome, tels que le futur cardinal Lépicier et le futur Mgr Petit, sans compter d'autres bien moins connus auxquels l'on doit notamment les canons relatifs à la hiérarchie, au patriarcat et à la discipline sacramentaire.

Elaborés dans de telles conjonctures, ces synodes reflètent-ils la tradition canonique propre dans son esprit sinon dans sa lettre et peuvent-ils être rapportés vraiment à la hiérarchie qui les a souscrits pourtant d'une manière ou d'une autre? Pourrait-on enfin parler d'une activité proprement synodale d'églises dont la structure distincte et l'autonomie étaient proclamées en ligne de principe? C'est la question cruciale qu'il faudrait élucider à partir des faits et du contenu législatif synodal pour mieux apprécier la nature des relations entre ces églises orientales et l'évêque de Rome en cette deuxième étape de notre analyse.

Répondre à cette question suppose qu'on connaisse vraiment les intentions profondes de la politique romaine à l'égard de l'Orient chrétien et catholique. Or, il semble bien, d'après l'histoire synodale tout autant que d'après l'histoire ecclésiastique générale, que ces synodes n'aient constitué qu'un moyen, censé alors plus adapté que tout autre, pour amener les hiérarchies orientales à opérer un redressement réformateur, un alignement sur la législation et la discipline générales de l'église romaine, quitte à leur laisser quelques pratiques rituelles distinctives, simple reflet extérieur de la diversité liturgique traditionnelle. Ces synodes ne furent qu'un moyen pratique jugé tel d'après son utilité. Leur légitimité et leur efficacité ne se fondaient point sur la doctrine antique et unanime dans

l'Orthodoxie de la collégialité épiscopale et apostolique (Sobornost) et du système synodal dans ses applications constitutionnelles aux niveaux diocésain, métropolitain ou provincial et primatial ou patriarcal. Et si ce moyen, de par ailleurs traditionnel en Orient, ne donnait pas les résultats escomptés et préétablis, alors on agirait autrement, on reprendrait les moyens traditionnels et efficaces du patriarcat romain à l'égard de l'occident Latin et l'on imposerait directement, mais toujours par ce truchement officiel, la discipline qui consacrerait cette politique religieuse orientale. Tel est à notre avis le sens profond et l'origine réelle des grandes crises ecclésiastiques de cette période qui débutèrent avec le patriarcat de Maximos III Mazloum et se poursuivirent tout le long du siècle jusqu'à la première guerre mondiale. Le point le plus grave se place au delà de la discipline sacramentaire et même au delà de l'adoption du calendrier grégorien. Il se situe précisément là où ces églises trouvent leur point d'appui traditionnel, dans leur structure propre dans la fonction patriarcale ou primatiale en Orient qui constitue la clef de voûte du système synodal et collégial et le principe d'unité de ce régime antique. Une fois ce personnage réduit au rang d'un simple métropolite latin et une fois son synode devenu l'instrument protocolaire d'une impulsion venue de l'extérieur, on aura évacué la réalité de la fonction patriarcale et synodale et fait de ces institutions de simples objets de façade entourés d'ailleurs de tous les honneurs dus au décor ecclésiastique. La dignité traditionnelle et antique de ces églises orientales deviendra un thème privilégié qu'on développera dans des lettres ou encycliques officielles surtout lorsqu'il s'agira d'adresser des appels à l'union; toutefois, l'on insistera de plus en plus sur les bienfaits de l'unité de l'église fondée sur la roc de Pierre (sic) et sur les avantages de la diversité liturgique, non plus sur la légitimité de la diversité disciplinaire, moins encore sur la constitution synodale traditionnelle de l'Orient, fondée sur la collégialité épiscopale et dont l'unité est signifiée, personnifiée et représentée par le président qu'il fut patriarche ou tout autre primat.

L'illustration de ce jugement qui pourrait paraître radical est facile à tirer de l'analyse des canons synodaux et des principaux faits et gestes de l'histoire ecclésiastique et synodale. Ceci vaudrait pour la politique supérieure de l'église de Rome malgré la diversité des tempéraments et du style de gouvernement des papes de cette période. Il faudrait remonter un peu au delà de 1850 pour en percevoir les premiers indices. Nous avons trouvé dans les Archives de la Propagande les procès-verbaux originaux des séances cardinalices où l'on examina l'opportunité de confirmer l'élection du patriarche Mazloum et de lui imposer, et cela pour la première fois pour un patriarche oriental catholique, la théorie de la nécessité du Pallium avant de pouvoir exercer ce qu'on appelait alors les cinq actes majeurs de juridiction primatiale. Ayant attendu, mais en vain, la confirmation romaine, le patriarche melkite sacraït un des évêques suffragants. De suite, le délégué apostolique élevait une protestation et en référéait à Rome. Mais les cardinaux n'osaient se prononcer sur la valeur de cet acte de juridiction patriarcale. Pour sortir de l'impasse, l'un des cardinaux fit remarquer judicieusement que si l'on refusait l'octroi du pallium à Mazloum, il ne renoncerait pas pour autant au patriarcat; bien plus, ni lui ni ses successeurs ne solliciteront jamais cet insigne

d'investiture romaine. Et l'on se résigna à confirmer, le 31 août 1835, cette élection patriarcale. Cependant, deux ans plus tard, les cardinaux de la Propagande décidaient, dans l'assemblée générale du 23 mai 1837, qu'à l'exemple des métropolitains latins, les patriarches orientaux catholiques devaient, en plus de la confirmation romaine, attendre la remise du *Palium* pour exercer les actes essentiels et même constitutifs de la fonction patriarcale (par ex. réunir un synode ou élire et sacrer des évêques etc.) Décidée en haut lieu et en ligne de principe, cette mesure sera appliquée avec plus ou moins de rigueur, selon les conjonctures. Mais elle entrera progressivement dans la pratique curiale et aura bientôt valeur de loi supérieure et intangible.

Pie IX ira beaucoup plus loin dans cette voie restrictive à l'égard de la hiérarchie patriarcale et des synodes orientaux. Les vicissitudes de la publication de la bulle *Reversurus* en juin 1867 et les procès-verbaux de la commission préparatoire de Vatican I *„pro missionibus et ecclesiis ritus orientalis* illustrent abondamment les intentions profondes du pontificat de Pie IX. D'ailleurs, dès sa première encyclique orientale du 6 janvier 1848, *In suprema Petri*, le pape affirmait en termes explicites la doctrine, alors et pour longtemps en cours, de la tolérance des rites orientaux. S'il promettait de réformer la discipline orientale, il ne donnait pourtant aucune garantie pour sa conservation, même dans ses parties constitutives et essentielles ou dans celles qui n'avaient même pas besoin de réforme. Lentement, ses conceptions évoluent à cet égard mais d'une manière encore plus radicale. On en vint à considérer toute divergence disciplinaire orientale et tout vestige et signe d'autonomie rituelle comme un germe ou un facteur de schisme. Et après l'expérience des Synodes des Syriens, des Chaldéens, des Maronites et des Arméniens de Cilicie, il sembla que cet instrument de réforme n'était pas aussi efficace que voulu et qu'il fallait user de moyens plus péremptoirs, agir directement. La bulle *Reversurus* publiée lors de la présence des patriarches orientaux à Rome, à l'occasion du XVIII^e centenaire de la mort des apôtres Pierre et Paul, mit en lumière les visées de la politique réformatrice romaine. Bien que ce document s'adressât directement aux Arméniens, toutefois ses déterminations devaient s'appliquer, à plus ou moins brève échéance, aux autres églises orientales, au profit d'une plus étroite centralisation romaine. Les collections des documents pontificaux publient le texte de cette bulle d'une manière intégrale ou partielle selon qu'il s'agisse des Arméniens ou des autres églises orientales. Le ton du document se ressentait de l'atmosphère pénible et énervée de toute la situation. Le pape parlait avec amertume de l'esprit de schisme qui imprégnait le vie de l'église en Orient. Or, selon lui, le schisme avait toujours engendré l'ignorance, la sclérose des institutions, la décadence des mœurs et le relâchement de la discipline. Et pour prévenir l'agonie des églises nées du schisme, la papauté favorisait de toute sa sollicitude la régénération du catholicisme oriental. La réglementation des élections épiscopales et patriarcale rentrait dans ce cadre réformateur. Ainsi, seul le synode épiscopal peut-il désormais élire le patriarche, à l'exclusion de toute participation du clergé inférieur ou des laïques. Quant à l'élection des évêques, elle relèvera aussi exclusivement du synode épiscopal, présidé par le patriarche, qui fournira au pape la liste de trois candidats: et c'est le pape qui choisira,

en dernier ressort, le candidat le plus méritoire. Toute participation directe ou indirecte du laïcat ou des notables était nommément abolie. Enfin, dans un paragraphe particulier, Pie IX déclarait son intention d'étendre bientôt ces prescriptions aux autres églises orientales, ainsi qu'il en avait prévenu certains patriarches. Toutefois, les objections des patriarches maronite Massa'ad et melkite Youssef amenaient le pape à remettre à un temps plus propice l'extension de cette mesure à leur patriarcat respectif, tandis que le patriarche Hassoun y adhéraient pleinement quitte à affronter une opposition de plus en plus violente dans tous les rangs de son patriarcat.

Cette bulle *Reversurus* n'était, au vrai, qu'un prélude à tout un programme de réformes que Rome voulait préparer en vue du concile de Vatican I., qui, pensait-on, remplacerait toute l'œuvre législative synodale et introduirait d'une manière décisive les réformes souhaitées. Ce sera l'œuvre de la commission préparatoire nommée en 1867, juste après le départ des hiérarques orientaux de Rome et qui, au début, ne comptait aucun membre oriental. Un seul y sera nommé plus tard, dont on était sûr de l'esprit et des tendances à cause de son éducation et de sa formation exclusivement romaines. On ne peut entrer dans le détail des délibérations dont les procès-verbaux ont été publiés dans *l'Amplissima collectio conciliorum* de Mansi-Petit. Car les délibérations furent longues et durèrent du 21 septembre 1867 au 9 mai 1870, où l'on envisagea toute une série de réformes touchant la fonction et les pouvoirs des patriarches, l'uniformité ou le dualisme disciplinaire, l'œuvre des missionnaires latins et la formation des futurs cadres hiérarchiques comme des fidèles orientaux et enfin la réforme du monachisme oriental. Certaines mesures de latinisation, d'absorption et d'assimilation de l'uniatisme étaient si insidieuses et radicales à la fois qu'on envisagea, au cours de la séance de 17 septembre 1869, les moyens de ne point effaroucher la hiérarchie orientale et d'empêcher son éventuelle coalition. Nous avons longuement traité ailleurs de ces questions. Voici quelque points significatifs qui éclairent les intentions et les buts des réformes envisagées.

Partant du fait avéré que la discipline orientale était à la fois déficiente et diverse face aux décisions uniformisantes du concile de Trente et que cette discipline orientale était sujette à l'arbitraire épiscopal et patriarcal, l'on décida, malgré l'opposition de quelques membres plus soucieux des traditions orientales, d'adopter en ligne de principe la règle de l'uniformité disciplinaire. Le cardinal Barnabò de la Propagande et son conseiller, la patriarche latin de Jérusalem Valerga, déclarèrent qu'il fallait rattacher plus fermement les orientaux catholiques à l'église romaine, ceux-ci ne l'étant encore qu'extérieurement ou verbalement (*verboten*). Et l'on proposa d'affirmer que les articles de foi, les prescriptions morales et la discipline ecclésiastique s'étendraient uniformément à tous, à l'exception des rites et des coutumes approuvées ou à approuver par le siège romain. De cette manière, le concile du Vatican légiférerait pour l'Eglise universelle et la hiérarchie orientale qui voudrait s'attacher à des rites ou à des coutumes propres se verrait obligée d'en obtenir, au préalable, l'approbation romaine. Car, affirmait-on, c'est au schisme qu'il faut attribuer le dualisme disciplinaire dans l'église; et il fallait détruire l'antagonisme entre les latins et les orthodoxes, d'autant que les dissidents s'at-

tachent à leur discipline comme au dogme. D'ailleurs, ajoutait-on, le siège romain a toujours œuvré en vue de cette unification disciplinaire. Toutefois, on conserverait aux orientaux, leurs rites liturgiques, les dispositions relatives aux jeûnes et abstinences, aux fêtes, aux calendriers et à certains usages de l'administration des sacrements. Or, pour aboutir à cette uniformisation disciplinaire, il fallait abattre l'autonomie et l'omnipotence patriarcale (sic). Il fallait émanciper l'épiscopat du joug et de la pression patriarcale, (sic); car l'autorité patriarcale absorbait celle des évêques et les patriarches prétendent s'ériger à l'égal des papes à l'égard de leur église-nation. Et l'on ne pouvait paralyser et réduire l'omnipotence patriarcale qu'en favorisant et en renforçant l'autorité des délégués apostoliques et en encourageant les évêques à s'appuyer directement sur ces délégués. Se couvrant de cette autorité qui relève directement du pape, les évêques échapperaient ainsi „à l'oppression et au despotisme des patriarches“ (sic).

Dans cette politique de réduction patriarcale et d'émancipation épiscopale, les missionnaires latins auront un rôle aussi précis qu'étendu. Ils seront les instruments privilégiés et efficaces de la latinisation de l'Orient. Pour cela, ils devraient s'intégrer dans le milieu, obtenir la faculté de célébrer selon les rites orientaux, tout en dépendant directement des délégués apostoliques. Ce principe de l'adaptation devrait s'appliquer à tous les domaines de la langue, des liturgies et des coutumes et comprendre dans son champ d'application tout un programme d'action allant de la création de centres de dynamisme missionnaire, confiés à des provinces religieuses, à la fondation de facultés de théologie orientale ou de formation du clergé oriental et à l'envoi des sujets d'élite aux universitaires romaines. Cependant, au delà des intentions du cardinal Barnabò et du patriarche Valerga, d'autres membres de la commission manifestaient un esprit profond de compréhension à l'égard de la promotion désintéressée et proprement orientale. Mais ces membres n'avaient qu'une voie consultative et n'exerçaient point des fonctions dirigeantes à la Propagande, ou dans les conseils pontificaux. L'important, affirmaient les responsables, était d'attacher plus étroitement les orientaux catholiques au siège romain. Pour y aboutir les moyens sont nombreux, en plus de ceux concernant les patriarches et les évêques. L'action du St Siège s'étendrait à tous les niveaux: confirmation de l'élection patriarcale, permission concédée aux fidèles de passer au rite latin, participation des fidèles au culte et aux sacrements dans les églises et chapelles latines, pour leur permettre de s'imprégner des dévotions et de l'esprit de l'église universelle.

Enfin, la réforme du monachisme oriental rentrerait dans cette fonction missionnaire des latins. Là aussi, il fallait unifier la discipline et la vie religieuse et aller aussi loin que possible dans l'œuvre d'assimilation, en favorisant la fondation de nouvelles congrégations, latines quant à la discipline et à la profession religieuse, mais orientales quant au rit et à la langue. Et l'on se promettait de trouver dans ces nouvelles forces religieuses les ministres les mieux équipés pour devenir une liaison entre le clergé oriental, séculier ou régulier, et les missionnaires latins; bien plus, ces nouvelles forces de conquête joueraient un rôle de convergence, voire de fusion entre les églises orientales et l'église romaine.

Telles sont les visées principales de la commission préparatoire au concile de Vatican I. On aurait obtenu par là toutes les réformes souhaitées, d'une manière efficace, sans passer par les synodes orientaux, les imposant aussi par le haut et grâce au prestige d'un concile universel.

L'objet de ces délibérations et les intentions qui les inspiraient ne pouvaient rester confinés dans le secret. Les documents sont de plus en plus nombreux qui permettent de connaître la réaction des églises orientales. Je me contente de n'en citer ici que deux des plus significatives. La réaction de l'église roumaine se manifesta, dès le mois d'août 1868, à l'occasion du synode électoral de Blaj. On fit approuver 9 articles qui imposaient au futur évêque sa ligne de conduite à l'égard de Rome et de l'union et à l'égard de la haute administration ecclésiastique. Quelques uns intéressent directement notre sujet. Je les cite dans leur concision: „Il faut restaurer l'autonomie constitutionnelle de l'église roumaine de Transylvanie. L'union avec Rome est d'ordre dogmatique et est contenue dans les quatre points établis au concile de Florence. La dépendance de l'église roumaine vis-à-vis du St-Siège est uniquement celle prévue par le concile de Florence . . . A l'avenir, le synode qui choisira les candidats à l'épiscopat se composera de laïques et d'ecclésiastiques. Les laïques peuvent participer avec voie délibérative à toutes les décisions qui concernent les biens des églises ou des instituts religieux. On convoquera à cet effet des conférences mixtes, composées par moitié de clercs et par moitié de laïques . . .". C'était le rejet non déguisé de la bulle *Reversurus* et de toute la politique d'assimilation programmée à la curie romaine. D'où une vive émotion et l'opposition de la cour et de la nonciature à Vienne.

L'autre réaction que nous enregistrons ici eut lieu au concile du Vatican, le 25 janvier 1870, au cours de la 16^e séance générale. Le patriarche chaldéen Audo, mis au courant des travaux de la commission préparatoire, critiquait de sa manière franche la politique romaine à l'égard de l'Orient. On lui avait d'ailleurs signifié qu'il ne devait point toucher la question des élections épiscopales. Il s'en prenait donc aux projets préparés par la commission conciliaire. Il s'élevait contre l'intention d'appliquer la discipline latine aux églises orientales au nom de l'unité de l'église. Bien qu'il se soumit, disait-il, aux définitions dogmatiques sans aucune réserve, il affirmait vouloir maintenir intact le dépôt des traditions disciplinaires qu'il avait promis de sauvegarder et de défendre lors de son élection patriarcale. Il ne faisait en cela qu'entrer dans les vues des papes qui avaient toujours promis la conservation des droits et des privilèges patriarcaux, condition que l'Orthodoxie exige expressément pour envisager l'union. Le rite est en effet l'expression de l'attachement des orientaux à leur église et il convenait de respecter les moyens traditionnels de la réforme que sont les synodes nationaux, car ces synodes constituent le moyen le plus efficace de rénovation religieuse et ecclésiastique. Cette prise de position si nette devait mécontenter profondément Pie IX et ajouter au ressentiment accumulé par la crise du Malabare. Le 29 janvier, le pape appelait le patriarche Audo dans ses appartements et l'obligeait à souscrire aux dispositions pratiques de la bulle *Reversurus*, le mettant dans l'alternative ou de démissionner ou de sacrer deux évêques nommés personnellement par lui-même. Le patriarche se soumettait, mais

après une scène d'affrontement rare dans les annales de la papauté contemporaine.

Sous Léon XIII (1878—1903) les principaux synodes des églises orientales sont conçus, rédigés et promulgués selon l'orientation habituelle bien que l'atmosphère des relations entre les responsables romains, le pape en particulier, et la hiérarchie se soit manifestement améliorée. Car les principales réformes envisagées et décidées sont dans la ligne directrice déjà tracée à Rome. Toutefois, à partir de 1885, un courant nouveau s'imposait lentement qui préconisait le principe de la rénovation de l'Orient par l'Orient; et le pape encourageait visiblement ce courant. Un nouveau milieu humain et ecclésiastique s'ouvrait à l'action diplomatique et religieuse de la papauté et permettait à Léon XIII d'affirmer les principes qui choquaient nombre de ceux qui vivaient encore de l'idéologie de Pie IX. Toutefois l'audace et la nouveauté de ces déclarations de principes libérateurs coexistaient avec l'ambiguïté latinisante de la pratique curiale. Et c'est entre le Congrès eucharistique de Jérusalem (1893) et les célèbres conférences patriarcales du Vatican (octobre-décembre 1894) que le pape publiait en juin 1894 sa grande encyclique sur l'unité de l'Eglise intitulée *Praeclara gratulationis* qui constitue un courageux manifeste en faveur de la nouvelle politique unioniste de la papauté contemporaine. Il y proclamait la légitimité du pluralisme des disciplines et des régimes ecclésiaux dans l'unité de la foi et de gouvernement suprême et reconnaissait aussi la validité et le rôle de l'institution patriarcale selon la ligne tracée par le concile de Florence. L'union ne serait plus un retour d'une dissidence coupable, mais bien un rapprochement et une réconciliation. Et les Conférences patriarcales du Vatican, sorte de réunion au sommet, démontraient que Léon XIII cherchait à rehausser l'institution patriarcale et à l'amener à collaborer pour arrêter la vague envahissante de la latinisation par les missionnaires. Malheureusement, cette nouvelle politique allait être bientôt délaissée par son successeur Pie X, dont le pontificat marquait sinon un retour nostalgique à la manière forte de Pie IX, du moins un arrêt du courant de confiance de son prédécesseur.

Il reste à illustrer par quelques analyses et comparaisons les jugements émis sur la politique orientale de Léon XIII et de Pie X à propos de l'activité synodale en Orient. Et il semble que la question centrale de la valeur, des droits et privilèges de la fonction patriarcale soit de nature à nous éclairer sur toute cette conjoncture ecclésiastique si peu harmonieuse au niveau des principes et de la pratique curiale.

Le synode des Syriens réuni à Charfeh en 1888 constitue un compromis entre les exigences de la Propagande et des revendications de la hiérarchie. Non seulement la Propagande prépare par des instructions très précises les délibérations synodales présidées par le très latinisant Mgr Piacvi, mais elle se permet d'apporter des modifications aux décisions synodales après l'envoi des actes à Rome. Ainsi, au lieu de légiférer sur les questions de jeûnes, d'abstinence ou de réduction de certaines fêtes, le synode se contente de demander au St-Siège d'accorder au patriarche le pouvoir de dispenser annuellement de quelques abstinences. Malgré cette attitude quémandrice, la Propagande fait supprimer la demande de pou-

voirs censés trop étendus destinés au patriarche. Il en est de même pour la réduction de certaines fêtes d'obligation où le synode demande au St-Siège d'approuver la réduction envisagée: ce qui est accordé. Quant à la discipline matrimoniale, le synode s'était permis de légiférer sur certains empêchements et sur la question de la clandestinité, à la suite du décret Tametsi réglant la forme du mariage. La Propagande supprime ces décisions. Le synode avait aussi sollicité pour le patriarche certains pouvoirs de dispense, notamment en ce qui concerne la consanguinité et l'affinité. La Propagande supprimait simplement cette demande et la remplaçait par une analyse de l'instruction du St Office du 20 fév. 1888, concernant les mariages. Et le tout est justifié par le principe que les pouvoirs de dispense appartiennent au Souverain Pontife qui en délègue une partie au patriarche. Quant aux droits et privilèges du patriarche syrien, l'énumération en est assez longue. On y mentionne bien le droit de convoquer le synode national, mais il est bien entendu que le jugement, la déposition, la démission et le transfert des évêques sont à régler d'après les prescriptions du concile de Trente, (sic), c'est-à-dire, suivant la législation latine. En ce qui concerne le droit d'organiser des missions parmi les jacobites et de s'occuper de leurs intérêts spirituels, la Propaganda se permet, là aussi, de supprimer tout ce qui donnait la moindre autorité au patriarche sur ces jacobites. Le mode d'élection patriarcale est propre à cette église. Mais il est bien entendu qu'une fois élu, le patriarche demandera la confirmation et le Pallium au St-Siège. Mais ce n'est qu'après avoir obtenu le Pallium, qui est un acte distinct de la confirmation, que le patriarche possède la pleine juridiction. A ce sujet, la Propagande fit préciser expressément qu'avant d'avoir reçu le Pallium le patriarche ne pouvait convoquer le synode, consacrer le St-Chrême, procéder à la dédicace des églises, faire des ordinations et exercer les autres fonctions généralement interdites avant la réception du Pallium, sauf permission spéciale du St-Siège. Enfin, en ce qui concerne l'administration des biens du Patriarcat, le synode avait décidé que le patriarche ne pouvait aliéner un bien appartenant à tout le Patriarcat sans consulter tous les évêques. La Propagande se montrait plus restrictive et imposait en outre l'acquiescement du St-Siège.

Au synode copte du Caire de 1898, cette politique restrictive des pouvoirs patriarcaux est insérée dans les textes élaborés par les théologiens et canonistes latins. Après avoir affirmé, pour la première fois dans un synode oriental, qu'il fallait honorer et respecter le délégué apostolique dans l'exercice de ses fonctions, on énumère les privilèges des patriarches coptes (on ne parle point de droits). Et c'est une suite d'énumération intéressante, mais ne donnant aucune faculté juridictionnelle à l'égard du synode, des évêques ou au sujet du droit matrimonial et de l'administration générale du patriarcat. Toutefois, il est expressément affirmé que les causes majeures des évêques sont réservées au St-Siège. Si le patriarche peut dispenser de certaines irrégularités, c'est en vertu d'une délégation du St-Siège. Le choix du patriarche est d'ailleurs soustrait au synode épiscopal et réservé au pape: le synode se contentant d'établir une liste des trois candidats qui ont obtenu la majorité absolue des suffrages, liste qui est transmise à Rome où le pape choisit lui-même le patriarche. Et les évêques, élus à leur tour par le synode, doivent être

confirmés par le St-Siège, norme inusitée et totalement inconnue jusqu'alors dans la pratique orientale catholique.

Les Melkites ont tenu leur synode de 1909, alors qu'un schéma des canons avait été établi en 1900—1901 à Rome, sous la surveillance et la participation de conseillers romains, assez bienveillants, de par ailleurs, à l'égard de la tradition byzantine. Mais le synode prend des décisions qui surprennent par leur originalité et leur audace. Après avoir affirmé la primauté juridictionnelle du Pontife romain, le synode déclarait que la dignité patriarcale venait aussitôt après celle du pape, supprimant une clause du schéma préparatoire où l'on disait que la dignité cardinalice précédait celle des patriarches. Une fois élu, le patriarche melkite adressera sa profession de foi au pape, tandis que les évêques du synode électoral l'informeront du résultat de l'élection et demanderont pour le nouvel élu le pallium, ainsi que les titres additionnels de patriarche d'Alexandrie et de Jérusalem. L'énumération des *droits* et des privilèges patriarcaux est assez longue. On doit y relever certains, dont, par exemple: avoir préséance sur les autres patriarches d'Antioche et prendre rang immédiatement après le pape dans les conciles œcuméniques. Dans le schéma préparatoire on avait même ajouté que si le patriarche de Constantinople devenait catholique, alors il passerait avant le patriarche melkite . . . En outre, le patriarche administre les sièges épiscopaux vacants par l'intermédiaire d'un vicaire patriarcal; il veille à l'élection du nouvel évêque. Non seulement il préside le synode national patriarcal, mais il peut transférer un évêque d'un diocèse à un autre, avec le consentement de la majorité des évêques du synode; il peut aussi, dans les mêmes conditions, de l'accord synodal, créer, démembrer un diocèse ou l'unir à un autre; comme il peut aussi, toujours en synode, accepter la démission des évêques. Enfin, c'est lui qui veille sur le rite et qui donne la permission d'éditer les livres liturgiques. De telles attributions patriarcales sous conditions synodales ne prévoient aucune référence à un droit d'autorisation préalable, de dispense ou de délégation du St-Siège. Cela dénote une personnalité ecclésiastique et une indépendance, disons une autonomie synodale peu commune, sinon unique. Et l'on comprend, dès lors, que les consultants de la Propagande aient jugé opportun de ne point soumettre un tel synode à l'approbation de Pie X.

Il en va tout autrement chez les Arméniens. Le schisme suscité par la bulle *Reversurus* avait troublé les esprits et amené Léon XIII à y déroger pratiquement. A Constantinople, un compromis avait été établi, on le sait, entre le patriarche Azarian, successeur de Hassoun, et les notables laïques, qui avait été sanctionné par le sultan. La participation des laïques dans l'élection du patriarche et celle des évêques diocésains était admise au stade de la présentation des candidats. Bien plus, à ces laïques incombaient un rôle effectif dans l'administration des biens ecclésiastiques et dans le conseil central de la nation. Toutefois, le patriarche conservait sa fonction suprême, puisqu'on lui attribuait un droit de veto „dans toutes les questions qui pourraient porter atteinte aux canons ecclésiastiques et aux lois de l'Etat“. Le concile de 1890 réuni à Chalcédoine essayait d'harmoniser cette situation avec les principes de *Reversurus* et la pratique de Léon XIII. Ainsi, l'élection des évêques relèverait du synode, avec la clause restrictive que la confirmation de l'élu appartenait au St-Siège,

alors qu'on concédait au patriarche le droit de lui donner l'investiture. Et le nouvel évêque élu, doit prêter le serment de fidélité au St-Siège et au patriarche. Quant au patriarche, il ne semble jouir que de privilèges et non point de droits. Il doit consulter son conseil patriarcal dans les affaires courantes, le synode des évêques dans les questions importantes et le St-Siège dans les causes majeures. Le mode d'élection patriarcale relève d'un droit particulier. Aussitôt élu, il demande la confirmation romaine, tout en sollicitant l'octroi du pallium. Il peut toutefois exercer, dès son élection, sa juridiction ordinaire, mais seulement par concession du St-Siège. Les autres actes de juridiction appelés majeurs, tels que conférer les ordinations, consacrer le St-Chrême ou les églises ou convoquer un concile, il ne peut les exercer qu'après avoir reçu le bref de confirmation romaine et le pallium. Enfin, si le patriarche peut légiférer pour tout le patriarcat, il doit cependant sauvegarder *l'autonomie épiscopale* ou diocésaine. Malgré tout l'esprit et les actes de compromis qui caractérisent cette législation, ce synode arménien ne fut pourtant pas approuvé à Rome. Sous Pie X et le patriarche Terzian, on reprit l'expérience, mais sous d'autres cieux et sous bonne tutelle: ce fut le synode de Rome de 1911, dont le pape aurait voulu en faire le prototype de toute législation orientale postérieure. L'on sait que ses sources et ses principaux artisans se réclamaient de la bonne tradition romaine. L'esprit de transaction y dominait, mais dans un sens plus restrictif aux dépens des traditions orientales. Ainsi, le mode d'élection du patriarche est toujours propre, bien que le droit de dévolution du St-Siège y soit affirmé, alors qu'il avait été passé sous silence au synode de 1890. L'élu, ayant accepté son élection, l'assentiment du St-Siège doit être aussitôt obtenu par l'intermédiaire du délégué apostolique, ce qui est encore une nouveauté; et c'est alors seulement qu'il reçoit l'obéissance des évêques du synode électoral. Ce patriarche ne pourra exercer sa pleine juridiction qu'après la confirmation officielle du St-Siège; et cette confirmation une fois obtenue, il ne pourra exercer les cinq actes dits majeurs de juridiction qu'après la réception du pallium. Quant à ses attributions, le synode en énumère toute une série, sans distinguer entre droits et privilèges. Ainsi, il y est dit qu'antérieurement le patriarche commandait à plusieurs provinces ecclésiastiques; et comme celle-ci n'existent plus actuellement, il exerce pratiquement les droits d'un métropolitain. Le patriarche ne peut rien décider d'important pour tout le patriarcat, sans le consentement du St-Siège et tout en s'abstenant d'apporter la moindre innovation dans le rite. Il ne pourra ériger, démembrement ou unir de nouveaux diocèses qu'avec le consentement des évêques et l'approbation du St-Siège. De même, toute élection d'évêques, même titulaires, et le transfert des évêques résidentiels doivent être décidés en synode et approuvés par le St-Siège. Et même le changement de titre d'un évêque titulaire ne peut être fait par le patriarche que moyennant le consentement préalable de la curie romaine. Le synode n'accorde pas au patriarche le privilège d'exempter des églises et des monastères situées dans les diocèses; tandis que les causes majeures pouvant entraîner la privation de dignités relèvent aussi du St-Siège. On le voit l'alignement systématique sur la discipline latine est patent.

Reste à dire un mot sur la Sacrée Congrégation pour l'Eglise orientale, fondée en 1917 et sur le nouveau code de droit canonique latin publié en

cette même année. Benoît XV était connu pour ses sympathies orientales et il entendait relancer la question de l'union des églises. La Congrégation orientale devait remplacer par son personnel comme par son nouvel esprit la politique de la Propagande à l'égard de l'Orient chrétien. Et les églises orientales catholiques devaient, pensait-on, y trouver un appui sûr pour la refonte de leurs institutions et leur adaptation aux nouvelles situations politiques, sociales et religieuses créées par le bouleversement général et profond de l'univers d'après-guerre.

Dès le canon 1. le code canonique latin fixait les limites assez précises de son application aux églises orientales. Il déclarait qu'il n'obligeait pas l'église d'Orient (sic), bien qu'il fit souvent état de la discipline de cette église, à moins qu'il ne s'agisse de dispositions l'atteignant de par leur nature même. Cette limitation d'application était nécessaire pour comprendre la portée, apparemment absolue, d'un autre canon (218) relatif aux pouvoirs suprêmes de l'évêque de Rome, et où l'on affirmait que le pape avait juridiction pleine et entière sur l'univers, non seulement dans les questions intéressant la foi et la morale, mais aussi en matière d'organisation et de gouvernement. Les commentaires du droit canonique contiennent, à la suite et en plus de l'index analytique-alphabétique officiel, toute une série de canons dont la teneur s'appliquerait aux orientaux catholiques. Nous ne pouvons entrer ici dans le détail de ces cas. Mais il faut néanmoins noter que cette déclaration liminaire mettait pratiquement fin à la théorie (ou doctrine) de la nécessité de l'uniformité canonique et disciplinaire dans l'église catholique. Le principe du dualisme disciplinaire revendiqué par les orientaux était-il tout aussi officiellement admis? On ne l'affirmait pas encore au niveau officiel. Tout dépendait de la pratique et des prises de position officielles. Toutefois, la revendication orientale était tout au moins prise en considération. Mais qui fixera dorénavant cette législation des églises orientales? Feraient-on appel à de nouveaux synodes des églises diverses pour une déclaration officielle et définitive; de leur droit propre ou fera-t-on appel à d'autres organes législatifs? Sans répondre explicitement à cette question fondamentale pour le moment, le pape créait, à la suite de consultations confidentielles dont nous possédons le texte, la Sacrée Congrégation pour l'Eglise orientale, destinée à traiter exclusivement de toute la *Question orientale ecclésiastique*.

Présidée par le pape, cette Congrégation détenait selon les termes mêmes du droit canonique: „la compétence exclusive de toutes les affaires, de quelque nature que ce soit, qui se rapportent aux personnes, à la discipline et aux rites des églises orientales, même si ces affaires étaient mixtes, c'est-à-dire si elles touchaient également des personnes du rite latin, à raison d'une relation réelle ou personnelle“.

Cette Congrégation orientale cumulait donc toutes les facultés que les autres congrégations de la curie romaine possèdent pour le rite latin, à l'exception du droit du St- Office, déterminé dans un canon particulier. De ce fait, et à l'instar des autres congrégations, l'Orientale détenait le pouvoir législatif, ainsi que l'administratif et le judiciaire. Et elle s'en est servie pour promulguer toute une série de réponses d'interprétations, de décrets, d'instructions et de notifications concernant l'une ou l'autre église ou toutes ensemble des territoires orientaux traditionnels ou des

nouvelles juridictions orientales situées dans ce qu'on appelle la Diaspora. Ce pouvoir était-il parallèle aux pouvoirs des patriarches ou à ceux des synodes orientaux ou bien leur était-il supérieur, en ce sens qu'il était destiné à le remplacer dans la pratique? La question restait ouverte au niveau de la doctrine. Mais, il est curieux de constater que, depuis 1917, aucun synode national, patriarcal ou provincial ne s'est réuni. Tout au plus peut-on dresser une petite liste de l'une ou l'autre assemblée, soit au titre diocésain soit comme conférence épiscopale consultative: assemblées destinées, comme tant d'autres réunions ecclésiastiques à trancher des questions pratiques nécessitées par les nouvelles conjonctures politiques et religieuses de communautés locales comme celles des Ruthènes de l'Europe centrale. Même le concile de Grottaferrata des Italo-Albains réuni en 1940, sous l'égide et la participation officielle des responsables de la Congrégation orientale ne semble pas faire exception à notre jugement.

D'ailleurs, l'on ne tardera pas à se poser explicitement la question de l'opportunité ou de la nécessité de tels synodes nationaux, le jour où l'idée mûrit de préparer pour les églises orientales (ou plus justement pour l'Eglise orientale selon la perspective romaine) un code de droit canonique qui serait le pendant ou le complément de celui publié déjà à l'usage de l'église latine. Après consultations, l'on décidait de créer une commission de travaux préparatoires, à Rome même, de préférence à la réunion d'autant de synodes qu'il y avait de traditions disciplinaires ou d'églises distinctes. Et nous entrons déjà dans une nouvelle et dernière période de notre analyse.

3^e Période :

Du code canonique oriental au concile de Vatican II.

L'on sera très court quant aux principales étapes qui ponctuèrent cette dernière période contemporaine, quitte à poser d'une manière explicite le problème canonique qui se pose à ce sujet.

Les étapes des travaux, se résument dans quelques faits et quelques déclarations spectaculaires. Le 5 janvier 1929, la Congrégation orientale adressait à la hiérarchie orientale une série de questions demandant son avis sur la méthode à suivre et sur les personnes compétentes auxquelles on confierait les travaux préparatoires. Des commissions d'études se mettaient au travail en vue d'un inventaire détaillé et même exhaustif des documents à utiliser. Et l'on résolvait ainsi pratiquement le problème de la participation des synodes de chaque église. Au lieu de confier aux synodes locaux le soin de définir collégialement la législation propre, un représentant de chaque église était appelé à Rome pour travailler dans des commissions d'études sous le contrôle d'une autre commission cardinalice chargée de superviser et de coordonner ces travaux. Une fois les sources anciennes et modernes recueillies, une nouvelle commission chargée de la rédaction du code de droit canonique oriental était nommée, le 17 juillet 1935. Celle-ci mettra longtemps avant de terminer et de pub-

lier, par tranches seulement, le résultat de ses travaux. Entretemps, les responsables romains faisaient de temps à autre des déclarations apaisantes pour répondre aux inquiétudes de quelques patriarches et de quelques membres de la hiérarchie orientale sur les modalités et l'esprit des travaux en cours. Le cardinal Gasparri, secrétaire de la commission, affirmait en 1930 que l'on entendait laisser aux synodes de chaque église le soin de définir son droit particulier, la commission romaine ne s'occupant que des règles générales et de ce qui était commun à toutes les églises. Et il affirmait décidément que ce code sera oriental dans sa substance et dans sa forme, puisque le St-Siège tenait à la distinction entre l'Orient et l'Occident, selon sa pratique constante . . . Son successeur, le cardinal Massimo Massimi, président de la commission de rédaction, renchérisait, en 1939, à ce sujet, en déclarant à son tour que le code en gestation refléterait merveilleusement l'esprit de la pure tradition orientale; et prenant l'Orthodoxie à témoin, il ajoutait:

„Quand ce code paraîtra, tout orthodoxe qui en prendra connaissance s'écriera: oui vraiment, c'est là notre code, c'est notre foi, c'est la voix de nos Pères . . .“.

Des parties de ce code, qu'on disait entièrement rédigé, paraîtront successivement: le 22 février 1949, celle réservée à la législation matrimoniale (*Litterae apostolicae, motu-proprio datae* . . . De *Disciplina sacramenti matrimonii pro ecclesia orientali*); le 6 janvier 1950, celle relative à la procédure judiciaire (*Litterae apostolicae, motu-proprio datae* . . . De *Judiciis pro ecclesia orientali*); le 9 février 1952, celle relative aux religieux, aux biens temporels de l'église et à la signification des termes, (*Litterae apostolicae motu-proprio datae* . . . De *Religiosis, de bonis temporalibus, de verborum significatione pro ecclesiis orientalibus*); enfin, le 2 juin 1957, celle relative aux rites orientaux et au clergé (*Litterae apostolicae motu-proprio datae* . . . De *ritibus orientalibus, de personis pro ecclesiis orientalibus*).

Quelques observations sont à faire à ce propos. D'abord, ces sections sont promulguées par le pape *motu-proprio*, de sa propre initiative: c'est dire qu'il apparaît et qu'il se considère comme l'unique législateur, agissant de sa propre autorité, sans la participation des églises concernées, dont les représentants n'avaient collaboré qu'à la préparation des matériaux, sans prendre nullement part aux travaux de rédaction. On ne peut nier toutefois que le schéma des canons ait été au début envoyé pour avis, aux hiérarques intéressés. Mais ont-ils été mis au courant de la rédaction définitive? Ont-ils été avisés officiellement ou confidentiellement de la publication et du contenu? Il ne le semble pas, que nous le sachions. Dans ce cas, la papauté aurait fait le pas décisif de la suppression pratique du pouvoir législatif synodale des églises orientales catholique et de leur autonomie traditionnelle. La curie romaine aurait appliqué dans ses conséquences les plus radicales la doctrine affirmée dans le canon 218 du code canonique latin qui donne au pape, évêque de Rome, le droit premier, unique et absolu sur le gouvernement et l'organisation de toute l'église catholique, de quelque rite ou discipline que ce soit. Certes, on donnait bien à ces églises orientales le droit de préciser, sur des points particuliers et en somme secondaires leur discipline propre. Mais pourquoi cette concession postérieure et de pure forme, puisque les travaux

de la commission préparatoire avaient permis de déterminer ces détails du droit propre ou particulier?

Il semble qu'on se soit aperçu dans les hautes sphères de la curie de cet aspect même formel de l'assimilation et de la généralisation, mais un peu tard. En effet, dans les deux premiers motu-proprio, le pape promulgait la législation pour *l'Eglise orientale* (au singulier), conçue comme unique et uniforme, pour la distinguer de l'église occidentale qui est, au vrai, unique et uniforme, à l'intérieur du patriarcat romain et latin. Cependant, à partir du motu-proprio du 9 février 1952, la législation pontificale est adressée *aux églises orientales*, acceptant par là, encore du point de vue formel, la multiplicité et peut-être la diversité, certainement la distinction, à l'intérieur de l'univers générique de l'Orient catholique. Mais on n'allait pas plus loin que cette distinction purement verbale.

Cette législation ne s'adressait qu'aux seules églises „en paix et en communion avec le Siège apostolique". Elle ne valait pas pour tout l'Orient chrétien, pour l'Orthodoxie chalcédonienne et non-chalcédonienne séparée de l'église romaine; et en cas de pourparlers interecclésiaux, cette législation entrerait-elle de droit, dans un ordre de jour établi du côté romain en vue de l'harmonisation législative et disciplinaire? Ne serait-elle pas plutôt, dans beaucoup de ses canons et de ses présupposés un obstacle à élaguer. Et en s'intitulant d'une manière absolue comme „le siège apostolique", l'église romaine n'affiche-t-elle pas déjà une prétention censée exclusive et induite à l'égard d'autres sièges qui se réclament et justement de cette qualité de sièges apostoliques?

Les trois premières sections de cette législation semblent avoir été reçues avec satisfaction; en tout cas, sans réaction publique ou officielle d'étonnement ou de critique. Cependant l'historien qui pourra compulser plus tard, peut-être dans plus d'un siècle, les archives romaines témoignera de la justesse ou de la fausseté de cette impression générale du chroniqueur. Toutefois, la dernière tranche relative au clergé et à la hiérarchie ecclésiastique a suscité plus que des remous chez les Melkites du Proche-Orient. Le synode patriarcal du Caire, réuni d'une manière extraordinaire du 6 au 11 février 1958, s'est fait l'écho assez ferme sinon violent de l'opposition du Patriarcat et de la hiérarchie. On s'attacha alors à la question relative aux droits et aux privilèges patriarcaux d'une manière particulière, dont les canons sont encore plus restrictifs que ceux publiés par le synode arménien de Rome de 1911. Est-on allé au fond du problème; a-t-on posé la question de la légitimité, de la nécessité et de la valeur traditionnelle et permanente de l'institution synodale en Orient, d'autant que toute la vie ecclésiastique et juridictionnelle des autocéphalies orthodoxes, celles des régimes patriarcaux ou non-patriarcaux, se fonde sur cette institution constitutionnelle, puisque le cadre synodal est l'expression même de l'unité hiérarchique, le symbole et le signe permanent de la collégialité apostolique dont les racines remontent ainsi aux origines du christianisme.

Naturellement, le législateur romain essaie de faire la part des choses. S'il copie en grande partie les sections du code canonique latin, en ce qui concerne les chapitres généraux sur les personnes morales et physiques et sur le clergé, notamment les canons relatifs à la curie romaine; il réserve toutefois un chapitre spécifique à l'institution synodale. Il prévoit

même deux catégories de synodes qui entourent l'institution patriarcale: le synode permanent doté d'un pouvoir administratif et judiciaire et dont la compétence limite en de nombreux points l'autorité personnelle du patriarche; l'autre catégorie de synodes se compose d'une série d'assemblées appelées patriarcales, archiépiscopales, provinciales, interrituelles et pluri-provinciales: toutes assemblées d'un caractère sui-generis dont la dénomination est certes orientale mais dont la fonction semble se rapprocher et être assimilée plutôt aux conférences épiscopales prévues comme organes de consultations collégiales dans l'église catholique. L'étude des canons relatifs à cette seconde catégorie de synodes (canons 340 ss) donnent nettement cette impression et la pratique a prouvé qu'il s'agissait bien de cela. D'ailleurs, dans le cadre même de leur fonctionnement, cet ensemble d'institutions consultatives ne peuvent être réunies par le patriarche, l'archevêque ou celui qui aurait autorité sur plusieurs rites ou provinces ecclésiastiques (dans ces cas le pape ou ses représentants) qu'avec le consentement du synode permanent ou de l'autorité pontificale romaine. Ainsi, les nombreuses réunions synodales annuelles, régulières ou extraordinaires que les orientaux continuent d'appeler synodes, ne sont, au vrai, que des conférences épiscopales consultatives ou délibératives, ne possédant nullement un véritable pouvoir législatif, sans l'approbation expresse du pape. Et s'il fallait entrer dans le détail et analyser la portée vraiment juridictionnelle et législative de ces assemblées synodales placées à côté ou autour de l'institution patriarcale, l'on devrait bien avouer que l'institution synodale est presque vidée de son contenu et de sa valeur canonique traditionnelle en Orient, au profit de l'autorité suprême de l'évêque romain ou du St-Siège en général. Et cela est cohérent et tout à fait logique dans le système doctrinal et curial de la Papauté. Et nous retrouvons les principes émis à l'occasion de la préparation de Vatican I, principes dont l'application est harmonieusement placée dans le grand cadre d'une théorie générale de la hiérarchie catholique centrée sur la personne et la fonction universelle du Souverain Pontife romain. En cela, on aura même dépassé tout ce que les synodes du Caire des Coptes (1898) et de Rome des Arméniens (1911) avaient promulgué de mesures restrictives concernant la personne, la fonction et la juridiction du patriarche oriental. Et c'est là aussi que se pose la grande question essentielle à toute. Considère-t-on à Rome un patriarche oriental catholique comme un véritable patriarche et son synode comme un véritable synode? Il ne le semble point. Et ce serait là l'une des voies de salut et l'une des chances du dialogue oecuménique si le problème de l'Ounia était résolu sur une base claire et si Rome, en plus de sa pratique si patente, déclarait d'une manière ou d'une autre, que les églises orientales catholiques, ne représentent pas la situation idéale de l'Orthodoxie réconciliée, comme on le croyait ou on le faisait croire dans le passé même très récent. Quant à la législation promulguée par le siège de Rome en faveur de ces églises orientales catholiques; elle serait, dans cette même situation, un témoin d'un passé unioniste et nullement la voie ou le fondement d'un véritable dialogue oecuménique. Et si le cardinal Massimo Massimi revenait sur terre, pourrait-il encore souscrire à sa déclaration de 1939, faite en réponse à des inquiétudes émises par le patriarche melkite au nom du patriarche orthodoxe d'Alexandrie.

Il y a là sujet à de graves réflexions à faire devant un si beau programme oecuménique et une réalisation si éloignée malheureusement de cet idéal.

En guise de conclusion

Au terme de ce long exposé qu'on a voulu intégral dans ses perspectives sinon exhaustif dans ses analyses, devrait-on rester sur une impression pessimiste et désabusée? Notons d'abord qu'il s'agit d'un domaine historique, d'un passé dont la ligne directrice si ferme dans son orientation semble être parvenue à un tournant décisif et libérateur par le grand événement du synode catholique universel de Vatican II. Ensuite, n'est-il pas opportun de faire observer que l'allégeance catholique ou plutôt unie ne nous défend pas d'être critique dans le sens historique et scientifique du terme, d'être éclairé sur le texte et le contexte des synodes, d'en analyser l'esprit et les objectifs, sans arrière pensée de dénigrement et sans passion d'amertume. Aucun dialogue oecuménique et aucun travail commun ne sauraient porter des fruits si on ne requiert la vérité historique intégrale et non point apologétique comme une condition préalable à tout rapprochement, à toute réconciliation. Dans cette perspective, l'histoire des synodes orientaux catholiques dans leurs relations avec l'évêque de Rome offre à la fois un exemple et une leçon à méditer.

Pouvait-on s'attendre dans le passé à un autre comportement de l'évêque de Rome, de sa curie et de ses missionnaires? Il ne le semble pas. Car tout les portait à pratiquer cette politique religieuse et synodale, soit en considération de leurs exigences doctrinales, soit en raison de la situation politique et expansionniste de l'Occident et aussi en raison de la faiblesse, de l'isolement et de la formation des minorités orientales catholiques. D'ailleurs, avant d'être une question purement canonique, ou même sociale et humaine, le problème était éminemment théologique et ecclésiologique. La politique d'alignement et d'assimilation progressive s'intégrait dans la logique même de tout un ensemble doctrinal qui formait vraiment un univers religieux fermé, exigeant et impérieux. Il s'agissait, au niveau religieux, s'il pouvait exister à l'état pur, plus que d'un esprit de triomphalisme ou de domination latine, il s'agissait surtout d'une exigence de foi fondée sur un aspect unilatéral et peut-être par là erroné de la conception de l'unité dans l'église du Christ.

Pourrait-on souhaiter de meilleures relations, plus harmonieuses, plus équitables et plus vraies dans l'avenir, non seulement à l'égard des minorités ecclésiastiques orientales catholiques, mais surtout à l'égard de l'Orthodoxie? On voudrait l'espérer de toute son âme et agir, chacun selon ses moyens, à faire mieux considérer la réalité apostolique et vivante de l'esprit, je dirai du mystère de l'ecclésiologie orthodoxe. Paul VI semble l'avoir entrevu lors de son voyage à Istanbul et à Ephèse. Avec le très regretté et d'heureuse mémoire le patriarche oecuménique Athénagoras, il avait souscrit une déclaration qui témoignait du chemin déjà parcouru, au sommet, dans la redécouverte de l'Occident-latin et de l'Orient-orthodoxe comme „Eglises-soeurs" et dans l'acceptation mutuelle „de la diversité des usages dans l'unité de foi". Les deux pontifes s'imposaient une nouvelle tâche qui consistait désormais à „faire tous les sacrifices pour

supprimer mutuellement et avec une totale abnégation, tout ce qui dans le passé semblait contribuer à l'unité de l'église, mais qui, en réalité, aboutissait à créer une division difficile à surmonter". Et rentré dans sa ville épiscopale, le pape réaffirmait sa confiance à l'Orient qui, disait-il, "est maître dans sa réflexion sur la vérité révélée". Puisse-t-on placer ces principes à la tête du programme de la nouvelle commission romaine chargée de réviser le code de droit canonique oriental.

SYNODALE INSTITUTIONEN DER ÄTHIOPISCHEN ORTHODOXEN KIRCHE

FRIEDRICH HEYER

Heidelberg

Eine Bischofssynode zu organisieren, lag während eineinhalb Jahrtausende äthiopischer Geschichte schon deshalb nicht im Blick, weil der ägyptische Abun der einzige Hierarch im Lande war. Der Abun war auch insofern in keinerlei synodales Leben einbezogen, als er von den Synoden des koptischen Patriarchats abgeschnitten war. Die Regel galt, daß der Metropolit, wenn das kaiserliche Geldgeschenk für seine Entsendung nach Kairo überbracht und die gefährliche Reise nach Äthiopien überstanden war, das Land bis zu seinem Tode nicht verließ. Erst Ende des 19. Jh. wurde diese Regel durchbrochen, als Abuna Mattewos auf Weisung Kaiser Menileks eine Mission zur russisch-orthodoxen Kirche nach St. Petersburg wahrnahm¹.

Nimmt man diese Daten zusammen, so mußte man zu dem Schluß kommen: Das Fehlen der synodalen Institution ist in der Geschichte und womöglich bis in die Gegenwart hinein der entscheidende Strukturmangel der äthiopischen Orthodoxie. Das aber wäre ein Fehlurteil². An drei Phänomenen lassen sich synodale oder funktionsähnliche Elemente aufweisen.

I.

Obwohl Äthiopien durch keinen einzigen Konzilsvater auf den 4 ersten Ökumenischen Konzilien vertreten war, leuchtet die Konziliarität von Nicäa und Ephesus normgebend ins orthodoxe Kirchenleben Äthiopiens hinein. Zum ikonographischen Programm zahlloser ausgemalter Kirchen gehört das Konzilsbild. Für äthiopisches Empfinden gehören das I. und III. Ökumenische Konzil so eng zusammen, daß die Konzilsikonographie beide in eins zusammenfaßt. Auf derselben Szene lehrt Patriarch Alexander gegen Arius, dem die Gedärme herausplatzen, und vertreibt Kyrill den Nestorius. Das Bewußtsein spricht sich aus, der Bestand der Lehre habe sich zwar erweitert, aber die neuen Dogmata und Kanones seien mit dem früher Beschlossenen identisch³. Der Bericht vom Märtyrer des nicänischen Trinitätsglaubens, vom hl. Thomas von Mergas, gehört zu den schönsten Erzählstücken im äthiopischen Volke. Die Verfolger trennten dem Bischof Glied um Glied vom Leibe: die Ohren, die Nasenflügel, die Füße, die Arme — um ihn zum Abfall zu bewegen. Das koptische Sy-

¹ F. Heyer, *Die Kirche Äthiopiens*, 1971, 5.

² Siehe heute: *Regulations for the parish administration council* 1973, vgl. Kale Awadi vom 25. 10. 1972.

³ F. Heyer, a. a. O., 257.

synaxarion, Quelle dieser Erzählung, berichtet, die Peiniger hätten den verstümmelten Bischof im Kerker vergessen, aber eine Frau habe ihn mit Nahrung versorgt und beim Umschwung der religionspolitischen Lage an diesen Bekenner erinnert. Jetzt küßten die Christen die Stümpfe an des Thomas Leibe. Die äthiopischen Kirchenmalereien zeigen (z. B. in Managasha oder in Dima Giyorgis), wie in einem Augenblick der Ratlosigkeit des Konzils der Rumpf des Thomas in einem Korbe in die Versammlung getragen wird, damit der Heilige den versammelten Vätern die trinitarische Wahrheit bekanntmache. Das Synaxarion berichtet hierzu, auch Kaiser Konstantin habe, als er den Fall des hl. Thomas von Mergas vernommen hatte, alle einzelnen Gliedstümpfe demütig geküßt⁴. A propos: Die Äthiopier spinnen die Geschichte des Thomas weiter aus. Nach Rückkehr ins heimische Bistum dienten dem Heiligen zwei Esel von verschiedener Farbe, um überall die nicänische Lehre zu verkündigen. Seine Gegner töteten des Nachts die Esel und schnitten sie in Stücke. Doch der Bischof fügte die Teile aneinander, freilich unter Verwechslung von Teilen beider Tiere, und gab ihnen neues Leben. Jetzt waren zwei Esel von vermischten Farben entstanden, doch schöner leuchtend als je zuvor.

Die Liturgie hält die Erinnerung an die 318 Väter von Nicäa dadurch lebendig, daß diesen eine eigene Anaphora zugeschrieben wird. Die äthiopische Kirche benützt abwechselnd 14 Anaphoren, früher noch mehr, und ist damit reicher als irgendeine andere Kirche der Welt. Die Anaphora der 318 Rechtgläubigen wird nicht nur für den Festtag der Konzilsväter von Nicäa gewählt, sondern auch an den Tagen des himmlischen Urbildes aller irdischen Synoden, nämlich am Fest der 4 lebendigen Kreaturen, am Fest der 24 himmlischen Priester und am Tag der Versammlung der Erstgeborenen⁵.

Der 200 Väter des Konzils von Ephesus wird am 12. Maskaram gedacht. „Die 200 Bischöfe“, so heißt es im Synaxarion, brachten das Zeugnis der Worte des Engels Gabriel vor Nestorius: Der aus dir geboren wird, soll Sohn des Höchsten genannt werden, und unser Vater Kyrill wies ihn zurück: Naturen können nicht getrennt werden, nachdem sie eins geworden sind⁶. Wenn am 14. Yakatit des Severus von Antiochien gedacht wird, wird nicht vergessen zu erwähnen, daß sein Großvater, der schon visionär das zukünftige Wirken des Severus schaute, einer der Konzilsväter von Ephesus war⁷. Das grundlegende dogmatische Werk der Aksumitischen Periode, erst im 17. Jh. von der postpatristischen Väteranthologie Haimanota abew an Bedeutung überholt, der sogenannte „Querellos“, ist nichts anderes als der Aktenbestand des III. Ökumenischen Konzils.

Nicht weniger finden die Ereignisse des Trennungskonzils von Chalcedon ihren Widerhall bis heute. Zwei äthiopische literarische Werke sind es vor allem, die diese Geschichte lebendig halten: „Die Geschichte der vier Konzilien“⁸ und „Der Schatz des Glaubens“. Dies Werk entstand im Zusammenhang der Streitgespräche mit den portugiesischen Jesuiten

⁴ F. Heyer, a. a. O., 256.

⁵ E. Hammerschmidt, *Studies in the Ethiopic Anaphoras*, Berlin 1961, 26 f., 41.

⁶ F. Heyer, a. a. O., 262 f.; Senkessar I 44.

⁷ Senkessar II 628.

⁸ E. Cerulli, *Scritti teologici* II, in: *Studi e Testi*, 1958, 100.

in der Zeit des Kaisers Galawdewos⁹, als man den dogmatischen Gegensatz in der Christologie herausarbeitete, um die nationale Identität nicht einzubüßen.

In Qene-Gedichten, versifizierten Predigten, wie sie an jedem Sonn- und Festtag für jede der 13.000 Kirchen zu dichten sind, wird auf die Konzilien immer wieder zurückgegriffen. Es'uf Gobas, der jüngst verstorbene bedeutendste Qene-Lehrer, dichtet:

„Äthiopien ist das Beispiel des Paradieses.

Stolz wurde es, stolz des stolzen Nicäa.

Sein Stolz stammt von der Tötung eines Löwen —

des Papstes Leo

und nicht von der Tötung von Säuen.“

Der Rückgriff auf das Vorbild der drei ersten Ökumenischen Konzilien liegt in Äthiopien so nahe, daß der berühmte Tergum-Lehrer von Gondar Ayelle 1965 bei einer zweitägigen theologischen Diskussion im Kreis von Kirchenlehrern ausrufen konnte: „Die Tage von Nicäa haben sich erneuert.“ Und als im Januar 1967 auf Einladung Kaiser Haile Selassies die hierarchischen Häupter der 5 nonchalcedonensischen Schwesterkirchen zum ersten Male nach 1½ Jahrtausenden voneinander isolierter Existenz zu einer Konferenz — man könnte auch sagen: zur ersten panmonophysitischen Synode — zusammentraten — eine religiöse Romanze! — hat der Kaiser auf die Tradition der Ökumenischen Konzilien zurückgegriffen. In der Eröffnungsrede nahm er das byzantinische Kaiserrecht, Konzilien einzuberufen und zu leiten, für seine Person in Anspruch. Er sagte: „In alten Zeiten pflegten die byzantinischen Kaiser die Konzile zu leiten. Seit wir auf den historischen Thron von Äthiopien stiegen, haben wir es für unsere Pflicht gehalten, ein Treffen der Kirchen, welche zum selben Glauben gehören, zusammenzurufen.“

II

Wenn sich auch um den ägyptischen Abun kein synodales Leben entwickeln konnte, so doch um ein anderes kirchliches Führungsamt, das Amt des Etchege, das entstanden war, als der große Mönchsreformer an der Wende des 13. zum 14. Jh., der hl. Takla Haimanot, eine ganze Familie von Großklöstern geschaffen hatte. Der Etchege war Statthalter des 1314 verstorbenen Heiligen. Seine ursprüngliche Funktion bestand in nichts anderem als der Wahrnehmung des Priorats im Führungskloster Debra Libanos und im Amt eines Klostervisitators der dem Takla Haimanot nachfolgenden Klöster. Doch als solcher ernannte der Etchege regionale Koadjutoren, die Liqa kahnat. Von dieser rein klösterlichen Organisation aus expandierte die Kraft der Liqa kahnat zur Administration der Gesamtkirche. Dem Liqa kahnat oblag die Auswahl der Weihekandidaten des Altarpriestertums.

In der internen Klosterverfassung war von vornherein ein „synodales“ Element institutionalisiert, mit demselben Terminus bezeichnet, mit dem man die Synode benennt, „Guba'e“. Es war ein bruderschaftliches Kapitel,

⁹ F. Heyer, a. a. O., 258, 262 f.; E. Cerulli, a. a. O., 11.

das Guba'e, welches nicht nur den Etchege, sondern auch jeweils den Abt und die weiteren Funktionsträger der Einzelklöster, etwa den Megabe, der für die Austeilung der Mahlzeiten verantwortlich ist¹⁰, zu wählen hatte.

In manchen Fällen läßt sich zwar feststellen, daß der amtierende Abt, wenn er sein Ende nahe fühlte, seinen Nachfolger selbst bezeichnete oder dies nach seinem Tode vom Himmel aus durch einen numinosen Wink besorgte. In den Großklöstern wird die Investitur zum Abtsamt vom König gegeben. Das schränkt die Beschlußkompetenz der Klosterbruderschaft ein. Doch meist sind die Entscheidungsprozesse der Konvente im Guba'e konzentriert.

So lag es nahe, daß der Etchege seine regionalen Liqa kahnat — oft spricht man von einer Zwölfzahl nach dem Vorbild des Apostelkollegiums — zu einer Synode versammelte, einem Generalkapitel, in das auch die Vorsteher der Großkirchen (Debr) einbezogen werden konnten. Die Versammlung wurde als Beta kahnat (Haus des Klerus) bezeichnet.

Doch dies alles ist bloße Historie. Der Etchege, einziger nationaler Kirchenführer, in Zeiten der Vakanz des Metropolitanthrons einzige Instanz, erschien den Königen so wichtig, daß sie sich Einfluß auf die Auswahl seiner Person verschafften und ihn in Palastnähe hielten. Menilek II. berief schließlich 7 Tage nach seiner Krönung den eigenen Beichtvater zum neuen Etchege. Damit war der Punkt erreicht, daß der Kaiser kurzerhand Günstlinge aus dem Hofklerus einsetzen konnte¹¹. Nächste Stufe der Entwicklung war die Einbeziehung des Etchege-Amtes in die Hierarchie. Als der bisherige Etchege Baselyos 1951 zum ersten nationalen Patriarchen erhoben wurde, behielt er das Etchege-Amt bei. So schlupfte die Funktion des Etchege in die Patriarchenfunktion hinein. Der Name seiner „Synode“ (Beta kahnat) wurde an die neue bürokratische Kirchenadministration abgegeben. Der überständige Titel des Liqa kahnat wurde neu für die regionalen Behördenvorsteher verwendet.

Doch das geschichtliche Phänomen bezeugt, daß der Kirche Äthiopiens eine Grundorientierung auf synodale Existenz eingestiftet ist, die unter konträren Bedingungen Ersatzrealisierungen entstehen läßt.

III

Die Übersetzung des griechischen „Synodos“ in die Ge'ez-Sprache bzw. ins Amharische lautet „Guba'e“. Aber das gleiche Wort bedeutet zugleich „Versammlung“ jeglicher Art. Wird der Begriff nicht schärfer differenziert, so ist auch die eigentlich synodale Institution nicht scharf von kirchlichen Versammlungen nicht-synodalen Charakters zu unterscheiden¹².

Als Größe des Kirchenrechts ist das Guba'e schwer zu erfassen. Wer hat das Recht der Einberufung und Leitung? Wer ist stimmberechtigtes Glied? Oft wird den in traditionellen Tamari bet in Ge'ez Gebildeten,

¹⁰ F. Heyer, a. a. O., 151.

¹¹ F. Heyer, a. a. O., 21.

¹² Bericht in *Historia regis Sarsa Dengel*, hrsg. K. Conti Rossini in CSCO, *Scriptores Aethiopici* IV 95 von einem Kloster, das den Namen Guba'e trägt. Der König feiert 1580 Fastenzeit und Ostern in Guba'e.

etwa 5% der Bevölkerung, die Teilnahme zugestanden. Jede Anwendung des Repräsentationsprinzips fehlt. Für welche Materien ist das Guba'e zuständig? Welchen Verbindlichkeitsgrad haben die Beschlüsse? Nichts ist festgelegt. Aber daß nichts festgelegt ist, schafft nie Konflikte. Oft nehmen diese Versammlungen den Charakter spontaner Protestversammlungen an, mit denen Kirchengelehrte, Hofbeamte und Volk verhindern, was traditionswidrig erscheint.

Ist das Guba'e dem in Äthiopien rezipierten orthodoxen Kirchenrecht nachgestaltet worden, dem in der Reformperiode des Zara Yaqob zur Wirkung gebrachten *Senodos*¹³ und dem ergänzenden *Fetha Nagast*, der für Gondar im 17. Jh. herausgebrachten Fassung des koptischen Kirchenrechts des Ibn al-Assal aus dem 13. Jh.¹⁴

Fetha Nagast schreibt jährlich zwei Bischofssynoden vor. Eine der Sessionen hat in der vierten Woche nach Ostern zusammenzutreten — eine Übernahme aus byzantinischem Kirchenrecht. Diese Bestimmung ist, als nach 1951 Bischofssynoden möglich wurden, jeweils befolgt worden. Mehr aber als das geschriebene Kirchenrecht hat die ungeschriebene Volksverfassung¹⁵ das Guba'e gestaltet.

Das gilt bis heute für regionale und lokale Guba'e, die überall zusammentreten können. Wenn es sich um Reichsaffären handelte — Klärung von Konflikten oder neue Programmatik — scheint in der ersten Periode der wieder eingesetzten Salomonidenherrschaft der ägyptische Abun als Einberufer fungiert zu haben. Ziehen wir geschichtliche Quellen heran:

Als die monastische Bewegung des Ewostatewos infolge ihrer Sabbat-Observanz ein Schisma provozierte, berief der ägyptische Abuna Bartalomewos 1399 ein erstes Guba'e zur Diskussion des Problems. Der große Kirchenreformer König Zara Yaqob führte eine Lösung herbei, indem er die beiden ägyptischen Hierarchen Michael und Gabriel dafür gewann, 1450 ein Guba'e in die vom König neugeweihte Kirche von Debra Metmaq in Shoa einzuberufen. Äbte von Klöstern, die bisher wie die Kopten gegen die Feier des Sabbats standen, und die bisher von der Ordination ausgeschlossen Ewostatewos-Anhänger nahmen teil. Das Guba'e machte die Sabbatobservanz für Äthiopien obligatorisch und überwand das Schisma¹⁶.

Seit 1622 haben die Könige eine ganze Reihe von „Synoden“ berufen, um eine Lösung für die inneräthiopische christologische Streiffrage zu erar-

¹³ W. Riedel, *Die Kirchenrechtsquellen des Patriarchats Alexandrien*, Leipzig 1900, 154 f.; YSS 1954, 115. Der *Senodos*, eine Zusammenstellung von 9 kirchenrechtlichen Werken aus melkitischer Vorlage, liegt in Mss. mit ungewöhnlich vielen Textvarianten vor. Das Werk half den Sabbatismus stützen, setzte die Zahl der 81 biblischen Bücher fest, klärte die Beichtordnung, aber die *Senodos*-zitationen zeigen nirgends Einfluß auf die Gestaltung der Guba'e. Verzeichnis der Zitationen in *Mashafa Milad* vgl. CSCO, *Scriptores Aethiopic* VII 97. YSS 1964, 15; I. Guidi, *Der äthiopische Senodos*, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 1901, 495 ff.

¹⁴ I. Guidi, *Il Fetha Nagast*, Rom 1899.

¹⁵ Auch muslimische Nachbarstaaten kannten „Versammlungen“ solcher Art. So wurde der Feldzug gegen Amda Seyon auf einer Versammlung beschlossen, deren Teilnehmer von einem gewissen Seleh, dem eine einem Patriarchen vergleichbare Autorität unter Muslimen zugesprochen wird, einberufen waren. Vgl. G. W. B. Huntingford, *The glorious victories of Amda Seyon*, Oxford 1965, 73 ff.

¹⁶ Tadesse Tamrat, *Church and State in Ethiopia 1270–1527*, Oxford 1972, 230.

beiten, die in der Regierungszeit des Susenyos aufgekomen war. Gegenstand der Diskussion war die Deutung der „Salbung“ Christi, von der Apg 4, 27 und 10, 38 sprechen. In NT ist von „Gottes heiligem Knechte Jesus“ die Rede, „welchen du gesalbt hast“, und davon, daß „Gott diesen Jesus gesalbt hat mit Hl. Geist und Kraft“. Weitere auf die Salbung beziehbar Texten wurden herbeigesucht. Die Kontroverse war vermutlich durch eine Fragestellung der Jesuitenmissionare ausgelöst, die aus dem Faktum der Salbung Christi, welche seiner Menschheit widerfuhr, ein Argument für eine dyophysitische Unterscheidung von menschlicher und göttlicher Natur des Herrn zu machen suchten, besaß aber auch eine Grundlage im Text des Qerellos¹⁷.

Die eine Partei (Qebatoc) lehrte, diese Salbung habe die Einigung der Naturen erst herbeigeführt, die unio falle mit der unctio Christi zusammen. Ihre Gegner in Debra Libanons unterschieden zwischen Einigung der Naturen im Leibe der Maria und Salbung. Man stellte sich die Christustaufe im Jordan mit einer Salbung verbunden vor. Die Exkommunikation der Qebatoc durch den Etchege Batra Giyorgis hinderte keineswegs, daß Kaiser Fasiladas 1663 ein Guba'e einberief, an dem er die Exkommunizierten teilnehmen ließ. Hier setzte sich Adam von Enferaz mit der These durch, daß die Salbung Christi keineswegs die Union von Gottheit und Menschheit mit sich bringe, sondern der Menschheit des Herrn die infolge der Adamssünde verlorene Würde wiedergebe. Danach war das Ziel der Salbung die Aufbesserung der menschlichen Natur Christi. Ein Konzil von 1667 zeigte zum ersten Male die wendige Gesprächsführung der Qebatoc, die die Vokabeln änderten, nicht aber die Sachmeinung. Es sollte wenigstens abgestritten bleiben, daß die Salbung eine von der Gottheit Christi unterscheidbare Menschheit affiziert habe. Das von Yohannes I. berufene Konzil von 1681 und das Konzil des Königs Iyasu I. von 1699 hielten die gleiche Richtung. Jedesmal promulgierten die Könige Beschlüsse, die die Qebatoc verurteilten. Doch scheint sich diese Orientierung nicht durchgehalten zu haben. Kaiserin Mentewwab berief 1763 ein Konzil in ihre neue Residenz Qusqam, dessen Verlauf erkennen läßt, wie eng die Beziehung der Kaiserin zu Godjam war, der Provinz, in der die Qebatoc-Lehre den meisten Rückhalt besaß.

Die Gondarzeit zeigt eindeutig ein Einberufungs- und Promulgationsrecht der Könige. Nach der Restituierung der Königsgewalt benutzte auch ein Herrscher wie Yohannes IV. das Instrument der Guba'e im gleichen Sinne. Yohannes berief 1878 ein Konzil nach Boru Meda, um seine neue Religionspolitik, die Heiden und Muslims einer Zwangsbekehrung unterwarf, durchzusetzen.

Es kam aber auch zu tumultartigem Zusammentritt eines Guba'e ohne königliche Initiative. Unter Iyasu II. (1730—55) fanden sich Priester, Gelehrte, Staatspersonen zu einem Konzil zusammen.

Bei der Durchsetzung der Unabhängigkeit der äthiopischen Kirche vom koptischen Patriarchat spielten die Guba'e wiederum eine entscheidende Rolle. Versammlungen äthiopischer Kirchengelehrter stellten fest, eine nationale Diskriminierung, wie sie im Ausschluß äthiopischer Kandida-

¹⁷ F. Heyer, a. a. O., 266; B. Weischer, Cyrill von Alexandrien, Der Dialog „Daß Christus einer ist“, Bonn 1966, 52 ff., 78.

ten vom Bischofsamt zu sehen sei, sei orthodoxem Kirchenrecht fremd¹⁸. Die italienische Besatzungsmacht, die 1936 eine „nationale“ Kirchenpolitik initiierte, berief im November/Dezember 1937 eine Versammlung von Äbten und Kirchengelehrten, die den Anspruch erhob, eine „Synode“ zu sein, und ließ durch diese eine äthiopische Autokephalie proklamieren¹⁹. Als Kaiser Haile Selassie I. nach seiner Rückkehr die auf Unabhängigkeit zielende Kirchenpolitik intensivierte, dabei aber doch einen Bruch mit Kairo vermied, der die äthiopische Kirche in einen unkanonischen Status versetzt hätte, nutzte er ein für die Zeit vom 18. bis 26. November 1945 einberufenes Guba'e als Instrument des Widerstandes gegen die Ordnungsvorstellungen der koptischen Kirche, welche Äthiopien keinen national-äthiopischen Erzbischof mit Weiherecht für äthiopische Bischöfe zugestehen wollte²⁰.

Wenn man auch nicht von einer bestimmten Zuständigkeit der Guba'e reden kann, so ist der Einfluß der lokalen Versammlungen doch nicht zu unterschätzen. Als Kaiser Haile Selassie 1963 die vom Lutherischen Weltbund gegründete Rundfunkstation Radio voice of the gospel im Festzelt eröffnete, äußerten zahlreiche Guba'e Bedenken gegen eine Überflutung Äthopiens mit fremdkonfessionellen Rundfunksendungen. Der Patriarch stand mit Rücksicht darauf davon ab, seinen Kaiser zu begleiten.

Im Zuge des heutigen Aufbaus einer systematischen Kirchenverwaltung auf vier Verwaltungsebenen finden die traditionellen Guba'e eine neue gesetzlich geregelte Zuordnung. Das Ziel, für die Kirche des Reichs eine synodale Institution zu schaffen, wurde zum ersten Male in einem Brief der äthiopischen Autoritäten vom 28. Juni 1944 angesprochen, der einer koptischen Delegation nach Kairo mitgegeben wurde. Hier war die Stiftung einer äthiopischen Nationalsynode gefordert, die das Recht haben sollte, Bischöfe zu wählen, die von einem äthiopischen Erzbischof zu weihen seien²¹. Mit dem Beginn autokephaler Existenz 1951, nach koptischer Rechtsauffassung in kanonischer Weise erst 1959, war die Erfüllung dieser Forderung gegeben. Die Versammlung der Bischöfe war mit dem offiziellen Namen Qeddus Senodos von vornherein aus dem Bereich kanonisch ungeregelter Guba'e herausgenommen. Im Compound des Patriarchats ist ein monastisch gestalteter Zellenhof angelegt, in dem die anreisenden Bischöfe während der Synode residieren.

Auch die Frage der Entsendung äthiopischer Synodaler zur koptischen Synode geriet in der Übergangsperiode in die Diskussion. Das äthiopische Schreiben vom 28. Juni 1944 forderte äthiopische Beteiligung an den koptischen Patriarchenwahlsynoden. Einem in Kairo residierenden äthiopischen Synodalen solle ein ständiger Sitz in der koptischen Synode zugesprochen, die übrigen äthiopischen Synodalen sollten wenigstens zu jeder Sitzung eingeladen werden²². Im Mai 1946 nahmen in der Tat fünf äthiopische Mönche, die zum Empfang der Bischofsweihe nach Kairo ge-

¹⁸ F. Heyer, a. a. O., 8.

¹⁹ Yolande Mara, *The church of Ethiopia, The national church in the making*, Asmara 1972, 46.

²⁰ A. a. O., 60.

²¹ A. a. O., 57.

²² A. a. O., 57.

kommen waren, als Synodale an der koptischen Wahlsynode teil, die Abuna Yussab als 115. Patriarchen des Stuhles des hl. Markus wählte²³.

Doch die koptische Patriarchenwahlordnung von 1957 beschränkte plötzlich die Zahl der zur Teilnahme zugelassenen äthiopischen Synodalen. Daraus entstand eine neue Konfliktslage. Eine äthiopische Synode, die am 24. November 1957 zusammentrat, beschloß, eine äthiopische Teilnahme an der koptischen Wahlsynode zu verweigern, weil die neue Wahlordnung bereits zugestandene Rechte der Äthiopier zurückschnitt. Von diesem Zeitpunkt an spielt sich bei jeder koptischen Patriarchenwahl der gleiche Vorgang ab: Einladung von seiten Ägyptens, Ablehnung von seiten Äthiopiens. Das Abkommen zwischen beiden Kirchen vom 25. Juli 1959, das mit der Zuerkennung einer fast vollständigen Autokephalie den Status der äthiopischen Kirche festlegte, hielt die äthiopische und koptische Kirche doch immer noch in so enger Gemeinschaft, daß Artikel 8 eine gemeinsame Synode, gebildet aus der Vollzahl der Synodalen beider „Regionalsynoden“, vorsah, wenn der koptische Patriarch eine Lehrfrage zur Entscheidung stellen wollte. Der Fall des Zusammentritts einer solchen gemeinsamen koptisch-äthiopischen Synode trat aber nie ein²⁴.

Auch den dem Patriarchat von Addis Abeba nachgeordneten Instanzen wurden synodale Gremien zugeordnet. Das Gesetz über die Konstituierung der parish councils vom 25. Oktober 1972 enthält in den Artikeln 13—15 Vorschriften, in welcher Weise von der Basis der durch Wahlen konstituierten parish councils der Einzelgemeinden aufgestockte Awraja- und Diözesansynoden zu konstituieren seien und schließlich darauf eine „General Assembly of the Church“ erwachsen solle.

Im einzelnen bestimmt das Gesetz, daß die Gesamtheit der parish councils innerhalb der Awraja-Jurisdiktion gemeinsam die Awraja-Synode bilden solle, die einmal innerhalb von 6 Monaten am Hauptort des Awraja zusammenzutreten habe. Der Diözesanbischof oder ein von ihm bestimmter Vertreter hat dabei als Chairman zu wirken. Der Leiter des Awraja-Beta kahnat, sämtliche Vorsteher der Pfarrkirchen und jeweils 1 Priester und 1 Laie, aus der Zahl der Glieder des parish council und durch dieses council gewählt, sind die Mitglieder des Awraja council. Die organisatorische Vor- und Nacharbeit liegt in der Hand des Awraja-Beta kahnat.

Ganz analog konstituiert sich die Diözesan-Synode. Alle Awraja-Synoden innerhalb der Diözesanjurisdiktion bilden kollektiv dieses Konzil, das jährlich einmal am Erzbischofssitz einige Tage vor der Sitzung der General Assembly von Addis Abeba zusammenzutreten hat, wenn erforderlich ein zweites Mal. Als Synodale zählen der Diözesanbischof, der Leiter seines Büros und die Leiter aller Awraja-Beta kahnat, außerdem wenigstens 3 höchsten 5 Delegierte der Awraja-Synoden, unter denen jeweils wenigstens einer ein Gemeindevorsteher, ein Klerusvertreter und ein Laienvertreter sein muß, die von der Awraja-Synode unter ihren eigenen Gliedern dazu gewählt sind. Die Diözesan-Synode bildet einen kontinuierlichen Ausschuß aus wenigsten 5 höchstens 7 besonders qualifizierten Mitgliedern aus Klerus und Laienschaft, die auf Anforderung des Erzbischofs jederzeit

²³ A. a. O., 61.

²⁴ A. a. O., 95.

zusammentreten können, um den Hierarchen zu beraten und ihn bei der Ausübung seines Amtes zu unterstützen.

Die Awraja-Synoden des gesamten äthiopischen Reiches haben kollektiv die General Assembly of the Church zu konstituieren, die einmal im Jahr, wenn erforderlich auf Anforderung des Patriarchen mehrmals, im Patriarchat zusammenzutreten hat. Mitglieder der General Assembly sind der Patriarch, die Mitglieder des Qeddus Senodos und die Mitglieder der beim Patriarchat konstituierten Guba'e (davon weitere Angaben) und der Präsident der Patriarchatsverwaltung und deren Referatsleiter, die Vertreter der Development-Commission, die Leiter aller Provinz-Beta kahnat und Awraja-Beta kahnat, nicht weniger denn drei, nicht mehr als fünf Delegierte, die von jeder Awraja-Synode zu entsenden sind. Schließlich hat der Patriarch das Recht, zehn weitere Mitglieder aus dem Kreis des Klerus, der Kirchengelehrten und der Notablen zu berufen.

Über die Beschlußkompetenz der Assembly sagt das Gesetz nichts, offensichtlich um die Prärogativen des Qeddus Senodos der Hierarchie nicht einzuschränken.

Vorläufig steht dieser großartige Entwurf einer synodalen Ergänzung der zunächst nur bürokratisch von der Zentrale in den Griff genommenen Gesamtkirche auf dem Papier. Doch überall wird das Gesetzeswerk des 25. Oktober 1972 studiert und alle verantwortlichen Kirchenleiter sind sich seiner Bedeutung bewußt. Jetzt zeigt sich erst eine unterschiedliche Nutzung der den Provinzialbischöfen und den Leitern der Awraja-Beta kahnat zugesprochenen Vollmacht zur Einberufung ihrer synodalen Gremien. Der Leiter des Beta kahnat von Wokro holt seine annähernd 1000 Priester jeden Monat zusammen. Wenn der von Agame das gleiche versucht, folgt nur eine geringe Zahl von Priestern, denn sie erhalten keine Entschädigung für Reise- und Aufenthaltskosten. Mamher Belai an der Qirqos-Kirche von Gondar läßt sein parish council jeden Sonntag nach der Liturgie tagen.

Die Tradition, daß ein Guba'e von Kirchengelehrten, die mit ihren Sukzessionslisten die Legitimität ihrer Wahrheitsvermittlung nachweisen, das Magisterium in der Kirche wahrzunehmen hat, ist dahin eingemündet, daß im Patriarchat zur Verfügung des Abuna Tewoflos ein solches Guba'e von Kirchengelehrten konstituiert ist, dem dogmatische und kanonische Fragen zur Klärung vorgelegt werden. Die Wirkungsweise dieser Institution ist mit der einer Kammer für kanonische und dogmatische Fragen zu vergleichen.

Als 1972 nach dem Tode des Patriarchen Baselyos die Wahl eines neuen Patriarchen anstand, wurde durch besonderes Gesetz eine Wahlsynode konstituiert mit festgelegten Quoten auch für die Laien, insbesondere für Inhaber von Staatsämtern²⁵. Das Metatheton, das heißt die Versetzung eines bereits geweihten Bischofs von einer Diözese zur andern bzw. seine Erhebung zum Patriarchen, das in der koptischen Mutterkirche bei deren vorletzter Patriarchenwahl so sehr umstritten war, daß eine Vakanz von 4 Jahren hingenommen werden mußte, bis ein Verbot des Metatheton

²⁵ Die Patriarchenwahlsynode ist aus 7 Gruppen gebildet: Qeddus Senodos, Kronrat, Ministerrat, Senat, Abgeordnetenversammlung, Administrativer Board des Patriarchats, Äbte und Vorsteher der Provinzialkirchenverwaltungen und der Klöster von Addis Abeba. Vgl. Yolande Mara, a. a. O., 120.

durchgesetzt war, wurde für die äthiopische Patriarchenwahl im Gegensatz zu Ägypten obligatorisch.

Seit der Errichtung einer nationalen äthiopischen Hierarchie 1951²⁶ tritt der Qeddus Senodos mindestens einmal im Jahr zusammen. Daß die Einberufung des Senodos zwar öffentlich angezeigt wird, die Thematik der Sitzung jedoch und die synodalen Verhandlungen geheimgehalten und damit der Teilnahme des Gesamtleibs der Kirche entzogen werden, findet Kritik in der jungen gebildeten Generation. Mißt man diese Kritik an der Norm der alten Kirche, so ist ebenso die ideologisch bestimmte moderne Kritik, die in allen Beschlußgremien Öffentlichkeit herstellen will, abzuweisen als auch die von geheimen Staatsratssitzungen übernommene Sekretisierung der Synodalverhandlungen der jetzigen Praxis als abänderungsbedürftig zu beurteilen.

²⁶ Das koptische Patriarchat spricht den äthiopischen Bischofssynoden erst von 1959 an volle Kanonizität zu.

DIE RECHTSQUELLEN UND DIE RECHTSLAGE DER GRIECHISCH-KATHOLISCHEN KIRCHE IN UNGARN IM LICHT DES II. VATIKANUMS

JANOS HOLLOS

Téglás

Mein Artikel knüpft einerseits an das Millennium des Christentums in Ungarn und andererseits und noch mehr an die vor sechzig Jahren erfolgte Gründung der Diözese von Hajdudorog.

Anläßlich des ersten internationalen Kongresses der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen im Herbst 1971 in Wien konnte ich mit einigen Fachleuten über unsere Lage diskutieren. Einer von ihnen vertrat die Meinung, daß wir keinen besonderen Ritus bilden. Unwillkürlich stellte ich mir daraufhin die Frage, wenn das stimmt, zu welchem Ritus wir dann eigentlich gehören. Es wurde eingewandt, daß bei uns die eigenen Rechtsquellen fehlen. Aber worin liegt die Ursache, daß bei uns ein Mangel an gesetzgebenden Körperschaften besteht und darum partikuläre Gesetzgebung bei uns auf Schwierigkeiten stößt. Durch die Anwesenheit der morgenländischen Teilnehmer am Kongreß ergaben sich von selbst weitere Fragen, etwa ob diese Lage der ungarischen griechisch-katholischen Kirche keine Minderwertigkeit im Vergleich zur orthodoxen Kirche bedeutet. Dies könnte die Union kaum fördern und würde auch dem II. Vatikanum wenig entsprechen.

Unsere Probleme — wie man auch den Gesprächen anläßlich des Kongresses entnehmen konnte — wurden bisher nur wenig in der Öffentlichkeit behandelt; zur Lösung kann die ökumenische, nach Osten geöffnete Atmosphäre von Wien bedeutend beitragen. Die ungarische griechisch-katholische Kirche hat ihr Recht zur Selbständigkeit vor sechzig Jahren in der Hajdudoroger Diözese erhalten. Dieser Zeitraum ist vielleicht zu kurz, um — nach dem Beispiel anderer alter östlicher Riten — von unseren eigenen Rechtsquellen sprechen zu können. Das kann ein Grund dafür sein, daß in der von der Kodexkommission für die Ostkirchen herausgegebenen Fontes-Reihe neueres Rechtsmaterial bezüglich der Lage der ungarischen Kirche innerhalb des byzantinischen Ritus nicht zu finden ist. Einige bemerkenswerte Dokumente des Mittelalters gehören nicht zum Thema dieser Abhandlung¹.

Diese Tatsache kann uns aber bei näherer Untersuchung zum Verständnis unserer Rechtslage verhelfen und — im Falle negativer Bewertung

¹ Brief Innozenz III. vom 16. April 1204, in: Codif. Can. Orient. Fonti, Ser. III. Bd. II. n. 60; Zwei Briefe Honorius III. mit identischem Text vom 25. Okt. 1216 und 29. Jan. 1218, Fonti, S. III. Bd. III. n. 1., Brief Gregors IX. vom 14. Nov. 1234, ebenda, N. 209., Brief Klemens VI. vom 18. März 1344, FS III. Bd. III. S. 11.

— kann sie die zuständigen Autoritäten auf Grund des II. Vatikanums zu einer entsprechenden Regelung anspornen.

Das Rechtsmaterial, das unsere Praxis in den vergangenen sechzig Jahren bestimmt hat, ist noch lebendig genug, um die Schwierigkeiten der eigenen Gesetzgebung darstellen zu können. Gleichzeitig möchte ich schildern, wie das Problem der ungarischen griechisch-katholischen Kirche zur Schaffung einer Harmonie unter den verschiedenen Riten und zur Verwirklichung der ökumenischen Bestrebungen beitragen kann.

Um meine Methode zu vereinfachen, habe ich die Absicht, die sich auf uns beziehende Gesetzgebung zuerst historisch zu analysieren, gleichzeitig dadurch auch unsere Rechtslage darzustellen und am Ende eine Zusammenstellung der auf Grund des II. Vatikanums zu lösenden Probleme zu bringen.

I. Rechtsquellen

1) Das *Stiftungsdokument* der Hajdudoroger Diözese ist die Bulle des heiligen Pius X., vom 8. Juni 1912 „Christi fideles graeci“².

Die Anordnungen dieses Dokumentes sind von zwei Faktoren beeinflusst, die auch bis dahin die Situation der griechisch-katholischen Ungarn bestimmt haben, erstens: die Mehrheit der lateinischen Katholiken in unserem Vaterland und zweitens: unsere Beziehungen zu den östlichen Christen anderer Nationalitäten.

Das Verhältnis zu den lateinischen Katholiken hat die Bulle keineswegs ausdrücklich geordnet, sie hat bloß die bis dahin bestehende Lage übernommen. Zur Erklärung dieser Lage müssen wir bis zur Errichtung der Munkács-er Diözese zurückgehen. Das Munkács-er Bistum wurde nach der Union von Ungvár mit einer Verzögerung von hundertfünfundsiebenzig Jahren errichtet. Seine territoriale Kompetenz wurde durch die Bulle vom 19. September 1771 auf den Bereich des Bistums von Erlau beschränkt, obwohl sich die Kompetenz der Munkács-er Oberhirten schon seit hundert Jahren über dreizehn Komitate erstreckt hatte.

Die Stiftungsbulle hat die Pfarreien der Hajdudoroger Diözese aus dem Gebiet der bestehenden Diözesen von Munkács, Eperjes, Szamosújvár, Nagyvárad, Fogaras und Esztergom ausgeschieden. Durch diese Entscheidung wurde das Territorium der neuen Diözese umschrieben. Die übrigen Griechisch-Katholiken in unserem Lande, die außerhalb der ruthenischen und rumänischen Bistümer gewohnt haben, hat die Bulle unter der Kompetenz der lateinischen Bischöfe gelassen. Obwohl die Hajdudoroger Diözese für die ungarisch sprechenden Griechisch-Katholiken errichtet wurde, wurde der Gesichtspunkt der Muttersprache bei der Aussonderung der Pfarreien nicht restlos durchgeführt. Überflüssige Spannungen wurden dadurch hervorgerufen, daß unter den Gläubigen der Hajdudoroger Diözese 32.000 fremdsprachige Griechisch-Katholische geblieben sind,

² Den ganzen Text der Stiftungsbulle zusammen mit dem durchführenden Dekret des Wiener Apost. Nuntius siehe: Schematismus Hajdudorogensis ad a. D. 1918, S. 31—42.

120.000 Ungarn aber von der Diözese ausgeschlossen waren. Die Anzahl der Gläubigen nach der Volkszählung im Jahre 1910 betrug 215.000³.

Die territoriale Begrenzung war keineswegs das einzige Hindernis für die griechisch-katholische Kirche Ungarns. Es wurden gegen die liturgische Anwendung der ungarischen Sprache von lateinischer und auch von nationaler Seite übertriebene Befürchtungen gehegt; deshalb hat die Stiftungsbulle die altgriechische Sprache für die Liturgie verpflichtend vorgeschrieben. Die ungarische Sprache darf man in der Liturgie niemals anwenden, bloß bei außerliturgischen Funktionen entsprechend dem lateinischen Ritus. Obwohl zufolge dieser Vorschrift der Anschein der Magyarisierung beseitigt wurde, hat der Heilige Stuhl die in der Hauptstadt lebenden rumänischen Gläubigen schon im Jahre 1907 von der Kompetenz der für ruthenisch deklarierten Budapester griechisch-katholischen Pfarre ausgenommen und sie auch weiterhin dem Erzbistum von Gran zugeteilt.

Die Durchführung des rein lateinischen Grundsatzes von der obligatorischen Anwendung der altgriechischen Altarsprache ist auf unüberwindliche Schwierigkeiten gestoßen. Zum Glück hat der Heilige Stuhl nach einem Jahrzehnt die in ungarischer Sprache herausgegebenen liturgischen Bücher stillschweigend zur Kenntnis genommen. In diesen Büchern wurde bloß die Anaphora der Messe zweisprachig gedruckt. Wenn man aus irgendwelchen Erwägungen die bisher nicht übliche altgriechische liturgische Sprache erzwungen hätte, hätte das Los der orthodoxen Kirchengemeinden auch uns getroffen. Sie sehen jetzt an ihren entvölkerten Gotteshäusern, was „der falschen Achtung vor altertümlichen Traditionen“, nämlich dem Festhalten an der altgriechischen Altarsprache, zu verdanken ist⁴.

Noch nach dem Tode unseres ersten Bischofs machte Kardinal Erzbischof Serédi den Vorschlag, die Vorschrift der Anwendung der griechischen Sprache bei den Priestern durchzusetzen. Das hat aber der eben damals designierte neue Bischof, Miklós Dudás, für unerwünscht gehalten. Diese Episode kann auch von einem anderen Gesichtspunkt aus lehrreich sein. Die Stiftungsbulle unterwirft nämlich die Hajdudoroger Diözese nicht nur der damaligen Kongregation für „Propaganda Fide“, sondern unterstellt sie gleichzeitig als Suffragan dem lateinischen Erzbistum von Gran, dessen Erzbischof die Rechte eines Metropoliten über die jeweiligen Hajdudoroger Bischöfe ausüben kann. Obwohl der Bischof von Eperjes im Jahre 1937 aus einer gleichen Lage befreit und unmittelbar dem Heiligen Stuhl unterstellt wurde, läßt eine solche Anordnung in bezug auf den ungarischen Teil dieser Diözese, d. h. im Exarchat von Miskolc und in der Hajdudoroger Eparchie, auf sich warten. Übrigens auch diese Situation haben wir von der Munkácsér Diözese übernommen, welche früher wegen der Beseitigung des Anspruchs des unierten Bischofs von Galizien Gran untergeordnet wurde. Andererseits wollte man uns von der Vormundschaft des Erlauer Bischofs befreien. Diese Subordination hat aber eine selbständige Entwicklung verhindert. Das Beispiel der siebenbürgischen rumänischen Kirchenprovinz hat demonstriert, daß ein selbständiges Rechtschaf-

³ Ebenda, S. 42.

⁴ F. Berki: Magyarosodási tendenciák a hazai orthodox egyházban / Magyarisierungstendenzen in der heimatlischen orthodoxen Kirche / in: Egyháztörténet / Kirchengeschichte / Ungarische reformierte Zeitschrift 1, 1958, S. 298.

fen nur in dem entsprechenden hierarchischen Rahmen möglich ist. Dieser Mangel an echter Selbständigkeit begünstigte ein weitgehendes Übernehmen der lateinischen Rechtsordnung. Das möchte ich aber aus methodischen Erwägungen erst später ausführlicher erklären.

Aus Taktgefühl gegen die Nationalitäten war die Errichtungsbulle, die Rituszugehörigkeit der neuen Diözese betreffend, sehr vorsichtig. Wenn man dennoch darauf die Antwort sucht, ob der Heilige Stuhl die Existenz eines selbständigen ungarischen byzantinischen Ritus zusammen mit der Gründung anerkennt, so geben die damaligen Anordnungen keine eindeutige Auskunft.

Es ist zweifellos, daß die besonderen Jurisdiktionen der griechischen Eparchien in Ungarn immer mehr eine nationale Farbe angenommen haben. Doch kann man die Anerkennung des ungarischen Ritus aus der muttersprachlichen Absonderung nicht ableiten. Die Bulle spricht vorsichtigerweise über jene, die im griechischen Ritus „die ungarische Sprache“ anwenden. Den Sinn können wir erst dann erklären, wenn wir das mit dem vorigen Abschnitt vergleichen, der von den „alten rumänischen Diözesen“ handelt. Zur selben Zeit hütet sich die Stiftungsbulle, die Hajdudoroger Diözese eben wegen ihrer ungarisch sprechenden Gläubigen als eine ruthenische Eparchie zu bezeichnen. Falls es in der Gründungsurkunde zu einer Anerkennung des ungarischen Ritus gekommen wäre, fände sich darin kein so energischer Protest gegen die liturgische Verwendung der Muttersprache, da dies bei den rumänischen und ruthenischen Diözesen selbstverständlich war.

Diese Rechtsunsicherheit bei der Auslegung hat auch später die ungarischen Juristen zum Versuch einer Klarstellung der Frage bewegt, wohin man die ungarischen Griechisch-Katholischen einreihen könnte: Vielleicht zu einem rein griechischen Ritus, was durch die in der Stiftungsbulle vorgeschriebene altgriechische Altarsprache begründet werden kann, da dies nämlich eine Absonderung von dem ruthenischen Ritus bedeutet; oder kann man von einem speziellen ungarischen Ritus sprechen, was durch das Faktum der Gründung erhärtet werden kann?

Der Begriff des Ritus hat, wie bekannt ist, nach der östlichen Gesetzgebung nicht nur liturgischen Inhalt, sondern es ist damit auch eine besondere Rechtsordnung verbunden. Von diesem Gesichtspunkt aus lohnt es sich, die für uns in der Bulle vorgeschriebene Rechtsordnung ins Auge zu fassen. Zu den charakteristischen Merkmalen der griechisch-katholischen Diözesen auf dem Gebiet der ehemaligen österreichisch-ungarischen Monarchie gehören die Kathedralkapitel. Diese hat die Errichtungsurkunde auch bei uns eingeführt. Sie hat sechs Kapitelstellen an unserem Domkapitel errichtet. Diesem und damit dem Bischofsstuhl und der Kathedralkirche wurden dieselben Ehrenrechte und Vorrechte verliehen, welche „die übrigen Cathedral- und Bischofskirchen des gleichen Ritus in Ungarn auf Grund der rechtmäßigen Gewohnheit besitzen und genießen“. Dieses Gesetz bildet ein wichtiges Element unserer Rechtsverfassung. Schon damals war nämlich die Ernennung der Kanoniker bei den rumänischen und

⁵ G. Papp: Egyházmegyei zsinati jogalkotás Magyarországon / Diözesanes synodales Rechtschaffen in Ungarn /, 1945, S. 88.

ruthenischen Domkapiteln in einer Hinsicht abweichend: die Frage nämlich, ob auch ein verheirateter Priester Mitglied des Kapitels werden kann. Die Bezeichnung „desselben Ritus“ wurde nämlich offensichtlich nach den staatlichen Verhandlungen in die Bulle eingefügt, weil in dem ungarischen bürgerlichen Recht alle östlichen Katholiken als griechisch-katholisch qualifiziert wurden.

Auch die Vorschrift über den Bischofssitz wurde nicht verwirklicht. Hajdudorog ist eine nur schwer erreichbare große Gemeinde, die nicht einmal über die notwendigen Einrichtungen zur Errichtung des Bistums und des Domkapitels verfügte. Darum übersiedelte Bischof István Miklósy nach einem kurzen Aufenthalt in Debrecen auf Wunsch der Mehrheit der Priester im September 1914 in die Residenzstadt des Komitates Szabolcs in ein einstöckiges Haus, das von der dortigen Pfarre gemietet war.

Dieses Gebäude ist bis heute die bischöfliche Residenz. Eben dort nehmen auch die in Nyíregyháza wohnenden Kanoniker ihren Platz ein. 1950 wurde hier das von der Stiftungsbulle geplante Seminar zur Ausbildung des diözesanen Klerus errichtet. Bis dahin erhielt unser Klerus in lateinischen Seminarien seine Ausbildung, einige Jahre ausgenommen, in denen ein Teil unserer Priester in Ungvár studieren konnte. Natürlich hat diese Erziehung unseren Klerus geformt. Ihre theologische Bildung war der der lateinischen Priester gleichwertig, zugleich aber war sie auch vom lateinischen Geist geprägt.

Das heute vor mehr als zwanzig Jahren errichtete eigene Seminar existiert selbstverständlich unter einfachen Verhältnissen. Die staatlichen Behörden dotieren fünf Stellen für Professoren, alle Lehrer sind auch im Pastoraldienst tätig, was sich aber ungünstig auf die vertiefte Ausübung einer wissenschaftlichen Tätigkeit auswirkt.

Was den Bischofssitz anlangt, hat der Bischof seine Übersiedlung gleichzeitig dem Heiligen Stuhl angezeigt, aber die kanonische Versetzung hat auch während der späteren Erledigung des Bischofsstuhls nicht stattgefunden, obwohl diese Anordnung heute wünschenswert wäre.

Für die nordöstlichen Gebiete Ungarns wurde eine eigene Apostolische *Administratur* in Miskolc mit Dekret vom 17. Oktober 1925 errichtet. Sie besteht aus den in Ungarn verbliebenen Gebieten der Diözese Eperjes und Munkács. Diese unvollständige Eparchie bekam zum ersten Administrator Titularerzbischof Antal Papp, den früheren Bischof von Munkács. Er hat sich in Miskolc sein Regierungszentrum mit Exterritorialität eingerichtet. Für das Exarchat wäre diese Stadt bis heute die vorteilhafteste Residenz. Sie hat auch einmal zur Diözese Eperjes gehört, jetzt gehört sie zur Eparchie Hajdudorog. In der Stiftungsurkunde machte man nach der Errichtung des Exarchats keine Veränderung.

Wie bekannt, wurde dem Bischof von Hajdudorog Miklós Dudás 1946 auch das Exarchat von Miskolc anvertraut. Es blieb lediglich ein eigenes Vikariat in Ózd. Im Exarchat ist statt des Kapitels eine Körperschaft von Konsultoren errichtet worden. Das Exarchat hat einen eigenen Gerichtsstuhl und drei Dekanate. In der Liturgie wurde bei der Konsekration vorerst die altslawische Sprache der Mutterkirche verwendet. Heute wird auch im Exarchat vollständig ungarisch zelebriert. Bei dem Klerus waren spezielle östliche Ehrentitel gebräuchlich. Sie hatten auch geweihte Archi-

presbyter und Archimandriten⁶. Ihr eifriger Klerus hat bis heute den Wunsch, eine vollberechtigte Diözese zu bilden.

2) Im weiteren Verlauf meiner Abhandlung möchte ich auf folgende Frage eine Antwort geben: *Welche wichtigen Gesetze befolgte die griechisch-katholische Kirche in Ungarn seit der Gründung der Hajdudoroger Diözese bis zur Einführung der von Papst Pius XII. herausgegebenen Gesetzbücher.*

Darauf kann ich kurzweg antworten: Einerseits hat das Zusammenleben mit den lateinischen Katholiken die Einführung des CIC in unserer Diözese mit sich gebracht und andererseits hat die Trennung von der Eparchie von Munkács eine Krise in der ehemaligen partikularen Rechtspraxis hervorgerufen.

a) Ein außerordentlich kompliziertes Problem war die *Einführung und Geltung des CIC* in unserer Diözese.

Dieses Problem hängt wahrscheinlich auch damit zusammen, daß die Kompetenz des Bischofs auf Grund der bisherigen Rechtsquellen nicht ausreichend geklärt war. Darum fühlte sich unser erster Bischof ermächtigt, einstimmig mit den lateinischen Bischöfen im Jahre 1923 die Erklärung zu veröffentlichen, daß vor akatholischen Geistlichen abgeschlossene Mischehen ungültig seien, mit der Begründung, daß in unserer Heimat bis zur Einführung des CIC das Eherecht der mit dem Heiligen Stuhl unierten östlichen Riten mit dem des lateinischen Ritus identisch war.

Das Zirkular des Hajdudoroger Bischofs⁷ verschweigt nicht die Zweifel der Kanonisten gegenüber diesem Standpunkt. Die Juristen zogen, auf Kan. 1 des CIC gestützt, die Schlußfolgerung, daß die Griechisch-Katholischen auch weiterhin die Mischehen nach der Konstitution Provida aus 1908 beurteilen können. Der CIC verpflichtet also trotz der durch mehrere Jahrhunderte hindurch gemeinsamen Praxis keineswegs die Griechisch-Katholischen in Ungarn.

Zur Beseitigung von Zweifeln — setzt das Zirkular des Bischofs fort — habe er mit den Bischöfen von Eperjes und Munkács gemeinsam am 31. Dezember 1917 vom Heiligen Stuhl die Ausdehnung der Geltung des CIC auf ihre Diözese erbeten. Aber schon zwei Jahre bevor unser Bischof Kenntnis von der römischen Antwort erhalten hatte, die er erst am 21. November 1925 in Händen hatte, veröffentlichte er seine Deklaration von der Ungültigkeit der Mischehen. Dieses römische Reskript hat übrigens Kardinal Gasparri als Präsident der Kommission zur Interpretation des Codex mit Datum vom 10. März 1918 abgesandt. Demgemäß empfängt der Heilige Vater mit Freude und bereitwillig unsere Bitte / libenter et propensa voluntate / zur Einführung des neuen Gesetzbuches⁸. Deshalb hat der Bischof seinen Priestern und Gläubigen in einem Zirkular aus 1926 zur Kenntnis gebracht, daß der CIC ab 19. Mai 1918 in der Hajdudoroger Diözese obligatorisch ist, ausgenommen der strengen lateinischen liturgischen und juristischen Normen. / Bischöfliche Anordnung vom 17. Dezember 1925 /. Die bischöfliche Instruktion Nummer 410 aus 1926 spricht dem-

⁶ A miskolci g. sz. kath. Ap. korm. története / Die Geschichte der griech.-kath. Apost. Adminstr. von Miskolc /, 1940, S. 25—26.

⁷ Das 1. Zirkular der Diözese von Hajdudorog im Jahre 1926.

⁸ A. a. O.

gemäß von der Sanierung der akatholischen oder nur zivil geschlossenen nichtigen Mischehen nach den Erfordernissen des CIC.

Auch der Bischof von Munkács hat den CIC am 7. September 1921 eingeführt⁹. In dieser Sache war für uns irreführend, daß nach der Erklärung der päpstlichen Kommission vom 9. Dezember 1917 die Provida ihre Verpflichtungskraft verloren hat.

Das eherechtliche Werk von A. Coussa enthält den vollständigen Text des Briefes von Gasparri, der in unserem Archiv nicht auffindbar ist. Der wichtigste Teil lautet: „Cui petitioni Consilium Pontificium CIC authentice interpretando per Card. eiusdem Consilii Praesidem et Secretarium iisdem Episcopis . . . respondit S. Pontificem „libenter et propensa voluntate laudatorum Episcoporum vota accepisse. Ut autem pergat idem responsum Sanctitas Sua optata vestra convenientius replere possit, opportunum est ut Amplitudines Vestrae antea declarent, quatenus consuetudines in vestris dioecibus vigeant circa ieiunium, praesertim vero quatenus sint in specie propria iura Graecorum, de quibus in memoratis literis Amplitudinum Vestrarum fit mentio“¹⁰.

Coussa zieht daraus seine klaren Folgerungen: Der Heilige Vater hat den genannten Bischöfen keine Vollmacht zur Anwendung des CIC in den eigenen Diözesen gegeben. Dazu ist die Kommission für die Auslegung des CIC nicht zuständig. Hier handelt es sich nämlich um Gesetzgebung im eigentlichen Sinn.

Mit den Folgerungen von Coussa deckt sich die Erklärung der Heiligen Kongregation für die Orientalische Kirche vom 8. April 1942, Prot. Nr. 167/42. Diese gibt eine Antwort auf die Sanationsbitte des bischöflichen Vikars, eine 1920 geschlossene Mischehe betreffend. Das Reskript der Kongregation bemerkt in der Einleitung, daß sie zu früheren ähnlichen Bitten nur „ad cautelam“ eine Ermächtigung zur Sanierung gegeben hat, weil „es viele Zweifel in Anbetracht der Geltung des Hindernisses der Klandestinität in der Hajdudoroger Diözese gibt“. Danach berichtet das Reskript von der Plenarsitzung der Kongregation für die Ostkirche vom 30. November 1930, wo untersucht wurde, ob das Hindernis der Klandestinität in den altungarischen Diözesen, insbesondere in den Eparchien von Munkács und Eperjes bestehe. Laut Beschluß der Kongregation war dieses Hindernis in den Diözesen zumindest zweifelhaft, deswegen existierte es praktisch nicht. Darum sei für die Vergangenheit die Sanatio „ad cautelam“ keineswegs notwendig. Diese Schlußfolgerung hat der Heilige Vater Pius XI. in der Audienz vom 14. März 1931 approbiert¹¹.

⁹ A. Coussa: *Epitome praelectionum de iure Eccl. Orient.* — vgl. III, n. 17, S. 20.

¹⁰ Ebenda, S. 20 / Coussa / C. De Clercq: *Fontes iuridici Eccl. Orient.*, S. 152, N. 147.

¹¹ Zitiert aus dem Reskript, das sich im Archiv der Hajdudoroger Diözese befindet; der wesentliche Teil des italienischen Originaltextes lautet: „In una Congregazione Plenaria degli E. mi Cardinali componenti questo S. Dicastero, fu esaminato, il 24 novembre 1930, se detto impedimento di clandestinità esistesse nelle diocesi dell' antico Regno Ungherese, e in particolare nelle diocesi di Munkacs e di Eperjes. La conclusione degli E. mi Padri fu che quell' impedimento in tali diocesi era almeno dubbio, e quindi praticamente non esistente; per cui, per il passato, neppure appariva necessaria la sanazione „ad cautelam“. Tale conclusione fu approvata dal Santo Padre Pio XI di v. m., nell' Udienza del marzo 1931“.

Die Stellungnahme der Kongregation verneint indirekt die Geltung des CIC bei uns, worauf sich die Sanierungsbitte gründet, gleichzeitig akzeptiert sie keineswegs die Übereinstimmung mit dem lateinischen Recht auf Grund der alten mehrere Jahrhunderte währenden Praxis vor dem CIC.

Einerseits vielleicht wegen der Eigenart des Reskripts, andererseits aber wegen der Schwierigkeiten des Umstürzens der bisherigen Übung, hat der Hajdudoroger Bischof den Standpunkt seines Vorgängers nicht verändert. Deshalb beurteilt die Praxis der Oberhirten bis heute die nach dem 19. Mai 1918 in unserem Vaterland geschlossenen Mischehen als ungültig.

Diese Praxis erklärt auch die Tatsache, daß der Heilige Stuhl nicht nur 1929 die Sanierung zweier nach dem Codex geschlossener Mischehen genehmigte, sondern auch am 10. Januar 1935, also nach der genannten römischen Entscheidung, so vorging. Zur Motivierung der letzten Entscheidung hat der Bischof von Hajdudorog bei der Orientalenkongregation vorgebracht, daß es ein Anstoß für die lateinischen Gläubigen wäre, wenn die Mischehen der Griechisch-Katholischen in unserer Diözese nach den alten Gesetzen / Tametsi, Instructio Lambruschiana, Provida / beurteilt werden würden und auch wegen der alten Rechtsidentität im Jahre 1925 „ad introductionem partialem Codicis processu et litteris circularibus praescripsi usum Codicis quoad leges matrimoniales administratives et iudiciales“¹². Der Bischof von Hajdudorog hat also die stillschweigende Zustimmung Roms zur Anwendung des CIC vorausgesetzt¹³.

Die Anwendung des lateinischen Codex bringt auch gewisse Probleme im Strafrecht mit sich, denn er übertrifft weit den Kreis jener Kanones, die durch die in den A. A. S. veröffentlichte Erklärung des Heiligen Offizium vom 21. Juli 1934 auf die Ostkirchen ausgedehnt wurden¹⁴.

Die Resolution der Konzilskongregation vom 31. Juli 1934 bezüglich der Ernennung der ersten Kapitel-Dignitäten hat der Primas von Gran natürlich auch dem Hajdudoroger Bischof mitgeteilt, und sie wurde auch bei uns angewandt. Die Vorschrift Papst Paul VI. im Motu proprio „Ecclesiae Sanctae“, Nr. 18, § 1, nach der sich der Heilige Stuhl die Ernennung auf nicht-konsistoriale Benefizien nicht reserviert hat, wurde in unserer Diözese bezüglich der ersten Kapiteldignitäten nicht zur Geltung gebracht. All das kann die durch die Befolgung des lateinischen Rechts bedingte Rechtsunsicherheit illustrieren.

Über andere päpstliche Maßnahmen können wir bis zu „Crebrae allatae“ nicht sprechen, wenn man die Dispositionen der Kirchenführung anlässlich der Grenzänderungen im Zuge des zweiten Weltkrieges außer acht läßt.

b) Deswegen kann uns die Frage interessieren, wie sich die *partikulare Rechtspraxis* nach der Gründung der Eparchie entwickelte.

Hier müssen wir vorerst darauf eine Antwort suchen, was wir von dem Munkáscser Gewohnheitsrecht übernommen haben. Dazu ist die Kenntnis der Munkáscser Tradition erforderlich.

¹² Zitiert nach dem Original im Archiv der Diözese von Hajdudorog.

¹³ Siehe die Anmerkungen des bischöflichen Reskripts, N. 1230/27, im Original des Archivs.

¹⁴ AAS 26, S. 550.

Im allgemeinen kann bemerkt werden, daß in Podkarpatien die alt-slawischen Tradition aus Kiew rein bewahrt blieb. Sie war bis in die Zeiten der Königin Maria Theresia direkt übernommen worden.

Andererseits ist die partikuläre Rechtssetzung der Synoden Zamosc und Lemberg¹⁵ in das Territorium der Diözese von Munkács nicht eingedrungen¹⁶. Ein Brief des ehemaligen Bischofs von Munkács, Georgs Bizánczy, legt klar, daß diese Abgrenzung in der Epoche vor der Errichtung der Diözese Munkács beabsichtigt war: „Es war notwendig, eine Synode zu halten, besonders zum Vorteil des ungarischen Klerus, alias vasalli esse-mus epporum Poloniae“¹⁷.

Zur Charakterisierung der Munkácser Traditionen, welche zum Teil auf synodaler Gesetzgebung beruhen, ist folgendes zu sagen:

1. Aus dem Kiewer orthodoxen Kirchenrecht wurde die Ehescheidungspraxis und die Praxis des Heiratens des Klerus nach der Ordination beseitigt. Diese Probleme meldeten sich später nicht mehr an.

2. Diözesansynoden waren üblich. Die Union von Ungvár beanspruchte auch die Wahl des Bischofs für den Klerus¹⁸. Diese kollegiale Kirchenregierung wurde erst später durch Erlässe des Bischofs abgelöst.

3. Einige Vorschriften des Konzils von Trient — ohne dem Dekret Tametsi — wurden übernommen, so die obligatorische Teilnahme an den sonntäglichen und feiertäglichen Messen. Dies wurde mit den slawischen Gebräuchen, jährlich viermal, und zwar in den vier Fastenzeiten zu beichten, und der Verehrung der häuslichen Ikonen harmonisiert¹⁹.

4. Im 19. Jahrhundert kann man eine gewisse Abkehr von den Kiewer Gewohnheiten wahrnehmen: etwa das Weglassen einiger Festtage der russischen Heiligen; die Einführung der Verehrung des Heiligen Stephans als Nationalfest.

5. Zur Zeit Maria Theresias wurde zur Anwendung des griechischen Euchologion übergegangen und 20 Jahre nach der Errichtung der Munkácser Diözese erschien die erste ungarische Liturgie-Übersetzung.

Diese Übersetzung wurde zur Grundlage für die halboffizielle Liturgie-Übersetzung genommen, welche durch eine Kommission unter der Leitung des ersten Hajdudoroger Außenvikars, János Danilovics, im Jahre 1882 verfaßt wurde. In dieser Übersetzung kann man die Eigentümlichkeiten der Munkácser Praxis erkennen; sie war die Grundlage des von einer Liturgie-Kommission im Jahre 1920 herausgegebenen Liturgikons, das auch heute verwendet wird. Später, 1927, erschien das Euchologion-Rituale, von dem im Jahre 1964 eine erweiterte Ausgabe herauskam.

Die Ritual-Instruktion aus dem Jahre 1955 weicht davon einigermaßen ab und enthält eine bischöfliche Anordnung über die einheitliche Absolvierung der Heiligen Messe und über die Austeilung der Sakramente und Sakramentalien. Darin wird der Gesang der flehenden Ektenie vor dem Vater Unser und der kleinen Ektenie nach der Kommunion vorgeschrie-

¹⁵ „Heute ukrainischer Ritus“, siehe: S. Congr. p. I. Chiesa Orient.: Oriente Cattolico, S. VII, u. 323.

¹⁶ Siehe: A. M. Ammann: Abriß der ostslawischen Kirchengeschichte, S. 658.

¹⁷ A. Hodinka: A munkácsi gör. szert. Püsp. okmánytára / Die Urkundensammlung des griech.-kath.-Bistums von Munkács /, I. N. 384, S. 510.

¹⁸ Siehe: M. Lacko: Unio Uzhorodensis, Roma, 1965, S. 105.

¹⁹ Siehe: Verordnungen der Synode von Szatmár vom 1. Mai 1690, Hodinka, a. a. O., N. 242.

ben²⁰. All das kann man noch mit einem Bericht der 1929 errichteten Codex-Kommission der Hajdudoroger Diözese ergänzen, der uns auch über andere Gebräuche der neuen Eparchie informiert²¹.

Diese Gewohnheiten widerspiegeln die zur Zeit der Errichtung der Diözese geltende Praxis, die an den Werktagen sechsundzwanzig Feste obligatorisch vorgeschrieben hat. In bezug auf die Fastenordnung kann man zwischen der alten Strenge und den neueren Milderungen eine gewisse Schwankung spüren. Für Eheschließungen sind auch alle periodischen Fastenzeiten verbotene Zeiten.

Bezüglich der Sakramentendisziplin kann man erwähnen, daß der Bericht der Kommission nur von der Verpflichtung zur Osterbeichte spricht, die getrennte Firmung der noch nicht zweijährigen Kinder ist erlaubt.

Die Eheschließung bei Priestern vor der Weihe ist üblich. Bezüglich des kanonischen Stundengebetes des Klerus und der Kanoniker kann man nur Empfehlungen finden. Die Vorschriften über die öffentlichen Gottesdienste beziehen sich auf die herkömmlichen Festtage, obwohl die vollständige Absolvierung mangels gebildeter Kantoren schon auf Schwierigkeiten stößt, andererseits sind diese Offizien der größeren Feste außerordentlich weitläufig. Die Ehrentitel für verdienstvolle Mitglieder des Klerus sind den lateinischen Herrentiteln ähnlich. In der Berichterstattung wird nichts über das Konsistorium, das zur Zeit der Gründung der Diözese noch bekannt war, erwähnt, unter dessen Assessoren man neben den Kanonikern auf Grund bischöflicher Ernennung auch die Pfarrer der größeren Gemeinden und Städte finden kann, zusammen vierundzwanzig."

Neue und von den liturgischen Gebräuchen abweichende Andachten führte der Basilianerorden aus der Galizischen Praxis ein, und zwar Andachten des Herzen Jesu und des Allerheiligsten sowie Rosenkranzgebete. Der Einfluß Galiziens machte sich durch die Basilianer auch in der Spiritualität und in der Art der Realisierung der Union geltend²².

3) Die Einführung der *Gesetzbücher Papst Pius XII.*, des Ehe- und Prozeßrechtes, dann des Ordens- und Vermögensrechtes und endlich auch des Personenrechtes hat begreiflicherweise nach dem Vorigen keine besonderen Änderungen gebracht.

Über einige dazugehörige Gesetzesmodifikationen aber können wir sprechen, da diese noch gewisse Probleme enthalten.

Durch den neuen *eherechtlichen Kodex* und dessen authentische Interpretation wurden nämlich für Eheschließungen von Katholiken mit verschiedenem Ritus Änderungen eingeführt. Der Kanon 88, § 3 des *Motu proprio „Crebrae allatae"* verordnet, daß eine Ehe von Personen mit verschiedenem Ritus nach dem Ritus des Mannes und vor dessen Pfarrer geschlossen werden soll. Diese Regel weicht von der partikularen ungarischen Praxis ab, welche in diesem Fall die Segnung nach dem Ritus und vor dem Pfarrer der Braut vorsah²³.

²⁰ Gör. Kat. egyházi Szert. Utasítás, Griech.-kath. kirchlich-liturgisches Direktorium, 1955, S. 15—40.

²¹ Publiziert nach Originalschriften des Archivs.

²² I. Timkó: Keleti keresztyénység, keleti egyházak / Östliche Christlichkeit, Ostkirchen /, Budapest, 1971, S. 313.

²³ Ein königl. Intimatum vom 4. Okt. 1814 und die Instruktion des Episkopats vom 26. April 1818.

Dieser ungarische Brauch wurde auch nach dem Inkrafttreten des „*Crebrae allatae*“ bei uns fortgesetzt auf Grund des Kan. 1097, § 2, bis die Entscheidung der Kodexkommission vom 3. Mai 1953 feststellte, daß das partikulare lateinische Recht durch das neue östliche Gesetz aufgehoben sei²⁴. Herman bemerkt in dieser Beziehung in seinem Kommentar, es bringe die Einheitlichkeit des östlichen Rechts in Gefahr, wenn man sich zur Aufrechterhaltung der alten ungarischen Praxis unbegründet auf den Kanon 5 des CIC beruft²⁵.

Lateinische Rechtsgelehrte meinten aber auch weiterhin mit Berufung auf Kan. 88 § 3 des „*Crebrae allatae*“, bei uns wie auch in morgenländischen Gegenden sei es möglich, die Trauung mit Zustimmung des Bräutigams nach dem Ritus der Braut vorzunehmen. Um den Frieden zwischen den Riten zu bewahren, wünschte der Bischof von Hajdudorog klarzustellen, ob unser Vaterland eine östliche Gegend sei, wo die Anwendung des Kanons zulässig ist. Nachdem der Kanon 303, § 1, lit. 2 „*Postquam Apost. Litteris*“ den Begriff des östlichen Gebiets auf die uralten patriarchalen Territorien begrenzt, hat die Antwort der Ostkirchenkongregation vom 8. Februar 1954²⁶ Ungarn und namentlich die Hajdudoroger Diözese nicht als eine *regio orientalis* qualifiziert. Dementsprechend kann der Bräutigam der Eheschließung nach dem Ritus der Braut nicht zustimmen.

Nach Ansicht einiger einflußreicher Juristen gab es noch eine andere Möglichkeit, mit dieser Schwierigkeit fertig zu werden, und zwar indem der Pfarrer des Bräutigams dem Pfarrer der Braut einen Entlassungsschein gibt. Diese Lösung verstieße aber gegen die allgemeine Bestimmung über den Ritus bei der Eheschließung, von der der Ortsobershirte nur in besonderen Fällen des Kanon 81 CIC dispensieren kann²⁷. (Erklärung der Ostkirchenkongregation vom 15. Juni 1954). Diese Dispensmöglichkeit hatten die ungarischen Ortsobershirten in besonderen Fällen benutzt. Das Reskript brachte eine Lösung für dringende Fälle: Wenn der Pfarrer des Bräutigams verhindert ist, kann er einen anderen Priester, der den Ritus des Bräutigams hat, delegieren. Wenn es keine solche Möglichkeit gibt, so kann man auch einem Priester eines anderen Ritus die Assistenzgewalt übertragen. Ich meine, diese letzte Aussage geht davon aus, daß dieser Priester eines anderen Ritus keineswegs den gleichen Ritus wie der Pfarrer der Braut hat, obwohl diese Möglichkeit nicht ausgeschlossen ist. Allenfalls ist eine derartige Assistenz nach Kanon 86, § 1, lit. 2 des *Motu proprio* „*Crebrae allatae*“ gültig, wenn auch unerlaubt²⁸.

Die genauere Regelung der Ritus-Fragen ist für uns wegen der starken Vermischung der Angehörigen verschiedener Riten ein begreifliches Anliegen. Das neue *Personenrecht* hat zwar den Ritus der Kinder im Falle des Ritus-Wechsels der Eltern geregelt (Kan. 10), in anderen Fällen jedoch überschritt es die Bestimmungen des CIC (Kan. 98, § 1) nicht. Wir haben also keine klaren Vorschriften über den Ritus der Kinder von Eltern ver-

²⁴ AAS 45, S. 313.

²⁵ Monitor Ecclesiasticus, 1955, II., S. 334—337.

²⁶ Zum Bischof von Hajdudorog, N. 127/49.

²⁷ Dieses Reskript war eine Antwort auf die Frage des Verfassers. — Die offizielle Antwort trägt die vorige Nummer: Prot. N. 127/49.

²⁸ Siehe: A. Coussa, a. a. O., n. 168, S. 198.

schiedener Riten im Falle einer bloßen Zivilehe oder wenn sie außer-ehelich geboren sind und eine legitime väterliche Anerkennung erfolgt ist.

Eine gemischte Juristenkommission der Diözesen Erlau, Hajdudorog und Miskolc verhandelte zwar zu Anfang des vorigen Jahrzehnts auch diese Frage und damit auch andere Probleme bezüglich der beiden Riten, aber die entsprechende Vorschrift zum einheitlichen Vorgehen ist von seiten der zuständigen Obrigkeiten bisher nicht erfolgt.

Kanon 406 des *Motu proprio* „*Cleri Sanctitati*“ fordert eine fünfjährige Meldung von lateinischen Bischöfen in Anbetracht der Lage und Bedürfnisse der in ihrem Territorium wohnenden orientalischen Gläubigen. Eine Lösung dieser ihrer Probleme kann man auf diese Weise kaum erwarten, sondern nur durch loyale Zusammenarbeit der Oberhirten und Priester der beiden Riten. Wenn man das Bestehen dieser Gläubigen nicht mit wirksamen Vorschriften unterstützt, ist die Einschmelzung in den lateinischen Ritus kaum zu verhindern. Dies kann derzeit nur eine entsprechende Seelsorge abwenden.

Eine Aufzählung der uns betreffenden Verfügungen aus der vorkonziliaren Periode kann man nicht abschließen, ohne das Staatsgesetz Nr. 22 aus 1957 betreffend die Kirchenämter zu erwähnen, welches davon spricht, daß „es notwendig ist, bei den kirchlichen Ernennungen . . . die staatlichen Interessen sicherzustellen“. Deswegen ist die Verleihung wichtiger Kirchenämter an die vorhergehende staatliche Genehmigung gebunden²⁹. Diese Anordnung bezieht sich auf die lateinischen und griechischen Katholiken ebenso wie auf alle anderen anerkannten Konfessionen. Die während des zweiten Vatikanums begonnenen Verhandlungen zwischen dem Vatikan und dem ungarischen Staat und das sich daraus ergebende Übereinkommen berücksichtigt die genannten staatlichen Vorschriften, die der Erkenntnis entstammen, daß der priesterliche Dienst angesichts seiner Bedeutung für das öffentliche Leben auch für das sozialistische Ungarn von Wichtigkeit sei. Der sich entfaltende Dialog zwischen den beiden höchsten Gewalten und das zweite Vatikanum haben das Verhältnis zwischen Staat und Kirche in eine erfreuliche Richtung gelenkt.

Dies leitet uns zum zweiten Vatikanum über.

4) Es war der erste Fall seit Bestehen unserer Diözese, daß ihr Bischof an einem allgemeinen Konzil teilnehmen konnte. Dazu kommt, daß Bischof Miklós Dudas eine von ihm vollständig ungarisch zelebrierte byzantinische Liturgie am 19. November 1965 in der Basilika des Heiligen Petrus in Gegenwart der Konzilsväter feiern konnte. Dies bedeutet auch die Anerkennung der ungarischen Altarsprache. Der Ritus der Liturgie entsprach den bei uns ausgebildeten Gebräuchen³⁰.

Auf Grund einer Dispens vom Heiligen Stuhl wurden im Jahre 1966 die Verpflichtungen zur Einhaltung der Feier- und Festtage reduziert. Die Einschränkung hat sich auf zwölf Fest- und zwei strenge Fasttage bezo-

²⁹ Die Anordnung des Präsidialrats bringt: Bánk: *Kánoni Jog / Kanonisches Recht / I.* Budapest, 1960, S. 604—606, Anm. 73.

³⁰ Die in dieser Angelegenheit erlassene Vorschrift spricht vom byzantinischen ungarischen Ritus.

gen, aber weiterhin bleiben acht werktägige Festtage obligatorisch, die bei den lateinischen Gläubigen nur empfohlen sind.

Das Dekret „Paenitemini“ hat auch in unserer Diözese auf Grund einer bischöflichen Vorschrift weitere Milderungen gebracht. Immer noch blieb die Fastendisziplin spürbar strenger als die der lateinischen Gläubigen, da man sich bei uns auch heute noch außer an allen Freitagen auch am Mittwoch in der vierzigtägigen Fastenzeit vom Essen von Fleisch enthalten soll. Als Neuerung kam für uns die Einführung eines strengen Fastens am ersten Tag des Quadragesima hinzu, das bei uns nur bei den Ordensleuten üblich war.

In Durchführung des Motu proprio „Ecclesiae Sanctae“ wurde auch in unserer Diözese der Priesterrat eingerichtet, sich jährlich ein- oder zweimal versammelt und hauptsächlich bei materiellen Problemen beratend wirkt.

In Realisierung des Dekrets über die Ostkirchen hat der Heilige Vater am 6. August 1968 zunächst auf drei Jahre ad experimentum, wenn auf keiner Seite Schwierigkeiten entstehen, auch definitiv die Jurisdiktion des Bischofs von Hajdudorog auf alle byzantinischen Gläubigen im Territorium des ungarischen Staates ausgedehnt. Diese Anordnung trat am 12. Jänner 1969 in Geltung, und unser Ordinariat hat um ihre Verlängerung gebeten. Der ungarische Episkopat hat den Klerus und die Gläubigen von diesem Erlaß in einem gemeinsamen Pastoralbrief informiert. Die ordentliche Seelsorge für die griechisch-katholischen Gläubigen ist derzeit auf die Gebiete von Groß-Budapest und Pécs beschränkt, andere Gebiete werden nur gelegentlich betreut. Für diese Diaspora-Gläubigen wurde ein eigener Bischofsvikar ernannt, der auch Matrikel für diese Gläubigen führt. (Motu proprio „Cleri Sanct.“ Kan. 511, §§ 3—4).

An der Ausdehnung der Jurisdiktion hatte das Exarchat von Miskolc keinen Anteil. Der katholische Episkopat und die staatlichen Behörden können noch so wohlwollend diese Frage behandeln, die Sicherstellung einer systematischeren Seelsorge zieht einstweilen doch viele persönliche Probleme nach sich. Noch ist es nicht zur Gründung von Pfarreien gekommen, obwohl große Gruppen unserer Gläubigen in zahlreichen industriellen Zentren leben. Die Ungarn außerhalb der alten Diözesangrenzen bilden unser Missionsgebiet mit personaler Jurisdiktion. Die Versorgung der griechisch-katholischen Gläubigen ist nur unter Inanspruchnahme der lateinischen Kirchen möglich.

II. Unsere Rechtslage im Lichte des Zweiten Vatikanischen Konzils

Die griechisch-katholische Kirche Ungarns bildet heute auf Grund der Zahl ihrer Gläubigen die bedeutendste unierte Gemeinschaft Osteuropas. Ihre Rechtslage verdient deshalb, aber auch im Vergleich mit den übrigen katholischen Ostkirchen, erhöhte Aufmerksamkeit. Auf Grund des Dekrets für die Ostkirchen des II. Vatikanischen Konzils möchte ich einige uns betreffende Probleme beleuchten, deren Lösung unsere günstige Entwicklung fördern könnte.

1) Art. 2 des Dekretes für die Ostkirchen bezeichnet als fundamentales Ziel der Teilkirchen, einerseits die Überlieferung des Ritus unverletzt zu erhalten, andererseits sollen sie ihren Lebensstil den verschiedenen zeitlichen und örtlichen Bedürfnissen anpassen. Die harmonische Lösung dieser ostkirchlichen Erneuerung bildet eine unserer Sorgen. Es wäre ungenügend, in der Tradition weiter zu leben und die entsprechende Anpassung an die veränderte Zeit zu vernachlässigen.

Unsere Priester suchen nach einer Verlebendigung der Tradition in den liturgischen Formen. Darum bildet die liturgische Reform in den Bezirksversammlungen unseres Klerus den Gegenstand eingehender Debatten. Die liturgische Kommission der beiden Diözesen hat dem Klerus mehrere Entwürfe zukommen lassen. Das jüngste Projekt nimmt die von Patriarch Maximos V. für die katholischen Melkiten am 14. Februar 1970 angeordnete liturgische Reform als Grundlage, die die Modernisierung der Liturgie so verwirklicht hat, daß deren grundsätzliche Struktur und die Vollständigkeit im wesentlichen erhalten bleibt³¹.

Diese Reform hat eine orthodoxe Zeitschrift, die das Leben der Unierten lebhaft beobachtet, so bewertet, daß damit die erneuerte Liturgie im Vergleich zum Ursprünglichen ärmer und fahler geworden ist. Sie stellt auch die Frage, inwiefern sich die reformierte Liturgie der lateinischen Messe annäherte, und merkt an, daß nach den verschiedenen liturgischen Reformen der Begriff des Ritus langsam vergessen wird³².

Von seiten des diözesanen Klerus bekam der zur Besprechung versandte Entwurf keine einstimmige Billigung. Durch die Reform der Melkiten würden auch solche Elemente in unsere Liturgie hineingetragen, die von der hiesigen seit langem bewahrten, speziellen ungarischen Praxis abweichen. Diese Praxis ist heute schon nicht in allem dem podkarpatischen „Ordo celebrationis“ entsprechend³³. Der Klerus wünscht die Entwicklungsmöglichkeit und Berechtigung dieser besonderen ungarischen Praxis zu bewahren, was bei anderen Riten von niemandem bezweifelt wird. Hoffentlich wird die Anerkennung des Rechts unseres Bischofs zur Liturgie-Reform von seiten des Heiligen Stuhls auch den Weg zur Legitimation der ungarischen Überlieferungen bahnen. Unsere Priester aber erwarten von der Liturgiereform, daß man die hiesigen pastoralen Bedürfnisse, die notwendige Zeit zur Predigt, größere Mannigfaltigkeit sowie die aktivere Teilnahme der Gläubigen, berücksichtige. Von einer modernen Liturgie können wir nur dann reden, wenn sie nicht bloß eine Minderheit der Gläubigen betrifft, wie es bei den Orthodoxen ist, sie soll auch den Erwartungen der größeren Menge unserer Gläubigen entsprechen.

Es würde zur Hochschätzung der ganzen festtägigen Liturgie führen, wenn auch bei uns die Anordnung des Konzils anerkannt wäre. Danach kann jemand den Sonn- und Feiertag heiligen, wenn er von der Vesper des Vortages an bis zum Ende des Festes an einem liturgischen Gottesdienst teilgenommen hat. Diese Tradition war noch in den ersten Jahr-

³¹ Zweites Zirkular der Diözese von Hajdudorog, 1971.

³² Östliche Chronik. Sept.-Okt. 1971. S. 4.

³³ Siehe: Oriente Catt., S. 74.

zehnten des Jahrhunderts bei den Gläubigen in der Diaspora lebendig, die sich mangels einer Messe unter der Leitung des Kantors zum festtägigen Morgen- und Mittag-Gottesdienst versammelten, um damit auch ihren Ritus zu pflegen.

2) Die Liturgie spielt für jeden Ritus eine zentrale Rolle, unser Orientalisch-Sein darf aber mit der Beibehaltung der Liturgie nicht erschöpft sein³⁴. Die Erneuerung der griechisch-katholischen Kirche Ungarns erfordert eine umfassende Konzeption, diese aber setzt auch die richtige Interpretation des Ritus und der Union voraus.

Wenn man die lebendige Wirklichkeit einem versteinerten und statischen Ritus-Begriff nicht anpassen will, sondern die einzelnen Teilkirchen als örtliche und geschichtliche Verwirklichungen der universellen Kirche versteht³⁵, womit nicht nur die Völker der Kirche eigen werden, sondern auch die Kirche den einzelnen Völkern eigen wird³⁶, dann kann man sich davor nicht fürchten, von einem ungarischen byzantinischen Ritus sprechen zu wollen.

Praktisch erfordert das die Annahme der Besonderheiten unserer Lage. Die Umstände der Griechisch-Katholischen in Ungarn unterscheiden sich von denen der Unierten im Nahen-Osten. Für sie stimmt die Feststellung des Metropoliten Chrysostomos von Myra: „Sie leben in verschwindender Minderheit unter den Orthodoxen“³⁷. In unserer Heimat dagegen ist die Zahl der Unierten zehnmal so groß wie die der Orthodoxen. Wir sind nicht von ihnen ausgeschieden, obwohl wir bis heute abgesondert von ihnen leben.

Es ist eine gewisse vererbte Rivalität entstanden, obwohl die Orthodoxie bis in die letzte Zeit mit den heimatlichen Nationalitäten verbunden war. Heute aber kann man von einer ungarisch-orthodoxen Kirche sprechen. Aber trotzdem kann die Lebensform der der Zahl nach kleinen orthodoxen Kirche kein Rezept für die Lösung bilden, nur deshalb, weil sie von Latinismen frei ist.

Durch die Aufnahme eines gemeinsamen brüderlichen Dialogs kann der rechte Weg gefunden werden. Es fehlt auch nicht der gute Wille bei den ungarischen Orthodoxen. Art. 9 des Dekretes für die Ostkirchen scheint uns in dieser Beziehung ein Wegweiser zu sein, da hier die Richtlinien für eine zeitgemäße Wiederherstellung der im ersten Jahrtausend verwirklichten Einheit zwischen Ost und West aufgezeigt sind. Diese Richtlinien decken sich mit dem letzten Teil der Artikelserie von Feriz Berki, wo man unter anderem folgendes lesen kann:

Aus der höchst differenzierten Lage der christlichen Ökumene der Gegenwart kann man nicht zu einer ökumenischen christlichen Einheit kommen. Man muß den Begriff eines historischen Ökumenismus schaffen, der die ökumenisch-christliche Einheit in der geschichtlichen Vergangenheit

³⁴ Siehe: Östl. Chronik, Sept.-Okt. 1968, S. 3.

³⁵ Konstitution über die Kirche, II. Vaticanum, N. 23.

³⁶ E. Zoghby: Einheit und Mannigfaltigkeit der Kirche, in: G. Barauna, *De Ecclesia*, I. S. 459.

³⁷ Zitiert: Östl. Chronik, Sept.-Okt. 1971, S. 4.

sucht³⁸. Das Suchen nach der gemeinsamen Basis bringt auch für die Orthodoxie Konsequenzen mit sich; die im Westen nach dem allgemeinen Konzil akzeptierten Dogmen wird sie „a priori“ nicht als häretische Lehren beurteilen können. Andere Verschiedenheiten, welche zwischen Liturgie, kanonischem Recht, Glaubenspraxis sowie Gebräuchen der beiden Kirchen zu finden sind, können in sich selbst keinen wahren Grund zur weiteren Aufrechterhaltung der Glaubensspaltung bilden.“

Dieser Weg besteht aber nicht in der Aufhebung der gegenwärtigen Union, sondern in der Verwirklichung der vollständigen Einheit, die für uns keineswegs die Trennung von Rom bringen wird, sondern die vollkommene Kommunion mit den orientalischen Brüdern herstellen soll.

Das schließt keineswegs aus, daß man in Rom und auch im Osten mit dem Problem eines neuartigen östlichen Katholizismus rechnen soll, und zwar von jenen orientalischen Gläubigen, die unter Lateinern leben. Man verspürt auch in Rom das Problem der ostkirchlichen Gläubigen in den westlichen Ländern³⁹, und auch die Orthodoxie beansprucht die harmonische Synthese mit der dort gefundenen Kultur⁴⁰. Es hat sich auf dem II. Vatikanischen Konzil erwiesen, daß in der östlichen Spiritualität, Theologie und Kirchenlehre viele anziehende und lebensfähige Elemente vorhanden sind, welche die lateinische Variation des Katholischen ergänzen könnten. Die Erhaltung des östlichen Erbes kann die Bewertung der Unierten fördern, also in dieser Richtung müssen wir zusammen mit den anderen Ostkatholiken weitergehen“⁴¹.

Um dieser speziellen katholisch-ostkirchlichen Berufung Genüge zu leisten, ist es notwendig, daß unsere Theologiestudenten die orientalische Theologie und Spiritualität besser kennenlernen können. Unser Klerus aber — der meistens im lateinischen Geiste erzogen wurde — soll auf seinen üblichen Zusammenkünften an weiterbildenden Konferenzen ebenfalls Zugang zu den geistlichen Schätzen des Ostens finden. Diese Erneuerung setzt natürlich auch den Dialog unter dem Klerus über diese Fragen voraus. Dazu soll auch ein kluger interritueller Dialog kommen, auf den sich der lateinische Klerus besser vorbereiten sollte. Ohne das kann man von lateinischer Seite ein besseres Verständnis für die Ostkirchen kaum erhoffen.

3) Die Bewahrung und Verstärkung unseres Orientalischseins verbindet sich auch mit den Fragen der Kirchenorganisation. Der feierlichen Erklärung des Konzils nach haben wir auch das Recht und die Pflicht, entsprechend unserer eigenen Rechtsordnung zu leben. (Art. 5 des Dekretes für die Ostkirchen). Die überlieferte Form der Verfassung der Ostkirchen bildet das Patriarchat.

All das scheint bei uns Hoffnung auf eine ferne Zukunft zu sein. Das aber schließt keineswegs aus, daß durch Kompetenzerweiterungen die ersten möglichen und notwendigen Schritte in dieser Richtung gemacht werden.

³⁸ A. a. O., Nov., S. 4.

³⁹ G. Rezac: Die Reichweite der Gewalt der Patriarchen, in: Concilium, Okt. 1969, S. 629.

⁴⁰ Emilianos Timiadis: Lebendige Orthodoxie, S. 8.

⁴¹ Zoghby, a. a. O., S. 460.

Der Heilige Stuhl hat die Hochschätzung unseres Bischofs dadurch demonstriert, daß er ihn im Jahre 1968 zum Konsultor-Bischof der Ostkirchenkongregation designierte. Gleichzeitig hat aber der Bischof von Hajdudorog wegen seines einfachen Ranges keine Möglichkeit, Mitglied der Bischofssynode zu sein, bei der Vertreter vieler anderer kleinerer ostkirchlicher Kommunitäten sind⁴².

Der Hajdudoroger Bischof ist Mitglied des ungarischen katholischen Episkopats. Die Bischofskonferenz bildet ein notwendiges Verbindungsorgan mit den lateinischen Oberhirten, andererseits bedeutet die Erweiterung der Zuständigkeit der Konferenzen für den Bischof von Hajdudorog eher eine Schranke.

Der zehnte Punkt von „*Ecclesiae Sanctae*“ gibt den Bischofskonferenzen eine Möglichkeit, jährlich die Namen der Kandidaten zum Episkopat dem Heiligen Stuhl vorzulegen. Die Unentwickeltheit unserer Kirchenorganisation gibt uns keine Möglichkeit, auf diesem Gebiet entsprechend unserer Disziplin zu handeln, denn es widerspricht der ostkirchlichen Tradition, daß lateinische Bischöfe Besetzungsvorschläge für das griechische Bistum erstatten.

Die Errichtung einer ungarischen Metropole wäre eine erhebliche Fortentwicklung der Kirchenorganisation, vorausgesetzt, daß dieselbe mit weiteren Befugnissen ausgestattet wird, etwa auch mit dem Recht der Bischofswahl. Die Bestimmungen des *Motu proprio* „*Cleri Sanctitati*“ sind nämlich in diesem Punkt zu lateinisch.

Es wäre wünschenswert, den Kontakt des Hajdudoroger Bischofs auch mit jenen griechisch-katholischen Ungarn zu regeln, die in der Neuen Welt leben und dort etwa zwanzig Pfarren haben⁴³. Bemerkenswert ist, daß die Priester dieser — keineswegs unbedeutenden Pfarren — meist aus der Hajdudoroger Diözese stammen. So ist es auch zu verstehen, daß sie freiwillig der bei uns üblichen griechischen Liturgie folgen. Unser Bischof stellt also für sie irgendwie das Haupt ihres Ritus dar, obwohl ihm die entsprechende Zuständigkeit mangelt.

Die Eigenartigkeit der Kirchenordnung könnte sich besser als bisher in den synodalen Formen ausdrücken. In der Zeit des Aufschwungs des kirchlichen Lebens der griechisch-katholischen Ungarn hat es Kongresse gegeben, an denen auch Laien beteiligt waren.

4) Die guten Beziehungen zu den lateinischen Brüdern betreffen die griechisch-katholischen Ungarn existentiell. Wir bilden ihnen gegenüber eine Minderheit. Diese Minderheitslage bringt meistens auch eine ungleiche Position mit sich, welche keineswegs geringe Nachteile für die Gläubigen bedeutet.

Wenn wir dennoch die Ausdehnung der Jurisdiktion auf alle Griechisch-Katholischen des Landes verlangten, dann meinten wir damit keine nur kirchenrechtliche Frage, sondern die Sicherung der Aufrechterhaltung des östlichen Ritus. Und das liegt nicht nur in unserem Interesse, sondern das ist eine gemeinsame katholische Aufgabe, die nur in gemeinschaftlicher Anstrengung erreicht werden kann⁴⁴. Wir haben vorhin auf die noch offe-

⁴² Ordo Synodi, 8. Dez. 1966, Ut generales normae, a. 5, §. 1. l. a.

⁴³ Siehe: Oriente Cattolico, S. 355.

⁴⁴ Timkó, a. a. O., S. 486—487.

nen Fragen der gegenwärtigen Rechtssetzung hingewiesen. Es wäre notwendig, eine Kommission für interrituelle Fragen ins Leben zu rufen, um Streitigkeiten und Rivalitäten auszuschließen.

Eine wirksame Verteidigung und Förderung des östlichen Ritus in Ungarn ist nur mit Hilfe der lateinischen Brüder möglich und bedingt eine brüderliche Zusammenarbeit. Aber eben das wäre der richtige Weg, wie die ungarische katholische Kirche innerhalb ihrer Grenzen echte Katholizität verwirklichen könnte. Die brüderliche Kommunion der Katholiken verschiedener Riten ohne Absonderung und Selbstgenügsamkeit bildet das Pfand der neuartigen Union.

Um diese katholische Haltung zu erlangen, hofft die ungarische griechisch-katholische Kirche auf den Antrieb und die Unterstützung von ihren westlichen Brüdern. Die Verehrung des Wunderbildes der jungfräulichen Heiligen Mutter von Mariapócs in Wien bedeutet für mich immer ein ergreifendes Erlebnis. Dieses Wunderbild soll Symbol und Inspirator für das brüderliche Zusammenleben zwischen Westen und Osten in einer nach Osten offenen, wahrhaft katholischen Geistigkeit sein.

LE CONCILE OECUMENIQUE COMME AUTORITE SUPREME DANS L'EGLISE

† PIERRE L'HUILLIER

Paris

S'il n'est pas douteux pour les Orthodoxes que le „concile oecuménique“ constitue au sein de l'Eglise l'autorité la plus haute, il va de soi que cette affirmation doit être correctement située dans le contexte de notre ecclésiologie. Par conséquent, il convient de préciser ce que l'on entend par „autorité suprême“ ou par „plus haute instance“ et, d'autre part, on ne saurait esquiver les problèmes se rapportant à la notion même de „concile oecuménique“. Il est d'ailleurs obvie qu'il existe une étroite connexion entre la manière de concevoir l'autorité suprême dans l'Eglise et l'organe qui l'exerce. L'examen du dossier historique est, en l'occurrence, d'une importance fondamentale. Encore faut-il dégager les éléments permanents des données contingentes car les sept conciles reconnus comme „oecuméniques“ se sont tous tenus dans un cadre bien déterminé, celui de l'Empire romano-byzantin entre le 4^e siècle et le 8^e.

L'autorité dans l'Eglise concerne en tout premier lieu la préservation du dépôt de la Foi, en veillant à ce que soit gardé fidèlement le kérygme apostolique. Cette continuité sans faille de l'enseignement officiel de l'Eglise depuis les origines marque l'unité ecclésiale à travers les temps et forme un élément fondamental de la note d'apostolicité. Lorsque surgissent des mésinterprétations ou qu'apparaissent des déviations, les mises-au-point adéquates sont faites et, si cela est nécessaire, des définitions dogmatiques sont élaborées. Elles n'apportent aucune modification à l'essence du kérygme apostolique; elles ne constituent que des éclaircissements et des précisions indispensables. D'ailleurs la stricte conformité avec la Tradition est le seul critère absolu de la valeur de toute nouvelle définition dogmatique. Ce lien entre la prédication apostolique et le magistère ecclésial est fort justement souligné dans le kontakion des Saints-Pères: „Le kérygme des Apôtres et les dogmes des Pères ont scellé pour l'Eglise la Foi unique; portant la tunique de la vérité tissée avec la théologie céleste, elle dispense et glorifie le grand mystère de la piété“.

En tant qu'expressions authentiques de la Foi, promulgués par les Pères sous l'inspiration divine (θεοπνεύστως), les dogmes sont intangibles¹. Cela signifie que celui qui récusé une définition dogmatique cesse de se trouver dans les limites de l'orthodoxie, même s'il n'énonce pas positivement une opinion hérétique. C'est pourquoi, par exemple, l'„Hénotikon“ publié en 482 par l'empereur Zénon a été jugé tout-à-fait inacceptable

¹ Voir, par exemple, ce qu'écrit saint Cyrille d'Alexandrie à propos des Pères de Nicée: „ce n'était pas, en effet, eux qui parlaient, mais l'Esprit même du Dieu et Père“ Epist. XXXIX, Migne P. G. 77, col. 181 A.

par les orthodoxes. Ce document rédigé volontairement d'une manière ambiguë n'avancait aucune proposition vraiment hérétique, mais contenait un rejet exprès, quoique discret, du concile de Chalcédoine².

Il ne faut pas confondre invariance du dogme et fixisme dans la formulation³. Certes, l'Eglise ne rejette jamais une formulation reçue officiellement, mais si cela s'impose, elle la complète et la perfectionne. Toutefois, on constate que l'Eglise ancienne a toujours montré une extrême réticence à promulguer des nouvelles définitions. Une telle attitude n'est pas fondée, comme semblent le croire certains théologiens libéraux, sur une conception qui réduirait les „dogmes obligatoires" à un strict minimum, tandis que, sur tous les autres points, il n'y aurait que des „theologoumena" et des opinions particulières. Cette réserve devant l'élaboration de nouveaux formulaires dogmatiques s'explique autrement: Elle procède de la conviction profonde que le magistère ordinaire de l'Eglise, s'appuyant sur la Tradition, devrait être normalement suffisant pour exprimer la doctrine ecclésiale; ce sont les déformations de cette dernière par les hérétiques qui peuvent nécessiter la promulgation de nouvelles définitions. C'est, par exemple, ce que déclarent les Pères du concile de Chalcédoine⁴. On sait que l'opportunité de rédiger un exposé dogmatique avait été longuement discutée. Une semblable affirmation se trouve également dans le préambule du décret promulgué par le sixième concile oecuménique⁵. On relève aussi que les définitions conciliaires insistent solennellement sur la continuité et l'homogénéité entre les décisions des conciles antérieurs et celles qui viennent d'être adoptées. Les textes liturgiques mettent l'accent sur cette unité qui caractérise l'oeuvre des conciles oecuméniques⁶.

L'exercice de l'autorité suprême dans l'Eglise porte aussi sur les questions disciplinaires. La ligne de clivage entre ce qui relève respectivement du domaine purement dogmatique et du domaine purement disciplinaire n'est pas toujours très nette. En effet, il y a des décisions disciplinaires qui sont en étroite connexion avec le dogme, soit par leur nature même, soit par le fait qu'elles se rapportent à l'application de décrets dogmatiques, comme c'est le cas pour les sanctions frappant les hérétiques. L'action pénale apparaît ici comme une conséquence directe des décisions dogmatiques. Par contre, dans les questions disciplinaires dépourvues d'implications dogmatiques, la compétence d'un organe ecclésiastique suprême, à savoir un concile général, n'apparaît pas toujours, comme nous le verrons, hors de toute contestation légitime.

La conservation fidèle de l'enseignement apostolique et le maintien des normes disciplinaires est un élément fondamental du ministère pastoral s'exerçant dans le cadre de la succession apostolique. Le rôle des évêques

² P. G. 86, col. 2620.

³ L. Malevez, „L'invariant et le divers dans le langage de la Foi." Nouvelle revue théologique, t. 95, Avril 1973, pp. 353—366.

⁴ J. Karmiris, *Tà dogmatiká kai symβολiká mnimēta tēs orthodoxou katholikēs 'Eκκλησίας* t. I, 2e éd. Athènes 1960, p. 174.

⁵ Ibid. p. 222.

⁶ Voir l'office en l'honneur des Pères des six premiers conciles oecuméniques, au mois de juillet.

est de „dispenser avec rectitude la parole de vérité”, ce qui nécessite, le cas échéant, de dénoncer toute atteinte aux dogmes et à la discipline et de prendre toute mesure appropriée. Le kérygme ecclésial étant unique, il s'en suit que toute mesure prise par un évêque ou par un concile local pour le préserver engage d'une certaine manière l'épiscopat dans son ensemble parce que, comme le rappelle saint Cyprien, „Episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur”⁷. Le consensus explicite de l'épiscopat n'est pas nécessairement sollicité. Aucune règle ne l'exige. Cet accord est supposé acquis comme allant de soi, justement à cause de l'identité du kérygme dans toute l'Eglise. C'est pourquoi les Pères du concile réuni à Antioche en 264 pour se prononcer sur la doctrine du Paul de Samosate se sentaient en état d'affirmer catégoriquement: „Si quelqu'un refuse de croire et de confesser que le Fils de Dieu est Dieu, nous croyons qu'il est étranger à la règle ecclésiastique et toutes les Eglises catholiques sont en accord avec nous”⁸. Une telle déclaration manifeste bien que les Pères de ce concile prenaient une position engageant moralement l'ensemble du collège épiscopal.

Durant les premiers temps du christianisme, la concordance entre l'enseignement ecclésial et la prédication apostolique était aisément vérifiable. Il suffisait de s'enquérir auprès de ceux qui avaient été en contact avec les Apôtres ou leurs disciples immédiats⁹. Le caractère novateur des hérésies apparaissait avec évidence. C'est en le proclamant et en le démontrant que l'Eglise surmonta la crise gnostique.

Il est frappant d'observer que la pratique conciliaire a pris naissance très tôt, dès la fin de l'âge sub-apostolique. Certainement la règle exigeant pour la promotion à l'épiscopat la participation de plusieurs évêques électeurs et consécrateurs a favorisé la concertation de ces derniers. Lorsque se posaient des problèmes nouveaux, surtout s'ils dépassaient la compétence territoriale d'un seul évêque, la concertation allait de soi. C'est à propos du montanisme que, semble-t-il, se tinrent les premiers conciles d'une certaine importance. La controverse pascal provoqua des réunions conciliaires dans la plupart des régions où était implanté le christianisme¹⁰. L'institution conciliaire n'a pas pris naissance et ne s'est pas développée dans l'Eglise fortuitement et sur une base purement empirique. Il y avait la conviction qu'en l'occurrence s'appliquait tout particulièrement la parole du Seigneur „là où deux ou trois se trouvent réunis en mon nom, je suis au milieu d'eux” (Mt. XVIII, 20). Il y avait d'ailleurs le précédent et le modèle de l'assemblée apostolique de Jérusalem. Jusqu'au quatrième siècle, la situation ne permettait pas la tenue de conciles généraux. Lorsque les problèmes exigeaient une large concertation des évêques, se tenaient des conciles simultanés dont les Eglises se communiquaient réciproquement les décisions. Il convient de remarquer que certains conciles de cette période ont groupé un nombre relativement élevé de partici-

⁷ De l'unité de l'Eglise catholique, chap. 5, Ed. G. Hartel, III^e, p. 214.

⁸ A propos de ce texte, voir G. Bardy, Paul de Samosate, Louvain 1929, pp. 13—19.

⁹ Voir ce que déclare Hégésippe, cité par Eusèbe, Hist. eccl. III; XXXII, 7—8, ed. „Sources chr.”, 31, pp. 144—145.

¹⁰ Ibid. V, XVI, 10 et V, XXIII, 2, ed. „Sources chr.”, 41, pp. 49 et 66.

pants, tandis que d'autres avaient une représentativité géographique notable¹¹.

Le quatrième siècle a connu un grand développement de l'activité conciliaire. L'Eglise ayant admis pour des raisons pratiques de modeler son organisation dans le cadre des provinces civiles, toute une législation fut élaborée pour prescrire et réglementer la tenue des conciles provinciaux à périodicité déterminée. Cette forme conciliaire apparaît donc dans le droit canonique comme l'expression institutionnelle normale de la conciliarité¹². Les autres types de synodes dont il est question dans le droit écrit de cette époque constituent uniquement des instances judiciaires¹³. Quant aux réunions conciliaires occasionnelles, alors si fréquentes, ce n'est que bien plus tard que certaines ont été rangées dans des catégories définies. C'est le cas notamment de plusieurs conciles qui dans les collections canoniques furent qualifiés de „locaux". Cela ne signifie rien d'autre que le fait de n'avoir pas été reconnus comme „oecuméniques". En effet, par exemple, à s'en tenir à la composition, ni le concile de Sardique, ni celui de Constantinople sous Nectaire ne répondent au qualificatif de local¹⁴. La notion même de „concile oecuménique" comme catégorie sui generis, ne s'est élaborée que progressivement. Le point de départ de la réflexion chrétienne à ce sujet fut constitué par la prise de conscience de l'importance du Concile de Nicée en 325, dont l'exposé dogmatique fut considéré comme l'expression adéquate et la pierre de touche de l'orthodoxie dans toute l'Eglise catholique¹⁵. Il est frappant d'observer que, dans leur polémique anti-arienne, les orthodoxes n'ont pas mis en avant des arguments juridiques en faveur de Nicée; tout au plus, dans ce sens, ont-ils fait valoir le caractère représentatif du concile, découlant du grand nombre des participants¹⁶. La terminologie ne se fixa évidemment pas davantage immédiatement. Les Pères de Nicée ne qualifient point eux-mêmes leur assemblée d'„oecuménique". Ils la désignent du nom de „grand et saint concile", expression qu'ils utilisent à plusieurs reprises¹⁷. Il est vrai qu'assez tôt Eusèbe de Césarée parlera du „concile oecuménique" convoqué à Nicée par Constantin¹⁸. Mais, comme cela est clair d'après le contexte, il ne s'agit pas d'une appellation technique; ce que veut dire Eusèbe, c'est que les évêques sont venus de toutes les

¹¹ Voir Hilaire Marot, „Conciles anténicéens et conciles oecuméniques", dans le Recueil „Le concile et les conciles", Chèvotogne 1960, pp. 13—43.

¹² Apost. c. 37; 1 Nicée, c. 5; Chalc., c. 19; Quinisexte, c. 8; 2 Nicée, c. 6; Antioche, c. 20; Laod., c. 40; Carth., cc. 73, 95.

¹³ Const., c. 6; Antioche, c. 14; Sardique, cc. 3 et 5. Il faut toutefois mentionner une exception: un concile plénier de l'épiscopat africain devait se tenir chaque année (Carth., c. 18), mais au concile de Carthage tenu le 13 juin 407, il fut décidé qu'un tel concile plénier ne se tiendrait qu'en cas de nécessité (Carth., c. 95).

¹⁴ Sur la composition du concile de Sardique, voir notre article „La législation du concile de Sardique sur le droit d'appel dans la tradition canonique byzantine", *Messenger de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe occidentale* N. 80, 1972, pp. 201—230, en particulier pp. 208—209. Sur le concile de 394, voir E. Honigsmann, „Le concile du 29 septembre 394", *Subsidia Hagiographica*, N. 35, Bruxelles 1961, pp. 3—48.

¹⁵ Const., c. 1; Ephèse, c. 7.

¹⁶ S. Athanase, *Epist. ad Afros episcopos*, par. 2, P. G. 26, col. 1032 BC.

¹⁷ Cc. 8, 14, 15, 17, 18. *Lettre aux Eglises d'Egypte* (Socrate, *Hist. eccl.* I, 9, P. G. 67, col. 77).

¹⁸ *Vita Constantini* III, 6, P. G. 20, col. 1060 B.

parties de l'Oikouménè. La même expression se retrouve dans la Lettre synodale du concile de Constantinople de l'année 382 pour caractériser le concile tenu dans la même ville l'année précédente¹⁹, bien qu'en fait celui-ci n'ait été qu'un synode des évêques de l'Orient. Ce n'est que plus tard que le concile de 381 sera rangé dans la catégorie devenue bien déterminée des conciles oecuméniques²⁰.

Egalement dans la règle promulguée au concile de 382 à propos de la procédure à suivre lorsqu'un évêque est accusé de quelque délit, on rencontre le terme de „concile œcuménique”²¹. Selon toute probabilité, cela se rapporte à un synode dépassant le cadre d'un seul diocèse civil. On peut en déduire que c'est avec cette signification qu'avait été employée l'expression dans la Lettre synodale sus-mentionnée. C'est, très vraisemblablement, à une assemblée du même genre que pensait saint Jean Chrysostome en demandant la convocation d'un „concile oecuménique” pour s'y justifier²². Au cours du cinquième siècle le terme acquiert son acception technique. Il désigne désormais un concile représentant légitimement l'Eglise catholique dans son ensemble. Ce sens précis apparaît clairement dans les actes du concile d'Ephèse en 431²³. Ce n'est que tout-à-fait exceptionnellement que ce terme sera employé avec un sens différent. Ainsi dans la version grecque, faite à l'époque de Justinien, de la Lettre du concile d'Afrique au pape Célestin, „concilium generale” est rendu par „οἰκουµενικὴ σύνοδος”, alors qu'il ne s'agissait en fait que du concile plénier de l'Eglise d'Afrique²⁴. Au temps du concile d'Ephèse il n'existait pas encore de doctrine juridico-canonique absolument déterminée de la représentativité oecuménique. Cependant lorsque Jean d'Antioche et avec lui une trentaine d'évêques prétendaient constituer le vrai concile oecuménique, saint Cyrille d'Alexandrie réfuta la prétention de cette minorité quant à sa représentativité²⁵. La notion d'un critère précis à cet égard prendra sa forme juridico-canonique en étroite connexion avec l'apparition et le développement de l'idée de „Pentarchie”. Dès lors, l'absence de représentants d'un des sièges patriarcaux, a fortiori de plusieurs, sera regardé comme un vice redhibitoire. Cette argumentation fut, en particulier, utilisée par les orthodoxes à l'encontre du concile iconoclaste de 754²⁶. Nous avons souligné l'importance de l'assemblée de Nicée en 325 sur l'élaboration subséquente de la notion de „concile oecuménique” en tant que réalité spécifique. Mais on doit ajouter que la réunion d'une telle assemblée n'apparut pas fondamentalement comme une innovation complète. Cela s'inscrivait tout normalement dans la pratique ecclésiastique.

¹⁹ Lettre synodale citée par Théodoret, Hist. eccl., V, 9, P. G. 82, col. 1217 A.

²⁰ Sur cette question voir J. Ortiz de Urbina, „Nicée et Constantinople”, Paris 1963, pp. 223—241.

²¹ Const., c. 6.

²² Socrate, Hist. eccl. VI, 15, P. G., 67, col. 709 C—711 A.

²³ Cc. 1, 3, 7, 8.

²⁴ Sur ce synode plénier cf. supra note 13. Les Pères de Carthage soutiennent que ce „concilium generale” est compétent pour prononcer des jugements en seconde et dernière instance.

²⁵ E. Schwartz, A. C. O., I, 1, 3, p. 16.

²⁶ Vie de saint Etienne le Jeune, P. G. 100, col. 1144 BC. Second concile de Nicée, 6e session, Mansi t. 13, col. 208—209. Saint Théodore le Studite, lettre 72 P. G. 99, col. 1305 AB.

L'ampleur de la participation au concile traduisait les nouvelles possibilités de l'Eglise. D'ailleurs auparavant des réunions conciliaires d'une représentativité étendue s'étaient tenues²⁷.

Que les conciles oecuméniques se soient considérés habilités à se prononcer officiellement et avec autorité au nom de toute l'Eglise est chose évidente. La formulation des décisions adoptées le montre clairement; les opposants sont menacés d'anathème au nom de „l'Eglise catholique“²⁸. Mais alors, la question qui se pose est la suivante: un concile oecuménique est-il le seul organe investi d'une telle compétence? On ne manquera pas de remarquer que les sept conciles oecuméniques ont eu lieu pendant une période relativement restreinte, à savoir entre 325 et 787, tandis que le magistère s'est exercé à travers tous les temps depuis les origines du christianisme. Des points doctrinaux importants ont fait l'objet de décisions avant 325 et après 787 et il y a eu une véritable intégration de ces décisions dans le kérygme ecclésial. Pour R. Sohm, la valorisation des décrets des conciles oecuméniques par rapport à ceux d'autres conciles ne serait rien d'autre que la conséquence d'une évolution du droit ecclésiastique marquée par le passage d'une conception „sacramentelle“ à une notion „corporative“. Selon ce canoniste protestant, l'Eglise ancienne n'aurait tenu compte dans l'appréciation des décisions conciliaires que du caractère inspiré de ces dernières²⁹. Sous cette forme catégorique, une telle assertion qui s'insère chez R. Sohm dans un système ecclésiologique global, n'est pas acceptable; c'est une simplification excessive de la réalité. Mais cette assertion a le mérite de mettre en lumière une donnée théologico-historique fondamentale; à savoir la valeur intrinsèque des décisions conciliaires comme critère de réception ecclésiale.

Nous voici ramené à notre question: En quoi donc consiste pour nous, Orthodoxes, l'autorité spécifique d'un concile oecuménique? La rectitude des décisions dogmatiques adoptées n'est pas la caractéristique exclusive des seuls conciles oecuméniques. D'autre part, tous les conciles orthodoxes ayant eu à débattre de sujets dogmatiques, ont eu conscience de ce que des décisions de cet ordre dépassaient un cadre strictement local. Cependant les énoncés formulés n'acquièrent pas obligatoirement un caractère universal. Leur acceptation est liée à l'importance des problèmes abordés et à la justesse de la formulation, d'où d'ailleurs, quand ces conditions sont parfaitement remplies, la haute signification des décisions prises par certains conciles non-oecuméniques³⁰. Comme règle générale, à moins que leur approbation soit formellement sollicitée ou que des points erronés figurent dans les décrets, les Eglises locales non-représentées ne se prononcent pas. Il faut ajouter que si les décisions des conciles non-oecuméniques sont prises en considération dans la mesure de leur exactitude doctrinale, la formulation ne revêt pas ce carac-

²⁷ Cf. supra note 11.

²⁸ Voir l'anathème à la fin du symbole de Nicée.

²⁹ Kirchenrecht, II, Munich-Leipzig 1923, pp. 69—72 et 111—112.

³⁰ C'est par exemple le cas des conciles constantinopolitains du XIV^e siècle à propos de l'hésychasme. J. Karmiris, op. cit. pp. 348—416.

tère de stricte irréformabilité qu'à celle des décrets promulgués par les conciles œcuméniques.

Les évêques présents à un concile œcuménique, se fondant sur le principe d'unanimité morale et s'appuyant sur le consensus de l'Episcopat orthodoxe, ce qui suppose évidemment l'existence de conditions adéquates de représentativité, prennent des décisions engageant canoniquement et directement toute l'Eglise catholique. Ceci exclut dans la réception de ces décisions une attitude de neutralité. Bien entendu les décisions adoptées s'intègrent dans l'enseignement de toute l'Eglise.

Ceci nous conduit à aborder deux questions qui ont d'ailleurs entre elles une étroite connexion: Celle des „notes" d'un vrai concile œcuménique et celle de la „réception" ecclésiale.

Il n'existe dans notre droit canonique aucune stipulation concernant les conciles œcuméniques. Les règles relatives aux réunions synodales se rapportent à celles qui doivent se tenir d'après une périodicité déterminée, donc principalement aux conciles provinciaux³¹ et à celles convoquées éventuellement comme tribunaux ecclésiastiques de seconde instance³². Cette absence d'une législation à propos des conciles œcuméniques n'est pas le fait du hasard: Ces conciles n'entrent pas dans les structures institutionnelles comme une forme ordinaire de gouvernement. Ils constituent des événements liés à des situations exceptionnelles. L'idée du concile œcuménique comme organe régulier supervisant à intervalles fixes de temps la vie de l'Eglise universelle, est étrangère à la pensée traditionnelle de l'Orthodoxie. Une telle conception est apparue en Occident au bas moyen-âge en réaction contre le pouvoir personnel du pontife romain. Il n'existe donc pas une liste officielle énumérant les „notes" d'un concile œcuménique. Les canonistes orthodoxes qui ont abordé la question se sont généralement référés aux caractéristiques des sept conciles reconnus comme tels³³. Ceux-ci avaient tous été convoqués par les empereurs, ce qui s'explique aisément dans le contexte du temps: L'immense majorité des évêques appelés à siéger à un concile œcuménique étaient sujets de l'Empire. Seul, alors, l'Etat pouvait assurer le transport des Pères conciliaires en mettant à leur disposition le cursus publicus; par ailleurs les implications politiques des querelles religieuses faisaient que l'Etat pouvait difficilement rester indifférent. On remarquera néanmoins que la convocation impériale était le résultat d'une requête des autorités ecclésiastiques³⁴. Le fait purement juridique de cette prérogative impériale n'a jamais été regardé par les orthodoxes comme en élément permettant de préjuger de la justesse des décisions conciliaires: Le rejet du Brigandage d'Ephèse, du concile iconoclaste de Hiéria, du concile antiphotien de 870 et de celui de Florence, le démontre d'une manière obvie.

³¹ Cf. supra note 12.

³² Cf. supra note 13.

³³ Pidalion, 6e édit. Athènes 1957, pp. 118—121. Nicodème Milasch., *Pravoslavno crkveno Pravo*, 3e édit. Belgrade 1926, pp. 307—313.

³⁴ C'est ainsi qu'après le brigandage d'Ephèse, le pape saint Léon, en son nom et en celui des évêques occidentaux, demanda à l'empereur Théodose II de convoquer un concile général (Lettre 44, E. Schwartz A. C. O. II, 1; P. L. 21, col. 467). Sur toute cette question de la convocation des conciles œcuméniques voir P. Liapine, „Sobor kak vyššii organ cerkovnoi vlasti", Kazan 1909, pp. 112—114.

Saint Maxime le Confesseur a aussi réfuté péremptoirement la théorie césaro-papiste à ce sujet³⁵. Il semble bien que les auteurs orthodoxes qui mentionnent cette prérogative impériale, le font surtout pour souligner qu'elle n'appartient pas de droit au pape de Rome³⁶.

Parmi les caractéristiques qui ont incontestablement une valeur constante, il faut retenir celle, selon laquelle des questions dogmatiques doivent être le motif essentiel de la réunion d'un concile oecuménique et que des décisions s'y rapportant soient adoptées. Effectivement, les sept conciles oecuméniques ont été réunis pour trancher d'abord des questions de nature dogmatique et se sont prononcés à leur propos avec autorité. Par contre, tous n'ont pas promulgué de canons. Les mesures disciplinaires édictées par le cinquième concile et par le sixième sont en étroite connexion avec l'objet doctrinal de leurs délibérations et de leurs décisions. Il est très significatif, à cet égard, de constater que le concile in Trullo réuni non pour se prononcer sur des questions dogmatiques nouvelles, mais pour mettre à jour la législation canonique de l'Eglise universelle, ne fut pas classé comme un concile oecuménique à part. Malgré un intervalle de dix années, il fut considéré comme un simple prolongement du sixième concile oecuménique.

Pour revendiquer légitimement la qualité d'„oecuménique“ un concile doit avoir une ampleur suffisante tant du point de vue du nombre des participants que de la répartition géographique des Eglises représentées. Ceci est nécessaire pour que soit supposé le consensus de l'ensemble de l'Episcopat orthodoxe³⁷. La réception ecclésiale constitue aussi une vérification a posteriori, quoique ce soit un phénomène dont le caractère d'évidence n'apparaît qu'avec un certain recul. Par sa nature même la notion d'unanimité morale ne ressortit pas entièrement à une critériologie externe. Un concile oecuménique doit jouir de la liberté nécessaire dans ses délibérations et dans la promulgation des décisions.

Si les critères externes d'authenticité oecuménique n'ont pas une valeur absolue, il convient néanmoins de remarquer que les conciles dont l'oecuménicité a été positivement déniée par les orthodoxes, ont tous montré des déficiences patentes quant à ces critères: Le tristement célèbre concile d'Ephèse en 449 a bien justifié son appellation de Brigandage par l'atmosphère de terreur qu'y fit régner Dioscore. Il est connu que les participants au concile de Ferrare-Florence furent constamment soumis à d'inadmissibles pressions. Au concile anti-photien de 869—870 seule une minorité d'évêques byzantins accepta de siéger. Pour y être admis les légats romains exigèrent comme condition préalable la signature d'un Libellus satisfactionis³⁸. Il s'avéra également par la suite que les représentants des patriarches orientaux n'avaient pas un mandat régulier. Au concile iconoclaste de 754 ni le pape de Rome, ni les patriarches n'avaient

³⁵ Actes de saint Maxime, II, 12; P. G. 90, col. 148.

³⁶ Voir le passage du Pidalion mentionné à la note 33. Cette tendance apologétique apparaît dès le moyen-âge comme une réfutation des prétentions papales à ce sujet.

³⁷ A. P. Droboklonski, „Vaseljenski sabori pravoslavne crkve, Bogoslovije“, Belgrade 1936, pp. 163—172 et 276—287, en particulier pp. 163—164.

³⁸ Douze évêques du Patriarcat de Constantinople participèrent aux travaux de la première session; à la dernière on compta cent deux membres; voir Daniel Stiernon Constantinople IV, Paris 1967, p. 90.

envoyé de légats, argument, nous l'avons dit plus haut, qu'utilisèrent les orthodoxes contre cette assemblée hérétique.

Le critère essentiel d'authenticité est d'ordre interne: Il consiste dans la parfaite rectitude des décisions doctrinales adoptées, laquelle se manifeste par la réception ecclésiale de celles-ci.

Il est nécessaire, à propos de cette notion, de dissiper quelques malentendus: Les conciles oecuméniques, conscients de représenter légitimement l'Eglise universelle, agissent souverainement en ce sens que le libellé de leurs décisions n'exprime jamais l'idée que celles-ci seraient prises sous condition d'une quelconque ratification subséquente. Il est vrai que certains faits mal interprétés semblent infirmer notre affirmation. D'abord, que signifiait la confirmation impériale des décisions des sept conciles oecuméniques? Cet acte avait pour but uniquement de donner aux décrets et aux canons conciliaires force de loi dans l'Empire. Il convient de remarquer que les formules de confirmation impériales ne sont pas les mêmes que celles accompagnant les souscriptions épiscopales et cette différence est très caractéristique. Par exemple, au sixième concile oecuménique, les évêques emploient l'expression „ὁρίσας ὑπέγραψα” (de finiens subscripsi) marquant leur rôle actif dans la formulation, tandis que l'empereur Constantin Pogonat écrit „ἀνέγνωμεν καὶ συνηγάσαμεν” (legimus et consensimus)³⁹.

Les Pères des conciles oecuméniques ont-ils subordonné la validité de leurs décisions à l'approbation du pape de Rome? On pourrait alléguer en faveur de cette opinion ce qui s'est passé après Chalcédoine et les conciles oecuméniques ultérieurs, mais il faut bien comprendre ce que signifiait une telle demande d'approbation: On sait que les papes n'ont assisté personnellement à aucun des sept conciles oecuméniques. Le siège romain fut représenté par des légats au premier et au second conciles de Nicée, à ceux d'Ephèse, de Chalcédoine, de Constantinople en 681. La signature des légats ne constituait pas une absolue certitude de l'adhésion papale. Effectivement, par exemple, le pape Léon tarda beaucoup à donner sa réponse, non qu'il se trouvât en désaccord avec la définition dogmatique adoptée, mais à cause de son opposition à la motion sur le siège de Constantinople („28e canon”). De même le pape Hadrien ne prit pas une attitude dénuée d'ambiguïté vis-à-vis du concile nicéen de 787 qui n'avait pas rétabli le statu quo ante canonique au profit de l'Eglise romaine en Italie méridionale, en Sicile et dans l'Illyricum. En Orient, après que se fut imposée l'idée de Pentarchie, on tendait à assimiler l'adhésion du pape à celle de tout l'épiscopat occidental; les choses n'étaient pas si simples. Le ralliement de Vigile aux décisions du concile constantinopolitain de 553 provoqua un tollé dans une large partie de l'épiscopat d'Occident. Quant au concile de Francfort en 794, il condamna les décisions de celui de Nicée en 787 sans se soucier de la position romaine.

L'approbation demandée au pape n'était nullement conçue comme une validation des décisions conciliaires par une autorité supérieure à celle du concile oecuménique. Elle permettait d'acquérir la certitude que le pape et, à travers lui, l'Occident tout entier se ralliaient aux décisions

³⁹ Mansi t. XI, pp. 640—656.

conciliaires. La condamnation posthume du pape Honorius par le sixième concile oecuménique montre péremptoirement que les Pères de ce concile se sentaient parfaitement habilités à condamner un pape.

Le concile étant l'expression de la conscience de toute l'Eglise, le peuple chrétien dans son ensemble, serait-il finalement le seul vrai juge de l'authenticité oecuménique d'un concile? Cette interprétation de la réception a, certes, l'intérêt de souligner une chose vraie, à savoir que c'est tout le Corps ecclésial qui est concerné. Selon l'expression heureuse des Patriarches orientaux dans leur encyclique de 1848, c'est le Peuple qui est le „défenseur de la religion“ (ὁπερασπιστὴς τῆς θρησκείας)⁴⁰. Mais il faut éviter des confusions: „défenseur“ n'est pas synonyme de „juge“⁴¹. C'est la fonction propre des évêques de dirimer les questions doctrinales en vertu de ce que saint Irénée appelle leur „charisma veritatis certum“⁴². Les évêques réunis en concile oecuménique sont à la fois les représentants de l'Episcopat orthodoxe dans son ensemble et les témoins de la Foi de leurs Eglises locales, car selon la formule de saint Cyprien, „l'évêque est dans l'Eglise et l'Eglise est dans l'évêque“⁴³. Aussi faut-il exclure toute idée de dualité conflictuelle dans le phénomène de réception ecclésiale. Elle n'est pas une ratification „par la base“ de décisions adoptées „au sommet“. C'est la prise de conscience, sous l'action du Saint-Esprit, de la conformité ou, au contraire, de l'incompatibilité des décisions conciliaires adoptées avec l'enseignement constant de l'Eglise. Bien entendu les critères externes de régularité interviennent comme élément important d'appréciation.

Dans quel sens peut-on parler d'infailibilité à propos des décrets dogmatiques des conciles oecuméniques? Ce substantif, comme d'ailleurs l'adjectif de même racine, n'appartient pas à la terminologie traditionnelle de l'Orient chrétien. Les tâtonnements pour traduire ce terme en grec et en russe montrent bien que cette notion n'est pas familière à la pensée orthodoxe⁴⁴. Elle est difficilement isolable des connotations qu'elle a dans la théologie catholique-romaine. Pour cette dernière elle est a priori garantie par l'observance de certaines conditions: le pape se prononçant „ex cathedra“ ou un concile répondant strictement aux normes fixées par le droit canonique catholique-romain, jouit, ipso facto, du privilège de l'infailibilité.

Lorsque les orthodoxes parlent d'infailibilité, cela ne peut signifier autre chose que la conviction profonde rappelée par les Pères du septième concile oecuménique, d'après laquelle la promesse du Seigneur aux onze disciples: „Je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin des temps“ (Mt. XXVIII, 20) „n'a pas été donnée seulement à eux, mais à nous qui par

⁴⁰ J. Karmiris, op. cit. t. II, Athènes 1953, p. 920.

⁴¹ C'est ce que faisait remarquer le métropolite Germanos de Thyatire dans son introduction au livre de S. Bolshakoff „The doctrine of the unity of the Church in the Works of Khomyakov and Moehler“, Londres 1946, p. IX.

⁴² Adv. Haer., IV, 26, 2, ed. „Sources chrét.“ (100), p. 718.

⁴³ Lettre 66, par. 8, ed. Hartel, III^e, p. 733.

⁴⁴ M. Gordillo, „Compendium theologiae orientalis“, Rome 1950, p. 85, note 3. Sur la question de l'infailibilité en relation avec les définitions des conciles oecuméniques, voir Liviu Stan, „Importanta vechilor sinode ecumenice si problema unui viitor sinod ecumenic“ Studii teologice, mars-avril 1972, pp. 190—211, plus spécialement pp. 194—198.

eux avons cru en son nom"⁴⁵. Le Christ ne laisse pas triompher l'erreur dans l'Eglise qui est son Corps. Il n'existe pas de normes garantissant à une personne ou à un concile un privilège d'infailibilité, mais Dieu donne toujours dans son Eglise des signes permettant de discerner la Vérité: Un authentique concile oecuménique est caractérisé par la sainteté; elle apparaît dans l'intention initiale, elle se manifeste durant sa tenue et dans les décisions prises en dehors de toutes considérations étrangères à la préservation de la pure Foi. Nous avons vu qu'effectivement les conciles s'étant affirmés oecuméniques mais rejetés par la conscience ecclésiale n'ont pu masquer leurs déficiences à cet égard. On notera que l'Eglise dans les offices liturgiques en l'honneur des conciles oecuméniques parle des „saints Pères" qui y ont participé. Il est clair que cela n'implique pas la sainteté individuelle de chacun des membres, entendue dans le sens de la perfection morale; cela marque qu'ils ont été pasteurs fidèles à la vocation de leur ministère. C'est dans cet esprit que par exemple les Pères réunis à Nicée en 325 qualifiaient eux-mêmes leur assemblée de „sainte"⁴⁶.

La phase finale de la réception ecclésiale s'est exprimée pour chacun des six premiers conciles oecuméniques par la solennelle approbation du concile oecuménique subséquent. Evidemment cela n'a pu être le cas pour le septième puisqu'il n'y a pas eu un concile, lui-même reconnu comme huitième. On peut néanmoins remarquer que cette confirmation fut faite au concile générale de Sainte-Sophie en 879/80 où étaient représentés les cinq Patriarcats. Bien qu'il n'ait pas été lui-même formellement reconnu comme „oecuménique", il est tenu en haute estime par notre Eglise et ses règles figurent dans tous les recueils canoniques orthodoxes⁴⁷.

Les services liturgiques indiqués par le Typikon ont été composés en mémoire des conciles oecuméniques. Mentionnons, à cet égard, qu'outre le rappel de son enseignement le dimanche du Triomphe de l'Orthodoxie, le concile de Nicée en 787 est commémoré au mois d'octobre.

Les conciles oecuméniques ont compétence pour trancher en suprême instance les controverses dogmatiques et, par voie de conséquence, ils sont habilités à prendre des mesures disciplinaires appropriées qui découlent des décisions dogmatiques. Mais comment se pose le problème de leur compétence dans les questions législatives qui ne sont pas en connexion avec des sujets dogmatiques? Il ne fait aucun doute que les conciles oecuméniques se sont considérés comme habilités à promulguer des lois valables pour toute l'Eglise. Nous savons, par exemple, que si l'objet essentiel de la convocation à Nicée du premier concile oecuménique était de mettre fin aux troubles suscités par l'hérésie d'Arius, la question de la date de Pâques était aussi inscrite à son agenda⁴⁸.

Les conciles oecuméniques ont parfois arbitré des différends ou prononcé des jugements dans des questions purement disciplinaires. Les cas

⁴⁵ J. Karmiris, op. cit., t. I, p. 239.

⁴⁶ Cf. supra note 17. L'expression „le saint concile" revient souvent dans les actes du troisième concile oecuménique.

⁴⁷ Voir notre article „Vselenski sobor v žizni cerkvi". *Messenger de l'Exarchat* . . . N. 60, 1967, p. 249.

⁴⁸ Décret sur la célébration de Pâques dans l'ouvrage de J.-B. Pitra, *Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta*, I, Rome 1864, pp. 435—436.

sont rares. Les conciles oecuméniques n'étant pas un organe se réunissant selon une périodicité déterminée, de telles interventions ne sauraient avoir qu'un caractère exceptionnel, d'autant plus que la tendance générale très nette du droit canonique est d'éviter que les procédures judiciaires dépassent le cadre régional⁴⁹. On remarque l'attitude prudente des Pères conciliaires: Ils préfèrent suggérer et entériner des accords qu'imposer directement des solutions. Prenons quelques exemples: A Nicée en 325 les Pères adoptèrent une décision de principe concernant les évêques méliitiens, mais c'est à l'évêque d'Alexandrie que fut laissé le droit de trancher pour chaque cas concret⁵⁰. A Ephèse, en 431, les Pères reçurent favorablement une requête présentée par le ci-devant métropolite de Pamphylie, Eustathe; ils prirent donc une décision dans le sens demandé par ce dernier, mais ils laissèrent au synode provincial le soin d'en déterminer les modalités d'application⁵¹. A Chalcédoine les Pères se contentèrent d'entériner l'accord survenu entre l'évêque d'Antioche et celui de Jérusalem, délimitant les limites géographiques de leur juridiction primatiale respective⁵². Au même concile la motion relative aux droits de l'archevêque de Constantinople dans les diocèses de la Thrace, de l'Asie et du Pont fut adoptée après que l'on eut recueilli l'avis des évêques concernés⁵³.

Si l'on examine l'oeuvre proprement législative des conciles oecuméniques, elle a certes des dimensions considérables, encore qu'extrêmement variables pour chacun d'entre eux: A Nicée en 325 furent promulgués vingt canons. Au concile de Constantinople en 381 fut publié un texte divisé en quatre canons; à ceux-ci s'ajoutèrent deux autres édictés par le concile de 382. Bien plus tard y fut joint un document relatif à la réception des hérétiques. Les sept premiers canons du concile d'Ephèse sont étroitement liés au dogme. La résolution reconnaissant le bien-fondé de l'autocéphalie de l'Eglise cypriste constitue le huitième canon. On y a joint la lettre au synode de Pamphylie à propos d'Eustathe. Le concile de Chalcédoine édicta, lors de sa septième session, vingt-sept canons. On y joignit plus tard la motion susmentionnée sur les prérogatives de l'archevêque de Constantinople ainsi que deux extraits de procès-verbaux respectivement de la dix-neuvième session et de la quatrième⁵⁴. Comme nous l'avons déjà dit, le cinquième concile oecuménique ne promulga pas de canons. Le sixième concile oecuménique proprement dit, non plus. Le concile in Trullo de 691/92 ayant été considéré dans l'Orient byzantin comme le prolongement de ce dernier, c'est sous le nom et l'autorité du sixième concile oecuménique que sont cités les cent-deux canons adoptés à cette assemblée. Parfois ils le sont sous la double autorité du cinquième concile et du sixième, ce qui explique la qualification de „quinisexe" donnée au concile in Trullo. Quant au concile de Nicée en 787, il publia

⁴⁹ Voir les canons mentionnés à la note 13.

⁵⁰ Lettre aux Eglises d'Egypte, P. G. 67, col. 77.

⁵¹ „Lettre de ce saint et oecuménique troisième concile au pieux synode en Pamphylie à propos d'Eustathe qui avait été leur métropolite", Rhalli et Potli, Syntagma, II, pp. 206—208.

⁵² E. Schwartz, A. C. O. II, I, pp. 3—7.

⁵³ Voir notre article, „Problèmes primatiaux au temps du concile de Chalcédoine", *Messenger de l'Exarchat* . . . N° 77, 1972, pp. 35—62, en particulier pp. 53—54.

⁵⁴ *Ibid.*, en particulier, p. 61.

vingt-deux canons. Notons aussi que le concile de Chalcédoine couvrit de son autorité et donna donc indirectement une valeur oecuménique à un recueil de canons promulgués par des conciles locaux du quatrième siècle. Les Pères du concile in Trullo élargirent cette liste en conférant ainsi une valeur oecuménique à tous les canons contenus dans la première rédaction du „Syntagma en XIV titres”.

Cette activité dans le domaine législatif est certes considérable, mais on doit tenir compte de sa nature: Ni le concile de Nicée qui, le premier, promulga des règles pour toute l'Eglise, ni aucun des conciles ultérieurs, y compris le Quinisexte, n'entendait faire un „code”, dans le sens moderne de ce terme. Une grande partie de l'oeuvre législative des conciles oecuméniques constitue en fait un entérinement de l'ancien droit coutumier non écrit. Beaucoup de canons sont des rappels de règles antérieures dont on urge l'application.

Les Pères des conciles oecuméniques, en légiférant, avaient conscience d'être les gardiens de la discipline traditionnelle de l'Eglise et non les membres d'un organe possédant un pouvoir sur l'Eglise et pouvant, à ce titre, modifier souverainement cette discipline. Très instructive à cet égard est la lecture du premier canon du septième concile oecuménique. En voici un extrait significatif: „... nous embrassons de tout coeur les divins canons, exultant en eux comme celui qui a fait un riche butin, et nous confirmons dans son entier et sans changement le contenu de leurs ordonnances, tel qu'il fut exposé par les porte-parole de l'Esprit, les illustres Apôtres, les six saints conciles oecuméniques, ceux assemblés localement en vue d'édicter de telles ordonnances et nos saints Pères; car tous sans exception, illuminés par le même Esprit ont décidé ce qui convient”.

Cette pérennité n'est pas à confondre avec une fixité formaliste comme le montre péremptoirement le fait qu'à bon escient des adaptations ont été apportées par des conciles oecuméniques soit dans le sens d'une plus grande rigueur, soit d'une moindre. Mais les canons reflétant des exigences ecclésiologiques sont strictement intangibles.

La réception ecclésiale des décisions purement disciplinaires d'un concile oecuménique ne se confond pas avec celle de ses décisions dogmatiques. En effet, la justesse des définitions dogmatiques adoptées oblige de les recevoir. Cette acceptation est un test d'orthodoxie. Des décisions purement disciplinaires ne présentent pas nécessairement une évidence de justesse ou de convenance à un tel degré. Elles peuvent être contestées et ainsi ne pas bénéficier du consensus de l'Episcopat orthodoxe. Tacitement l'Eglise d'Alexandrie repoussa le troisième canon du concile de 381 relatif au rang de l'évêque de Constantinople; même attitude à ce sujet de la part du siège de Rome. A Chalcédoine, la motion sur les droits de l'archevêque de Constantinople se heurta à l'opposition des légats romains et le pape saint Léon la rejeta catégoriquement; quand il confirma son adhésion à la définition dogmatique, il ne manqua pas de souligner ce point en exprimant sa réprobation⁵⁵. Le concile in Trullo tenta d'unifier la discipline de l'Eglise universelle en prenant pour norme celle de l'Eglise

⁵⁵ A. C. O., II, IV, pp. 70—71. Il précise que son approbation ne porte que „in sola . . . fidei causa”.

byzantine, d'où le refus d'accepter les canons de ce concile de la part du pape Serge. Un compromis fut trouvé sous le pontificat de Constantin (708—715): Il accepta les canons qui ne contredisaient pas la discipline de l'Eglise romaine⁵⁶. Dès lors on peut parler d'une réception partielle puisque les canons controversés n'avaient pas la valeur de lois universelles. Jusqu'à la consommation de la rupture entre l'Orient et l'Occident, ce compromis ne fut pas remis en cause, sauf lors du conflit à propos de la juridiction sur la Bulgarie: Les missionnaires latins dans ce pays ayant systématiquement décrié les usages grecs, l'Eglise byzantine contre-attaqua en condamnant certains usages occidentaux réprouvés notamment par le concile in Trullo⁵⁷. Mais au concile de Sainte-Sophie (879—880) on proclama officiellement que „chaque siège a d'anciennes coutumes à propos desquelles il ne faut ni se quereller, ni se disputer“⁵⁸.

Dans la réception ecclésiale des décisions disciplinaires prises par des conciles oecuméniques, les distinctions suivantes paraissent s'imposer:

1. Les décisions disciplinaires en connexion avec les définitions dogmatiques s'intègrent strictement dans le phénomène de réception de ces dernières.

2. Les canons reflétant des vérités ecclésiologiques doivent nécessairement et obligatoirement être acceptés, même si dans la pratique l'„économie“ peut s'appliquer, eu égard à des situations particulières exceptionnelles, pourvu que l'on n'oublie pas qu'une des caractéristiques fondamentales de l'Economie est de ne pas impliquer une abrogation de la norme.

3. Il en est de même pour les canons rappelant des règles qui appartiennent à la Tradition constante et universelle de l'Eglise, en quelque domaine que ce soit.

4. Enfin pour les canons introduisant, sur d'autres points que ceux susmentionnés, des adaptations ou des modifications, leur valeur universelle dépend de l'acceptation par les Eglises locales ou plutôt en fait par celles des sièges primatiaux en tant que centres de concertation.

Si une telle classification ne présente aucune difficulté de principe, l'expérience historique montre que des problèmes concrets d'appréciation peuvent se poser. Ainsi, par exemple, le pape saint Léon fondait son opposition à la motion concernant les droits de Constantinople sur l'intangibilité absolue des canons de Nicée⁵⁹. Le concile général est seul habilité à légiférer pour toute l'Eglise, mais il n'est pas habilité à introduire n'importe quel changement d'ordre disciplinaire. Les aménagements et les adaptations doivent être faits dans un esprit de continuité avec celui des conciles précédents. Les anciens conciles oecuméniques ont toujours marqué fortement cette préoccupation non seulement pour le dogme, ce qui va de soi, mais aussi pour leur oeuvre canonique. C'est pourquoi nous croyons qu'un futur concile pan-orthodoxe aura non seulement à légiférer pour préciser certains points répondant à des questions

⁵⁶ Voir P. Joannou, „Les canons des conciles oecuméniques“, Fonti, fasc. IX t. I', Rome 1962, pp. 99—100.

⁵⁷ J. Karmiris, op. cit., t. I, pp. 316—330.

⁵⁸ Ibid. p. 271.

⁵⁹ „Problèmes primatiaux . . .“, pp. 59—60.

qui se posent de nos jours avec acuité, pour adapter certaines prescriptions aux conditions de notre époque, mais aussi il aura à rappeler la nécessité d'appliquer plus rigoureusement bien des canons dont la non-observance est très dommageable. S'il en est ainsi, son oeuvre s'inscrira vraiment dans la grande Tradition conciliaire de l'Eglise.

MESROB K. KRIKORIAN

Wien

1. Was ist ein Anathema? Eine biblische und kirchengeschichtliche Untersuchung

Anathema, aus dem Griechischen stammend, bedeutet wörtlich „getrennt, über etwas aufgestellt, separiert, suspendiert“. Im Alten Testament wurde der Ausdruck für Motivgaben (Lev. 21⁹) und für Sachen, die „Gott gewidmet oder geweiht“ waren (Deut. 7²⁶; Lev. 27²⁸ ¹), verwendet. Ein Anathema wurde als Fluch hinsichtlich Personen, Länder, Tiere, Dinge und Städte ausgesprochen und praktiziert und implizierte häufig eine Vertilgung (Josua 6; Deut. 7¹ ¹; 1. Sam. 15). Später — nach dem Exil — bedeutete es Ausstoß aus der Gemeinde und Verlust der Güter. Der Begriff des „Anathemas“ blieb bis zur Zeit Unseres Herrn bestehen. *Anathematizein* bei Markus 14⁷¹ ist bloß als „Fluch/verfluchen“ zu verstehen, während *anathemasin* bei Lukas 21⁵ „Geschenke“, mit denen der Tempel geschmückt wurde, bedeutet. Es finden sich zwei Passagen, wo zwar das Wort *anathema* nicht verwendet wird, jedoch der alttestamentliche Sinn von „Aus-schluß aus der Gemeinde und Verlust der Güter“ ersichtlich ist.

a) Matthäus 18¹⁷: „Hört er auch diese nicht, so sage es der Kirche (*ekklesia*). Wenn er auch die Kirche nicht hört, dann sei er dir wie ein Heide oder Zöllner“.

b) Johannes 9²²: „Das sagten seine Eltern, weil sie die Juden fürchteten; die Juden waren sich nämlich bereits einig geworden, daß jeder, der ihn als Messias bekennen würde, aus der Synagoge ausgestoßen werden sollte“.

Diesen zwei Stellen kann man noch die Worte Unseres Herrn hinzufügen, als er die „verfluchten“ Ungerechten ins ewige Feuer verdammt:

„Als dann wird er auch zu denen auf der Linken sprechen: Hinweg von mir, Verfluchte (= *kateramenoi*), in das ewige Feuer, das dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist.“ (Matthäus 25⁴¹).

In der Apostelgeschichte und in den Episteln des Apostels Paulus findet man *anathema* in den biblischen Bedeutungen des Alten Testaments als „ein (bindender) Fluch“ oder „Verdammung“ und „ein Fluch, der den Ausschluß der Verfluchten mit sich bringt“. In der Apostelgeschichte, Kapitel 23, schließen sich die Juden zusammen und verpflichten sich unter Strafe der Verfluchung, weder zu essen noch zu trinken, bis sie Paulus getötet hätten (Verse 12, 14, 21). Im Römerbrief 9³ bedeutet *anathema*

* Nach einem anläßlich der „Zweiten nicht offiziellen ökumenischen Konsultation zwischen Theologen der altorientalischen Kirchen und der röm.-kath. Kirche“ im September 1973 in Wien gehaltenen Vortrag.

„Bann“, im 1. Korintherbrief 12³ „Fluch“ (maledictio), im 1. Korintherbrief 16²² und Galaterbrief 1⁸⁻⁹ jedoch bedeutet es ganz klar „Ausstoß“ eines Verfluchten aus der christlichen Gemeinde. In diesen Passagen sind die Gründe für den Ausstoß die Sünden, den Herrn Jesus Christus nicht zu lieben und ein Evangelium zu verkünden, das sich von dem des Heiligen Paulus unterscheidet:

a) „Wenn einer den Herrn Jesus Christus nicht liebt, der sei im Banne. Maran atha!“ (1 Kor 16²²).

b) „Allein, wenn wir selbst oder ein Engel vom Himmel euch ein anderes Evangelium verkündeten, als wir euch verkündet haben, der sei verflucht. Was ich schon früher gesagt habe, wiederhole ich jetzt: Wenn einer euch ein anderes Evangelium verkündet, als ihr empfangen habt, der sei verflucht“ (Gal 1⁸⁻⁹).

Das letzte Zitat bestätigt klar, daß Paulus über jene den Fluch spricht, die ein anderes als sein Evangelium verkünden, d. h. die Häretiker, die ein Evangelium lehrten, das sich von dem unterschied, das er von Christus empfangen und den Christen von Galatien weitergegeben hatte.

Die biblische Tradition des Anathemas wurde natürlich von den Behörden der frühchristlichen Kirche übernommen. Zum ersten Male wandte man es auf der Synode von Elvira im Jahre 306 an. Beim Allgemeinen Konzil von Nizäa im Jahre 325 wurden Arius und seine „Gotteslästerungen“ verdammt; Arius wurde aus der Kirche ausgestoßen und seine Schriften wurden verbrannt. Die Synoden von Gangra (343), Konstantinopel (381), Ephesus (431) usw. verdamnten die Häretiker und verfolgten sie aufs schärfste. In den ersten Jahrhunderten bedeutete *anathema* „Exkommunikation“ im weiteren Sinne, d. h. Trennung nicht nur von den Sakramenten und der Gemeinde, sondern auch von der Kirche. Nach dem 6. Jahrhundert wurde eine Unterscheidung zwischen *Anathema* und *Exkommunikation* getroffen, wobei der letztere Begriff den Ausschluß nur von den Sakramenten und vom Gottesdienst bedeutete (siehe die Erklärung von Gratian: *Decretum*, Buch II, Kanon 106). Daher war für Papst Innozenz III (1198—1216) „*anathema*“ mit *excommunicatio maior* gleichbedeutend. Gregor IX (1227—1241) stellte die Theorie von zwei Formen der Exkommunikation auf: *excommunicatio maior* und *excommunicatio minor*. Als im Jahre 1869 die *excommunicatio minor* abgeschafft wurde, nahm der Ausdruck *anathema* wieder die Bedeutung von „Exkommunikation“ an.

Natürlich ist es nicht sehr angenehm und leicht, die Geschichte des Anathemas, welches der christlichen Kirche durch die Tradition der Heiligen Schriften vererbt wurde, zu studieren. Sicherlich festigte die Verdamnung der Häretiker die Stellung, Einheit und Theologie der Kirche; zweifellos halfen die zwölf Anathematismen des Heiligen Cyril den Theologen sehr, die orthodoxe Christologie zu formulieren. Aber wie können wir die Verfolgung und Exkommunikation ketzerischer Christen mit Jesu Christi Evangelium der Liebe in Einklang bringen? Es ist klar, daß ich nicht in der Lage bin, jemanden zu beurteilen, doch möchte ich meinen Lesern in Erinnerung bringen, daß Arius oder Nestorius oder Eutyches nicht weniger christlich waren als wir selbst; ja ihr Interesse zeigt, daß sie überzeugte Christen waren, die eifrig danach strebten, die Mysterien der Theo-

logie zu klären und in Lehrsätze zu kleiden. Wenn wir jedoch versuchen, die Geschichte zu analysieren, dann verstehen wir vielleicht, daß neben den Fragen der Lehre viele andere Faktoren eine Rolle spielten: philosophische Schulen, politische Intentionen, Status und Beziehungen in der Gesellschaft, verschiedene Auffassungen von Freiheit, Rivalität und verletztes Prestige von Führungspersonlichkeiten usw. Es besteht kein Zweifel, daß zu Beginn des Christentums jüdisches Traditions- und Gedankengut einerseits und die gnostische Philosophie der Griechen andererseits die Entwicklung der Theologie der Kirche beeinflussten. Konstantin I und seine Nachfolger unterstützten die Kirche, um die Sicherheit und Einheit des oströmischen Reiches zu erhalten. Als im Feudalsystem des Mittelalters die Differenzen und Streitigkeiten zwischen der herrschenden Klasse und den Bauern und Arbeitern sehr ausgeprägt waren und die Freiheit des einzelnen im Privatleben und in der Gesellschaft sehr begrenzt war, beschränkten natürlich auch die religiös-philosophischen Ideen die Freiheit des Menschen. Alle diese Faktoren und Kräfte wirkten sich auf das Gedankengut und die Handlungsweise der Bevölkerung aus, und daher war es vielleicht die Tragödie des Menschen, daß er nicht in einem Geist der christlichen Liebe, Toleranz und Freiheit leben und sich bewegen konnte. Die Intoleranz ihrerseits entwickelte sich so weit, daß sie zu den Inquisitionen führte, die ein trauriges Kapitel in der Geschichte der christlichen Kirche darstellen. Daher ist es nicht verwunderlich, daß der große Theologe Thomas von Aquin (1225—1274) mit ruhigem Gewissen die folgende Rechtfertigung für die Verdammung der Häretiker schreiben konnte:

„Da ist die Sünde, durch die sie (= die Häretiker) verdienen, nicht nur von der Kirche durch Exkommunikation getrennt, sondern auch von der Welt durch den Tod ausgeschlossen zu werden. Denn es ist eine viel ernstere Sache, den Glauben, durch den das Leben der Seele kommt, zu verderben, als Geld, durch das das irdische Leben getragen wird, zu fälschen“ usw. (*Summa Theologica*, II. Q. xi. Artikel iii.).

Im Mittelalter zahlte der Mensch teuer für seine Freiheit des Lebens und Denkens. Im 16. Jahrhundert öffneten die Renaissance und die Reformation eine neue Ära in der Geschichte Europas und der Menschheit. Auch politische Revolutionen, wie z. B. jene in Frankreich, trugen zur Entwicklung der Freiheit bei. In der Neuzeit stellte die ökumenische Bewegung den Beginn brüderlicher Beziehungen besonders zwischen christlichen Völkern und christlichen Kirchen dar.

2. Historischer Überblick

Solange in den ersten drei Jahrhunderten das Christentum unter der Verfolgung litt, waren die Christen unglücklich und bedauerten, daß sie nicht frei waren, sich und ihre Religion zu bekennen und zu verteidigen. So protestiert z. B. Tertullian in seiner *Apologie*, wie folgt:

„Andere haben die volle Möglichkeit zu Antwort und Kreuzverhör; denn es ist nicht gestattet, Menschen unverteidigt und ungehört zu verdammen. Allein die Christen dürfen nichts sagen, um sich zu rechtfertigen, den Glauben zu verteidigen, einen Richter vor Ungerechtigkeit zu bewahren“.

In den Jahren 313/314 gewährten die Kaiser Konstantin und Licinius durch das Mailänder Edikt den Christen die Freiheit, ohne Behinderung und Schwierigkeiten ihren Glauben auszuüben und zu leben. Weiters erklärten sie:

„Es ist zu beachten, daß gleichzeitig allen anderen die freie und uneingeschränkte Ausübung ihrer Religion gestattet ist; denn es steht mit der guten Ordnung des Reiches und der Friedfertigkeit unserer Zeit im Einklang, daß jeder die Freiheit besitzen soll, Gott nach seiner eigenen Wahl anzubeten; und wir beabsichtigen nicht, die Ehre zu schmälern, die einer Religion oder ihren Anhängern gebührt.“

Sobald das Christentum als Staatsreligion anerkannt wurde und die christliche Kirche als eine religiöse Organisation Fuß fassen konnte, wurde leider die Freiheit anderen gegenüber verweigert. Um dieses Problem zu veranschaulichen, werde ich nur die bemerkenswertesten Fälle anführen. Im Jahre 325 untersuchten beim Allgemeinen Konzil von Nizäa 318 Bischöfe aus verschiedenen Teilen der Welt die Theologie des Arius von Alexandrien und verdammt sie als eine häretische Lehre:

„In erster Linie wurde die Unfrömmigkeit und Gesetzlosigkeit des Arius und seiner Anhänger in Anwesenheit unseres Gott höchst wohlgefälligen Herrschers Konstantin untersucht; und es wurde einstimmig beschlossen, daß seine unfrome Meinung verdammt werden sollte, zusammen mit all den gotteslästerlichen Sprüchen und Ausdrücken, die er in seinen Blasphemien gemacht hat.“

Im Jahre 381 verdammt das Ökumenische Konzil von Konstantinopel Macedonius, Bischof von Konstantinopel (342—346 und 351—27. Jänner 360), der die Gottheit des Heiligen Geistes geleugnet hatte. Im armenischen *Buch der Briefe* wird die Lehre des Macedonius wie folgt beschrieben:

„Macedonius, der Gottesbekämpfer, behauptete, der Heilige Geist sei weniger als der Vater und der Sohn, und er glaubte nicht, daß der Heilige Geist gemäß der Heiligen Schrift mit dem Vater und dem Sohn wesensgleich ist und gleich in Ehre und Verherrlichung“ (*Buch der Briefe*, in Armenisch, eine klassische Sammlung von theologischen Schriften, Tiflis, 1901, S. 416. Dieser Brief wurde wahrscheinlich von Catholicos Sahak, 677—703, geschrieben).

Im Jahre 431 untersuchte die Ökumenische Synode von Ephesus die Christologie des Nestorius, Patriarch von Konstantinopel (10. April 428—11. Juli 431), der sich weigerte, die Jungfrau Maria als *Theotokos* anzuerkennen. Der große Theologe jener Zeit, Bischof Cyril von Alexandrien (17. Oktober 412—27. Juni 444), forderte die Verdammung des Nestorius durch Konzile in Rom und Alexandrien im Jahre 430 und schrieb seinen berühmten Brief (Epistel XVII) nach Konstantinopel, in dem er die orthodoxe Christologie erklärte und zwölf Anathemata gegen Häretiker verkündete. Hier zitiere ich die ersten zwei:

„1. Wenn jemand nicht anerkennt, daß Emmanuel wahrhaft Gott und die heilige Jungfrau folglich *Theotokos* ist, denn sie brachte hervor nach dem Fleisch das eingeborene Wort Gottes, der sei verflucht.

2. Wenn jemand nicht anerkennt, daß das Wort, das von Gott Vater stammt, persönlich mit dem Fleisch vereint war (*kath hypostasin*), und

mit seinem eigenen Fleisch ein Christus ist, das heißt, ein und derselbe Gott und Mensch zugleich, der sei verflucht."

Dieser Brief des Heiligen Cyril, der die Anathemata enthielt, wurde von der Synode von Ephesus gebilligt, wo man die nestorianische Häresie verdamnte. Nestorius selbst wurde als Patriarch abgesetzt und nach Pano-polis ins Exil gesandt. Seine Anhänger wurden im ganzen byzantinischen Reich mit Feindschaft und Beschimpfungen verfolgt. Die Bischöfe Cyril (von Alexandrien), Proclus von Konstantinopel und Acacius von Melitene sandten in den Jahren 434/435 Schreiben an den Armenier Catholicos Sahak und vardapet Mesrop Mashtots, in denen sie diese vor den irreführenden Schriften des Theodorus von Mopsuestia (392—428) und dessen Schüler Nestorius warnten. Die Kirchenbehörden von Armenien, die den Vätern von Ephesus folgten, wiesen die nestorianische Häresie zurück und vertrieben die Ketzler aus ihrem Land. In der Kurzfassung des Lebensberichtes von Mashtots lesen wir folgendes:

"Zu jener Zeit kamen einige Ketzler, welche vom Konzil von Ephesus verfolgt wurden, unter ihnen Theodorus, der Anhänger der falschen Lehren des Paulus von Samosata und des Nestorius, und welche Schriften für einfältige und leichtgläubige Menschen hatten, in unser Land, um die gotteslästerliche Häresie zu verbreiten. Aus diesem Grund warnten die von der heiligen Synode ausgesandten Briefe den orthodoxen und ehrwürdigen Sahak und Mesrop, die die unverbesserlichen Ketzler unverzüglich aus ihrem Land vertrieben, sodaß kein satanischer Rauch sich in die strahlende Lehre mischen konnte". (*Das Leben des Heiligen Mesrop* vom vardapet Koriwn, die Kurzfassung in armenischer Sprache, Venedig, 1854, SS. 26—27).

Unter den Intellektuellen und Theologen, die gegen die Lehre des Nestorius kämpften, wurde der byzantinische Mönch Eutyches (ca. 378—453?) bekannt, der Abt eines Klosters auf der Insel „Kuki“ in der Nähe von Konstantinopel war. Er kämpfte mit solchem Eifer gegen den nestorianischen Dualismus, daß er selbst in das andere Extrem verfiel und eine Natur auch nach der Inkarnation predigte. Seine Gegner legten das so aus, als ob er glaubte, daß die menschliche Natur Christi in der Gottheit absorbiert wäre. Daher wurde er im November 448 vor einem Gericht von Flavian, Bischof von Konstantinopel (Juli 446—11. August 449) verhört und von der Kirche exkommuniziert (Mansi, *Concilia*, VI, S. 747, L. Duchesne, *The early history of the Christian Church*, englische Übersetzung von C. Jenkins, London, III, Neudruck 1960, SS. 280—81). Das Zweite Konzil von Ephesus (449) bot ein vollkommen anderes Bild unter dem Vorsitz von Dioscorus, Bischof von Alexandrien (444—13. Oktober 451, † 4. Sept. 454); Eutyches wurde rehabilitiert, Flavian abgesetzt und ins Exil geschickt, doch starb er während der Reise in die Verbannung. Da am 28. Juli 450 Kaiser Theodosius II unerwartet durch einen Unfall starb, nahmen die christologischen Kontroversen wiederum einen anderen Lauf. Eutyches wurde neuerlich ins Exil geschickt und der Großkammerer Chrysaphius hingerichtet. Im Jahre 451 verkündete das Konzil von Chalcedon die Formel von „Christus in zwei Naturen“, verdamnte Eutyches noch einmal und verbannte den Patriarchen Dioscorus, der in Gangra (Paphlagonia) am 4. Sept. 454 im Exil starb. Die Anhänger des Dioscorus

waren so verärgert, daß sie den neuen Patriarchen Proterius zu Tode verbrannten. Dann folgte der bekannte Gegner von Chalzedon, Bischof Timotheus Aelurus, auf den Stuhl von Alexandrien (März 457—Jänner 460, 475—31. Juli 477); sein Buch, *Die Wiederlegung der Definition des Konzils von Chalcedon*, wurde zu einer klassischen Quelle für die Theologen der altorientalischen Kirchen.

Diese historischen Ereignisse und literarischen Beweisstücke zeigen, daß ein *anathema* in der Vergangenheit nicht nur ein bloßer verbaler Fluch war, sondern in Wirklichkeit die vollständige Exkommunikation von den Sakramenten und der Kirche bedeutete; in den meisten Fällen war damit erbarmungslose Verfolgung durch die Polizei verbunden, und oft endete das Leben der verdamnten Personen in Einsamkeit oder im Exil. Außer Theologen waren auch Patriarchen, Päpste und Kaiser in Sachen Häresie und Anathema verwickelt. Zweifelloos waren Kirchenführer und ihre kaiserlichen Schutzherrn ernste Christen, die sich bemühten, den orthodoxen Glauben der Kirche in seiner evangelischen und traditionellen Reinheit und Richtigkeit zu erhalten, doch war ihre Leidenschaft mit einem Übermaß an Eifer und Haß vermischt. Um sich eine Vorstellung von der Intoleranz machen zu können, mit der Häretiker verurteilt wurden, sei darauf verwiesen, wie Kaiser Konstantin auf dem Konzil von Nizäa (325) befahl, alle Schriften oder Gesänge des Arius zu verbrennen und ihn aus dem Gedächtnis dieser Welt zu streichen:

„Wenn von nun an im Hause irgendeiner Person das Buch (= die Schriften) des Arius gefunden wird, muß es verbrannt werden, so daß nicht nur dessen gotteslästerliche Lehre, sondern auch die Erinnerung an ihn vollkommen ausgelöscht wird. Und das befehle ich öffentlich, wenn jemand Schriften des Arius bei jemandem entdeckt und sie nicht verbrennt, dann soll er zum Tode verdammt sein; und wenn zur gleichen Zeit auch andere gefunden werden, so wird das ihre Strafe sein: ihre Köpfe sollen gegen die Wand gestoßen werden und so werden sie ihr Leben beenden“.

Im *Codex Theodosianus* wird befohlen, daß die Häretiker aus den Städten verjagt werden sollen; es wird ihnen nicht gestattet, in den Städten ihre Versammlungen abzuhalten:

„... Sie sollen vollkommen ausgeschlossen sein, sogar von den Schwellen der Kirchen, da wir keinen Ketzern gestatten, ihre ungesetzlichen Versammlungen in den Städten abzuhalten. Sollten sie eine Störung versuchen, dann bestimmen wir, daß ihr Ungestüm unterdrückt wird und daß sie aus den Mauern der Städte getrieben werden, sodaß die katholischen Kirchen in der ganzen Welt den orthodoxen Bischöfen zurückgegeben werden, die den Glauben von Nizäa besitzen“ (Cod. Theod. XVI. v. 6).

3. Häresie und Schisma

Häresie (griechisch *hairesis* = Wahl, Zwist, Streit, Sekte) ist eine Meinung oder Lehre, die im Widerspruch zum etablierten Glauben der Gemeinde steht, ein Häretiker (griech. *hairetikos*) ist eine Person, die eine falsche Lehre oder Sekte gründet oder unterstützt. Während Häresie eher

eine ideologische Abweichung von der traditionellen Lehre einer Gemeinde oder einer Kirche darstellt, so ist das Schisma (griech. *skhisma*) eine Spaltung innerhalb einer Gemeinde oder einer Kirche auf Grund von Differenzen, die die Lehre oder die Disziplin betreffen. Mit anderen Worten, Häresie ist ein schwerer religiöser Irrtum, der dem allgemein anerkannten Glauben oder Dogma widerspricht, Schisma jedoch ist eine Spaltung einer Gemeinde in Parteien wegen Unstimmigkeiten bezüglich der Lehre und administrativer Fragen. Man kann zu einem gewissen Grad sagen, daß ein Schisma toleriert werden kann, daß jedoch die Häresie eine Sekte darstellt, die die Grundlagen einer etablierten Ordnung erschüttern kann und daher zu Kontroversen, Ärgernis und Haß führt.

Im Leben und in der Geschichte des Christentums gehen diese Ausdrücke und Phänomene schon auf apostolische Zeiten zurück. Obwohl das Wort *skhisma* im Evangelium des Johannes vorkommt (7⁴³, 9¹⁶, 10¹⁹, vergl. Apostelgeschichte 14⁴), bedeutet es dort bloß „Spaltungen“ unter den Juden. Zum ersten Male werden in der Apostelgeschichte die Pharisäer als eine häretische Sekte beschrieben: *tis haireseos ton Pharisaion* (= die Sekte der Pharisäer, Kap. 15⁵). Im Kapitel 24⁵ wird das Christentum selbst von den Juden „die Sekte der Nazarener“ genannt (vergl. *ibid.*, 24¹⁴ und 28²²). In seinem Brief an die Römer (16¹⁷) weist der Apostel Paulus auf Unstimmigkeiten und Spaltungen unter den Christen hin, jedoch ohne das Wort *hairesis* zu verwenden.

„Ich ermahne euch aber, Brüder, habt acht auf die, welche Zwistigkeiten und Ärgernisse gegenüber der Lehre, die ihr gelernt habt, verursachen, und geht ihnen aus dem Wege.“ Hier bezieht sich das Anliegen des Apostels wahrscheinlich auf eine Häresie, d. h. auf einen Disput, der sich aus den Lehren ergibt, die sich von seinen Lehren oder von dem, was die Römer zuerst gelernt hatten, unterscheiden. In seinem Brief an die Galater erwähnt er ebenfalls „Streit und Spaltung“ (5²⁰, vergleiche 1 Kor 11¹⁹), und wie wir bereits gesehen haben, verflucht er alle jene, die ein Evangelium verkünden, das sich von seiner Lehre unterscheidet:

„Allein, wenn wir selbst oder ein Engel vom Himmel euch ein anderes Evangelium verkündeten, als wir euch verkündet haben, der sei verflucht. Was ich schon früher gesagt habe, wiederhole ich jetzt: Wenn einer euch ein anderes Evangelium verkündet, als ihr empfangen habt, der sei verflucht.“ (Gal 1⁸⁻⁹).

In seinem ersten Brief an die Korinther spricht Paulus wiederholt von Spaltungen innerhalb der christlichen Gemeinde (1¹⁰, 11¹⁸, 12²⁵) und warnt Titus, Bischof von Kreta, vor ketzerischen Menschen (Tit 3¹⁰, vgl. 2 Petr 2¹).

Der Hauptstreit unter den Christen der apostolischen Zeit ging um die Frage der Beschneidung: Sollten die Christen nichtjüdischer Abstammung ebenfalls beschnitten werden oder nicht. Das war eher eine Frage des Rituals oder der Geistigkeit und nicht so sehr eine Frage der Lehre. Im zweiten Jahrhundert entstanden Zwistigkeiten und Spaltungen, die die Person Christi betrafen, wie z. B. der Docetismus, Gnostizismus, Marcionismus usw. Doch die erste Häresie, die eine ernste Gefahr für die Kirche darzustellen schien, war die Lehre des Arius. Leider wissen wir nicht viel über seine Ansichten, doch glauben wir, daß die Bischöfe, die sich 325 in Nizäa versammelten, gründlich untersuchten, was er meinte. Ich

kann mir nämlich nicht vorstellen, daß er so einfältig war, auf primitive Weise die Gottheit Christi zu leugnen. Ich habe auch schon die anderen erwähnt, die auf den Konzilen von Konstantinopel (381), Ephesus (431) und Chalcedon (451) verdammt wurden. Die christologischen Streitigkeiten des Nestorius und Eutyches verursachten das erste Schisma innerhalb des Christentums. Die zweite tragische Teilung, die die Kirche erschütterte, war jene des Jahres 1054 zwischen Rom und Byzanz; und im 16. Jahrhundert ereignete sich während der Reformation das letzte große Schisma.

Der Neue Römisch-Katholische Katechismus (der berühmte Holländische Katechismus) spricht vom Schisma des Jahres 1054 wie folgt:

„Eine Teilung erfolgte im 11. Jahrhundert. 1054 war das tödliche Jahr. Seit damals ist die Ostkirche mit ihrer unbeeinträchtigten Lehre und mit ihren gültigen Weihen nicht mehr mit Petri Stuhl vereint“ (englische Version 1967, 219). Nikos Nissiotis, ein bekannter griechischer Theologe, behauptet, daß die Orthodoxe Kirche von der einen Katholischen Kirche nicht getrennt ist:

„Die Orthodoxe Kirche besteht auf ihrer Überzeugung, daß sie von der einen Katholischen und Apostolischen Kirche nicht getrennt ist und daß sie diese (= Tradition) historisch und ekklesiologisch und ohne Unterbrechung fortsetzt“ (*Concilium*, 1970/4, 236).

Ich bin der Ansicht, daß es sinnlos ist, über die Frage, wer von wem getrennt ist, zu streiten. Leider *haben* in der christlichen Kirche Schismen *stattgefunden*, die sich durch Differenzen ergaben, die nicht nur in dogmatischen Formeln lagen, sondern auch in der liturgischen Praxis, der geistlichen Autorität, Mentalität und Kultur. Und ich glaube, daß das Zentrum des Christentums weder Rom noch Byzanz oder Armenien ist, sondern Christus selbst. Daher muß es immer in der Absicht und im Bemühen jedes Christen oder jeder christlichen Gemeinde liegen, zu versuchen, immer näher an den Herrn Jesus Christus, an die biblische Tradition und an die Tradition der ersten drei ökumenischen Konzile heranzukommen. Nur so können wir unsere Schwierigkeiten und vielschichtigen Probleme lösen. Wenn wir von einer christozentrischen universellen Gemeinde sprechen, ist es wichtig, in Erinnerung zu bringen, daß die Ansichten hinsichtlich der Überprüfung der Echtheit und Authentizität der christlichen Lehren und Dogmen ebenfalls verschieden sind: Der Heilige Paulus war immer der festen Überzeugung, daß das Evangelium, das er verkündete, das richtige und gültige war und daß jede andere Lehre, auch wenn sie von einem Engel stammte, verdammt werden sollte; die Römisch-katholische Kirche behauptete nach dem 4. Jahrhundert, daß die Zustimmung des Papstes die Garantie für die Richtigkeit des christlichen Glaubens war und ist; für die Orthodoxe Kirche hat nur ein echtes ökumenisches Konzil das Recht und die Autorität, dogmatische und grundlegende disziplinäre Fragen zu entscheiden, während für die Kirchen der Reformation die Bibel, insbesondere das Neue Testament, der einzige Maßstab und das einzige Kriterium für den Glauben und die Ordnung darstellen.

4. Heilige „Häretiker“ und „schismatische“ Heilige

Im Jahre 451 verdammt bei einem vorläufigen Treffen in Nizäa der Patriarch Dioscorus, der Nachfolger des Cyril auf dem Stuhl von Alexandria, zusammen mit mehr als 520 Bischöfen Papst Leo von Rom als Unterstützer der nestorianischen Häresie wegen dessen Tomus (Duchesne, *The Early History of the Christian Church*, vol. III, 297, 298). Beim Konzil von Chalcedon wurde Dioscorus selbst verdammt und der Tomus Leonis als ein Dokument des orthodoxen Glaubens bestätigt. Bereits im 5. Jahrhundert wurde Dioscorus von der Kirche Alexandriens als Heiliger anerkannt und sein Name wieder in die Diptycha eingesetzt. In der Kirche Ägyptens gedenkt man jedes Jahr seiner am 7. des Thot (= 4. September), während man des Patriarchen Timotheus Aelurus am 7. Mesory (= 31. Juli) gedenkt. Dioscorus wird als großer Theologe und Heiliger auch von den anderen orientalischen Kirchen akzeptiert. Sein Name ist sogar in der Liturgie der koptischen Kirche enthalten. Hier folgen die Lehrer des orthodoxen Glaubens:

„Und der Patriarch St. Severus; unser Lehrer Dioscorus; St. Athanasius, der Apostolische; St. Peter, der heilige Märtyrer und Papst, und der Heilige Johannes Chrysostomus; und St. Theodosius; St. Theophilus; St. Demetrius; St. Cyril; St. Basilius; St. Gregor, der Verkünder göttlicher Dinge; St. Gregor Thaumaturgus und Gregor der Armenier. Und die einhundertachtzehn in Nizäa Versammelten, die hundertfünfzig in Konstantinopel und die zweihundert in Ephesus“ (*The Coptic Liturgy*, Kairo, 1963, 99—100). Der Patriarch Severus, der oben erwähnt wird, ist besonders für die Syrer der größte Gelehrte der Orthodoxie, „die Krone der Syrer“:

„Wieder feiern wir jene, die in Heiligkeit entschlafen sind und unter den Heiligen ruhen und den einen apostolischen Glauben sich unbefleckt erhalten und ihn uns anvertraut haben; und wir rufen die heiligen und geweihten ökumenischen Synoden von Nizäa, Konstantinopel und Ephesus an. Wir gedenken auch unserer ehrenvollen und gottesfürchtigen Väter, Prälaten und Gelehrten, die dort anwesend waren: Jakob, der Heilige, Apostel und Märtyrer, der erste Bischof von Jerusalem, und die Heiligen: Ignatius, Clemens, Dionysius, Athanasius, Julius, Basilius, Gregorius, Dioscorus, Timotheus, Philoxenus, Anthimus, Iwanus. Besonders St. Cyril, jener erhabene Turm, der die Inkarnation des Wortes Gottes, der Fleisch annahm, aussprach und verkündete; und wir gedenken auch unseres Patriarchen Mar Severus, der Krone der Syrer, jenes weisen Mundes und Pfeilers und Lehrers der gesamten heiligen Kirche Gottes, der Wiese voll von Blumen, der immer verkündete, daß Maria ohne Zweifel die Mutter Gottes ist“ usw. (*Anaphora — The Divine Liturgy of Saint James*, veröffentlicht vom Metropoliten Mar Athanasius Yeshue Samuel, USA, 1967, S. 46).

Mar Severus, „jener weise Mund und Pfeiler und Lehrer der gesamten heiligen Kirche Gottes“, wird jedoch von der römisch-katholischen und ost-orthodoxen Kirche als ketzerisch verdammt. Timotheus Aelurus und Philoxenus von Mabbog werden ebenfalls von den Chalcedoniern verdammt. Andererseits werden Papst Leo und sein Tomus, das Konzil von Chalcedon, drei Patriarchen von Konstantinopel, nämlich Flavian (446—

449), Anatolius (449—458) und Gennadius I (458—471) von den nationalen Konzilen und Theologen der orientalisch-orthodoxen Kirchen als häretisch verdammt. So fragt z. B. im *Weiheritual* der armenischen Kirche (*Medz Mashtots* = Das große Buch des Rituals, Istanbul, 1807, 260) der Bischof den zu Weihenden Priester:

„Verdammt Du Leo den Häretiker und seinen gotteslästerlichen Tomus, den er schrieb und so den einen in zwei teilte?“ Und der Kandidat antwortet öffentlich: „Ich verwerfe und verdamme“.

Ein weiteres Beispiel ist Petrus Mongus, Bischof von Alexandrien (447—490), der in seinen Briefen an Acacius, Bischof von Konstantinopel (471—489) wiederholt die drei Patriarchen von Konstantinopel sowie den Kaiser Marcian (450—457) und die Kaiserin Pulcheria (449—453) als häretisch verdammt:

„Aber weiters sage ich Dir betreffs jene, für die Du ungerechterweise die Messe feierst, d. h. die ketzerischen Kaiser Marcian und Pulcheria, Flavian, Anatolius und Gennadius, die ketzerische Bischöfe vor Dir waren“ usw. (*Buch der Briefe*, in armenischer Sprache, 254, 259, 260).

Eine Zusammenfassung der wichtigsten paradoxen „Häretiker“ auf beiden Seiten ergibt das folgende Bild.

I.

Jene, die in der römisch-katholischen und der ost-byzantinischen orthodoxen Kirche verehrt, von den alt-orientalischen Kirchen jedoch verdammt werden:

1. Papst Leo der Große (plus seinem Tomus und das Konzil von Chalcedon)
2. der Patriarch Flavian
3. der Patriarch Anatolius
4. der Patriarch Gennadius

II.

Jene, die in den orthodoxen Kirchen verehrt, von der römisch-katholischen und byzantinisch-orthodoxen Kirche jedoch verdammt werden:

1. der Patriarch Dioscorus
2. der Patriarch Mar Severus
3. der Patriarch Timotheus Aelurus
4. Philoxenus von Mabbog (Xenaia)

Jüngst in einem ökumenischen Geist durchgeführte theologische Diskussionen und Untersuchungen zeigen, daß die christologische Dogmatik all dieser heiligen „Häretiker“ grundsätzlich die gleiche ist, doch in der Formulierung oder in Formeln Unterschiede aufweist: beide Gruppen verwerfen und verdammen die Lehre des Nestorius und Eutyches; beide anerkennen Jesus Christus jedoch als die wundersame Einheit des vollkommenen Menschen und des vollkommenen Gottes; beide Seiten akzeptieren und behaupten, daß die menschliche und göttliche Natur in Jesus Christus ohne Vermischung, Änderung, Teilung oder Spaltung vereint

sind. Daher ist es absurd, wenn christliche Kirchen einander unge-rechterweise Vorwürfe machen, und zwar aus Gründen, die weder rein theologisch noch wirklich essentiell sind. Sicherlich sind diese umstrittenen Patriarchen oder Theologen keine „Häretiker“ in dem Sinne, daß ihre Lehren den Dogmen der Kirche grundsätzlich widersprechen! Divergenz und Mannigfaltigkeit in dogmatischen Formulierungen bedeuten nicht unbedingt Widerspruch oder Leugnung; ein Pluralismus muß auch in solchen Formeln geduldet werden. Ist es nicht ein Skandal in der Geschichte der christlichen Kirchen, daß sie gegenseitig Papst Leo und den Patriarchen Dioscorus mit den gleichen Worten und im gleichen Ton verdammten wie Nestorius und Eutyches? Von wem, wann und wie wird den heiligen „Häretikern“ oder schismatischen „Heiligen“ Gerechtigkeit widerfahren und die Anathemata der Verdammung aufgehoben werden? Ich bin nicht zu einem Vorschlag berechtigt, doch erlaube ich mir, meiner eigenen Überzeugung Ausdruck zu verleihen. Meiner Meinung nach gibt es zwei Dinge, die von den Kirchenführern ohne Zögern und Warten durchgeführt werden können:

a) Anläßlich einer öffentlichen Zeremonie die Verkündigung der Aufhebung der gegenseitigen Anathemata, die gegen Patriarchen oder Theologen im Zusammenhang mit den christologischen Zwistigkeiten des 5. und 6. Jahrhunderts ausgesprochen wurden;

b) Dementsprechende Streichung der Anathemata aus den liturgischen Schriften.

Während die traurigen Spuren der Vergangenheit ausgelöscht werden, sollten wir zwei unnötige Ansprüche vermeiden:

a) Erstens wäre es nicht wünschenswert, gegenseitig die Theologen als Heilige anzuerkennen, die 15 Jahrhunderte lang als Ketzer erklärt wurden;

b) Zweitens wäre es nicht sinnvoll, Änderungen in der theologischen Literatur einzuführen; was geschrieben ist, ist geschrieben.

Andererseits glauben viele Theologen, daß es für die Erziehung von Christen sehr nützlich wäre, neue Kirchengeschichtsbücher zu veröffentlichen, die in einem Geiste des ökumenischen Verstehens und der Liebe geschrieben sind.

Schlußworte

Viele Jahrhunderte lang wurde in der armenischen Kirche am Festtag der Kirchenväter ein Lied gesungen, das in drei Versen das Konzil von Chalcedon und den Tomus Leonis verdammt. Seit dem 18. Jahrhundert jedoch ist es in vielen Neuausgaben des Gesangsbuches gestrichen (siehe meinen Artikel „Christologie in der liturgischen Tradition der armenischen Kirche“ in *The Greek Orthodox Theological Revue*, Brookline, vol. XIII, Nr. 2/1968, 223). Ich hoffe, daß diese Geste der armenischen Kirche ein erleuchtender Anreiz in unseren ökumenischen Bemühungen sein kann, die Einheit und den Frieden der Einen, Apostolischen, Katholischen und Heiligen Kirche wiederherzustellen.

L'INSTITUTION SYNODALE D'APRES LES CANONS DES SYNODES LOCAUX (TOPIQUES). ETUDE DES SOURCES ET APPLICATION ACTUELLE

RENÉ METZ

Strasbourg

Le thème général du Congrès porte sur l'institution conciliaire et synodale telle qu'elle apparaît dans les sources canoniques et qu'elle trouve son application à l'époque contemporaine. Dans cet ample cadre de recherches, un point très précis retiendra notre attention: les synodes locaux ou particuliers, dénommés aussi synodes topiques en raison du terme original grec, qui sert à les désigner: *τοπικαὶ σύνοδοι*. Il s'agit des synodes ou conciles — les deux termes *synodus* et *concilium* sont synonymes, comme on le sait¹ — limités à un territoire par opposition aux assemblées qualifiées d'œcuméniques, qui sont censées réunir, en principe du moins, des représentants des Eglises locales de toute la chrétienté².

Certes, en restreignant notre étude aux synodes locaux, nous apportons déjà une délimitation importante à notre recherche; mais les limites n'en sont pas encore suffisamment circonscrites. Elles appellent d'autres précisions. En effet, ce n'est pas l'étude des synodes locaux comme tels qui fera l'objet de nos investigations. En fonction du thème retenu pour le Congrès, nous examinerons les canons des synodes locaux qui ont trait à l'institution synodale. Il importe de voir ce que disent ces textes concernant le principe synodal dans l'organisation des Eglises; il nous intéresse de recueillir les renseignements qu'ils fournissent sur ce point.

Est-il besoin d'ajouter, pour cerner encore davantage notre sujet, qu'en parlant des synodes locaux, nous entendons par là les synodes locaux au sens strict du terme. Il s'agit des synodes qui constituent la deuxième partie de la collection canonique orientale. En effet, le *syntagma canonum*, qui est le fondement canonique des Eglises orientales, et plus spécialement des Eglises chalcédoniennes ou orthodoxes, comprend trois parties: 1) les conciles œcuméniques; 2) les synodes locaux (topiques); 3) les lettres canoniques des Pères grecs. Notre enquête ne portera ni sur les conciles œcuméniques, ni sur les canons des Pères; elle sera par le fait même in-

Nous tenons à exprimer à notre Collègue, M. le professeur Cyrille Vogel, notre gratitude pour les précieuses indications qu'il a bien voulu nous donner pour la mise au point de cette étude.

¹ Cf. Winfried Aymans, *Das synodale Element in der Kirchenverfassung*, München, 1970, p. 7 et suiv., dans la coll. *Münchener Theologische Studien*, III, *Kanonistische Abteilung*, t. 30.

² Nous n'insistons pas sur la manière, un peu arbitraire quelquefois, dont a été attribué le titre d'œcuménique à certains conciles et refusé à d'autres. Sur ce sujet, on trouve des indications dans les innombrables travaux qui, depuis plus d'une décennie, ont été consacrés aux problèmes ecclésiologiques en général et aux problèmes conciliaires en particulier.

complète, car il y a dans les conciles œcuméniques des textes fort importants concernant notre étude³. Nous laissons à nos collègues qui traitent des conciles œcuméniques le soin de montrer les indications qu'on y trouve à ce sujet; deux communications au moins traitent explicitement des conciles œcuméniques. En revanche, si nous nous en tenons aux synodes locaux, nous les considérons dans le cadre du *syntagma* et par conséquent nous incluons dans notre enquête tous les éléments de la deuxième partie du *syntagma*. Or, dans cette deuxième partie de la collection canonique orientale, nous trouvons, avec les canons des synodes locaux, une série d'autres textes, à savoir les Canons des apôtres. Il s'agit là d'un élément très important qui dans la collection a même reçu la première place; il se trouve en tête de la collection des synodes locaux.

C'est donc sur cet ensemble, qui constitue la deuxième partie du *syntagma*, que portera notre analyse. Pour mémoire, nous nous permettons de rappeler les différents documents dont se compose cette deuxième partie. Comme nous l'avons dit à l'instant, en tête de la collection figure le recueil dénommé les Canons des apôtres, qui comprend 85 textes. Il est suivi des canons de dix synodes locaux, qui se succèdent dans un ordre qui correspond, à peu près, à l'ordre chronologique. Il s'agit des synodes suivants: 1) Synode d'Ancyre, de 314, avec 25 canons; 2) Synode de Néo-Césarée, entre 314 et 319, avec 15 canons; 3) Synode de Gangres, vers 340, avec 20 canons; 4) Synode d'Antioche, de 341, avec 25 canons; 5) Synode de Laodicée, fin du IV^e siècle, avec 59 canons (ou résumés des canons); 6) Synode de Sardique, fin 343 - début 344, avec 21 canons; 7) Synode de Carthage, de 419, avec 133 canons (dont près de 120 proviennent des synodes antérieurs); 8) Synode de Constantinople, de 394, avec un extrait des actes du synode. A ces huit synodes, la tradition presque unanime a l'habitude d'ajouter les deux synodes suivants: 9) Synode prime-second de Constantinople, de 861, avec 17 canons; 10) Synode de Sainte-Sophie de Constantinople, de 879, avec 3 canons.

Tel est le matériel, s'il est permis de s'exprimer ainsi, sur lequel nous travaillerons: la collection des synodes locaux augmentée des Canons des apôtres. Nous nous livrerons à une recherche aussi précise que possible des textes, dont nous disposons, dans la perspective qui est la nôtre, à savoir le principe synodal. A cette fin, nous dresserons tout d'abord l'inventaire général des sources qui traitent de notre thème. Nous ferons ensuite l'étude détaillée des différents textes pour déterminer la doctrine qui s'en dégage. Mais notre analyse restera d'ordre positif, c'est-à-dire qu'elle se bornera à l'examen strict des textes. Nous laisserons de côté les questions fondamentales d'ordre historique et théologique ou ecclésiologique, qui peuvent se poser à ce sujet, mais que les textes n'abordent pas de façon explicite; il s'agit, entre autres, de l'origine de l'institution synodale, du fondement de son autorité . . . Malgré l'intérêt évi-

³ Nous renvoyons, à ce sujet, à l'article de Pierre Duprey, *La structure synodale de l'Eglise dans la théologie orientale*, dans *Proche Orient Chrétien*, t. 20, 1970, p. 123-145; l'auteur indique les canons les plus importants qui figurent dans les conciles œcuméniques et les synodes locaux sur l'institution synodale.

dent, mais aussi les difficultés que présentent ces problèmes⁴, nous ne les évoquerons pas. Leur examen risquerait de nous entraîner trop loin. Nous nous en tiendrons à l'étude proprement dite des textes.

Le premier travail auquel nous nous livrerons consiste à établir l'inventaire général des textes qui font mention du principe synodal. Une enquête minutieuse faite dans la collection des synodes locaux, telle que nous l'avons définie plus haut, donne les résultats suivants. Sur les onze recueils qui constituent la deuxième partie du *syntagma*, à savoir la collection des Canons des apôtres et les dix synodes, six seulement contiennent des textes intéressant notre sujet. Nous trouvons ces textes dans les Canons des apôtres et dans les synodes d'Antioche, de Laodicée, de Sardique, de Carthage et de Constantinople de 394. Le résultat de l'enquête faite dans les autres synodes est négatif: nous ne découvrons aucun canon se rapportant à l'institution synodale comme telle dans les synodes d'Ancyre, de Néo-Césarée, de Gangres, de Constantinople (Synode prime-second de 861) et de Constantinople (Synode de Sainte-Sophie de 879).

Le nombre des textes concernant de façon plus ou moins explicite notre sujet s'élève à trente-huit au total; les trente-huit textes se répartissent de manière très inégale entre les six recueils. En prenant les recueils dans l'ordre du *syntagma*, nous relevons deux textes dans les Canons des apôtres, onze (sans compter la préface) dans le synode d'Antioche, deux dans le synode de Laodicée, cinq dans le synode de Sardique, dix-sept dans le synode de Carthage et un dans l'extrait des actes du synode de Constantinople de 394. Cependant l'importance respective des divers recueils n'est pas en fonction du nombre des textes inventoriés. Le fait d'avoir relevé dix-sept textes dans le synode de Carthage ne signifie pas que ce dernier recueil l'emporte en intérêt sur les autres. C'est au contraire dans les Canons des apôtres que figurent les textes fondamentaux sur l'objet de notre recherche; or, parmi les quatre-vingt-cinq textes de ce recueil nous n'en avons trouvé que deux qui méritent notre attention.

Nous ne pousserons pas plus loin ce petit travail d'inventaire et de statistique, qui n'avait d'autre fin que de situer, de façon aussi précise que possible, notre recherche dans le cadre des synodes locaux. Un travail plus important s'impose à nous: l'analyse des textes retenus à la suite de notre enquête. Il s'agit de montrer à l'aide de ces textes, comme nous l'avons déjà indiqué, quel apport la collection des synodes locaux fournit à l'étude de l'institution synodale.

L'examen détaillé des textes nous donne une doctrine cohérente sur la manière de concevoir l'organisation ecclésiale, dont le synode local constitue un élément essentiel. On y trouve tout d'abord l'affirmation très ferme du principe synodal et ensuite une série d'indications concernant la réglementation générale des assemblées synodales, les matières qui relèvent de leur compétence et enfin la valeur de leurs décisions. Ce sont ces dif-

⁴ Pour se rendre compte de la complexité des problèmes, des difficultés d'interprétation qu'ils ont soulevées et des polémiques auxquelles ils ont donné lieu au siècle dernier et qui ne sont pas entièrement aplanies de nos jours, il suffit de se reporter à l'ouvrage de Rudolph Sohm, *Kirchenrecht*, t. 1, *Die geschichtlichen Grundlagen*, Leipzig, 1892, p. 258 et suiv. On y retrouve toutes les questions qui depuis Vatican II reviennent à l'ordre du jour à ce sujet.

férents points que nous préciserons à l'appui des textes, dispersés à travers les six recueils signalés plus haut: l'affirmation du principe synodal, la réglementation générale des synodes locaux, les matières traitées, la valeur des décisions.

Pour les textes, nous aurons recours à l'édition critique du *syntagma* établie par M. le professeur Périclès-Pierre Joannou, qui a paru en 1962 dans la collection des *Fonti*, publiée sous les auspices de la *Pontificia Commissione per la redazione del Codice di diritto canonico orientale*⁵. L'édition de Joannou, outre qu'elle est facilement accessible, a l'avantage de donner, avec le texte critique grec, la version latine et une traduction en langue française. Comme on le sait, M. Joannou reproduit pour les canons grecs des conciles orientaux antérieurs au concile in Trullo (691) le seul texte accessible, à savoir la recension établie par Jean le Scholastique, patriarche de Constantinople (565—577), dont l'édition a été faite, en 1937, par Vl. N. Benešević.

1) L'affirmation du principe synodal

L'institution synodale de l'Eglise, dont nous préciserons incessamment le sens exact et le contenu, a été affirmée de la façon la plus nette dans la collection canonique dénommée les Canons des saints apôtres. C'est au canon 34 de la collection que figure cette affirmation. Nous trouvons dans ce texte non seulement l'expression plus précise du principe synodal, mais il paraît bien qu'en raison de son origine ce texte constitue le document d'ordre canonique le plus ancien qui en fasse mention⁶. Vu son importance, nous croyons utile de transcrire, en traduction française, le texte tout entier du canon 34⁷:

⁵ Périclès-Pierre Joannou, *Discipline générale antique (IVe—IXe siècle)*, t. I, 2, *Les canons des synodes particuliers*, Grottaferrata (Rome), 1962, in-8°, XIX — 550 p., dans la collection *Fonti*, ser. I, fasc. IX. Le même auteur a donné, dans la même collection, une édition critique des deux autres parties du *syntagma*: *Discipline générale antique (IV—IXe siècle)*, t. I, 1, *Les canons des conciles oecuméniques*, 1962, in-8°, XI — 342 p., dans *Fonti*, ser. I, fasc. 9; t. II, *Les canons des Pères grecs (Lettres canoniques)*, 1963, in-8°, XXXV — 332 p., dans *Fonti*, ser. I, fasc. 9; et finalement un volume d'index: *Index analytique aux CCO, CSP, CPG*, 1964, in-8°, XII — 364 p.

⁶ Nous parlons de document canonique proprement dit; car on a l'habitude d'alléguer quelques textes des Actes des Apôtres qui fourniraient les premiers exemples d'action synodale: Actes I, 15—26 (élection de Mathias); Actes 6, 1—6 (élection des sept diacres); Actes 15, 5—30 („concile” de Jérusalem). Ces textes présentent des difficultés d'ordre exégétique et autres. Sohm avait déjà soulevé une difficulté, très sérieuse selon lui, à propos de la réunion de Jérusalem dans son *Kirchenrecht*, t. 1, *Die geschichtl. Grundlagen*, p. 292 et suiv.; il prétend que l'assemblée de Jérusalem était une assemblée normale de la communauté et non pas un synode: *Die Versammlung zu Jerusalem ist . . . eine ordentliche Gemeindeversammlung, keine Synode* (p. 293).

⁷ Edit. Joannou, *op. cit.*, p. 24.

Pour la traduction française, nous ne reproduisons pas la traduction faite par Joannou, qui figure en bas du texte grec et de la version latine; nous avons préféré la reprendre à la base du texte grec. La traduction qu'a donnée du canon 34 le père Duprey (*La structure synodale de l'Eglise* . . ., *loc. cit.* p. 124) nous paraît plus adéquate que celle de Joannou, à l'exception de la dernière phrase; pour la phrase finale, le père Duprey a pris comme base la version latine („Dieu sera glorifié par le Christ dans le Saint-Esprit”: *glorificatur deus per Christum in spiritu sancto*) et non le texte grec („sera glorifié le père et le fils et le saint-esprit: *δοξασιθεται ο πατήρ και ο υἱος και τὸ ἅγιον πνεῦμα*).

Il faut que les évêques de chaque nation sachent quel est le premier d'entre eux et qu'ils le considèrent comme leur tête (chef); et sans son avis (assentiment) ils ne doivent rien faire de plus (que ce qui est de leur compétence), cependant que chacun traite seul les affaires qui concernent sa „paroichia" et les territoires qui en dépendent. Mais, lui aussi (le premier), qu'il ne fasse rien sans l'avis (assentiment) de tous; car ainsi règnera la concorde et sera glorifié le père et le fils et le saint-esprit.

Les termes de ce texte paraissent clairs, au moins quant aux affirmations de principe. Ils tracent une règle d'action très précise à ceux qui ont la responsabilité des Eglises locales et ils indiquent les conséquences d'ordre divin qui découlent de l'observation de cette règle.

La règle d'action est fort simple dans son principe: les chefs des Eglises locales, c'est-à-dire les évêques, doivent se réunir pour traiter en commun les questions qui dépassent l'intérêt immédiat d'une communauté locale et en concernent d'autres. On discerne dans cette règle un double aspect, positif et négatif. Aspect positif: toute question d'intérêt général doit être examinée en assemblée réunissant les différents intéressés, à savoir les évêques. Aspect négatif: aucun évêque, fût-il considéré comme le premier, n'est habilité à régler seul des affaires concernant plusieurs Eglises locales ou à prendre des décisions d'ordre général. De cette règle se dégage un corollaire, que le texte du canon explicite d'ailleurs: les affaires qui ne concernent qu'une Eglise locale relèvent de la compétence de l'évêque du lieu, elles n'ont pas besoin d'être examinées en assemblée épiscopale. Tels sont les premiers éléments qui résultent de ce texte pour notre étude. Nous laissons de côté les problèmes d'application pratique que soulève ce canon, notamment la détermination de celui qui est le premier des évêques d'une province, ou le discernement des questions qui relèvent de la compétence immédiate d'un évêque et de celles qui dépassent sa compétence; donc ce que l'on entend par affaires supra-locales et ce que l'on entend par affaires internes d'une Eglise locale, dans lesquelles les autres ne doivent pas s'immiscer.

Des conséquences d'ordre divin résultent, selon notre canon, de l'observation de cette règle d'action ecclésiale: la manière commune d'agir de la part des évêques assure la concorde (homonoia), qui est un reflet de la charité et de l'union qui existe dans la Trinité; elle devient ainsi un exemple pour le clergé et le peuple. Par le fait même, elle est une glorification de la Trinité consubstantielle et indivisible du Père, du Fils et de l'Esprit-Saint. Notre canon laisse entendre qu'il existe une relation entre l'action commune dans la concorde et la glorification de la divinité une et trine.

Ainsi d'après les Canons des apôtres (canon 34), le principe synodal peut s'énoncer de la manière suivante: le synode est l'instance ou l'autorité compétente pour traiter et régler les affaires d'intérêt commun à plusieurs Eglises locales. La raison en est d'ordre théologique: seulement en synode l'Eglise est à même de trouver la solution à un problème ou à une difficulté, en écoutant l'Esprit, car c'est là que l'Esprit se fait entendre à elle. En même temps la concorde, exprimée dans l'assemblée synodale, procure la glorification de Dieu.

Nous disions que le canon 34 était vraisemblablement le texte canonique le plus ancien que nous possédions, dans lequel s'énonçait l'institution synodale de l'Eglise. En effet, comme on le sait, la collection connue sous le nom de Canons des apôtres est insérée dans les Constitutions apostoliques. Or les Constitutions apostoliques sont une compilation d'origine syrienne, qui remonte vers l'an 400 ou qui, tout au moins, n'est pas antérieure à la fin du IV^e siècle⁸. Comprenant huit livres, les Constitutions apostoliques sont elles-mêmes composées d'éléments remaniés plus anciens, à savoir la Didascalie (livres I—VI), la Didaché (fin livre VII) et la Tradition apostolique des Canons des apôtres, qui dépendent très étroitement de cette littérature pseudoapostolique, en vogue au III^e siècle, qu'on a mise au compte des Apôtres pour leur donner, par ces titres de noblesse, plus de valeur. Il paraît certain que les Canons des apôtres sont plus anciens que la compilation (les Constitutions apostoliques) par laquelle ils nous sont parvenus, sans qu'on puisse donner de précisions sur leur date approximative. Mais du fait qu'il s'agit d'une compilation, les éléments qui composent les Canons des apôtres sont sans doute d'origine diverse et remontent par conséquent aussi à des époques différentes. Le canon 34, qui énonce le principe synodal, paraît bien témoigner d'une époque assez ancienne, fin du III^e siècle ou début du IV^e. En tout cas, comme l'a noté très justement le père Duprey⁹, « aucun argument vraiment convaincant ne peut être avancé contre la priorité du canon 34 par rapport au canon 9 d'Antioche (concile de 341?). Ce qui ne signifie pas que toute la collection est antérieure au concile d'Antioche. Mais la critique interne montre à l'évidence que le canon 34 est antérieur au canon 9 et suppose une époque très archaïque (peut-être III^e siècle) ».

Les Canons des apôtres ont joui, comme nous l'avons dit, d'une grande autorité en Orient, puisqu'ils ont été incorporés dans le *syntagma* officiel des Eglises orthodoxes; Jean le Scholastique les avait même placés avant le concile de Nicée¹⁰. Le canon 34, en particulier, a eu la faveur des anciens canonistes byzantins, tel Balsamon, Zonaras, Aristène, qui l'ont commenté. A l'époque contemporaine, il est encore allégué, ici et là, pour justifier le régime synodal des Eglises orientales¹¹.

⁸ On trouvera, à ce sujet, une nombreuse bibliographie dans les travaux spécialisés: voir, par exemple, A. van Hove, *Prolegomena*, édit. altera, Mechliniae-Romae, 1945, p. 128—130; G. Bardy, art. *Constitutions apostoliques*, dans *Dictionnaire de droit canonique*, pub. sous la direction de R. Naz, t. 4, Paris, 1949, coll. 453—460; B. Altaner, *Précis de patrologie*, adapté par H. Chirat, Mulhouse, 1961, p. 99—102.

L'édition critique la plus récente est celle de F.-X. Funck, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, Paderborn, 1905 (réimpression anast., Torino, 1959), 2 vol. in 8°. Une nouvelle édition critique est en préparation; elle est réalisée, sous la direction de M. le professeur C. Vogel, par M. Marcel Metzger, Strasbourg, et sera publiée dans la coll. *Sources Chrétiennes* (Paris).

⁹ *La structure synodale de l'Eglise* . . . , loc. cit., p. 124.

¹⁰ Cf. Joannou, *Discipline générale antique*, t. I, 2, *Les canons des synodes particuliers*, p. 2.

¹¹ Pour les références aux commentaires des anciens canonistes ainsi qu'aux règlements ecclésiastiques et aux travaux actuels qui mentionnent le canon 34, voir Duprey, *La structure synodale de l'Eglise* . . . , loc. cit., p. 125—126. Les commentaires de Balsamon avec ceux de Zonaras et d'Aristène se trouvent dans la *Patrologie grecque*, de Migne, aux tomes 137 et 138.

Un autre texte qui énonce le principe synodal est le canon 9 du synode réuni à Antioche en 341. Ce texte s'inscrit dans la ligne du canon 34 des Apôtres, dont il semble être une sorte de commentaire; il est plus explicite que ne l'avait été ce dernier. Pour cette raison, on a été amené à croire qu'il est postérieur au canon 34. Tout en mettant davantage l'accent sur le rôle qui revient au métropolite — on parle de l'évêque de la métropole, et non plus simplement de celui qui est le premier¹² —, le texte rappelle bien l'obligation qui incombe aussi bien au métropolite qu'aux autres évêques de traiter en commun toutes les affaires intéressant plusieurs Eglises locales. Chaque évêque n'est compétent que pour les affaires strictement internes au territoire de son Eglise. A titre documentaire, nous reproduisons tout le texte du canon 9 d'Antioche; cela permettra de le comparer au canon 34 des Apôtres et de constater que ce dernier avait été beaucoup plus concis dans la formulation¹³:

Il faut que les évêques de chaque province (éparchie) sachent que l'évêque qui se trouve à la tête de la métropole est chargé du soin de toute la province, car c'est à la métropole que se rendent de toutes parts ceux qui ont des affaires à traiter. En conséquence, il a été statué qu'il occupera le premier rang pour la considération (τιμή) et que les autres évêques, conformément à la règle ancienne établie par nos pères, ne pourront rien faire sans lui, si non administrer chacun sa „paroichia" et les territoires qui en dépendent. Chaque évêque en effet a le pouvoir dans sa „paroichia"; il doit l'administrer avec le respect dû à chacun et veiller avec soin sur le territoire qui dépend de sa ville (épiscopale); ainsi il doit ordonner des prêtres et des diacres et traiter chaque chose avec discernement. Mais en dehors de cela il ne doit rien faire sans l'évêque de la métropole, comme lui non plus ne doit rien entreprendre sans l'avis (assentiment) des autres (évêques).

Ce texte appelle deux remarques. La première concerne les relations du contenu du texte avec la tradition. Le synode d'Antioche n'entend nullement innover en stipulant que toute affaire intéressant plusieurs Eglises locales doit être examinée et décidée en commun; malgré ses prérogatives, le métropolite n'est pas habilité à traiter seul une telle affaire, mais les autres évêques n'ont pas davantage de compétence sans le métropolite. L'unique instance compétente est l'assemblée synodale, composée de l'évêque de la métropole et des autres évêques. Seules les affaires in-

¹² Il est intéressant de noter que le canon 39 du synode de Carthage de 419 interdit aux évêques se trouvant à la tête de l'Eglise de la ville d'une métropole de prendre une autre dénomination ou un autre titre que celui de „évêque du premier siège"; édit. Joannou, *op. cit.*, p. 258—259.

¹³ Edit. Joannou, *op. cit.*, p. 110—111; cf. *Décret de Gratien*, C. 9, q. 3, c. 2. Nous indiquons, à titre d'information, la référence au *Décret de Gratien* pour tous les textes qui ont été repris par Gratien. Grâce à l'édition de Friedberg, il est possible de retrouver quelques-unes des collections antérieures dans lesquelles le texte en question avait trouvé place avant d'avoir été inséré par Gratien dans son *Décret*. Cela fournit quelques indications sur le sort des différents textes dans le droit canonique occidental.

Pour la traduction française du canon 9 du synode d'Antioche que nous avons donnée ci-dessus, nous avons suivi le texte de Joannou, à part quelques modifications faites pour rester le plus près possible du texte original grec.

ternes à l'Eglise locale relèvent de la compétence exclusive de chaque évêque en particulier. En signalant au canon 9 cette règle d'action ecclésiastique, le synode d'Antioche veut simplement rappeler un principe admis de longue date, qui n'est pas discuté et qui ne paraît pas avoir donné lieu à de réelles difficultés. Il est bien précisé dans le texte que tout cela est „conforme à l'ancienne règle (τὸν ἀρχαίον . . . κανόνα) établie par nos pères". Cela confirme ce que nous disions à propos du caractère archaïque des dispositions formulées au canon 34 des Apôtres.

La seconde remarque est d'ordre ecclésiologique et non historique. Le canon 34 des Apôtres insistait sur les effets d'ordre divin qui résultaient de la concorde réalisée au synode, à savoir la glorification de Dieu dans la Trinité. Le synode d'Antioche n'a pas cru nécessaire de mentionner cet élément dans le canon 9, qui par ailleurs rappelle manifestement pour les autres éléments le canon 34 des Apôtres. Sans doute a-t-on estimé qu'une telle mention n'avait pas de place dans une disposition d'allure juridique; ce qui serait un argument de plus en faveur de l'antériorité du canon 34. Mais il ne faudrait pas conclure de cette omission que l'on ait perdu de vue cet aspect de l'institution synodale. Il suffit, pour s'en rendre compte, de lire la „lettre synodale", qui précède l'énoncé des 25 canons. La mentalité qui transparaît à travers les quelques lignes de cette lettre est bien la même que celle que laisse entrevoir la finale du canon 34 des Apôtres. L'assemblée synodale d'Antioche est convaincue que sa réunion est l'effet de la grâce du Seigneur et que son action est inspirée par l'Esprit-Saint. Voici le passage essentiel de cette lettre synodale¹⁴:

La grâce et la vérité de Jésus-Christ notre seigneur et sauveur, qui a visité la sainte église d'Antioche et nous a rassemblés ici en pleine concorde et harmonie et esprit de paix, après les nombreux résultats du passé, a obtenu aussi ce résultat, sous l'inspiration du saint et pacifiant esprit. Ce que nous avons trouvé bon de décider, après longue délibération et examen de nous tous, évêques réunis des diverses provinces dans cette ville d'Antioche, nous le portons à votre connaissance, confiant dans la grâce du christ et dans l'esprit-saint, l'esprit de paix, que vous aussi vous serez du même avis, puisque vous étiez de coeur avec nous et nous aidiez de vos prières, ou plutôt unis à nous et présents dans l'esprit-saint, vous avez d'accord avec nous édicté ces mêmes ordonnances, en signant et confirmant dans la concorde de l'esprit-saint les justes décisions prises . . .

Ces lignes ne laissent vraiment pas de doute sur la mentalité qui animait les évêques réunis en synode à Antioche. Cet état d'esprit correspondait bien à ce qu'avait exprimé le canon 34 des Apôtres. Cela allait de soi, pensait-on; il paraissait dès lors superflu de l'explicitier dans un des canons du synode.

¹⁴ Edit. *Joannou op. cit.*, p. 102—103. Pour la traduction française, nous reproduisons sans changement le texte de Joannou; sauf indication contraire, ce sera toujours la traduction de Joannou que nous donnerons dans la suite.

Tels sont les deux textes fondamentaux sur l'énoncé du principe synodal lui-même, que nous trouvons dans la collection des synodes locaux. Ils sont suffisamment précis, surtout le premier, pour nous permettre de saisir à la fois le contenu du principe et aussi son fondement ecclésiologique.

Ajoutons que, d'après les canons des synodes locaux, le cadre normal de l'assemblée synodale est celui de la province. Nous nous contenterons de citer, à ce sujet, le synode d'Antioche de 341. Au canon 20, il est question de la fréquence des réunions synodales. Mais il paraît entendu que les réunions se feront normalement par province; c'est-à-dire que les affaires courantes concernant diverses Eglises locales se traiteront dans les synodes provinciaux. Le canon 20 du synode d'Antioche débute ainsi: „Pour les nécessités de l'église et la solution des affaires contestées il a semblé bon que les synodes des évêques pour chaque province aient lieu deux fois par an . . .”¹⁵. D'autres textes laissent entendre que la province est le cadre régulier des assemblées synodales: on trouvera des textes de ce genre, notamment dans le synode d'Antioche de 341 (c. 18, 19, 25)¹⁶, dans le synode de Constantinople de 394¹⁷, dans la collection des canons des synodes d'Afrique, qui furent lus au synode de Carthage de 419 (c. 18 *in fine*, 76, 95, 98)¹⁸. Certes, il y a eu des synodes locaux plus importants, réunissant les évêques de plusieurs provinces, mais ces synodes constituaient plus souvent l'exception que la règle. L'Eglise d'Afrique avait statué tout d'abord qu'un synode général, où se rencontreraient toutes les provinces d'Afrique, se réunirait annuellement. (c. 18 et 76)¹⁹.

Mais après quelque temps, on dut se rendre compte que de telles réunions créaient des charges trop lourdes pour les intéressés et l'on décida de ne plus convoquer un synode général qu'en cas de nécessité; la règle resterait le synode provincial. C'est au canon 95 que nous trouvons cette nouvelle disposition; d'après la concordance établie par Joannou, ce canon, lu au synode de 419, proviendrait d'un synode de Carthage de 407²⁰. Voici les termes de ce canon²¹:

Il fut décidé que désormais il ne serait plus nécessaire que les frères s'exposent aux fatigues du voyage annuel, mais toutes les fois qu'une nécessité commune, c'est-à-dire de toute l'Afrique, l'exigera, sur la demande écrite envoyée à ce siège de n'importe quelle

¹⁵ Edit. Joannou, *op. cit.*, p. 120; cf. *Décret de Gratien*, D. 18, c. 4.

¹⁶ Edit. Joannou, *op. cit.*, pp. 118, 119 et 125—126; cf. *Décret de Gratien*, D. 92, c. 3 et 5; C. 12, q. 1, c. 23.

¹⁷ Edit. Joannou, *op. cit.*, p. 442—443.

¹⁸ Edit. Joannou, *op. cit.*, pp. 232—233, 316—317, 358 et 362.

¹⁹ Edit. Joannou, *op. cit.*, pp. 232—233, 316—317. Le canon 18 correspondrait, selon la concordance établie par Joannou (*op. cit.*, p. 194) au concile de Carthage de 397, appelé aussi *Breviarium Hipponense*, et le canon 76, au concile de Carthage du 13. 9. 401 (*op. cit.*, p. 195); cf. aussi Helele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. 1, pp. 202 et 206.

Notre Collègue, M. le professeur Charles Munier, a bien voulu nous confirmer l'exactitude de ces données. Qu'il veuille trouver ici l'expression de notre gratitude. M. Munier a fait une édition critique des conciles africains, qui était sous presse à l'heure où nous rédigeons ces lignes; l'édition apparut en 1974 dans la collection *Corpus Christianorum* (Brepols).

²⁰ Edit. Joannou, *op. cit.*, p. 195.

²¹ Edit. Joannou, *op. cit.*, p. 358.

partie de l'Afrique, un synode sera convoqué dans telle ou telle province, selon que le besoin et l'opportunité le réclameront. *Quant aux affaires qui ne seraient pas d'intérêt général, elles seront décidées dans chaque province en particulier*²².

Nous n'examinerons pas les diverses sortes de synodes locaux qui, à partir du synode provincial, ont apparu à partir de la fin du I^{er} siècle et se sont développés ou ont évolué dans la suite jusqu'à l'époque contemporaine. Une telle étude dépasserait le cadre de notre recherche²³. C'est le principe même de l'institution synodale qui nous intéresse. Nous avons montré la manière dont ce principe a trouvé sa formulation dans la collection des synodes locaux du *syntagma*. Nous poursuivrons l'enquête dans les textes de ces mêmes synodes pour voir, comme nous l'avons déjà dit, dans quelle mesure on y trouve des précisions sur la réglementation générale du synode, sur les matières traitées et sur la valeur de ses décisions.

2) Le règlement général du synode local

Un examen attentif des divers canons des synodes locaux nous fournit quelques indications sur la composition du synode, la fréquence des réunions, l'obligation d'y participer, les problèmes posés par les votes, notamment en cas de désaccord.

La composition du synode. — En principe, le synode réunit tous les évêques de la province autour du métropolitain. Cela ressort clairement du canon 34 des Apôtres²⁴ et du canon 9 du synode d'Antioche²⁵, qui prescrivent que les affaires concernant plusieurs Eglises locales soient réglées par l'ensemble des évêques. Ainsi, non seulement le métropolitain, ni même en principe — nous disons bien: en principe — un comité ou une délégation d'évêques, une sorte de synode restreint désigné par le métropolitain, ou élu par les confrères dans l'épiscopat, ne sont pas compétents pour décider des affaires communes. Chaque évêque a le droit de participer personnellement au synode provincial et d'y exercer son autorité à part entière, s'il le désire; nul ne peut l'en empêcher. Le synode, chargé des affaires supra-locales, comprend de façon normale et régulière tous les évêques de la province. Cela ne signifie pas que la valeur des décisions dépende de la présence effective de tous les évêques; les décisions ne sont pas nulles par le fait que, pour une raison ou une autre, un ou plusieurs évêques sont absents et ne participent pas au synode. Ce qui serait illégal, c'est qu'on écartât par principe l'un ou l'autre

²² C'est nous qui avons souligné la dernière phrase, en la faisant imprimer en caractères italiques.

²³ On trouvera des indications (avec bibliographie) sur les diverses sortes de synodes locaux (synode endimousa ou synode permanent, dioikousa synodos, meyzon synodos, aristindin synodos . . .) dans Duprey, *La structure synodale de l'Eglise . . .*, loc. cit., p. 129—133. Le P. Duprey cite, entre autres, l'étude de J. Hajjar, *Le synode permanent, synodos endemousa dans l'Eglise byzantine des origines au XI^e siècle*, Rome, 1962, dans coll. *Orientalia Christiana*, n. 164).

²⁴ Cf. *supra*, note 7.

²⁵ Cf. *supra*, note 13.

évêque ou que l'on fit d'un nombre limité de participants une règle d'action synodale.

Si la présence effective de tous les évêques de la province est souhaitable, elle n'est cependant pas indispensable; car souvent une telle exigence n'est pas réalisable pour des raisons d'ordre divers: santé, difficultés du chemin et autres motifs. Ainsi le canon 19 du synode d'Antioche de 341 formule le vœu que tous les évêques de la province soient présents au synode chargé du choix d'un nouvel évêque. Mais les auteurs du texte étaient assez réalistes pour prévoir le cas où l'un ou l'autre évêque ne pourrait faire le déplacement; dans ce cas, il enverra son approbation écrite pour s'associer à la décision de ses collègues:

Il serait certes souhaitable, lisons-nous au canon 19, que fussent présents tous les comministres de la province . . . Si tous viennent, ce sera pour le mieux; si cela est difficile, il faut que la majorité des évêques soit absolument présente ou qu'elle envoie par écrit son assentiment à l'élection, en sorte que l'ordination ait lieu soit en présence de la majorité, soit avec son approbation écrite. Si l'on contrevient à cette ordonnance, l'ordination n'aura aucune valeur . . .²⁶.

D'après ce texte, la présence de tous est l'idéal; mais seule la présence de la majorité est indispensable à la validité des décisions. Cependant on se montre tolérant pour cette présence; la présence physique de tous les évêques n'est pas obligatoire, la présence morale suffit sous la forme d'une adhésion écrite. Ainsi non seulement la présence physique de tous les évêques, mais même la présence morale de tous n'est pas absolument requise; il suffit que la majorité d'entre eux soit présente, physiquement ou moralement, peu importe.

Pour un seul des évêques de la province, cette règle n'est pas valable, à savoir pour le métropolitain: sa présence, physique ou du moins morale, constitue une exigence absolue; sans lui, le synode n'est pas concevable. Le même canon 19 du synode d'Antioche, que nous avons déjà cité, commence par préciser que la présence du métropolitain est indispensable: „Un évêque ne peut être élu (ordonné) sans synode et sans la présence du métropolitain“²⁷. Le canon suivant du même synode d'Antioche, à savoir le canon 20, est plus précis encore; il interdit, explicitement, toute réunion synodale sans le métropolitain: „Il n'est pas permis aux évêques de tenir synode entre eux, sans la présence du métropolitain“²⁸. Le synode de Constantinople de 394, se référant au concile de Nicée de 325, rappelle, lui aussi, que rien ne doit être fait en l'absence de l'évêque de la métropole²⁹.

Une indication complémentaire à ce sujet nous est fournie, une fois de plus, par le synode d'Antioche de 341. Au canon 16, il est question de synode „parfait“ et à la fin du texte on trouve la définition de ce

²⁶ Edit. Joannou, *op. cit.*, p. 119; cf. *Décret de Gratien*, D. 65, c. 3.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ Edit. Joannou, *op. cit.*, p. 120—121; la traduction de Joannou, que nous avons reproduite ci-dessus, n'est pas littérale, mais elle a le mérite de rendre le sens du texte. Cf. *Décret de Gratien*, D. 18, c. 4.

²⁹ Edit. Joannou, *op. cit.*, p. 441—442.

qu'on appelle synode parfait: „Un synode parfait, y est-il dit, est celui auquel assiste le métropolitain"³⁰. Ce texte confirme si besoin était, qu'une assemblée d'évêques ne mérite la dénomination de synode que si l'évêque de la métropole y participe; sans le métropolitain, il manquerait un élément à l'assemblée qui fait précisément qu'elle constitue un synode. Mais on peut pousser plus loin l'analyse du texte, car le qualificatif de „parfait" (τελεία σύνοδος) paraît avoir en l'occurrence une signification plus précise. M. Joannou l'a traduit par „complet"³¹; il parle de „synode complet". D'après le contexte et les trois canons du synode d'Antioche (can. 16, 17 et 18)³², dans lesquels figure le terme, il semble que par l'expression synode „parfait" on entende, dans ce cas, un synode auquel participent de façon effective, outre le métropolitain, sinon tous les évêques de la province, du moins la plupart d'entre eux. Les problèmes dont il est question dans les trois canons où apparaît le terme et sur lesquels le synode est appelé à se prononcer, sont en effet des problèmes d'une gravité exceptionnelle: occupation indue d'un évêché par un évêque (c. 16), refus d'un évêque ordonné de se rendre dans son Eglise (c. 17), refus de la population d'accepter un évêque qui lui est destiné (c. 18)³³. Dans toutes ces circonstances, les canons d'Antioche exigent que la décision soit prise par un synode „parfait". Il y a eu sans doute, par la suite, des abus dans l'application de cette règle: on s'est contenté quelquefois de trois évêques seulement, et même dans certains cas, de deux pour prendre, avec le métropolitain, des décisions aussi graves que celles pouvant entraîner la déposition d'un évêque. C'est pourquoi le synode de Constantinople de 394 a réagi en exigeant le retour à l'ancienne réglementation: à cette fin, il a demandé, à l'instigation de Théophile d'Alexandrie et de Nectaire de Constantinople, „qu'à l'avenir un (évêque) accusé ne pourrait plus être jugé et déposé par trois et encore moins par deux évêques, mais par la sentence d'un synode „nombreux" (πλειονος σύνοδος) des évêques de la province, comme l'exigent les canons apostoliques"³⁴. Un tel synode correspond, semble-t-il, au synode „parfait" ou „complet" que mentionne le canon 16 du synode d'Antioche.

La fréquence des réunions. — La règle primitive concernant la fréquence des assemblées synodales est claire: le synode provincial doit se réunir deux fois par an. Le principe en a été énoncé par les Canons des apôtres et le synode d'Antioche. Nous lisons au canon 37 des Apôtres: „Que deux fois par an un synode des évêques se réunisse"³⁵. Il n'est pas dit que dans ce texte il s'agit d'une réunion des évêques dans le cadre provincial. Mais le contexte ne semble pas laisser de doute à ce sujet: c'est le synode

³⁰ Edit. Joannou, *op. cit.*, p. 117.

³¹ Edit. Joannou, *op. cit.*, p. 117—118.

³² Nous n'avons trouvé l'expression τελεία σύνοδος que dans les trois canons du synode d'Antioche indiqués ci-dessus. M. Joannou indique trois autres canons (c. 19 et 20 du synode d'Antioche et c. 2 du synode de Laodicée), dans lesquels se trouverait l'expression; l'indication ne paraît pas exacte, car le terme ne figure pas dans les trois derniers canons; cf. Joannou, *Discipline générale antique (IVe—IXe siècle)*, Index analytique aux CCO, CSP, CPG, Grottaferrata, 1964, col. 316, au mot σύνοδος τελεία, dans *Fonti*, ser. 1; fasc. 9.

³³ Edit. Joannou, *op. cit.*, p. 117—118; cf. Décret de Gratien, D. 92, c. 5 et 7.

³⁴ Edit. Joannou, *op. cit.*, p. 443.

³⁵ Edit. Joannou, *op. cit.*, p. 26.

provincial qui paraît visé par le canon 37 des Apôtres. D'ailleurs, le synode d'Antioche ne manque pas d'apporter les précisions voulues sur ce point. L'assemblée bisannuelle est bien celle des évêques de la province, d'après le canon 20, qui est ainsi libellé: „Pour les nécessités de l'Eglise et la solution des affaires contestées il a semblé bon que les synodes des évêques pour chaque province (éparchie) aient lieu deux fois par an”³⁶.

Les deux textes, celui des Canons des apôtres (c. 37) et celui du synode d'Antioche (c. 20) donnent des précisions complémentaires pour ces deux réunions annuelles; ils indiquent l'époque de l'année à laquelle chacun des deux synodes doit être convoqué par le métropolitain, à qui revient l'initiative. La première assemblée se fera au printemps, plus exactement au cours de la quatrième semaine de la Pentecôte, et la seconde en automne, vers le 15 octobre. Nous reproduisons le libellé des deux canons qui donnent ces précisions. Le texte du synode d'Antioche est un peu plus explicite que ne l'est celui des Canons des apôtres; il paraît plus récent. Voici tout d'abord le canon 37 des Apôtres: „Que deux fois par an un synode des évêques se réunisse . . . la première fois dans la quatrième semaine de la pentecôte, la seconde le neuf du mois d'hyperbérétée, c'est-à-dire selon les Egyptiens le douze du mois de dephaophi; et selon les Romains le neuf octobre”³⁷. Les indications qui figurent dans le canon 20 du synode d'Antioche correspondent à celles des canons des Apôtres pour l'époque de la première assemblée; elles diffèrent de quelques jours pour celle de la seconde (quinze octobre au lieu du neuf):

Il a semblé bon que les synodes des évêques pour chaque province aient lieu deux fois par an ; la première fois après la troisième semaine qui suit Pâques, de manière à célébrer le synode dans la quatrième semaine de la pentecôte, le métropolitain doit rappeler cela aux évêques de la province; le second synode se tiendra aux ides d'octobre³⁸, c'est-à-dire le quinze du mois d'hyperbérétée³⁹.

Il convient de noter, comme nous l'avons déjà fait plus haut, que des synodes locaux dépassant le cadre de la province se réunissaient également; mais ces synodes locaux plus importants n'avaient pas lieu, en règle générale, à des époques fixes, sauf en Afrique. En effet, à la fin du IV^e siècle et sans doute encore tout au début du Ve, l'Eglise d'Afrique avait l'habitude de convoquer annuellement un synode général réunissant les représentants de toutes les provinces⁴⁰. Mais on s'est rendu compte que des assemblées de cette importance comportaient des inconvénients tels qu'on a renoncé à les réunir chaque année. On a estimé que les synodes provinciaux suffisaient pour régler les affaires courantes⁴¹.

³⁶ Edit. Joannou, op. cit., p. 120; cf. *Décret de Gratien*, D. 18, c. 4.

³⁷ Edit. Joannou, op. cit., p. 26. Le texte grec indique le neuf octobre (ἡκτωβρίου ἐνάτη), tandis que la version latine donne une autre date: IV. idus Octobris; ce qui correspond au 12 octobre.

³⁸ La version latine explique que les ides d'octobre correspondent au quinzième jour du mois d'octobre: *Synodos fiat idus Octubris, id est quintodecimo dies mensis Octubris, quem Hyperbeteon greci cognominant*. Le texte grec se contente de dire que le second synode se tiendra „aux ides d'octobre, c'est-à-dire le quinze du mois d'hyperbérétée”.

³⁹ Edit. Joannou, op. cit., p. 120; cf. *Décret de Gratien*, D. 18, c. 4.

⁴⁰ Cf. *supra*, note 19.

⁴¹ Cf. *supra*, notes 20 et 21.

Le devoir de la participation au synode. — Le synode étant une institution essentielle et, par là indispensable dans l'organisation ecclésiale, il paraît normal que les premiers intéressés, à savoir les évêques des Eglises locales, se fassent un devoir d'y participer et ne s'en tiennent éloignés que pour des raisons de force majeure. Le devoir de la participation semblait aller de soi, si bien que les synodes locaux n'ont guère éprouvé le besoin d'insister sur cette obligation. Nous ne disposons que de deux textes des synodes locaux qui mentionnent et rappellent, explicitement, aux évêques leur devoir sur ce point.

Il s'agit tout d'abord du canon 40 du synode de Laodicée, de la fin du IV^e siècle: «Les évêques convoqués à un synode ne doivent pas dédaigner l'invitation, mais s'y rendre et y dire ou apprendre ce qui peut servir au bien des fidèles et des autres. Si quelqu'un dédaigne l'invitation, il s'accuse lui-même, à moins qu'il n'en soit empêché par quelque circonstance exceptionnelle⁴². La seule excuse valable est un événement exceptionnel ou extraordinaire (ἀνωμαλία). Denys le Petit et Isidore ne voient que la maladie comme cause d'excuse; en effet Denys a traduit ἀνωμαλία par *egritudo*, et Isidore, par *infirmetas*⁴³. Il semble que ces deux anciens auteurs de collections canoniques donnent une interprétation restrictive du terme original employé par le synode de Laodicée; l'ἀνωμαλία signifie toute circonstance extraordinaire ou exceptionnelle, qui ne vise pas uniquement la maladie. Le second texte qui mentionne le devoir qui incombe aux évêques est plus explicite à ce sujet; il indique comme cause d'excuse, outre l'âge et la maladie, «quelque autre obligation importante», qui peut retenir l'intéressé dans son Eglise. Le texte en question est un des canons, le canon 76, lus au synode de Carthage de 419; d'après la concordance de Joannou⁴⁴, ce canon proviendrait du synode de Carthage du 13 septembre 401: «De même il fut décidé que toutes les fois qu'un synode doit être réuni, les évêques non empêchés, ni par l'âge, ni par la maladie, ni par quelque autre obligation importante, y répondront comme cela convient⁴⁵».

Il n'est pas nécessaire d'insister sur le caractère grave de l'obligation qui incombe aux évêques de répondre à l'invitation les conviant au synode. Cela résulte de tout le contexte et, de manière explicite, des deux canons mentionnés ci-dessus, qui formulent ce devoir des évêques. Le canon 40 du synode de Laodicée dit, en finale, que point n'est nécessaire d'incriminer l'évêque qui n'a pas daigné répondre à l'invitation sans motif grave d'excuse; par son attitude négligente, l'évêque s'est mis lui-même au banc des accusés⁴⁶. Mais le synode de Laodicée ne prévoit pas de sanction précise. En revanche, le canon 76 de la collection du synode de Carthage (419) frappe d'une peine l'évêque qui néglige de se rendre au synode sans raison grave et sans en informer le métropolitain avant la réunion ou, du moins, dans la suite, au cas où l'empêchement survien-

⁴² Edit. Joannou, *op. cit.*, p. 147; cf. Décret de Gratien, D. 18, c. 5.

⁴³ Cf. Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. 1, p. 1019.

⁴⁴ Edit. Joannou, *op. cit.*, p. 195; voir aussi Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. 2, pp. 128 et 206. L'exactitude du renseignement chronologique nous a été confirmée par M. le professeur Ch. Munier; cf. *supra*, note 19.

⁴⁵ Edit. Joannou, *op. cit.*, p. 316—317.

⁴⁶ Cf. *supra*, note 42.

draît au dernier moment. Le synode décide que les évêques en question devront se contenter d'être „en communion avec leur propre Eglise“⁴⁷. La mesure paraît curieuse, de prime abord; il n'est pas aisé d'en préciser le sens exact. Hefele l'interprète de la façon suivante: „L'évêque coupable d'une telle négligence ne sera pas, à proprement parler, excommunié, mais pendant quelque temps il ne pourra pas communiquer avec ses collègues“⁴⁸.

Les problèmes posés par les votes, notamment en cas de désaccord. — Il n'est pas question ici d'entrer dans les détails de procédure, bien que les synodes ne pussent se soustraire aux difficultés posées par la vie quotidienne; les procès étaient par le fait même inévitables et le recours à l'appareil judiciaire s'imposait. C'est un aspect particulier et exceptionnel de l'activité synodale, que nous laissons de côté. Notre intention est bien plus modeste. Il nous importe seulement d'indiquer la manière dont l'assemblée synodale prenait ses décisions dans les domaines qui faisaient l'objet courant et habituel de son activité.

En principe, les décisions étaient prises à l'unanimité, soit que réellement toute l'assemblée fût d'accord avec la proposition, soit que la minorité se ralliât à la majorité. Le synode était l'endroit où régnait la „concorde“, comme on pouvait le lire au canon 34 des Apôtres⁴⁹. L'assemblée se mettait à l'écoute de Dieu et c'est „sous l'inspiration du saint et pacifiant esprit“ qu'elle prenait ses décisions, d'après la lettre synodale d'Antioche⁵⁰. Mais il ne faut pas oublier que le synode était composé d'hommes en chair et en os, que l'ordination épiscopale n'avait pas dépouillés de leurs réactions individuelles; des différends surgissaient quelquefois qu'il ne fut pas possible d'aplanir, chacun restant sur ses positions et la minorité refusant d'adopter la position prise par la majorité. Dans ces cas, il fallait bien s'arrêter à un critère pour sortir de l'impasse. La règle à laquelle on se rallia fut celle de la majorité numérique: en cas de dissension, le vote de la majorité l'emporte et fait la loi. C'est la règle que formule le canon 19 du synode d'Antioche de 341. Il est question dans ce canon du choix des évêques. Si l'accord se fait sur un candidat, il n'y a pas de problème; mais si une fraction fait une opposition systématique au choix du candidat proposé, le synode d'Antioche décide qu'on s'en tiendra au principe de la majorité: „... Si quelques-uns s'y opposent par esprit de contradiction, le vote de la majorité l'emportera“⁵¹. Mais c'est le cas le plus simple; on suppose que la minorité joue le jeu et, sans se rallier à la position de la majorité, consente cependant à se conformer à la décision prise par celle-ci.

La situation n'est pas toujours aussi simple. Quelquefois il y a des différends apparemment irréductibles: l'opposition entre les deux parties est telle que le recours à un vote majoritaire ne semble pas la solution idéale; il ne serait pas en mesure d'aplanir les difficultés. Les motifs allé-

⁴⁷ Can. 76 *in fine*; édit. Joannou, *op. cit.*, p. 317.

⁴⁸ Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. 2, p. 128.

⁴⁹ Cf. *supra*, note 7.

⁵⁰ Cf. *supra*, note 14.

⁵¹ Edit. Joannou, *op. cit.*, p. 119. Ce texte reprend une décision prise par le concile de Nicée, de 325, au canon 6.

gués par les deux parties paraissent aussi pertinents les uns que les autres; il ne s'agit pas d'une opposition systématique de quelques esprits fantaisistes, comme l'envisageait le canon 19 du synode d'Antioche, cité plus haut. Les difficultés sur lesquelles reposent les deux opinions qui s'affrontent, sont réelles; en l'occurrence, la loi du plus grand nombre ne résoudrait rien. Dans des cas de ce genre, le synode d'Antioche demande au métropolitain de faire appel à quelques évêques de la province voisine pour aider le synode à dirimer le débat et à sortir de l'impasse. Assistés de leurs confrères venus de la province voisine, les membres du synode réexamineront le problème, qui fait l'objet du différend. Il y a des chances que les évêques voisins, qui n'ont pas été directement mêlés au débat, verront les choses avec des yeux neufs et donc avec plus de sérénité; ils seront mieux placés pour conseiller leurs collègues en difficulté. Ensemble, ils s'efforceront de parvenir à une décision ferme.

C'est au canon 14 du synode d'Antioche que nous trouvons l'énoncé de cette règle. Le cas envisagé par le texte concerne une circonstance particulièrement grave et délicate: il s'agit de juger un confrère dans l'épiscopat qui a fait l'objet de diverses accusations. Cependant les membres du synode ne sont pas d'accord sur la véracité des faits incriminés; le désaccord est tel que les uns croient à l'innocence de leur confrère, les autres à sa culpabilité. Il va sans dire qu'un vote majoritaire risquerait de conduire le synode à commettre une grave injustice, puisque le plus grand nombre n'a pas nécessairement le droit pour lui. La justice, sans parler de la charité, exige d'autres garanties. C'est la raison pour laquelle le synode d'Antioche exige le recours à l'aide d'évêques de la province voisine. Voici, dans la traduction de Joannou, légèrement modifiée, le texte du canon 14, qui formule cette règle d'action synodale⁵²:

Lorsqu'un évêque est accusé de diverses fautes et que les évêques de la province son partagés à son sujet, les uns le déclarant innocent, les autres coupable, pour dissiper toute incertitude il a paru bon au saint synode que l'évêque de la métropole convoque quelques autres évêques (de la province voisine), pour qu'ils aident à prendre une décision et à dissiper le doute, portant par eux et ceux de sa province un jugement certain sur l'affaire.

Il convient de noter que, d'après ce canon du synode d'Antioche, l'initiative d'appeler à l'aide quelques évêques de la province voisine pour juger la cause d'un évêque accusé de fautes, revient au métropolitain. Le canon 6 du synode de Sardique précise que dans un différend, qui oppose un évêque à un autre, l'initiative de faire venir des évêques voisins pour arbitrer le débat n'appartient pas aux parties qui ont pris position dans le débat opposant les deux évêques⁵³. Le même canon du synode de Sardique ainsi que les canons suivants abordent le problème de l'appel en cas de contestation de la décision de la part de l'évêque lui-même, qui s'estime injustement condamné par le synode. Nous entrons ici dans le

⁵² Edit. Joannou, *op. cit.*, p. 115—116. La traduction de Joannou, une fois de plus, n'est pas d'une rigueur absolue, mais elle rend bien le sens. Le texte a été reproduit dans le *Décret de Gratien*, C. 6, q. 4, c. 1, où il figure sous l'étiquette d'un autre synode.

⁵³ Edit. Joannou, *op. cit.*, p. 162—163.

dédale de la procédure canonique; comme nous l'avons dit plus haut, nous laissons de côté cet aspect du problème, pour nous en tenir strictement à l'institution synodale elle-même. Nous en arrivons ainsi à la seconde question, celle des matières qui relèvent de la compétence du synode et font l'objet de ses décisions.

3) La compétence du synode local

On trouve dans les textes des synodes locaux tout d'abord quelques affirmations de principe relatives à la compétence du synode provincial; car c'est bien le synode provincial que visent, de façon habituelle, les textes. Cependant les exemples concrets ne manquent pas; divers canons mentionnent, de façon explicite, certaines questions précises qui doivent nécessairement être traitées en synode et non par l'Eglise locale seule. C'est ainsi que nous indiquerons d'abord le principe, puis les applications en signalant les cas particuliers dont la décision est expressément réservée à l'assemblée synodale.

Le principe. — En commentant le canon 34 des Apôtres⁵⁴ et le canon 9 du synode d'Antioche⁵⁵, nous avons déjà eu l'occasion d'attirer l'attention sur le principe fondamental qui sert de règle d'action à tout synode: seules les affaires d'intérêt commun à plusieurs Eglises locales relèvent de la compétence de l'assemblée synodale. En revanche, l'évêque est le maître dans son Eglise: toutes les affaires internes, qui ne concernent que l'Eglise locale en tant que telle, sont de la compétence de cette dernière et le synode n'est pas habilité à s'en occuper. Mais sa compétence cesse dès que l'affaire dépasse le cadre de l'Eglise locale et intéresse, d'une façon ou d'une autre, les Eglises voisines. Nous ne reviendrons pas sur ce point, qui a été suffisamment évoqué plus haut à propos du principe synodal lui-même.

C'est en se souvenant de ce principe de base qu'il faut comprendre et interpréter les textes qui mentionnent, d'une façon générale, les matières qui ressortissent à l'assemblée synodale. Nous avons relevé deux de ces textes. Le premier est le canon 37 des Apôtres, que nous connaissons déjà. Il traite de la fréquence des synodes, qui doivent se réunir deux fois par an, et à ce propos il indique les questions dont doivent s'occuper les membres de l'assemblée: „Ils examineront entre eux les vérités de la piété (εὐσεβεία) et résoudront les affaires contestées”⁵⁶. Le second texte, qui est le canon 20 du synode d'Antioche, demande aux évêques de se réunir en synode pour s'occuper „des nécessités de l'Eglise et résoudre les affaires contestées”⁵⁷. Dans le même canon, il est dit qu'accessoirement le synode „examinera la cause de tous ceux qui se prétendent lésés.”

Les applications. — Dans la pratique, des contestations pouvaient facilement surgir au sujet de la compétence respective du synode et de l'Eglise locale: il était parfois difficile de délimiter de façon exacte les deux

⁵⁴ Cf. *supra*, note 7.

⁵⁵ Cf. *supra*, note 13.

⁵⁶ Edit. Joannou, *op. cit.*, p. 26.

⁵⁷ Edit. Joannou, *op. cit.*, p. 120.

domaines, celui des affaires relevant de l'évêque seul et celui des affaires supra-locales devant être traitées en synode. Suivant le point de vue auquel on se plaçait, on pouvait être tenté de classer l'affaire dans l'une ou l'autre catégorie: la ligne de démarcation séparant les deux terrains était floue dans divers cas. C'est pourquoi il paraissait utile que, pour certaines questions au moins, on déterminât l'instance compétente, du synode ou de l'Eglise locale; cela s'imposait notamment pour les affaires au sujet desquelles l'hésitation était possible. Nous trouvons effectivement des indications à ce sujet dans la collection des synodes locaux du *syntagma*. Nous avons relevé les matières les plus importantes que les synodes locaux réservent, de façon explicite, à la compétence du synode provincial; nous les signalons ci-dessous, sans avoir l'intention d'en donner une liste exhaustive. C'est plutôt à titre d'information que nous en donnons quelques exemples.

1) Le choix et l'ordination d'un évêque: certes, de prime abord, on serait peut-être enclin à voir dans le choix de l'évêque une affaire interne, concernant seulement l'Eglise locale privée de pasteur, et non les autres. Mais du point de vue ecclésiologique, il va de soi que le choix d'un évêque est une affaire qui intéresse toute l'Eglise et plus particulièrement les autres Eglises locales de la province, car l'évêque est membre de droit de l'assemblée synodale. Aussi les textes sont-ils très affirmatifs à ce sujet et tout spécialement le synode d'Antioche. Nous lisons au canon 19: "Un évêque ne peut être ordonné sans synode et sans la présence du métropolitain"⁵⁸. Au canon 23, le synode d'Antioche revient sur la même prescription, qu'il considère non comme une innovation de sa part, mais comme une coutume de l'Eglise: "... Il faut observer la coutume ecclésiastique qui prescrit de n'instituer des évêques que par un synode et avec l'assentiment des évêques"⁵⁹. Une autre façon d'agir serait nulle; le synode envisage notamment le cas de l'évêque âgé qui se nommerait un successeur.

2) Le jugement ou la déposition d'un évêque: si pour l'institution d'un évêque l'Eglise locale n'est pas compétente, à plus forte raison ne l'est-elle pas pour faire le procès d'un évêque accusé de fautes graves et décider, éventuellement, de sa déposition. Ces causes relèvent de la compétence exclusive du synode provincial; et quelquefois les textes ajoutent que le synode, qui juge et dépose un évêque, doit être un synode "parfait"⁶⁰. Mais il est des circonstances où même un synode parfait ne suffit pas pour juger équitablement la cause, en raison des divergences d'opinion qui partagent les membres du synode: on fera appel dès lors à quelques évêques de la province voisine⁶¹, comme nous avons

⁵⁸ Edit. Joannou, *op. cit.*, p. 119. Les évêques de la province qui seraient empêchés d'être présents, sont invités à envoyer par écrit leur assentiment à l'acte synodal; voir ci-dessus à la note 26, la suite du canon 19, qui formule cette exigence. Voir aussi le synode de Carthage (419), c. 13, édit. Joannou, *op. cit.*, p. 226—227; le synode de Constantinople de 394, *ibid.*, p. 441—442.

⁵⁹ Edit. Joannou, *op. cit.*, p. 122—123.

⁶⁰ Il est question de la nécessité de réunir un synode parfait aux canons 16 et 17 du synode d'Antioche; voir, *infra*, note 64. Au sujet du synode "parfait", nous renvoyons à ce que nous avons dit ci-dessus, voir notes 31 et suiv.

⁶¹ Can. 14 du synode d'Antioche; ed. Joannou, *op. cit.*, p. 115—116.

déjà eu l'occasion de le dire⁶². Nous ne trouvons guère de textes qui exigent, de façon explicite, la réunion d'un synode pour juger un évêque. Les textes dont nous disposons supposent cette exigence plus qu'ils ne la formulent expressément; cette exigence paraissait sans doute si normale, qu'on n'avait pas cru nécessaire de l'expliciter. C'est surtout dans les canons 14, 15, 16 et 17 du synode d'Antioche qu'il est question d'assemblée synodale jugeant un évêque. Les canons 14 et 15 mentionnent des fautes graves, en général, qui sont reprochées à l'évêque, sans en préciser la nature⁶³. Le canon 16 envisage le cas de l'évêque qui s'empare, de sa propre initiative, d'un évêché et le canon 17, le cas d'un évêque qui néglige son ministère et refuse de se rendre dans son Eglise⁶⁴.

3) Le refus de la population d'accepter un évêque: si un évêque ne peut pas prendre possession de l'Eglise qui lui a été destinée, par suite du mauvais vouloir de la population qui refuse de le recevoir ou par suite de tout autre motif indépendant de sa volonté, l'affaire sera jugée par le synode provincial. Le canon 18 du synode d'Antioche, qui prévoit ce cas, précise que le synode, chargé d'examiner la cause de l'évêque, devra être un synode „parfait”⁶⁵.

4) La création d'une Eglise locale: c'est au synode provincial qu'il appartient de décider de la création d'une nouvelle Eglise locale, si la population d'une contrée en formule la demande: il faudra, en outre, le consentement exprès de l'évêque dont relevait auparavant le territoire qui constituera la nouvelle Eglise. Nous trouvons cette règle au canon 98 de la collection des textes qui ont été lus au synode de Carthage de 419⁶⁶; elle aurait été formulée au synode de Carthage du 13 juin 407⁶⁷.

5) La mauvaise gestion et l'aliénation des biens: l'évêque est maître de la gestion des biens de son Eglise. Il s'agit là d'une affaire interne à l'Eglise locale, dont le synode n'a pas à connaître. C'est à l'évêque qu'il appartient de faire un bon usage des biens. Mais si sa gestion porte à critique, l'évêque devra en rendre compte au synode, et non à son clergé et à sa population. Le synode seul est compétent pour prendre les mesures qui s'imposent pour remédier à la mauvaise administration matérielle de l'évêché. C'est ainsi qu'en a décidé le synode d'Antioche au canon 25⁶⁸:

Si l'évêque emploie ces biens à des affaires privées, s'il ne gère pas les revenus de l'église et le produit des biens fonds selon l'avis des prêtres et des diacres, s'il les livre à gérer à ses proches ou à ses parents, à ses frères, à ses fils, de façon qu'insensiblement un préjudice soit porté par ces gens à l'administration de l'église, l'évêque devra rendre compte de sa gestion au synode de la province. Si d'autre part, il est accusé lui ou ses prêtres, qu'ils accaparent à leur profit les revenus de l'église provenant de biens fonds

⁶² Cf. *supra*, note 52.

⁶³ Edit. Joannou, *op. cit.*, p. 115—116; cf. *Décret de Gratien*, C. 6 q. 4, c. 1 et 5.

⁶⁴ Edit. Joannou, *op. cit.*, p. 117—118; cf. *Décret de Gratien*, D. 92, c. 7.

⁶⁵ Edit. Joannou, *op. cit.*, p. 118; cf. *Décret de Gratien*, D. 92, c. 5.

⁶⁶ Edit. Joannou, *op. cit.*, p. 362.

⁶⁷ Voir la concordance dans l'édition de Joannou, *op. cit.*, p. 195; l'exactitude du renseignement nous a été confirmée par M. le professeur Ch. Munier, cf. *supra*, note 19.

⁶⁸ Edit. Joannou, *op. cit.*, p. 125—126; cf. *Décret de Gratien*, C. 12, q. 1, c. 23.

ou de toute autre source, de façon à porter tort aux pauvres et à exposer aux accusations et à la diffamation l'administration et les administrateurs, à cela aussi il faudra mettre de l'ordre, par les mesures que le synode jugera bon de prendre.

L'aliénation des biens appartenant à une Eglise locale relève également de la compétence du synode provincial. D'après le canon 26 du synode de Carthage de 419⁶⁹, un évêque ne peut vendre un bien de l'Eglise sans en avoir référé au métropolitain qui avec les évêques de la province prendra la décision d'autoriser ou non la vente. Si la nécessité de la vente était si pressante que l'évêque n'ait plus le temps de recourir au synode, il devra au moins prendre à témoin du fait quelques évêques voisins, quitte à fournir au prochain synode toutes les explications justifiant son acte.

6) L'examen des appels : le synode d'Antioche prévoit explicitement au canon 20 que les deux synodes qui se réunissent annuellement dans chaque province doivent recevoir toutes les plaintes. Il s'agit des plaintes que lui soumettraient les diverses personnes qui s'estiment avoir été traitées de façon injuste dans leur Eglise. Cette facilité ou ce droit est octroyé à toutes les personnes sans distinction, prêtres, diacres et simples fidèles; toutes ces personnes sont habilitées à exposer leur cause au synode, qui est obligé de l'examiner au cours de ses réunions⁷⁰.

Voilà quelques-unes des affaires dont l'assemblée synodale de la province devra s'occuper. Il y a bien d'autres problèmes auxquels les synodes sont affrontés et qu'ils sont tenus de trancher, d'après le principe fondamental définissant leur compétence, que nous avons indiqué plus haut. Les quelques matières que nous avons signalées sont celles qui ont été évoquées de façon expresse par la collection canonique des synodes locaux.

Il reste un dernier point à examiner, parmi ceux que nous avons retenus pour notre analyse: la valeur des décisions prises par l'assemblée synodale.

4) La valeur des décisions synodales

Il importe de savoir dans quelle mesure les membres des différentes Eglises locales sont tenus de se conformer aux règles édictées par l'assemblée synodale: s'agit-il de simples recommandations, de directives, de conseils, d'avis ou, au contraire, de véritables décisions à caractère obligatoire. C'est tout le problème de l'autorité du synode local qui est ainsi posé.

⁶⁹ Edit. Joannou, *op. cit.*, p. 242. Le canon 26 proviendrait du synode de Carthage du 13 septembre 401; cf. Joannou, *op. cit.*, p. 194. Voir aussi le canon 33 du synode de Carthage de 419 (édit. Joannou, *op. cit.*, p. 248), où l'on trouve une disposition analogue; ce texte proviendrait effectivement du synode de 419, cf. Joannou, *op. cit.*, p. 194. L'exactitude de ces renseignements chronologiques nous a été confirmée par M. le professeur Ch. Munier; cf. *supra*, note 19.

⁷⁰ Edit. Joannou, *op. cit.*, p. 120—121; cf. *Décret de Gratien*, D. 18, c. 4.

Sur ce point, nous disposons de textes émanant de nos synodes locaux, qui ne laissent place au moindre doute. Le synode dispose d'une autorité véritable: les décisions qu'il édicte ont la valeur d'une mesure à laquelle tous ceux qu'elle concerne ont l'obligation de se soumettre, les évêques comme tous les autres membres des Eglises locales. C'est ce qu'exprime, sans ambage, le synode de Sardique au canon 20, dont nous reproduisons, avec le titre, l'ensemble du texte⁷¹:

Qu'aucune des décisions du synode ne doit être enfreinte.

Gaudentius évêque dit: Toutes ces décisions salutaires et raisonnables et dignes de notre rang d'évêque, et agréables à dieu et aux hommes, ne sauraient obtenir force et autorité, si une certaine crainte n'accompagne les sentences prononcées; nous savons en effet que très souvent à cause de l'effronterie d'un petit nombre le divin et vulnérable nom d'évêque a été blâmé. Si donc quelqu'un ose faire quelque chose contre les décisions prises par tous, cherchant à plaire à son orgueil et son insoumission plus qu'à Dieu, qu'il sache dès maintenant qu'il se met dans l'obligation de se justifier et qu'il perd l'honneur et la dignité d'évêque.

Tous répondirent: Une telle décision convient et nous plaît.

On ne saurait être plus affirmatif que ne l'est l'assemblée de Sardique dans ce texte. Certes, le canon vise de façon immédiate et directe les décisions prises par le synode de Sardique; mais il paraît bien que l'affirmation a une portée plus générale. Elle vise toutes les mesures édictées en assemblée synodale. Il est bien dit: „Si quelqu'un ose faire quelque chose contre les décisions prises par tous . . . qu'il sache dès maintenant . . . qu'il perd l'honneur et la dignité d'évêque". Un des motifs allégués pour exiger la soumission est d'ordre ecclésiologique: les décisions prises en assemblée synodale sont „agréables à Dieu". En outre, le caractère obligatoire des décisions est souligné par le fait que l'insoumission est sanctionnée par une peine: „Toutes ces décisions . . . ne sauraient obtenir force et autorité, si une certaine crainte n'accompagne les sentences prononcées . . .". Et la sanction prévue qui doit susciter la crainte est „la perte de l'honneur et de la dignité d'évêque". Le texte de Sardique ne mentionne que l'évêque récalcitrant; mais il va sans dire que si l'évêque est soumis aux décisions, à plus forte raison le sont les autres membres de la communauté ecclésiale.

Quand il s'agit de juger un évêque accusé de fautes graves, nous avons vu que la question devenait plus délicate, s'il y avait divergence d'opinion parmi les membres du synode; nous connaissons aussi la manière dont, dans une telle circonstance, le synode devait procéder pour éviter le risque de commettre une injustice. En revanche, si l'assemblée était unanime pour condamner l'accusé, la décision était irrévocable; on n'autorisait pas même l'intéressé à se pourvoir auprès d'un autre tribunal. Telle est la règle adoptée par le canon 15 du synode d'Antioche⁷²:

⁷¹ Edit. Joannou, *op. cit.*, p. 186—187.

⁷² Edit. Joannou, *op. cit.*, p. 116; cf. *Décret de Gratien*, C. 6, q. 4, c. 5.

Lorsqu'un évêque a été accusé de diverses fautes et que tous les évêques de la province ont été unanimes à porter sur lui un jugement défavorable, il ne pourra plus se présenter devant un autre tribunal, mais la décision des évêques de la province restera irrévocable.

Ce texte présente, sans doute, des difficultés en ce qui concerne le droit d'appel⁷³, que nous n'avons pas l'intention d'aborder comme nous l'avons déjà dit; mais il confirme, on ne peut mieux, l'autorité des décisions synodales.

Nous sommes arrivés au terme de l'enquête sur l'institution synodale, que nous nous étions proposé de faire dans les sources et, de façon plus précise, dans les synodes locaux du *syntagma canonum* des Eglises chalcédoniennes d'Orient, qu'on appelle communément les Eglises orthodoxes.

Nous avons vu que, d'après ces anciens textes, le synode tient une place essentielle dans l'organisation ecclésiale; il est un facteur de gouvernement irremplaçable. Aucune décision d'intérêt commun, concernant plusieurs Eglises locales, ne peut être prise en dehors d'une assemblée synodale, à laquelle les évêques doivent obligatoirement être convoqués et à laquelle ils ont le devoir d'assister, sauf empêchement de force majeure. Les décisions prises dans ces assemblées font autorité. Le rôle du synode s'exerce, de façon habituelle, dans le cadre de la province. Pour des problèmes d'intérêt plus général, dépassant les limites de la province ecclésiastique, l'assemblée synodale prend des proportions plus grandes; mais les principes, régissant ces assemblées de plus grande envergure, sont les mêmes que ceux que nous avons définis à l'aide des canons des synodes locaux.

L'analyse que nous avons faite est, certes, d'ordre historique. Cependant il ne faudrait pas croire qu'elle n'intéresse que l'historien des institutions ecclésiales. Sans doute, les textes sur lesquels nous avons fondé notre enquête sont vraiment de vieux documents: ils se situent entre le IV^e et le IX^e siècle. Mais leur valeur dépasse de loin celle de simples documents d'archives, nous permettant de mieux comprendre le passé et nous servant de laboratoire d'expérience pour mieux orienter notre action, comme on conçoit en règle générale le rôle de l'histoire.

La fonction que remplissent aujourd'hui les anciens canons du *syntagma*, que nous avons analysés, sont d'un tout autre ordre; l'intérêt de ces canons se situe sur un autre plan que le plan historique. Les anciens canons des synodes locaux, comme ceux des conciles œcuméniques et les lettres des Pères qui figurent dans la collection canonique officielle, font autorité de nos jours, comme ils l'avaient fait au cours du premier millénaire. Ils s'appliquent intégralement à toutes les Eglises orthodoxes en ce qui concerne l'organisation synodale actuelle.

Ce n'est qu'en prenant ces textes comme règle d'action que les Eglises orientales, et tout spécialement les Eglises chalcédoniennes d'Orient res-

⁷³ Sur le droit d'appel qui revient à un évêque condamné ou déposé par un synode, voir les canons 3—5 du synode de Sardique; édit. Joannou, *op. cit.*, p. 162—164. Pour les autres références voir Joannou, *op. cit.*, Index, p. 26—29 (au mot: *Appellatio*).

tent dans la ligne de la véritable orthodoxie. Si, au contraire, elles s'en écartent, elles risquent de faire fausse route et de susciter des difficultés quasiment insurmontables. Nous trouvons à l'heure actuelle un exemple typique des conséquences qu'entraîne le fait de ne pas se conformer de façon stricte aux anciennes règles inscrites dans le *syntagma* oriental. Les difficultés qui surgissent ici et là au sujet de l'organisation des saints synodes restreints, qu'on appelle διαρκής ἑρα σύνοδος proviennent, toutes, du fait que les canons du *syntagma* ignorent les synodes restreints et ne connaissent que le saint synode de la hiérarchie (ἑρα σύνοδος τῆς ἱεραρχίας), qui comprend tous les évêques.

Nous n'insisterons pas davantage sur le caractère d'actualité qui revient aux anciens textes relatifs à l'institution synodale dans l'organisation de l'Eglise. Certes, nous savons qu'il y a d'une part la loi et d'autre part la vie ou la règle et l'application; les deux ne concordent pas toujours. Il serait intéressant de voir dans quelle mesure les Eglises qui se réclament du *syntagma canonum* et en font aujourd'hui encore le fondement de leur droit, s'y conforment en fait. C'est alors seulement que nous aurions mené notre tâche à bonne fin. Cependant un tel travail dépasse la place restreinte qui nous est impartie dans l'ensemble des recherches proposées par le Congrès; et surtout il exigerait une vaste enquête dans les diverses Eglises orientales qu'il n'est pas aisé de réaliser. Nous avons présenté un volet du dyptique, celui qui dépeint la règle; nous laissons à d'autres le soin de présenter le second volet, celui qui retrace la vie dans toute sa complexité.

EPISCOPAL SYNODS AND CLERGY-LAITY CONGRESSES OF THE ORTHODOX CHURCH

WILLIBALD M. PLÜCHL

Wien

At the invitation of the university of Navarra in Pamplona two years ago I gave a detailed lecture still enlarged in the journal *Ius Canonicum* on the "Factum 'Konzil' in rechtshistorischer Sicht"¹. On this occasion I entertained hope that this institute sometimes relegated to the background but otherwise so important for the church should find further experts for its outcomes, as there are still so many problems worth analysing. I was then not thinking of this treatise being laid back into my hands — at least not as regards the problem under discussion. Of course it was a great pleasure to me that my dear friend and colleague Prof. *Rodopolous* suggested my discussing this topic. I gladly admit that this topic is fascinating but rather difficult at the same time. I am afraid the summary I am putting here before you is too incomplete to give a profound idea of the problems involved. I can only apologize through the fact that in a lecture only some important aspects can be taken into consideration. Once more I want to entertain hope that other experts in future might be found in order to take various aspects and different opinions to the problems. Talks with the representatives of the Maronite and the Coptic Churches resulted from my lecture. They gave me particular hope that the topic of the following essay will invite people to do further research. This is also the reason why in the year-book the article is not printed in its original language but in an English translation. The original plan to consider in detail the legal position of the Coptic Church had to be left undone in consideration of the latest military events at the end of 1973.

Before discussing in detail the Clergy-Laity Councils called National Congresses mainly in the 18th and 19th centuries, it seems necessary to answer and to clarify a few basic questions. As with the above mentioned lecture on the fact council, the so-called *Apostolic Council* is my startingpoint. I am deliberately saying the *so-called* Apostolic Council, for the report² on this event on one hand clearly illuminates that it is no council in the technical meaning of today. On the other hand its obvious presentation makes it clear that it is neither the very first nor a unique event but its report is rather something like a resolution registered because of its extremely important, legally valid contents. Not the *fact* that a congregation assembled deserved mentioning, but the contents as well as the resolutions of the assembly did. Apparently the

¹ Vol. XI, nr. 22, 1971, p. 135 ff.

² AAP, 15, 2 ff.

institution of such consultative and decisive committees seemed already to be a matter of fact in Jerusalem. For the latter Christians who heard these reports, too, they were common facts (this, too, must be stated here). Therefore it was totally unnecessary to make illustrative remarks on them.

In answering the question of the *essentialia negotii* of the synodal elements in an apostolic council the following facts arise: First, the members participating are the apostles, the elders, and the congregation whereby the question remains whether one has to assume only men as participants. In the Acts of the Apostles I personally do not get a lead on women being explicitly excluded.

Therefore we see that the Church Council at the times of the apostles is a community of the apostles, the chairmen of the local churches and of all its members. What an enormous difference to the Jewish Sanhedrin (synedrion) with its strictly limited and exclusive membership. Here we see clearly that already the congregation of Jerusalem with its independent and directive experience instituted the Church Council which was of collegial nature. To my mind the opinion of the radical councillors in the Occidental Church at the time of the great papal schism in the 14th and 15th centuries³ that already with the apostolic council an institution *divini iuris* had been created is too far-reaching. Particularly the Acts of the Apostles do not offer any proof.

Further we gain very important knowledge from the report of the Acts of the Apostles: First all the apostles and presbyters held a meeting "to look into this matter". This was not so easy, for a bad quarrel arose making Peter the decisive spokesman. We do not want to enter into Peter's preeminent position and into the axiom valid in the Catholic church that the Pope's assent to the decisions of a general council is partly derived from this report. In the context under discussion we have to state that the apostles and the presbyters pass the bill they have drawn up. The whole community participating they decide to elect men that should return with Paul and his companions to Antioch to promulgate and to confirm the decision as well as the new law. And finally — this, too, has to be considered — it is said that the whole congregation was called together in Antioch. The letter from Jerusalem was read and "when it was read, they all rejoiced at the encouragement it brought." (Acts 15, 31).

I have deliberately repeated all the details of the report because it seemed important to me to draw your attention to the following elements: First, the discussion and the resolution of an important legal settlement is done by the apostles and the presbyters. The second element is to be found in the fact that *after* the resolution passed by the committee of the apostles and the presbyters the whole community is notified and also decides to send off two men. It shows that apparently the community accepted the resolution, for contrary to the lively debate in the committee of the apostles and elders a new quarrel is not mentioned here. This, however, must not be regarded as 'mechanical discipline'. The apostles and the presbyters were obviously aware of being under obligations to

³ Cf. *Plöchl*, W. M., l. c. and the literature quoted there.

notify the community of their resolution and of their needing an acceptatio by the community to assert the law. When *Milas*⁴ writes that one of the suppositions for passing resolutions of general councils was „die Annahme dieser Beschlüsse seitens des der gesamten Kirche angehörigen Clerus und Volkes“, we can find the source of this development in our report. On the occasion of his habilitation as an assistant professor (Universitätsdozent) Richard Potz stated in his lecture⁵ — unfortunately not yet published — that this development was also known to the Occidental Church, and he established that any church law had to be in usum receptum, a simple promulgation did not suffice. The description of how the congregation of Antioch accepted the new and very significant law proves this, too. At the 2nd International Congress for Canon Law in Milan, 1973 Luigi de Luca thoroughly dealt with the problem of how the laity accepted the church laws⁶.

Finally one has to stress that the congregation of Jerusalem as a whole determined the proceedings furtheron. If we put it in a modern way we can say that the congregation cooperated in carrying out the law.

So far we dealt with the judicial elements of the so-called apostolic council. As regards our topic, however, it would mean an unrealizable attempt to examine all sorts of related legal problems and their development. Besides, this is not necessary for understanding our main concern, namely the characteristics and the judicial differentiation of the type 'Episcopal Council' and 'Clergy-Laity (or national) Congress'. So far it will be sufficient to keep in mind that already in the post-apostolic times the laic element decreases, as far as we do know of any legal development of church congregations. However, we must not forget that with Christianity spreading around and establishing itself the differentiation between the clerical official and the ordinary member of a community becomes more and more perceptible. This proves true particularly as regards appointments to the episcopal chairs. It is here that we find the counsel to and the choice of a candidate through the neighbouring bishops, the election to the deserted episcopal see by the bishops and the presbytery and finally the acclamation by the people. The call of *ἄξιος* in the Byzantine liturgy at the bishop's consecration as well as the announcement of the election of a pope in St. Peter's Square in Rome or until recently of the elections of Roman-Catholic bishops are the remains of the people's original right of acclamation. Today it is restricted only to a pure form of ceremony.

We cannot be charged with an exaggerated simplification when stating that at the time of the church's integration into the Roman Empire, mainly since the great Theodosios I (379—395), secular power replaces the clergy. Thereby our problem is enriched by a new and essential element. The Occidental sovereigns mostly loved to follow the emperor's example. The awakening of the Western feudal system much contributed to the opening

⁴ *Milas*, N., *Das Kirchenrecht der Morgenländischen Kirche*, Zara 1897, S. 393.

⁵ The essay with the title „Die Anerkennungstheorie als kirchenrechtliche Geltungstheorie“ will be published in the *ÖAKR* 1975.

⁶ De Luca, L., „*Populus fidelium*“ e formazione storica dell'ordinamento. The lecture will be submitted in the report on the congress at a later date.

up of Occidental Particular Councils for secular people although it was done in a different number and with changing influence. In the great Occidental General Councils, however, secular influences were closed down with the increasing power of papacy.

The so-called *concilia mixta* formed a certain exception as they developed a special type since the Carolingian Reform in the middle of the 8th century, whereby Boniface, the great Scottish renovator of the continental church, mainly gave way to the laymen. It is very likely that the Scottish and Irish churches were codetermining examples for that. The fact that both ecclesiastical and secular affairs were dealt with there and that the ecclesiastical *and public* sanctions of the decisions contributed to the canons becoming laws was essential to *concilia mixta*. Occasionally it is very hard to decide whether such councils of the Empire — as one might call them — are clerical-secular assemblies or secular-clerical ones. The intensive connexion between *christianitas* and *ecclesia* as well as with the secular Empire was such a matter of fact for the people that they simply accepted it. Naturally the percentage of laymen was not simply the people of the church but to a great extent as regards the participants it was represented by the feudal system. The participation of laymen in a church assembly of the Occidental Churches in Ireland and Scotland was most important therefore encroaching upon England. Being a scholion it would be tempting to refer to the development of the Anglo-Saxon parliamentary system and its interrelation to the Clergy-Laity Church Councils. In this connection too we would miss the frame.

Whereas in the Byzantine Church the concentration upon the supreme power — emperor, empress, and members of the imperial family as well as upon high government officials — brought along the elimination of the laity and the lower clergy. The secular power, however, stresses the great councils by participating in them. Resulting from this fact and promoted by juridical development the small particular councils become episcopal councils in which other clergymen participate as counsellors and assistants at the best. The representation of the bishops by priests or deans equally was of different meaning depending on the representatives having either a decisive or a consultative vote. The relation to the monks was much better, as since the end of the Iconoclasm (843) and the development of the stauropegial law of the Ecumenial Patriarch they had a better relationship to the patriarchs and therefore appeared among the participants of patriarchal councils. In the 14th century we even find sporadic resolutions, according to which also laymen could enter the patriarchal councils¹. After the capitulation of Constantinople (1453) the changed circumstances bring about the fact that through patriarchal lay offices laymen gradually appear as members of the councils. Potz rightly emphasizes, „daß die Laienbeteiligung nicht institutionell typisch für die Oskirchen ist, sondern eher als notwendiges Übel, das meistens mit der millet-Verfassung in den mohammedanischen Gebieten begründet wird,

¹ Zishman, J., *Die Synode und die Episkopalämter in der morgenländischen Kirche*. Wien 1867, p. 39.

angesehen wird"⁸. Here we can stop our view all round, it suffices. Therefore we need not consider at all the Russian-Czarish Holy Synod.

This discussion leads up to the central question of our analysis, namely to the essence and the legal position of the *National Church Congress*. Where do we find the roots of this peculiar institution? As far as I can judge at the moment, I suppose that the political roots are to be found in the government of the Ottoman Empire as well as of other Islamic Empires situated in the areas of Christian people. The Ottoman administration — not to be judged by its efficiency — was established on the millet-polity. With regard to the Christians this millet-polity was, however, very variable and pragmatic. With the decline of the Byzantine Empire the Ecumenical Patriarch really became sole head not only of the church but also of the Orthodox Christians. The Turks increased the patriarch's responsibility — and it was primarily the responsibility — to all Orthodox people within the Ottoman Empire. However, the degree of responsibility and thus the position of being head of all Orthodox Christians could vary according to political reasons. This applies mainly to the Slavic Balkan Christians that at one stage were given autonomy, even autocephaly, at other times they were presided over by Greek bishops directly dependent on Constantinople. Pantazopoulos gave us a valuable treatise⁹ showing the eventful development of the patriarch's legal position. Officially he is known as ἀρχιεπίσκοπος καὶ δεσπότης and becomes the ethnarch of his ecclesiastical subjects¹⁰.

The fall of the Byzantine Empire led to the patriarch's taking over of all secular affairs, which he was given by the Ottoman Empire or which he demanded because of his position assumed and necessary to help the Orthodox Christians or to procure protection for them. The patriarch succeeded in maintaining ecclesiastical institutions and in preserving them as clerical instruments, with only minimal concession to laymen's participation. The patriarch and his ecclesiastical bodies took over secular matters. Only with the reform of the Ottoman Empire a mixed council of ecclesiastical and secular members, the μικτὸν συμβούλιον was established by Hatti-humayum in 1856. To this council the patriarch's secular affairs were transferred. Primarily this body, however, was not an ecclesiastical institution but part of a form of government imposed on Turkey during the so-called integration into Europe. We mention this only to complete this thought, it is, however, irrelevant for a further analysis. Only in the Μικτὸν Συμβούλιον of the Northern American Greek Orthodox archbishopric of 1923 a slight similarity to an ecclesiastical institution can be found¹¹.

Trusting Radić the „foundation“ of the National Congress is to be a Habsburgian-Austrian invention dating back to the so-called proclamation of 1690¹². A short outline will confirm that at the best this proves true

⁸ Polz, R., *Patriarch und Synode in Konstantinopel*, Wien 1971, p. 30.

⁹ Pantazopoulos, N. J., *Church and Law in the Balkan Peninsula during the Ottoman Rule*, Institute for Balkan Studies, Nr. 92, Thessaloniki 1967.

¹⁰ L. c., p. 23.

¹¹ Cf. below p.

¹² Radić, E., *Die Verfassung der Orthodox-serbischen Particular-Kirche von Karlowitz*, Prag 1880, p. 54.

for the term „National Congress“ and for a detailed legal settlement, both only since the year 1770¹³. It is certain that the source of *this kind* of church councils — legally an ecclesiastical institution — is to be found in the Serbian Church. King Stephen and his brother Sava, a monk of Athos, began to emancipate the Serbs in politics as well as in church-politics. In 1219 Sava was consecrated archbishop of Serbia at Nicea and in 1221 he crowned his brother Stephen. At first the Serbian Church was governed according to the Byzantine Canon Law. The taking over of the Kormčaja Kniga is characteristic of this¹⁴. But at the same time Sava urged a greatest possible independence by addressing the Emperor to allow a future election of the archbishop. Therewith the first step towards autonomy and autocephaly was done. As the election was made by the other bishops and not through an appointment of the Ecumenial Patriarch, this also caused the institution of a national council. This was done in due course.

Because of their legal ideas concerning common decisions in various associations the Serbs were predestined for the development of a special type of church councils. Just think of Zadruga, that highly developed form of a family community as well as an economical union. It should become the foundations of the military border of the Habsburgian Danubian Monarchy in a parrying war against the Ottomans. Today we can really say that the clan of Zadruga was a European rampart against the regular attacks of the Turks. The second form of confederation was the Sabor, the Serbian Great Council, which decided the fate of the country and its population together with the prince or king.

Sava had founded the basis of the *ecclesiastical* organisation, being so much rooted in the population that it survived any *secular* organisation thus becoming the actual foundations of the Serbian nation¹⁵. Sava is legitimately worshipped as *the* Serbian Saint. Dušan could build on this order when in 1346 he was proclaimed czar on sabor carstva in Skopje and he made the archbishop patriarch. The division into a secular and an ecclesiastical sabor clearly forms itself under Dušan. Dušan's legal code, the Zakonik (in 1349 and 1354)¹⁶ distinctly shows this development. Sabor carstva, the National Parliament, is more and more distinguished from sabor cerkve, the national church assembly. The patriarch, the bishops and the heads of the monasteries, particularly those of the czar's, also participate in the secular councils; the chair, however, remains with the czar. On the other hand the patriarch precedes the sabor cerkve which is attended by the bishops, the clergy and also by laymen. According to the rules of Dušan's code, people are prohibited on pain to assemble. Radić is totally wrong in assuming that therefore there was not any predecessor of an ecclesiastical council¹⁷. This rule is issued against arbitrary, illegally organised public assemblies which one wanted to oppose, but not against any legally established secular or ecclesiastical church councils.

¹³ Mansi, J. D., *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima Collectio*, vol. 39, col. 522 ff.

¹⁴ Concerning origin and contents cf. Pantazopoulos, I. c., p. 49 f.

¹⁵ Matl, J., *Der heilige Sava als Begründer der serbischen Nationalkirche*. In: *Kyrios*, vol. 2 (1937), p. 23 ff.

¹⁶ Cf. Pantazopoulos, I. c., p. 50.

¹⁷ L. c., p. 53 and p. 543.

The ecclesiasticism of a sabor *cerkve* was therefore determined by whom who had the chair. Even the crumbling of Dušan's empire into many small states on principle did not change the unity of the Serbian church. After the death of the second patriarch, Sava IV (1375), the regional princes left the election of the new patriarch to the bishops and the heads of the monasteries. A participation of laymen was likely but not certain.

The gradual decline of Serbia as a state after the battle on Kosovo Polje in 1389 did not really change anything as regards the church. Only after the fall of the last stronghold at Smederevo in 1459, five years after the end of the Byzantine authority on the Bosphorus, the first Serbian patriarchate came to an end, too. In 1551, a century later, a new patriarchate was established under the influence of the Islamic Serb Mehmed Sokolović. Concerning the Serbs and probably all the Christian people in the countries on the Danube being under Turkish rule or expected to join, the patriarch got the same position as it was with the Ecumenical Patriarch and slightly modified with the Armenian patriarchs. Therefore the Serbian patriarch likewise became an ethnarch. In the Ottoman Empire this meant not only a purely ecclesiastical position, but was regarded as a responsible position towards the country. Thus the ethnarch-patriarch became a very significant person. In addition to the ecclesiastical tasks he had to fulfill secular ones, too, with the public administrative body at his disposal.

Thus the sabor *cerkve* was equally revalued. One can prove that at least at the beginning, the bishops' council was distinct from an expanded council (sabor). We do know that in 1614 patriarch Pajsije was elected that way. One can assume that also the heads of the monasteries were among the members. This council, however, quickly lost its importance, partly because the Turks transferred a number of rights to the patriarch, like the dismissal of bishops and clerics which were guilty of the crime of refusing or cheating on taxes. This the patriarch was responsible for. As regards such a dismissal it was the patriarch's right to freely appoint bishops or other clergymen. Therefore one need not be astonished that the council lost its influence but this did not make it come to an end.

Besides the greater sabor developed. It included bishops, clergymen and laymen. Regularly it assembled at least once a year, namely between Easter and Whitsun. This great church council quickly took charge of the bishops' elections and more and more dealt with the increasing administration, particularly with the management of property and economics.

We must think of these conditions when considering the negotiations with patriarch Arsenije, his emissaries and the commissioners of Emperor Leopold I respectively. First contacts at the beginning of the 17th century already started these negotiations¹⁸. For both sides they were of extreme importance as regards ecclesiastical and governmental affairs¹⁹. Therefore it is no wonder that they were of long duration and intensive, particularly as they were held on the verge of a potential state of war between the Habsburgian Danubian Monarchy and the Ottoman Empire. They resulted in the Emperor Leopold's I. Proclamation on April 6th, 1690. The privile-

¹⁸ Radic, I. c., p. 10 ff.

¹⁹ Plöchl, W. M., *Die Orthodoxe Kirche in der Habsburgischen Donaumonarchie (1526—1918)*. In: *Balkan Studies* 13/1 (1973), p. 17 ff.

ges²⁰ promulgated by the emperor on August 21st, 1691 show this event more clearly. Both documents guarantee freedom and the rights of the Serbian Church and people and acknowledge the Serbian archbishop's jurisdiction *propria auctoritate ecclesiastica*. Consequently this far-reaching and general wording led to difficulties as regards its interpretation. However, we are not primarily interested in this. For us it is more important to pursue the development of the National Congress. In December 1701 the *universa communitas ritus Graeci tam spiritualis quam saecularis status* applies to the government for ratifying the privileges and meeting the complaints for a second time.

For the first time the *universa communitas* of the clergy and the laity is mentioned here. It clearly shows that the clergy-laity savor had become a permanent institution. From 1707 onwards we find documents proving the church councils being held²¹. They were part of the Serbian Church, an institution in which the clergy and the people participated. It was regarded as an *ecclesiastical* institution.

It corresponded to the principals of the Austrian State Church Law that for this church council special regulations existed which should define its range of functions as clearly as possible. However, this happened rather late. Apparently on the part of the state there seemed to be no necessity to intervene in the Serbian Orthodox Church's autonomy. Without exaggerating one can say that State Church Law was much more limiting and did not leave full scope to the catholic church, the "dominant religion" as the terminology of the enlightenment put it. Maria Theresia's very extensive Regulament²² of September 27th, 1770 enters into a great many details. It deals with the privileges, the jurisdiction, the administration, and so on. Here for the first time the "congress" of the "nation" is mentioned²³.

First we have to remember that the archbishop and metropolitan, as the highest ecclesiastical representative is called in the Regulamenta, was elected and promulgated by the congress. In his jurisdiction, however, he was only appointed by the monarch. This corresponds to the enlightened legal conception allowing the archbishop to exercise his rights only after the oath of allegiance and after the confirmation of his election. According to the public conception here we see an activity in the institution that falls to the monarch's jurisdiction.

Further we have to state that the archbishop was only given the position of a supreme head of the 'Illyrian Nation' in *ecclesiasticis* and that „in weltlichen Vorfällen er keineswegs das Haupt der Nation vorzustellen habe“²⁴.

For us two very important ideas result from this. The first one makes clear that the archbishop was only the ecclesiastical but not the secular head of the members of his church. We must therefore not conclude that

²⁰ Concerning the dubious system of privileges in the Ottoman Empire that apparently was to be taken over by Serbian request cf. *Pantazopoulos*, l. c., p. 25 f.

²¹ *Radic*, l. c., p. 55.

²² *Mansi*, l. c., col. 522—574.

²³ *Mansi*, col. 526, § III.

²⁴ *Mansi*, col. 525 f., § III.

the ethnarch's position in the Ottoman Empire meant that the archbishop or the patriarch would have had the position of a secular head, too. This was not the case. The Turks merely lifted him up in full measure for secular administrative work and made him mainly responsible for his people. He was the speaker of his people as regards the state, but — contrary to the Austrian interpretation — he was *not* head of the church, for the archbishop's position as head of this church was irrelevant to the Turks. Being a Christian reduced one's position in the Ottoman Empire, but did not effect it positively. In the countries on the Danube the archbishop was also given tasks in the secular administration but this did not change the fact that only the reigning sovereign could be head of his state. Particular administrative work was besides also transferred to bodies of the Catholic church. There is no difference to be made.

The second idea results from the fact that in view of the archbishop's position as head of his church his election at the national congress is regarded as an ecclesiastical, legal procedure. Therefore the national congress was like the *sabor cerkve* a national council with the clergy and the laity as members entitled to vote. In this connection it must be stated that the archbishop's election had to take place before an approval by the monarch. Thus he was not appointed by the monarch as it happened with most of the Catholic bishops.

Apart from the national congress there existed the bishop's council, called 'Synodalversammlung' in the *Regulamenta*. There the bishops had to assemble with the metropolitan being in the chair. Any other members of the clergy are not mentioned any more, the bishops' council consisted of bishops only. Their main task was the election of bishops to vacant sees. The sovereign consenting to the holding of synods and national councils²⁵ corresponds to the established Church Law of Austria. The public commissarius, however, was not allowed to be present during the elections. In the second *Regulament* of January 2nd, 1777 this is even more clearly defined and the commissarius' presence is explicitly prohibited during the election of a bishop and during discussions and decisions concerning matters that refer to the „Dogmaticum dieser Kirche“²⁶.

The number of participants is not yet clearly defined in the first *Regulament*. It is only said that custom and order should be upheld²⁷. At the best it means that the deputies consisted of three groups: clergy, laity of military rank, the frontier guards²⁸, and the laity of civil status. In that way the layman predominated. 34 clergymen, 29 military deputies and 29 civil deputies participated in the council of 1726. In 1730 the relation was 53 to 18 to 92. Only the *Regulament* of 1777 fixed a triplicate equality the order of succession of which is remarkable: 25 of the military deputies,

²⁵ *Mansi*, col. 535, § XXI.

²⁶ *Mansi*, col. 692, § XXI.

²⁷ *Mansi*, col. 557 f.

²⁸ *Rothenberg*, G. E., *Die Österreichische Militärgrenze in Kroatien 1522 bis 1881*. Verlag Herold 1970.

Preradovich, N. v., *Des Kaisers Grenzer — 300 Jahre Türkenabwehr*. Verlag Molden 1970; further „Die k. k. Militärgrenze — Beiträge zu ihrer Geschichte“. *Schriften des Heeresgeschichtlichen Museums (Militärwissenschaftliches Institut)* in Wien, vol. 6 (1973). Table II, nr. 4 gives the pictures of a Serbian Orthodox priest for the military.

25 of the provinciali and 25 of the clergy. Against all the bishops' remonstrances²⁹ one kept to the fact that the bishops have to be counted among the 25 clergymen³⁰. It is noteworthy that it was prohibited to send juvenile deputies, although the national congress had specially asked for them³¹. The reasons for refusing were given as lack of maturity and danger of not conforming to the duty of keeping top secrets. Nothing was said about the mode of electing the deputies. The assigned numbers of deputies were apparently not always observed. Suffrage seems to have been restricted to a certain number, but not to a greater number of participants. Leopold II declared the additional participation of 25 aristocratic deputies at the congress of 1790 an extraordinary granting and for the future a triplicate equality of 25 deputies each was again confirmed³². Still the question of the bishops participating in addition to the 25 clergymen seemed to have been raised again and again, until the 9th Hungarian Article of Law of the year 1868 specially states for the Karlowitz congress that it consists of 50 lay deputies — the military and civil rank is not distinguished —, of 25 clerical deputies and of the bishops.

Although *Radić* complains very much about the laity's predominance at the congress particularly as regards the development since 1868, one must remember that it was this 9th Hungarian Article of Law that transferred the ecclesiastical affairs to the congress and the church bodies to a far higher extent than during the period of enlightenment. Properly speaking *Radić*³³ too has to admit that the state — since 1867 only the Hungarian half of the Empire — was only doing the controlling. That also brought along that the government strictly supervised the congress that should exclusively deal with ecclesiastical questions and affairs. In view of the rapidly deteriorating relations between the Hungarian supremacy and the Serbs' national claims in the Austro-Hungarian Monarchy and above all at the Hungarian Royal Parliament the political tensions worked their ways out into the congress. This is a historical fact. Likewise it is certain that the liberalism during the last years of the 19th century also affected the lay deputies. Therefore the religiosity of many a representative could indeed be doubted³⁴. But it is definitely wrong to maintain with *Radić* that since 1868 the Serbian Orthodox Church of Karlowitz was surrendered to laity because of the congress "and the church as such was deprived of any right concerning their own affairs."

The Serbian-Orthodox national congress was rooted in the social order of its population, its community-forms, and its state-system. The main element of the congress has always been the participation of the clergy and of the laity. It was turned into a church body by the Orthodox Church and has remained as such.

²⁹ *Mansi*, *Beschwerden des Erzbischofs vom 5. Februar 1778*, col. 771.

³⁰ *Mansi*, *Benignum rescriptum regium ad Metropolitam datum, quo genti Serbisae querimonis fir satis vom 7. April 1778*, col. 781.

³¹ *Mansi*, col. 557, § LXIX, repeated in col. 831.

³² *Mansi*, col. 947.

³³ *Radić*, I. c., p. 30 ff.

³⁴ *Radić*, I. c., p. 31 f.

For us there exists also an entirely different reason to confirm upon the congress' ecclesiastical position. In 1869 the Emperor Franz Joseph I. approved the "Organische Statut der griechisch-romanischen Kirche in Ungarn und Siebenbürgen" with "slight modifications". It had been thoroughly discussed and then voted for on the Greek-Oriental-Roumanian National Church Congress in the summer of 1868. This statute mainly was the work of the first great Roumanian Orthodox scholar of Canon Law Andreas Schaguna³⁵, the first archbishop of the Roumanian-Orthodox church province of the Austro-Hungarian Monarchy. This organic statute basically was the constitution of the Roumanian autonomous church and the basis for a further development of the modern Roumanian Orthodox Canon-Law. One should not forget that this constitution sprang up from the Danubian Monarchy and in 1918 after the end of this federation of nations it has also been decisive for the further development in the kingdom of Roumania, and up to the present day.

The organic statute's special characteristic is its clear juridical structure easy to be understood. Here for the first time we find detailed legal instructions on the national church congress³⁶. It is named the "Repräsentanz der ganzen Metropolitan Provinz der griechisch-orientalischen Romanen aus Ungarn und Siebenbürgen". In order to understand this one must stress the fact that since 1864 the Roumanian Orthodox bishoprics, until that time in connection with the Serbian Orthodox metropolis of Karlowitz, had been united to a metropolitan association of its own with the archbishop-metropolitan presiding³⁷. Therefore there was only one self-governing Roumanian-Orthodox autonomous church in the monarchy on the Danube. The congress' competence was paraphrased as follows: 1) provisions for keeping up religious liberty and the autonomy of the Orthodox Roumanian Church; 2) regulation and control of the affairs of the church, the schools and the charitable institutions in the whole metropolis and 3) election of the metropolitan and the assessors of the metropolitan consistory-court.

In order to understand the proper meaning of the congress one has to point out the three leading bodies that exist according to the organic statute: the above-mentioned national church congress, the metropolitan consistory-court and the bishops' council. Here the actual distribution of the competence is shown. First of all one must state that primarily the bishop and for the metropolis the bishop's council (§ 171)³⁸ are competent for the dogmatic and spiritual affairs. The metropolitan is bound to call the council once a year and the bishops are obliged to participate. At this council all important internal affairs, i. e. the truly ecclesiastical questions, are really decided. Therefore the bishops' coun-

³⁵ As regards this interesting personality theologically partly influenced by Calvinism cf. the recent article of *Păcurariu, Mircea*, *Mitropolitul Transilvaniei Andrei Saguna — 100 de ani de la moartea sa*. In: *Almanach des Rumänisch-orthodoxen Pfarramtes in Wien*, XII (1973), p. 133 ff.

³⁶ The Organic Statute is printed in *AkKR XXV* (1871), p. 233 ff. As regards the National Church Congress cf. 5th Hauptstück, §§ 143—157.

³⁷ Cf. my essay on the Orthodox Church in the Danubian Monarchy, I. c.

³⁸ § 171: "... in welcher die kirchlichen Spiritual-, dogmatischen und symbolischen Gegenstände verhandelt werden."

cil is of greatest canonical importance, only the election of the eparchial bishop is not carried out by this council. He is elected by the clergy and the laity at the eparchial council³⁹, the archbishop, however, is elected at the national church council. According to a special mode of election in the eparchy 40 lay deputies and 20 clergymen are to be elected for an eparchial council whereby the bishop is not to be counted. He is a member by law. The consistory-courts are on one hand executive committees elected by the eparchial council and by the congress consisting of clergy and laymen respectively in order to maintain the bishop's (archbishop's) government. On the other hand they are marital courts of first and second instance (metropolitan consistory-court). This is the metropolitan-consistory-court's task for the whole church. Again it is divided into a purely ecclesiastical board — no layman has a right to participation — the school-board and the financial board being the church's supreme committee of finance and property.

Considering all this, it seems indeed right to give supreme power of representation primarily to the national church congress. The true and most genuine competence is the election of the archbishop thus showing the church's absolute autonomy. The secular "metropolitan-commissionary's" only right is to proclaim the election which is done *before* the monarch is notified of the election results. The introduction into office is made after verification by the crown.

The division of clergy and laity into 1 : 2 is also valid for the national church congress, whereby, however, the bishops are members by law not to be counted among the number of clergy. The election system which is also regulated shall not be entered into here. It takes care that all the eparchies and the subordinated dioceses (protopresbyterates) are represented. As a rule the national church congress is called every three years and is presided over by the archbishop-metropolitan.

While on the whole the Serbian Church left only the administration of the finances to the clergy-laity bodies, the Roumanian Church shows an uninterrupted development from Schaguna's Statute up to the present day. The ecclesiastical national committee and the ecclesiastical national council are vested with competences that even include church affairs.

I also want to mention the congress of the Greek Orthodox Archdiocese in North and South America, the origin of which can be traced back to the year 1931. It is closely connected with the work of the later Ecumenical Patriarch Athenagoras I. who died in 1971. In 1930 he was elected archbishop of North and South America by the patriarchal synod and began his work in February 1931.

As far as I could prove, already the *Καταστατικόν* of 1923 in the articles 20 and 21 had a *Γενική Ἐκκλησιαστική Συνέλευσις*⁴⁰. This here is a clergy-laity board of delegates that resembles the above mentioned *Μικτόν Συμβόλιον*. Indeed one has to add that this is an entirely ecclesiastical institution. Since archbishop Athenagoras I. took over power, it has developed to-

³⁹ §§ 87 ff.

⁴⁰ At this occasion let me thank Mr. Basil Basiliades of the Greek Orthodox Archdiocese of North and South America in New York for transmitting the data.

wards a Clergy-Laity Church Congress. Already in November 1931 he held the first Clergy-Laity Church Congress in New York during which the very extensive and detailed law *Εἰδικὸς Κανονισμὸς τῆς Ἀρχιεπισκοπῆς Ἀμερικῆς* was decided upon. In March 1932 it was approved by the Ecumenical patriarchate. This law was the judicial basis for the great work of consolidating and reforming the Greek Orthodox Church in America. It was a very important but at the same time a very difficult task, as in the Greek Orthodox community there were rather heterogeneous groups arising from their local and temporal origin: Before World War I immigrants came from Greece, Turkey and from other countries; after the World War I there came refugees and displaced persons from Turkey as well as new waves of immigrants from Greece and from other regions. Besides there was Americanism with its different way of life and philosophy.

The course that archbishop Athenagoras had taken was the right one. This is shown by the fact that only 33 years later at the 17th congress in June 1964 from the experiences of this period an amendment to the church's constitution arose that in its principal features did not only completely adhere to the canonical structure of the church but also to the principles decided on already in 1931. This also applies to *Κλήρικο-λαϊκῆς Συνέλευσις*. Therefore we can use the edition printed in 1965 as a basis for our following statements.

The *Κλήρικο-λαϊκῆς Συνέλευσις* is defined as the supreme legislative body of the archdiocese as concerns temporal affairs. With that the competence of the congress is defined much better than it was done before. Article I, 3, in which is stated that questions concerning the doctrine or such of canonical nature are to be excluded stresses this even more clearly. These belong to the competence of the canonically competent bodies. All affairs concerning the life and growth of the church, her institutions, finances, and administration, her schools and her philanthropic duties fall to the congress.

The congress meets every two years. The official English translation of the Greek text therefore speaks of a Biennial Assembly as official terminus technicus. The archbishop or an appointed representative presides over it.

The members of the congress are partly elected, and partly belong to the congress because of their position. Among these there are the archbishop and the other bishops, the members of the Archdiocesan council (*Ἀρχιεπισκοπικὸν Συμβόλιον*), the deans and Trustees of the Holy Cross Theological School, the Saint Basil's Academy as well as the presidents of the Greek-American societies, provided they are regular members of the Greek Orthodox Church. Each parish is represented by three delegates: a priest and two laymen. The priest and the chairman of the parish council are delegates by virtue of office. The chairman of the parish council maybe replaced by his representative or by any member of the parish council appointed by this council. Another lay delegate is elected by the parish assembly. Only these representatives are elected directly to the congress. We see that the lay element makes up an important part in the congress, but numerically there is no definite relation of clergy and laity.

Normally the congress meets every two years and is summoned by the archbishop. Extraordinary congresses may be held if necessary. In this case the Archdiocesan council determines time and place. If the majority of the members are present, there is a quorum for the congress.

The decisions of the congress must be executed by the archbishop and the Archdiocesan council. It consists of 22 members appointed by the archbishop and is supposed to meet twice a year. A body of 7 people is set up to deal with current affairs. These are remembrances of the consistories we got to know earlier. But there are also similarities to the diocesan consultors of the Roman Catholic Church. The council, however, does not possess any jurisdiction.

This short survey of the church congress in the Greek Orthodox Church of North and South America reveals the modern version of our national church congresses as we have portrayed them in two historical examples. In all these cases it is certain that they are *ecclesiastical* institutions. They represent bodies in which the people, the laity, share measuredly but actively and are highly responsible for their church. Looking back from this contemporary example of the Greek Orthodox Church of America to the Acts of the Apostles, to the so-called apostolic council, the circle is full. This means neither an anachronism, nor a "recourse to the primitive forms of the church", a catchword which today unfortunately is too often abused in the Roman Catholic Church in order to set up an alibi for the so-called progressivism. All this does not apply to our Clergy-Laity Congress. It is rooted in those church elements we find already in the church of the apostles: the cooperation of bishops, clergy, and laity in an *organic* and *hierarchic* order. We have seen that the laymen's contribution to church councils has again and again been expressed throughout the church's history. The degree and the way of their participation vary and the council's social form depends on the given time. There were also plenty of nadirs and abuses with which, however, not only the laity can be charged. In the course of the history of the church the church councils experienced variations and differentiations, but in their basic fundaments they have always been rooted in the orderly cooperation of clergy and laity. From the beginning it is clear that the hierarchic order is immovably fixed. The power of a decision on and the responsibility for all the questions concerning the doctrine and the nature of the church lies with the bishops in particular and with the clergy in general. The laity too shares in a gradual responsibility. Therefore the church may order and authorize the laity to participate in synodal life. Even the Latin Church — considering the many innovations it seems necessary to stress that the Occidental Church is meant — shows a beginning in laymen's participation in church councils. However, these are rather unbalanced first initiatives.

Throughout centuries the type of the Clergy-Laity Congress gave support and hope to the various Orthodox particular churches in times of great distress. As the examples of the Roumanian and of the Greek Church of America as well as those of the Coptic, Maronite and of the Syrian Church show, this type of a church council is an absolutely up-to-date way of an ecclesiastical constitutional law. And all this exists among

very different political and social conditions as it is to be seen from the four examples mentioned above. This gives rise to the thought whether this institution should not be considered as becoming legally rooted in an opportune and modern codification of Oriental Canon Law. As regards the Occident I would suggest to recall once again the proverb: *Ex Oriente Lux*.

DIE SYNODE DER HIERARCHIE ALS HÖCHSTES VERWALTUNGSORGAN DER EINZELNEN AUTOKEPHALEN ORTHODOXEN KIRCHEN

SPYRIDON N. TROJANOS

Thessaloniki

I. Einleitung

Als höchste Autorität in der ganzen Orthodoxen Kirche gilt das Ökumenische Konzil, das eine Versammlung der gesamten orthodoxen Hierarchie ist. Die nächste Stufe ist die Synode der Hierarchie, die aus allen Bischöfen jeder autokephalen orthodoxen Kirche besteht und ihre höchste Autorität darstellt, wobei sie innerhalb der Partikularkirche ihre Souveränitätsrechte unabhängig von jeder anderen Kirche ausübt¹. In vielen autokephalen Kirchen existiert neben dieser Synode, die periodisch zusammentritt, eine ständige Synode, die sich als Vertretung der Hierarchie aus einer beschränkten Anzahl von Bischöfen zusammensetzt. Wegen der Eigentümlichkeiten, die die Synode der Hierarchie vom organisatorischen Standpunkt aus in den einzelnen autokephalen Kirchen aufweist, wird im folgenden die in jeder von ihnen geltende Verfassung besonders behandelt.

II. Die Autokephale Kirche von Griechenland

Meiner Darstellung möchte ich die Synode der Hierarchie der Autokephalen Kirche Griechenlands² zugrunde legen, nicht aus systematischen, sondern aus rein praktischen Gründen, denn das mir zur Verfügung stehende Material ist in dieser Beziehung viel reicher als für die entsprechenden Organe der anderen autokephalen Kirchen.

Die Institution der Synode der Hierarchie als höchste Autorität der griechischen Kirche wurde erst im Jahre 1923 durch den Gesetzeserlaß „Über das Grundgesetz der Heiligen Synode der Autokephalen Kirche von Griechenland“ eingeführt. Vor diesem Zeitpunkt war das oberste Verwaltungsorgan der Kirche sowohl nach dem königlichen Erlaß vom

¹ Außer den bekannten Lehrbüchern des orthodoxen Kirchenrechts in griechischer Sprache seien hier genannt: H. Alivisatos, Das kanonische Recht der Orthodoxen Kirche in: *Ekklesia*. Eine Sammlung von Selbstdarstellungen der christlichen Kirchen, hrsg. von Fr. Siegmund-Schultze. X. Die Orthodoxe Kirche auf dem Balkan und in Vorderasien, Leipzig 1939, S. 82 ff. — H. Kotsonis, Verfassung und Aufbau der Orthodoxen Kirche in: *Die Kirchen der Welt*. Bd. I. Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht, hrsg. von P. Bratsiotis, 1. Teil, Stuttgart 1959, S. 170 ff.

² Die Darstellung der zentralen Organisation dieser Kirche ist im wesentlichen enthalten bei S. Trojanos, *Η οργάνωσις τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος*. I. Τὰ Κεντρικά Διοικητικὰ Σώματα καὶ Ἐκτελεστικὰ Ὁργανα, Athen 1973.

23. Juli/1. August 1833 „Über die Unabhängigkeit der Griechischen Kirche“ als auch nach dem Gesetz Nr. 201 (ΣΑ') vom 9./24. Juli 1852 dem „Grundgesetz der Heiligen Synode der Kirche von Griechenland“ eine Synode, die aus nur fünf Mitgliedern bestand³.

Nach dem Jahre 1969, als der Gesetzeserlaß Nr. 126 — das geltende Grundgesetz der griechischen Kirche — in Kraft gesetzt wurde, haben alle regierenden (wörtlich: im aktiven Dienst stehenden) Bischöfe der griechischen Kirche das Recht zur Teilnahme an den Sitzungen der Synode. Bis zum Jahre 1969 hatten dieses Recht diejenigen Bischöfe, die Vorsteher einer Kirchenprovinz waren, mit anderen Worten: alle Metropoliten⁴. Der Unterschied zwischen den beiden Formulierungen ist von großer Bedeutung, denn die Titularbischöfe als Bischöfe „im aktiven Dienst“ haben, obwohl sie über keine Oberhirtengewalt verfügen, den Anspruch erhoben, an der Synode der Hierarchie teilzunehmen. Diese Auslegung der entsprechenden Bestimmung des Grundgesetzes wurde allerdings von der Versammlung der Hierarchie sowohl im November 1972 als auch im Mai 1973 nicht akzeptiert, mit der Begründung, daß die kirchliche Gewalt, die diese Bischöfe ausüben, keine eigentliche Oberhirtengewalt ist.

Unter dem terminus technicus „regierende Bischöfe“ (Bischöfe im aktiven Dienst) sind alle Bischöfe der griechischen Kirche zu verstehen, die nach den jeweils geltenden kirchenrechtlichen Bestimmungen in rechtmäßiger Weise gewählt, geweiht und durch den vorgeschriebenen Erlaß vom Staat anerkannt wurden, vorausgesetzt, daß sie nicht aus dem geistlichen Stand durch Absetzung ausgestoßen sind oder daß ihnen die Oberhirtengewalt nicht durch das nach dem Gesetz oder den Kanones vorgesehene Verfahren (z. B. Erreichung der Altersgrenze, Abdankung, Aufhebung des Bischofssitzes u. s. w.) entzogen worden ist. Die unter allgemeiner Dienstaufhebung für bestimmte Zeit stehenden Metropoliten dürfen, solange ihre Strafe dauert, an den Sitzungen der Synode nicht teilnehmen. Es ist dabei zu beachten, daß Metropoliten, die sich aus irgendeinem Grund (auch willkürlich, d. h. ohne die vorherige Genehmigung der zuständigen kirchlichen Behörde) außerhalb ihrer Provinz aufhalten, ihr Teilnahmerecht nicht verlieren⁵.

Die Teilnahme an den Synodalsitzungen ist nicht nur Recht, sondern auch Pflicht der dazu einberufenen Mitglieder des Gremiums; ausschließlich der Synode steht es zu, einen Oberhirten von dieser Verpflichtung gänzlich oder teilweise zu befreien, wenn er am Erscheinen bei einer oder mehreren Sitzungen verhindert ist und einen rechtmäßigen Verhinderungsgrund nachgewiesen hat. In diesem Fall darf er schriftlich einen Teilnehmer mit seiner Vertretung beauftragen. Allerdings darf kein Mitglied der Synode mehr als zwei abwesende Bischöfe vertreten⁶.

³ Die geschichtliche Entwicklung s. bei A. Christophilopoulos, *Ἑλληνικὸν ἐκκλησιαστικὸν δίκαιον* 2, Athen 1965, S. 67 ff. Die entsprechenden Gesetzestexte wurden vom Metropoliten Barnabas von Kitros, *Ἡ καταστατικὴ νομοθεσία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος ἀπὸ τῆς συστάσεως τοῦ Ἑλληνικοῦ Βασιλείου* Athen 1967, (zitiert: Barnabas, Gesetzgebung) S. 75 ff. gesammelt und veröffentlicht.

⁴ Königlicher Erlaß vom 16./17. Dezember 1959 Art. 1 (Barnabas, Gesetzgebung S. 316).

⁵ Siehe A. Christophilopoulos, a. a. O. S. 166 — S. Trojanos, a. a. O. S. 17 f.

⁶ Synodalverordnung Nr. 1 vom 31. März 1969/11. September 1970 Art. 4.

Wenn es sich um eine „allgemeine kirchliche Frage“ handelt, kann die Synode auch Bischöfe im Ruhestand (mit Ausnahme derer, denen die Strafe des Entzugs der jurisdiktionellen Gewalt auferlegt wurde) einladen, an den entsprechenden Sitzungen teilzunehmen, jedoch ohne Stimmrecht. Der Begriff „allgemeine kirchliche Frage“ gehört vom verwaltungsrechtlichen Standpunkt aus zur Kategorie der sog. unbestimmten Rechtsbegriffe, die mit der Ermessensausübung in Zusammenhang stehen; infolgedessen ist diese Bezeichnung einer Angelegenheit nicht in das freie Ermessen der Synode gestellt, sondern sie unterliegt unter gewissen Voraussetzungen der Legitimitätskontrolle durch das Oberste Verwaltungsgericht. Eine solche Kontrolle ist aber von beschränkter Bedeutung, denn die Einladung dieser Bischöfe (im Ruhestand) beruht auf einer Kann- und keiner Sollvorschrift⁷.

Nach dem oben erwähnten Grundgesetz (Art. 6) hat die Synode der Hierarchie bestimmte Befugnisse, die als typische Erscheinungsformen der kirchlichen Hirtengewalt folgendermaßen eingeteilt werden können.

a) Gesetzgebung: Die Synode entscheidet über alle Fragen, die sich auf das Dogma, die Sitten, die heiligen Kanones und den Kult beziehen, und erläßt die erforderlichen Verordnungen. Sie bestimmt die eigene Geschäftsordnung und bestätigt die der übrigen Verwaltungs- und Vollzugsorgane der Kirche und der geistlichen Gerichte. Der Synode steht außerdem gemäß der allgemeinen Klausel des Art. 6 Abs. 16 die Entscheidung über jede kirchliche Frage zu, soweit das Gesetz nichts anderes verordnet, d. h. wenn die in Frage kommende Angelegenheit nicht in die ausschließliche Zuständigkeit eines anderen Organs gehört.

b) Rechtsprechung: Die Synode der Hierarchie ist in den drei folgenden Fällen richterlich tätig: aa) Sie spricht den persönlichen Kirchenbann aus, durch den ein Kirchenglied aus der Gemeinschaft der Gläubigen ausgestoßen wird. Diese Jurisdiktionsgewalt der Synode erstreckt sich auch auf die Laien. bb) Sie ist die Berufungsinstanz für Gerichtsurteile, durch die gegenüber einem Bischof die Strafe der Absetzung oder des Entzugs der jurisdiktionellen Gewalt verhängt wurde. cc) Ihr obliegt die Untersuchung der Beschwerden gegen Erkenntnisse der Permanenten Synode, die die Beendigung des aktiven Dienstes eines Bischofs zum Gegenstand haben.

c) Verwaltung: Sie sorgt für die Aufrechterhaltung der Glaubenseinheit und der Kirchengemeinschaft mit dem Ökumenischen Patriarchat und den anderen Patriarchaten und autokephalen Kirchen; sie bestimmt die Beziehungen der griechischen Kirche zu den anderen orthodoxen und heterodoxen Kirchen; sie trifft die erforderlichen Maßnahmen zur Einheit, zur Befestigung und Vollendung im Glauben sowie zur Bereicherung des Lebens des Klerus und der Gläubigen im Sinne der christlichen Lehre. Die Synode der Hierarchie als höchste Autorität der griechischen Kirche übt die Kontrolle über die Handlungen der Bischöfe und die Oberaufsicht über die zentralen und regionalen Verwaltungs- und Vollzugsorgane sowie über die kirchlichen Einrichtungen aus; in dieser Funktion gewährt sie den Bischöfen die Erlaubnis, sich der Erfüllung ihrer Aufgaben über drei Monate hinweg zu enthalten. Im Falle der Vakanz des erzbischöfli-

⁷ Art. 7 des Grundgesetzes; s. auch S. Trojanos, a. a. O. S. 19–21.

chen Throns stellt sie nach den geltenden Bestimmungen die Drei-Kandidatenliste auf, worauf die Regierung einem dieser Kandidaten ihre Bestätigung erteilt. Auf Vorschlag der Permanenten Synode bestimmt die Synode der Hierarchie die Vorsitzenden und die Mitglieder der Ständigen Synodalausschüsse sowie ihre Stellvertreter. Ferner gründet sie besondere Synodalausschüsse und bestimmt ihre Zusammensetzung und ihren Aufgabenkreis. Die Anstellung des Lehrpersonals der kirchlichen Einrichtungen bedarf ihrer Genehmigung. Schließlich, da diese Aufzählung im Text des Grundgesetzes keinen einschränkenden Charakter hat, können besondere Befugnisse der Synode der Hierarchie, wie sie sich aus der allgemeinen Klausel des Art. 6 Abs. 15 ergeben, ebenfalls durch die (staatliche oder kirchliche) Gesetzgebung eingeführt werden⁸.

Der genannte Kompetenzkreis der Synode umfaßt die ausschließliche, die konkurrierende und die gemischte Zuständigkeit. Der ersteren gehören alle Fälle an, bei denen das Grundgesetz die entsprechenden Entscheidungen expressis verbis der Synode der Hierarchie vorbehalten hat (d. h. die Ausübung der richterlichen Tätigkeit und die Beteiligung an dem Verfahren zur Besetzung des erzbischöflichen Throns)⁹. Zur konkurrierenden Zuständigkeit sind diejenigen Fälle zu rechnen, bei denen das Gesetz als Träger der entsprechenden Gewalt beide Synodalgremien, d. h. die Synode der Hierarchie und die Permanente Synode, alternativ nennt. Unter die Bezeichnung „gemischte Zuständigkeit“ fällt schließlich jede andere Tätigkeit der Hierarchie, die auch von der Permanenten Synode — in ihrer Funktion als Stellvertreterin der ersteren — ausgeübt werden darf, vorausgesetzt daß die Synode der Hierarchie in der kritischen Zeit nicht tagte (Art. 10 § 2). Die Erfüllung dieser gesetzlich vorgeschriebenen Voraussetzungen ist ein essentielles Element der Rechtmäßigkeit der kirchlichen Verwaltungsakte, deren Kontrolle dem Obersten Verwaltungsgericht anvertraut ist.

Die Versammlungen der Hierarchie sind gemäß Art. 8 § 1 des kirchlichen Grundgesetzes entweder ordentliche oder außerordentliche. Die ordentlichen finden am 15. November jeden Jahres und am 16. Februar des nächsten statt. Die Februar-Versammlung tritt unter der Voraussetzung zusammen, daß die Versammlung vom November ihre Tagesordnung nicht erschöpft hat und ein entsprechender Beschluß derselben Versammlung mit einer Mehrheit von zwei Drittel der anwesenden Bischöfe vorliegt. Die Versammlung vom November erfolgt, wie das Gesetz ausdrücklich anordnet, von Rechts wegen, was man auch für die zweite Versammlung trotz Schweigens des Gesetzes annehmen muß. Die Verwendung des Terminus „von Rechts wegen“ ist nicht ohne Bedeutung, denn es heißt praktisch, daß die Synode zu den genannten Zeitpunkten von keiner (kirchlichen oder weltlichen) Behörde zusammengerufen zu werden braucht und ferner, daß ein Ausfallen oder eine Verlegung der Versammlung nur durch legislatorische Modifizierung der entsprechenden Bestimmungen (Art. 8 § 1) zulässig ist.

⁸ Die bis jetzt eingeführten besonderen Befugnisse werden bei *S. Trojanos*, a. a. O. S. 25 f. angeführt.

⁹ Hierzu s. de lege ferenda *S. Trojanos*, a. a. O. S. 27 f.

Die außerordentliche Versammlung tritt zusammen: a) Nach Beschluß der Permanenten Synode auf Vorschlag des „speziellen“ Synodalausschusses. Dieser Formulierung zufolge ist die erforderliche Entscheidung in das Ermessen der Synode gestellt, soweit es sich nicht um Angelegenheiten der ausschließlichen Zuständigkeit der Hierarchie handelt, bei der ihre Einberufung obligatorisch ist (z. B. zur Aufstellung der Kandidatenliste, wenn der erzbischöfliche Thron vakant ist). Wegen der unklaren Ausdrucksweise des Gesetzes erhebt sich die Frage, was der „spezielle“ Synodalausschuß ist. Damit kann nur der „zuständige“ Synodalausschuß gemeint sein, d. h. der des Obersekretariats, dem sämtliche Befugnisse, die sich auf die Vorbereitung und die Einberufung der Synoden beziehen, anvertraut sind. b) Wenn die Hälfte (nicht die absolute Mehrheit) der regierenden Bischöfe die Einberufung der Hierarchie beantragt. Man vermißt im Gesetz die juristischen Folgen für eine Unterlassung der Einberufung durch die kompetente kirchliche Behörde trotz gestellten Antrags. Meiner Meinung nach kann wegen einer solchen Unterlassung, abgesehen von der Tatsache, daß dieses Verhalten den Tatbestand eines kanonischen Vergehens darstellt, eine Säumnisbeschwerde beim Obersten Verwaltungsgericht eingelegt werden. Immerhin darf die Synode in Ermangelung einer entsprechenden Bestimmung nicht von Rechts wegen zusammentreten, was man de lege ferenda nur empfehlen könnte.

Die Tagungen der Synode der Hierarchie, gleichgültig ob sie nach dem ordentlichen oder dem außerordentlichen Verfahren zusammengetreten ist, dauern solange, bis alle Fragen der Tagesordnung erörtert worden sind, jedoch nicht über fünfzehn Tage hinaus. Ausnahmsweise ist eine Verlängerung dieser Frist bis zu zehn Tagen bei den ordentlichen Versammlungen gestattet, wenn sie von der Synode selbst mit einer Mehrheit von zwei Drittel ihrer anwesenden Teilnehmer gebilligt wird¹⁰.

Die Beratungen der Synode der Hierarchie werden nach der Tagesordnung durchgeführt, die von der Permanenten Synode aufgestellt wird. Zunächst erarbeitet der Ständige Synodalausschuß des Obersekretariats eine provisorische Tagesordnung, auf die er eine Reihe von allgemeinen Themen setzt. Diese Liste wird mindestens zwei Monate vor der Versammlung den Mitgliedern der Hierarchie zugestellt, die sie innerhalb von fünfzehn Tagen mit ihren Bemerkungen und eventuellen Modifikationen zurückschicken müssen. Auf Grund dieser Antworten wird dann, immer auf Vorschlag des oben angeführten Ausschusses, die endgültige Tagesordnung aufgestellt, die nebst Unterlagen und inzwischen eingereichten Referaten rechtzeitig an die Bischöfe verteilt wird. Die Synode kann auch die Erörterung von Themen, die nicht auf der Tagesordnung stehen, in Angriff nehmen, wenn zwei Drittel der anwesenden Bischöfe auf den entsprechenden Vorschlag eingegangen sind. Diese Vorschriften betreffen nur die ordentlichen Versammlungen; aber in Ermangelung einer besonderen Regelung sehe ich keinen Grund, ihre Anwendung für die außerordentlichen abzulehnen.

¹⁰ Die diesbezüglichen Fragen werden bei *S. Trojanos*, a. a. O. S. 28—32 ausführlich behandelt.

Den Vorsitz in den Versammlungen der Hierarchie hat der Erzbischof von Athen und ganz Griechenland, den der dienstälteste der anwesenden regierenden Bischöfe vertritt.

Die Synode ist beschlußfähig, wenn von den Bischöfen mehr als die Hälfte aller Pflichtteilnehmer anwesend ist. Demzufolge werden die vakanten Bischofssitze sowie die Bischöfe, die wegen einer kirchlichen Strafe (wie oben erwähnt) nicht geladen sind, nicht mitgerechnet. Die Beschlußfähigkeit der Synode wird nicht von der Anwesenheit nicht-stimmberechtigter Bischöfe im Ruhestand beeinflusst, die unter den oben aufgeführten Voraussetzungen eingeladen werden dürfen.

Den Sitzungen, die durch ein Gebet eröffnet werden, darf außer den Teilnehmern und dem Sekretariatspersonal niemand beiwohnen, es sei denn, daß er vom Vorsitzenden im konkreten Fall zum Erscheinen aufgefordert wurde¹¹.

Nach dem Abschluß der Beratungen über alle der Synode vorgelegten Fragen ist, wenn eine Beschlußfassung nötig ist, eine Abstimmung vorzunehmen, die normalerweise öffentlich ist. Dagegen ist eine geheime Abstimmung nur gestattet, wenn das Gesetz es ausdrücklich anordnet oder die Synode auf einen entsprechenden Vorschlag von mindestens fünf Teilnehmern eingegangen ist. Abwesende, stimmberechtigte Mitglieder der Synode, die unter Nachweis der Verhinderung rechtmäßig ferngeblieben sind, dürfen entweder von einem anderen Teilnehmer, wie oben gesagt, bei der Abstimmung vertreten werden oder ihr Stimmrecht durch einen an den Vorsitzenden adressierten Brief ausüben. In diesem Fall hat der als Vertreter bestellte Teilnehmer eine Doppelstimme.

Bei der Abstimmung entscheidet die absolute Mehrheit; bei Stimmengleichheit ist die Stimme des Vorsitzenden oder seines Stellvertreters ausschlaggebend. Ausnahmsweise ist eine qualifizierte Mehrheit in folgenden vom Grundgesetz bestimmten Fällen erforderlich: a) Für die Billigung des Zusammentritts der Synode im Februar sowie die Verlängerung der ordentlichen Versammlungen (zwei Drittel der anwesenden Bischöfe). b) Für die Auferlegung der Strafe des persönlichen Kirchenbannes (vier Fünftel der stimmberechtigten Teilnehmer — infolgedessen werden auch die abwesenden mitgerechnet). c) Für die Beschlußfassung über Angelegenheiten, die nach dem Ermessen der Synode von grundlegender Bedeutung für die Kirche sind, und für die Ausübung der kirchlichen Dispensation (drei Viertel der gesamten Anzahl der regierenden Bischöfe).

Die Verhandlungen werden vom Obersekretär oder vom dazu bestimmten Synodalsekretär zu Protokoll genommen. Die Akten werden in den beiden letzten Sitzungen verlesen und bestätigt und von allen Bischöfen, die an der Synode teilgenommen haben, obligatorisch — unter Androhung kanonischer Strafe — unterzeichnet. Wie sich aus dieser Formulierung (die stimmberechtigte und nichtstimmberechtigte Teilnehmer nicht unterscheidet) ergibt, haben diese Verpflichtung auch die eventuell geladenen und erschienenen Bischöfe im Ruhestand. Die Unterschriften der Teilnehmer in den Akten sind nach der rezenten Rechtsprechung des Obersten Ver-

¹¹ Über die verfahrensrechtlichen Fragen s. die oben erwähnte Synodalverordnung Nr. 1 Art. 1—4; s. auch *S. Trojanos*, a. a. O. S. 32—36.

waltungsgerichts Voraussetzung für die Rechtskraft der darin enthaltenen Beschlüsse¹².

Alle Teilnehmer haben in bezug auf die Verhandlungen Schweigepflicht. Jede diesbezügliche öffentliche Mitteilung erfolgt nur durch das für die Presse zuständige Mitglied der Synode. Darüber hinaus kann die Hierarchie, wenn sie es für angebracht hält, die Akten, die während der Beratungen vorgebrachten Referate und ihre Beschlüsse in der offiziellen Zeitschrift der griechischen Kirche veröffentlichen lassen. Beschlüsse jedoch, die im Rahmen der gesetzgebenden Gewalt der Hierarchie gefaßt worden sind, haben für die kirchlichen Verwaltungsorgane erst vom Zeitpunkt ihrer Veröffentlichung in dem (staatlichen) Amtsblatt oder in der oben erwähnten offiziellen kirchlichen Zeitschrift an verpflichtende Kraft (Art. 5 § 3)¹³.

Die Kanzlei der Synode umfaßt das Obersekretariat und die Büros der Ständigen Synodalausschüsse sowie die unabhängigen zentralen Dienststellen der Synode. Diese Kanzlei wird vom Obersekretär geleitet, dem vier Synodalsekretäre assistieren¹⁴.

Den Sitzungen der Synode der Hierarchie, sowohl den ordentlichen als auch den außerordentlichen Versammlungen, hat der Kultusminister beizuwohnen, wenn Themen auf der Tagesordnung stehen, die sich auf die Verwaltung der Kirche beziehen. Der Minister, der über kein Stimmrecht verfügt und den Generaldirektor für kirchliche Angelegenheiten als Vertreter entsenden kann, ist vom Vorsitzenden der Synode mindestens drei Tage vor der in Frage kommenden Sitzung schriftlich unter gleichzeitiger Mitteilung der Tagesordnung zu laden. Die Unterlassung der Ladung des Ministers oder die Nichteinhaltung der vorgeschriebenen Frist führt zur Nichtigkeit der betreffenden Beschlüsse der Synode. Durch den Minister oder seinen Stellvertreter (vor dem Jahre 1969 wohnte seit 1833 den Sitzungen der Synode ein Regierungskommissar bei¹⁵) übt der Staat seine Aufsicht über die Kirche in bezug auf ihre äußeren Angelegenheiten aus. Sie stellt einen Bestandteil des gesamten Systems dar, nach dem die Beziehungen zwischen Staat und Kirche in Griechenland geregelt sind¹⁶. Dafür gewährt der Staat der herrschenden Religion, d. h. der Autokephalen Kirche Griechenlands, im Rahmen dieses Systems besondere Unterstützung¹⁷. Demzufolge erfreuen sich auch die Synode der Hierarchie und die Permanente Synode sowie alle regierenden Bischöfe, gemäß der ausdrücklichen Bestimmung des Grundgesetzes (Art. 3 § 1) des staatlichen Schutzes, der durch das Strafgesetzbuch (Art. 181) allen staatlichen Behörden gewährleistet wird.

¹² Staatsrat (Συμβούλιον τῆς Ἐπικρατείας) 1175/1973.

¹³ Die Beschlußfassung erfolgt gemäß den Bestimmungen des Grundgesetzes Art. 8 und der Synodalverordnung Nr. 1 Art. 2. Zu der vieldiskutierten Frage der Veröffentlichung der Synodalbeschlüsse jeder Art und ihres Vollzugs s. S. Trojanos, a. a. O. S. 38–41.

¹⁴ Zur Organisation der Synodalkanzlei s. S. Trojanos, a. a. O. S. 113–118.

¹⁵ Siehe hierzu A. Christophilopoulos, a. a. O. S. 67–69 und 170.

¹⁶ Siehe hierzu P. Poulistsas, Die Beziehungen zwischen Staat und Kirche in Griechenland in: Die Kirchen der Welt etc. (s. oben Anm. 1), S. 38–48; vgl. auch K. Muratides, Σχέσεις Ἐκκλησίας καὶ Πολιτείας, Bd. I, Athen 1965, insbes. S. 195 ff.

¹⁷ Dazu s. A. Christophilopoulos, a. a. O. S. 79 f. — A. Marinos, Ἡ θρησκευτικὴ ἐλευθερία, Athen 1972, S. 98–100.

III. Der Ökumenische Patriarchat

Als höchstes Verwaltungsorgan schreibt die Verfassung des Patriarchats¹⁸ eine zwölf Mitglieder zählende Synode mit wechselnder Beteiligung aller Metropolitenvor, deren Sitz sich auf türkischem Boden befindet. Eine Versammlung der gesamten Hierarchie des Ökumenischen Patriarchats, d. h. aller Metropolitenvor der ihm angehörenden Kirchenprovinzen und der eventuell eingesetzten Suffraganbischöfe, ist in den kirchenhistorischen Quellen der letzten Jahrhunderte nicht belegt. Theoretisch ist der Patriarch von Konstantinopel vom Standpunkt des kanonischen Rechtes nicht gehindert, eine solche Synode einzuberufen. Trotzdem würde die Verwirklichung dieses Zusammentretens mit unendlichen Schwierigkeiten verbunden sein. Unter anderem wäre auch eine staatliche Reaktion wegen der Beteiligung der aus dem Ausland kommenden Bischöfe zu erwarten.

IV. Der Patriarchat von Alexandrien

Die von den in der alexandrinischen Kirche geltenden Vorschriften vorgesehene Heilige Synode stimmt mit einer Synode der Hierarchie überein, denn sie besteht aus sämtlichen Metropolitenvor dieses Patriarchats¹⁹. Die Synode muß entsprechend dem 37. Apostolischen Kanon zweimal im Jahr, im Frühling und im Herbst, abgehalten werden; wenn dies nicht möglich ist, genügt nach dem 8. Kanon des Trullanums das alljährliche Zusammenkommen. Die Einberufung einer außerordentlichen Versammlung ist in das Ermessen des Patriarchen gestellt, dem auch die Bestimmung des Versammlungsortes zusteht. Die Mitglieder der Synode müssen mindestens 20 Tage vorher geladen werden, aber in dringenden Fällen genügt es, wenn sie nur fünf Tage vorher benachrichtigt werden. Die einberufenen Metropolitenvor haben persönlich zu erscheinen und an den Sitzungen teilzunehmen; andernfalls, wenn sie keinen rechtmäßigen Verhinderungsgrund vorbringen konnten, werden sie mit kanonischen Strafen belegt. Von dieser Verpflichtung werden nach dem Kanon 5 von Karthago die Bischöfe, deren Sitz sehr weit vom Versammlungsort liegt, zum Teil befreit, d. h. sie müssen nur alle drei Jahre mit den anderen Synodalteilnehmern zusammenkommen²⁰.

Die Heilige Synode tritt unter dem Vorsitz des Patriarchen zusammen. Wenn er verhindert ist, kann er einen der Metropolitenvor mit seiner Vertretung beauftragen. Die Metropolitenvor besitzen kein Selbstversammlungsrecht. Während der Vakanz des Patriarchenthrons dürfen sie als Synode nur diejenigen Befugnisse ausüben, die sich auf die Besetzung des Throns oder die Erledigung dringender Angelegenheiten (den Erlaß von kirchlichen Verordnungen, die Besetzung von Bischofssitzen und die Beschlüsse finanzieller Natur ausgenommen) beziehen. Die Beratungen werden nach

¹⁸ Die Darstellung dieser Verfassung s. beim Metropolitenvor Barnabas von Kitros, *Οι βασικοί θεσμοί διοικήσεως των Ὁρθόδοξων Πατριαρχείων μετά ιστορικών ἀνασκοπήσεων*, Athen 1972 (zitiert: *Barnabas, Institutionen*) S. 15–37 (mit Lit.).

¹⁹ Patriarchalverordnung vom 13. November 1931 über die Institution der Synode (im folg.: Verordnung I) Art. 2 in: *Barnabas, Institutionen* S. 68.

²⁰ Verordnung I Art. 6–8, *ibid.* S. 68 f.

der Tagesordnung, die rechtzeitig aufzustellen und zu bestätigen ist, durchgeführt. Fragen, die von den Teilnehmern studiert werden müssen, sind ihnen vom Patriarchen vor der Eröffnung der Tagung mitzuteilen. In den Synodalsitzungen, die geheim sind, hat der Vorsitzende das Recht, das Wort zu erteilen und zu entziehen, wenn ein Teilnehmer den Anstand verletzt hat, für die Aufrechterhaltung der Ordnung zu sorgen, die Sitzung zu vertagen, zu unterbrechen oder zu schließen, die Verhandlungen für abgeschlossen zu erklären, die Themen zur Abstimmung zu bringen und die Beschlüsse zu verkünden. Unter der Voraussetzung, daß der Anstand in der Ausdrucksweise und der Respekt vor den legitimen Behörden gewahrt wird, ist die Redefreiheit in den Synodalsitzungen unbeschränkt²¹.

Die Oberhirtengewalt, deren Träger der Patriarch von Alexandrien ist, wird durch Verordnungen und Beschlüsse ausgeübt, die (nach dem Wortlaut der entsprechenden Bestimmung²²) „in der Synode“ erlassen bzw. gefaßt werden. Sie umfaßt gemäß der traditionellen kirchenrechtlichen Einteilung drei Gebiete: Verwaltung, Gesetzgebung und Rechtsprechung²³.

a) Verwaltung: In die Zuständigkeit des Patriarchen und der Synode gehören alle Verwaltungsangelegenheiten, die außerhalb der Kompetenz der einzelnen Metropolen stehen. Die wichtigsten sind: Die Wahl der Bischöfe, die Bestätigung des Haushaltsplanes des Patriarchats und der Kirchenprovinzen, die Oberaufsicht über die Verwaltung des Kirchenvermögens sowie eine Reihe von Befugnissen finanzieller Natur, die Beseitigung von Streitigkeiten zwischen dem Patriarchen und einem Metropoliten oder zwischen zwei Metropoliten oder zwischen dem Patriarchen bzw. einem Metropoliten einerseits und einer natürlichen oder juristischen Person andererseits. Darüber hinaus ist die Synode in der Vakanzzeit des Patriarchenthrons dafür zuständig, die erforderlichen Maßnahmen zur Wahl des neuen Patriarchen zu treffen²⁴.

b) Gesetzgebung: Die Synode hat Verordnungen zu erlassen, die sich auf folgende Bereiche beziehen: die Wahl des Patriarchen und der Metropolen, die Pflichten und das Einkommen des Klerus, den Vollzug des Kultes im allgemeinen, die Verwaltung des Kirchenvermögens, die Ausbildung der Kleriker, die Anzahl der Bischofssitze, das kirchliche Prozeßrecht, die Gestaltung des Familienlebens nach dem christlichen Vorbild, die Lebensweise der Mönche, die Verwaltung der kirchlichen Einrichtungen, die Beziehungen zu den anderen Religionen und sonstige kirchliche Fragen²⁵.

²¹ Verordnung I Art. 2, 3, 10, 14–16, *ibid.* S. 68–70.

²² Art. 1, *ibid.* S. 68.

²³ Verordnung I Art. 1, *ibid.* S. 68.

²⁴ Verordnung I Art. 5, *ibid.* S. 68.

²⁵ Verordnung I Art. 20, *ibid.* S. 70; Grundgesetz Art. 2, *ibid.* S. 49; Patriarchalverordnung vom 16. November 1931 über die Kirchenprovinzen und die Wahl der Metropolen (im folg.: Verordnung II) Art. 5, *ibid.* S. 75; Patriarchalverordnung vom 27. Juni 1934 über die Wahl des Patriarchen (im folg.: Verordnung III) Art. 19, 24, 25, 28, 31 und 33, *ibid.* S. 54–58; Patriarchalverordnung vom 13. Mai 1938 ebenfalls über die Wahl des Patriarchen (im folg.: Verordnung IV) Art. 21–23, 26 und 34, *ibid.* S. 62–65; Patriarchalverordnung vom 15. Mai 1930 über das Priesteramt (im folg.: Verordnung V) Art. 45 und 49, *ibid.* S. 90; Patriarchalverordnung vom 20. Januar 1928 über die Finanzverwaltung des Patriarchats (im folg.: Verordnung VI) Art. 3, 5, 19, 24, 25, 29, 38, 39 und 45, *ibid.* S. 96–102.

c) Rechtsprechung: Die Synode urteilt in erster und letzter Instanz über die kanonischen Straftaten ihrer Mitglieder. In diesem Falle ist sie aber nicht die oberste Justizbehörde, denn ihre Urteile müssen, wenn sie nicht einstimmig sind, von einem höheren Gremium nachgeprüft werden. Als Berufungsgericht ist die Synode für familienrechtliche Angelegenheiten oder für Strafsachen des Klerus und der Laien, die von den kirchlichen Gerichten erster Instanz entschieden worden sind, zuständig. Ferner wird sie auch als Revisionsgericht tätig. Schließlich gehört das Begnadigungsrecht in ihre Zuständigkeit, indem sie die von einem kirchlichen Gericht verhängte Strafe (die Absetzung ausgenommen) ganz oder zum Teil aufheben kann²⁶.

Die Heilige Synode ist beschlußfähig, wenn außer dem Patriarchen die Hälfte der Metropolit anwesend ist. In dringenden Fällen jedoch darf der Patriarch mit zwei Metropolit einen rechtskräftigen Beschluß fassen. Dagegen ist die Anwesenheit aller Synodalmitglieder erforderlich, wenn die Synode über eine kanonische Straftat eines Bischofs, für die mindestens ein Jahr Suspens angedroht wird, zu urteilen hat²⁷. Bei der Abstimmung zur Beschlußfassung entscheidet die einfache Mehrheit und bei Stimmgleichheit die Stimme des Vorsitzenden. Wenn die Synode ihre richterlichen Befugnisse ausübt, ist die Stimme der Mehrheit nur dann entscheidend, wenn der Patriarch dabei ist oder ihr beitrifft²⁸. Für die Abänderung oder die Aufhebung einer Bestimmung der Patriarchalgesetzgebung auf Vorschlag eines Metropoliten (auf Vorschlag des Patriarchen genügt die einfache Mehrheit) oder für die Versetzung eines Metropoliten ist eine qualifizierte Mehrheit von zwei Drittel aller Synodalmitglieder erforderlich²⁹. In zwei Fällen ist ein einstimmiger Beschluß der Synode nötig: Für die Abkürzung der für die Versetzung eines Metropoliten vorgeschriebenen Zeit (fünf Jahre) und für die Verurteilung eines Bischofs wegen eines relativ schweren kirchlichen Vergehens; andernfalls ist das Gerichtsurteil nicht rechtskräftig und bedarf, wie bereits erwähnt, der Bestätigung eines ad hoc einzuberufenden Bischofskollegiums³⁰. Bei der Abstimmung ist die Vertretung eines abwesenden Metropoliten von einem Teilnehmer nach dem von der Patriarchalgesetzgebung vorgeschriebenen Verfahren nur dann gestattet, wenn es um eine Bischofsbestellung geht. In diesen Wahlversammlungen ist die Abstimmung geheim³¹.

Die Beschlüsse der Synode, die unter der Aufsicht des Patriarchen vollzogen werden, haben für die Gesamtheit der Gläubigen verpflichtende Kraft. Sie werden in die dazu bestimmten Bücher nebst ihrer Begründung (jedoch ohne die Meinungen der einzelnen Diskussionsteilnehmer) eingetragen und vom Patriarchen und dem Sekretär der betreffenden Sitzung unterzeichnet. Die Verhandlungen werden entweder vom Obersekretär des Patriarchats, der auch für das Patriarchalarchiv verantwortlich ist, oder

²⁶ Verordnung I Art. 26 und 33, *ibid.* S. 71 f.; Verordnung V Art. 76, *ibid.* S. 95; Verordnung VI Art. 7, *ibid.* S. 97.

²⁷ Verordnung I Art. 11 und 29, *ibid.* S. 69 ff.

²⁸ Verordnung I Art. 12, *ibid.* S. 69; Verordnung II Art. 5, *ibid.* S. 75.

²⁹ Verordnung I Art. 25, *ibid.* S. 71; Verordnung II Art. 9, *ibid.* S. 76.

³⁰ Verordnung I Art. 30, *ibid.* S. 72; Verordnung II Art. 9, *ibid.* S. 76.

³¹ Verordnung I Art. 9, *ibid.* S. 69; Verordnung II Art. 5 und 6, *ibid.* S. 75; vgl. auch die Verordnungen III Art. 37 (*ibid.* S. 58) und IV Art. 31 (*ibid.* S. 64).

von einem vom Patriarchen bestimmten Sekretär in zusammengefaßter Form zu Protokoll genommen. Dieses Protokoll ist, nachdem es während der nächsten Sitzung verlesen und bestätigt worden ist, in ein besonderes Buch einzutragen und mit den Unterschriften des Vorsitzenden, der Teilnehmer und des Sekretärs zu versehen. Für die Rechtskraft der Akten sind jedoch die Unterschriften der Teilnehmer nicht erforderlich. Die Verordnungen treten in Kraft nach ihrer Veröffentlichung in dem offiziellen Blatt des Patriarchats „Pantainos“. Wenn der Patriarch meint, daß eine verabschiedete Verordnung einer abermaligen Bearbeitung bedarf, kann er die Veröffentlichung hemmen; er muß die in Frage kommende Verordnung jedoch der Synode bei ihrer nächsten Sitzung zur nochmaligen Verlesung vorlegen. Falls die Synode auf der Veröffentlichung besteht, ist die Verordnung für die Vollzugsorgane verbindlich³².

V. Der Patriarchat von Antiochien

Die höchste Autorität der antiochenischen Kirche ist gemäß Art. 4 ihrer geltenden Grundordnung³³ die Heilige Synode, die sich aus dem Patriarchen von Antiochien und sämtlichen regierenden Metropolitens zusammensetzt. Die Synode tritt unter dem Vorsitz des Patriarchen zusammen, der ebenfalls zuständig ist für den Vollzug ihrer Beschlüsse (Art. 9 und 17). Die Grundordnung vom Jahre 1955³⁴ enthielt zahlreiche Bestimmungen über die Heilige Synode; die Grundordnung von 1972 dagegen beschränkt sich auf wenige Organisations- und Zuständigkeitsnormen und überläßt die Regelung der anderen Fragen der Geschäftsordnung des Patriarchats (Art. 11, 12 und 16).

In den Zuständigkeitsbereich der Synode fallen folgende Befugnisse:

a) Gesetzgebung: Sie ist das legislative Organ der Kirche von Antiochien (Art. 10 und 54).

b) Rechtsprechung: Die Synode urteilt in erster und letzter Instanz die kanonischen Vergehen des Patriarchen, der Metropolitens und der Bischöfe ab (Art. 12).

c) Verwaltung: Sie entscheidet über Glaubensfragen und bestimmt die Beziehungen zu den anderen orthodoxen und zu den heterodoxen Kirchen sowie zu den nichtchristlichen Religionen. Sie wählt den Patriarchen von Antiochien, die Metropolitens und die Bischöfe, sie errichtet neue Kirchenprovinzen und übt die Oberaufsicht über die kirchlichen Lehranstalten und die Verwaltung des Kirchenvermögens durch den Patriarchen aus (Art. 10, 11, 13—15, 21, 23, 24 und 30).

VI. Der Patriarchat von Jerusalem

Der jüngste unter den altkirchlichen Patriarchaten ist die Kirche von Jerusalem, die nach dem klösterlichen Verwaltungssystem organisiert ist,

³² Verordnung I Art. 12, 13, 17—19, 23, 24, *ibid.* S. 69 ff.

³³ Den Text dieser Grundordnung verdanke ich der freundlichen Hilfe Seiner Exzellenz, des Metropoliten Barnabas von Kitros.

³⁴ Siehe *Barnabas*, Institutionen S. 111—138.

denn ihr Hauptteil besteht aus der Bruderschaft des Heiligen Grabes, deren Abt der Patriarch von Jerusalem ist. Infolgedessen besitzen außer den Metropolit, den regierenden Bischöfen und den Titularbischöfen auch die vom Patriarchen dazu bestimmten Archimandriten das Recht, an der Synode teilzunehmen laut Art. 4 des jordanischen Gesetzes vom 26. März 1958 über den Griechischen Patriarchat³⁵, das auch nach der Annexion der Stadt durch die Israelis weiterhin gilt. Dementsprechend kann von einer Synode der Hierarchie im eigentlichen Sinne des Wortes nicht die Rede sein. Vollständigkeitshalber werden jedoch die Hauptmerkmale dieser Synode weiter unten angegeben.

Die Zahl der Mitglieder der Synode, die unter dem Vorsitz des Patriarchen oder seines von ihm bestellten Stellvertreters zusammentritt, darf einschließlich des Vorsitzenden nicht mehr als 18 betragen. Die Synode ist beschlußfähig, wenn zwei Drittel ihrer Mitglieder plus eins anwesend sind. Für eine legitime Beschlußfassung genügt die einfache Mehrheit; bei Stimmgleichheit entscheidet die Stimme des Patriarchen. Eine qualifizierte Mehrheit (zwei Drittel der Mitglieder der Synode) ist nur für die Amtsenthebung des Patriarchen oder, während der Vakanz des Throns, des Sachverwalters erforderlich³⁶.

Die Zuständigkeit der Synode umfaßt die Regelung aller geistigen Fragen der Kirchen und Klöster des Patriarchats, die Beteiligung an der Wahl des Patriarchen und der Bischöfe, die Bestimmung der Ämter der Kleriker und deren Pflichten, die Verwaltung der kirchlichen Einrichtungen und des Kirchenvermögens im allgemeinen³⁷. Darüber hinaus kann die Synode Verordnungen erarbeiten und erlassen, die sich auf die innere Organisation der Bruderschaft des Heiligen Grabes, auf die eigene Geschäftsordnung, auf die Organisation der Priesterschaft des Patriarchats und auf die Auferlegung der kirchlichen Strafen beziehen³⁸.

VII. Der Patriarchat von Rußland

Die höchste Autorität in der russischen Kirche ist die Lokalsynode, der die Ausübung der Hirtengewalt in jeder Form (Gesetzgebung, Rechtsprechung und Verwaltung) zusteht. Sie besteht aus Bischöfen, Geistlichen und Laien und tritt in unregelmäßigen Abständen zusammen, „wenn es möglich ist“ nach dem Wortlaut des Art. 7 der Verfassung der russischen Kirche³⁹. Die eigentliche Verwaltung wird von der Heiligen Synode, einem ständigen Organ, ausgeübt, die sich aus sechs regierenden Bischöfen unter dem Vorsitz des Patriarchen zusammensetzt.

Außer der Lokalsynode sieht der oben erwähnte Artikel die Möglichkeit der Versammlung auch einer Synode der Hierarchie vor, wenn der Patriarch es zur Regelung von wichtigen kirchlichen Angelegenheiten für

³⁵ Siehe *Barnabas*, Institutionen S. 151—163.

³⁶ Art. 3 § 1, 4 § 2, 6 und 27 §§ 2—3, *ibid.* S. 151 ff. und 160 f.

³⁷ Art. 5, 7, 10 § 3, 18, 19 § 2, 21, 22, 25, 26; 27 §§ 2—3; 28 § 3 und 31 § 2, *ibid.* S. 153—162.

³⁸ Art. 9, *ibid.* S. 155 f.

³⁹ Siehe *Barnabas*, Institutionen S. 175.

angebracht hält. Zur Einberufung der Synode, deren Vorsitz der Patriarch von Moskau und ganz Rußland hat, ist die vorherige Genehmigung der sowjetischen Regierung erforderlich. Weitere Einzelheiten über die Zusammensetzung und die Befugnisse der Synode der russischen Hierarchie, den Verlauf der Beratungen und die Beschlußfassung sind leider in der besagten Verfassung nicht zu finden.

VIII. Der Patriarchat von Serbien

Außer der Autokephalen Kirche Griechenlands hat auch der serbische Patriarchat das parallele Bestehen zweier Synodalgremien, nämlich der Synode der Hierarchie und der Permanenten Synode, in seine Verfassung aufgenommen und eingehend geregelt. Die zentralen Organe der Orthodoxen Kirche Serbiens sind neben den beiden Synoden der Patriarch, das Oberste Kirchengengericht, die Patriarchalversammlung und der Patriarchalverwaltungsrat⁴⁰.

Die Synode der Hierarchie setzt sich aus dem Patriarchen und allen regierenden Bischöfen (nach dem Wortlaut der Grundordnung Art. 56: Provinzialbischöfen) zusammen. In der Synode, die zur Wahl des serbischen Patriarchen zusammengerufen ist, sind auch die Hilfsbischöfe teilnahmeberechtigt mit beschließender Stimme⁴¹. Den Vorsitz in der Synode hat der Patriarch, den, falls er verhindert ist, einer der Metropolit⁴² nach dem Alter der Bischofsweihe oder, in deren Abwesenheit, der ordinationsälteste Bischof vertritt. Wenn die Verhinderung des Patriarchen längere Zeit dauert, besonders während der Vakanz des Throns, werden seine Aufgaben von der Permanenten Synode ausgeübt; infolgedessen leitet der Vorsitzende der letzteren ebenfalls die Versammlungen der Hierarchie. In der Synode aber, die zur Wahl des neuen Patriarchen zusammenkommt, hat den Vorsitz auf alle Fälle der ordinationsälteste Bischof⁴³.

Die Zeit des Zusammentritts der Synode der Hierarchie, gleichgültig ob es sich um eine ordentliche oder außerordentliche Versammlung handelt, bestimmt die Permanente Synode. Über die Richtlinien, die bei diesem Beschluß zu beachten sind, schweigt die Grundordnung. Allerdings scheint jegliche staatliche Einmischung bei der Einberufung der Synode ausgeschlossen zu sein. Die Permanente Synode hat außer der Einberufung und der allgemeinen Vorbereitung der Versammlungen der Hierarchie auch deren Tagesordnung aufzustellen⁴⁴.

Die Hierarchie wird ausdrücklich von der Verfassung der serbischen Kirche als ihre höchste Autorität anerkannt⁴⁵. Ihre Befugnisse werden im einzelnen folgendermaßen eingeteilt:

a) Gesetzgebung: Sie interpretiert die allgemein verbindlichen und die

⁴⁰ Grundordnung Art. 10 in: *Barnabas*, Institutionen S. 199.

⁴¹ Grundordnung Art. 42 in der Modifikation des Jahres 1967, *ibid.* S. 205 f.

⁴² Die Vorsteher der Provinzen Montenegro, Skopje, Dabrobosnien und Zagreb dürfen diesen Titel führen (Grundordnung Art. 14 i. f., *ibid.* S. 201).

⁴³ Grundordnung Art. 43 (in der Fassung des Jahres 1967), 61 und 62, *ibid.* S. 206 und 211.

⁴⁴ Grundordnung Art. 59 und 70 §§ 25–26, *ibid.* S. 210 und 215.

⁴⁵ Grundordnung Art. 8 und 57, *ibid.* S. 198 f. und 210.

besonderen kirchenrechtlichen Bestimmungen und sorgt für die Anfertigung und Herausgabe der betreffenden Rechtssammlungen. Sie bestimmt die Aufgaben des Klerus und der anderen Organe der Kirche, das kirchliche Gerichtsverfahren, die Lebensweise der Mönche und Asketen, das Prüfungsverfahren der angehenden Priester, die Voraussetzungen zur Verleihung kirchlicher Orden und Auszeichnungen, sie regelt Fragen der kirchlichen Trauung und die Gestaltung des kirchlichen Schulwesens und erläßt die entsprechenden Verordnungen. Sie verfaßt die eigene Geschäftsordnung sowie die Anordnungen, die die Synodalkasse betreffen, und bestätigt die Geschäftsordnungen der anderen Verwaltungsorgane der Kirche und die Satzungen der Wohlfahrtsorganisationen und der Vereine, die im Interesse der orthodoxen Kirche tätig sind. Sie trifft außerdem Entscheidungen, die sich auf die Kirchenprovinzen (Benennung, Grenzen, Hauptstadt u. s. w.) und das Amt der Hilfsbischöfe beziehen⁴⁶.

b) Rechtsprechung: Die Synode der Hierarchie entscheidet Kompetenzstreitigkeiten zwischen zwei selbständigen kirchlichen Organen. Sie ist als erst- und zugleich letztinstanzliches Gericht tätig, wenn es sich um Streitigkeiten zwischen einem Bischof einerseits und dem Patriarchen oder der Permanenten Synode andererseits handelt. Ebenfalls in erster und letzter Instanz urteilt sie die kanonischen Vergehen des Patriarchen ab. Als letztinstanzliches Berufungsgericht ist die Hierarchie für Sachen zuständig, die von der Permanenten Synode entschieden worden sind. Ferner obliegt der Hierarchie die Nachlassung einer vom Obersten Kirchengericht verhängten Strafe, und zwar derjenigen der allgemeinen Dienstenthebung auf Lebenszeit, der Aufhebung des Priesteramtes und der Absetzung mit Exkommunikation. Die Nachlassung erfolgt auf Antrag des Bestraften und Vorschlag des zuständigen Bischofs unter der Voraussetzung, daß die Strafe noch nicht in Vollzug gesetzt worden ist. In allen oben angeführten Fällen urteilt die Synode mit ordentlicher Gewalt; dagegen urteilt sie mit delegierter Gewalt, wenn der Patriarch in der Überzeugung, daß ein Verwaltungsakt der Patriarchalversammlung oder des Patriarchalverwaltungsrates gegen die Heiligen Kanones oder die Gesetze verstößt, diesen der Synode zur Nachprüfung überwiesen hat. In diesem Fall fungiert sie nicht nur als Kassationshof, denn auch die Sachentscheidung verbleibt bei ihr⁴⁷.

c) Verwaltung: Der Synode der Hierarchie steht die Auslegung der Lehre der orthodoxen Kirche auf Grund der Heiligen Schrift und der Heiligen Tradition zu; ebenfalls die Organisation der inneren und äußeren Mission zur Befestigung und Verbreitung des orthodoxen Glaubens, des religiösen Unterrichts und des kirchlichen Schulwesens im allgemeinen; ferner die Förderung der christlichen Kunst (Ikonenmalerei, Kirchenmusik, Drucklegung von liturgischen Büchern u. s. w.), der Schutz und die Instandhaltung der kirchlichen Denkmäler, die Verwahrung und Erhaltung der christlichen Kunstwerke und nicht zuletzt die Sorge für schutzbedürftige Personen, insbesondere für Priesterangehörige. Zu diesen Zwecken wählt sie das geeignete Personal aus und errichtet die entsprechenden Dienst-

⁴⁶ Grundordnung Art. 15, 16, 55 § 10, 69 §§ 9–14, 22, 24 und 25, 168, 178, 213 und 233, *ibid.* S. 201, 210, 212–214, 240, 243, 255 und 259.

⁴⁷ Grundordnung Art. 69 §§ 26–28, 87 und 97, *ibid.* S. 214, 219 und 222.

stellen, Anstalten und Einrichtungen (z. B. Schulen, Werkstätten, Museen u. s. w.)⁴⁸. Sie ist auch zuständig für die Regelung der Beziehungen zum Staat und zu den anderen Kirchen und Konfessionen sowie aller kulturellen Fragen auf Grund der allgemeinen kirchlichen Kanones und im Sinne des orthodoxen Glaubens, für die Heiligsprechung und für die Erteilung von Anweisungen in bezug auf das Bußsakrament⁴⁹. Als höchste kirchliche Behörde übt sie die Oberaufsicht über die Permanente Synode und die kirchlichen Vereine aus, sie wählt den Patriarchen (dessen Inthronisation nach der von ihr bestimmten Ordnung erfolgt), die Bischöfe und die Hilfsbischöfe sowie den Obersekretär der beiden Synoden, sie bestimmt die Mitglieder der Permanenten Synode und der Patriarchalversammlung, sie spricht die Amtsentfernung der Bischöfe in den von der Kirchenverfassung vorgeschriebenen Fällen aus (Strafurteil, ausdrücklicher und stillschweigender Verzicht etc.) und genehmigt den Haushaltsplan der Kirchenkasse⁵⁰. Die Aufzählung der Befugnisse der Hierarchie in der Kirchenverfassung hat nach der ausdrücklichen Bestimmung des Art. 69 § 29 keinen einschränkenden Charakter; demzufolge ist es der Synode gestattet, auch Sachen zu erledigen, die ihr gemäß den allgemeinen Regeln der kanonischen Gesetzgebung zustehen. Abschließend möchte ich hinzufügen, daß die Rechtskraft der Beschlüsse der Hierarchie in manchen Fällen die Zustimmung der Patriarchalversammlung zur Voraussetzung hat. So bei der Abänderung der Bestimmungen der Kirchenverfassung, bei der Gründung von Einrichtungen, deren Unterhalt dem allgemeinen Kirchenetat zur Last fällt, bei der Festlegung des Geldbeitrags an die Kirchenkasse der Gemeinden, der Klöster und der Kirchenprovinzen und bei der Errichtung und Organisation der allgemeinen kirchlichen Lehranstalten⁵¹. Bei gewissen Angelegenheiten finanzieller Natur, die in den Zuständigkeitsbereich der Patriarchalversammlung gehören, ist nur die vorherige Genehmigung der Hierarchie erforderlich (so z. B. bei der Festlegung des Einkommens der Kleriker und des anderen Kirchenpersonals)⁵².

Die Synode der Hierarchie ist beschlußfähig, wenn die Zahl der anwesenden, teilnahmeberechtigten Bischöfe größer ist als die der abwesenden. Wenn eine Bischofswahl auf der Tagesordnung steht, ist ausnahmsweise die Anwesenheit von zwei Dritteln der regierenden Bischöfe erforderlich. Den Synodalsitzungen dürfen auch Sachverständige, Geistliche oder Laien, beiwohnen, die von der Hierarchie zur Erstattung von Gutachten bestellt worden sind. Die Beschlüsse werden durch Abstimmung gefaßt, wobei die absolute Mehrheit entscheidet. Wenn die Stimmen gleichmäßig verteilt sind, entscheidet der Patriarch bzw. sein Stellvertreter. Nur bei Wahlversammlungen, bei denen es um die Besetzung des vakanten Patriarchenthrons bzw. eines Bischofssitzes geht, schreibt die Kirchenverfassung eine geheime Abstimmung vor; folglich darf sie bei anderen Fragen öffentlich sein. Die Vertretung eines abwesenden stimmberechtigten Synodalmit-

⁴⁸ Grundordnung Art. 69 §§ 2—5, 7, 16 und 19, 226, 230 und 231, *ibid.* S. 212 f., 258 f.

⁴⁹ Grundordnung Art. 69 §§ 6, 8, 15, 17, *ibid.* S. 212 f.

⁵⁰ Grundordnung Art. 42, 53, 69 §§ 18, 21, 24, 82, 105 und 111, *ibid.* S. 205, 209, 213, 218 f., 225 und 228.

⁵¹ Grundordnung Art. 69 § 23, 90 §§ 9—10, 234, *ibid.* S. 213, 221 und 259.

⁵² Grundordnung Art. 90 § 1, *ibid.* S. 220; vgl. auch Art. 90 §§ 3 und 5 und 212 § 2, *ibid.* S. 220 und 254 f.

gliedes durch einen Teilnehmer ist bei der Abstimmung in nur einem Fall zulässig, nämlich bei der oben erwähnten Bischofswahl. Dieser Möglichkeit hat die Kirchenverfassung die Beschränkung auferlegt, daß jeder anwesende Bischof nur eine Vertretung übernehmen darf⁵³.

In Abwesenheit des Patriarchen, auch wenn er rechtmäßig laut Art. 61 und 62 vertreten wird, darf die Synode der Hierarchie nicht gesetzgeberisch tätig werden. In dringenden Fällen ist die Ausübung auch dieser Befugnisse gestattet, aber die Gültigkeit des diesbezüglichen Beschlusses ist an die Zustimmung des Patriarchen gebunden. Im Falle einer Meinungsverschiedenheit muß die Frage in einer Sitzung der Synode unter dem Vorsitz des Patriarchen selbst erneut erörtert werden. Alle Beschlüsse der Heiligen Synode der Hierarchie kanonischer oder kirchlicher Natur, die den Glauben, den Kult, die kirchliche Ordnung und die innere Organisation der Kirche betreffen, sind wirksam und vollziehbar. Zuständig dafür ist die Permanente Synode⁵⁴. Die Beschlüsse und Erkenntnisse der Synode der Hierarchie werden in ein besonderes Buch (Codex) eingetragen. Die Akten der Synode, die das Personal des Patriarchalsekretariats anfertigt, sind von sämtlichen Bischöfen, die an der in Frage kommenden Sitzung teilgenommen und bei der Beschlußfassung abgestimmt haben, zu unterzeichnen⁵⁵.

IX. Der Patriarchat von Rumänien

Auch die rumänische Kirche kennt beim Aufbau ihrer Verwaltung das doppelte Synodalsystem. Die Hauptverwaltungsorgane sind die Heilige Synode und die Nationale Kirchenversammlung. Die exekutive Gewalt wird vom Nationalen Kirchenrat und von der Patriarchalverwaltung ausgeübt⁵⁶.

Die Heilige Synode, als Synode der Hierarchie, setzt sich aus dem Patriarchen und sämtlichen regierenden Metropolit, Suffraganbischöfen und Patriarchalvikaren zusammen. Die Träger dieses letzteren Titels sind Hilfsbischöfe, die dem Patriarchen unmittelbar unterstehen und den Rang eines Suffraganbischofs haben. Hier sei nebenbei bemerkt, daß die rumänische Kirche beachtenswerterweise die alte Organisationsform der Kirche beibehalten hat. Die Synode tritt unter dem Vorsitz des Patriarchen zusammen; bei Abwesenheit übernimmt seine Vertretung einer der Metropoliten nach folgender Reihenfolge: der Metropolit von Moldova und Suceava, der Metropolit von Ardeal, der Metropolit von Oltenia und der Metropolit von Banat. Wenn alle Metropoliten am Erscheinen verhindert sind, hat den Vorsitz der ordinationsälteste Suffraganbischof⁵⁷.

Die Versammlungen der Hierarchie sind entweder ordentliche oder außerordentliche. Die ordentlichen Versammlungen finden einmal im Jahr statt; die außerordentlichen, wenn es notwendig ist. Nähere Bestimmun-

⁵³ Grundordnung Art. 43, 60, 68 und 105, *ibid.* S. 206, 211 f. und 225.

⁵⁴ Grundordnung Art. 62—64, 70 § 25, *ibid.* S. 211 f. und 215.

⁵⁵ Grundordnung Art. 65 und 67, *ibid.* S. 212.

⁵⁶ Grundordnung Art. 8 in: *Barnabas*, Institutionen S. 278.

⁵⁷ Grundordnung Art. 11 und 31, *ibid.* S. 280 und 285.

gen über die genaue Zeit der alljährlichen ordentlichen Versammlungen sowie über das Organ, das über die Notwendigkeit einer außerordentlichen Versammlung zu entscheiden hat, stehen nicht in der Verfassung der rumänischen Kirche. Allerdings scheint die Klärung dieser Frage, wie sich aus dem ganzen Zusammenhang dieses Textes ergibt, vom Übereinkommen der zuständigen kirchlichen Organe (des Patriarchen⁵⁸ und der Permanenten Synode) und des Kultusministeriums abhängig zu sein. Der Vorsitzende der Synode hat deren Einberufung sowie die inzwischen angefertigte Tagesordnung der Versammlung dem Kultusministerium vierzehn Tage vor der festgesetzten Zeit mitzuteilen. Die Eröffnung und die Beendigung der Sitzungen der Heiligen Synode haben durch Ministerialbeschuß zu erfolgen. Der Kultusminister hat das Recht, den Sitzungen beizuwohnen und an den Beratungen teilzunehmen. Darüber hinaus kann die Synode Vertreter des Klerus, der Klöster und der theologischen Einrichtungen einladen. Die Synode ist beschlußfähig, wenn mindestens zwölf der teilnahmeberechtigten Bischöfe anwesend sind. Zur Beschlußfassung findet jeweils eine Abstimmung statt, wobei die einfache Mehrheit der anwesenden Teilnehmer entscheidet⁵⁹.

Die Synode der Hierarchie ist die höchste Autorität der rumänischen Kirche laut Art. 9 der kirchlichen Grundordnung und als solche übt sie folgende Befugnisse auf dem Gebiet der Gesetzgebung, der Rechtsprechung und der Verwaltung der Kirche aus:

a) Gesetzgebung: Im allgemeinen entscheidet sie gemäß der Lehre der Ökumenischen Ostkirche über alle dogmatischen, kanonischen und kulturellen Fragen. Zusätzlich zu den Fällen, in denen ihre Kompetenz von der kirchlichen Gesetzgebung ausdrücklich anerkannt wird, steht ihr die Entscheidung über jede Frage zu, die nicht in die ausschließliche Zuständigkeit eines anderen Organs der Kirche fällt, sowie die für alle kirchlichen Behörden verbindliche Auslegung der Kirchenverfassung und der eigenen Verordnungen. Ferner erarbeitet sie Gesetzentwürfe, die die Orthodoxe Kirche Rumäniens betreffen. Schließlich erfolgt die Organisation des Mönchslebens, des kirchlichen Schulwesens und der geistlichen Gerichte sowie die Festsetzung der Voraussetzungen zur Anstellung und Versetzung der Kirchensänger, der Diakone und der Priester durch Verordnungen der Synode der Hierarchie⁶⁰.

b) Rechtsprechung: Die Synode wird als erstinstanzliches Gericht tätig, wenn es sich um kirchliche Vergehen handelt, die ihre Mitglieder begangen haben. Als Kassationshof ist sie zuständig zur Nachprüfung von Gerichtsurteilen, die die Strafe der Absetzung verhängt haben⁶¹.

c) Verwaltung: Sie bewahrt die dogmatische, kanonische und kulturelle Einheit mit der Ökumenischen Ostkirche und den anderen orthodoxen Kirchen sowie innerhalb der Orthodoxen Kirche Rumäniens⁶². Sie überprüft die Rechtmäßigkeit und die Erfüllung der vorgeschriebenen kanoni-

⁵⁸ Vgl. auch Art. 30 § 1 der Grundordnung, *ibid.* S. 284.

⁵⁹ Grundordnung Art. 12–15, *ibid.* S. 280.

⁶⁰ Grundordnung Art. 10 §§ 3, 4, 20 und 21, 86, 116, 127 und 158, *ibid.* S. 279 f., 297, 303, 305 und 312.

⁶¹ Grundordnung Art. 10 §§ 10–11, 152 und 155, *ibid.* S. 279 und 311.

⁶² Grundordnung Art. 10 §§ 1–2, *ibid.* S. 279.

schen Voraussetzungen bei der Wahl des Patriarchen, der Metropolit, der Erzbischöfe und der Bischöfe; sie erläßt das feierliche Schreiben bei der Inthronisation des neuen Patriarchen. Sie wählt die Patriarchalvikare (Hilfsbischöfe) und die Bischöfe, die für die orthodoxen rumänischen Bistümer des Auslands bestimmt sind. Ferner ist sie zuständig für die Annahme von Verzichtserklärungen ihrer Mitglieder wie auch zur Gewährung eines mehr als dreimonatigen Urlaubs an die Bischöfe⁶³. Sie übt die Oberaufsicht über die Handlungen der Vollzugsorgane der Bistümer, der Kirchenprovinzen und des Patriarchats aus⁶⁴. Sie erteilt die nötigen Anweisungen und beaufsichtigt die Drucklegung der liturgischen Bücher und der religiösen Bilder, die Übersetzung, die Herausgabe und die Verbreitung der Heiligen Schrift sowie anderer Bücher und Gegenstände religiöser Natur zur Verbesserung der Lebensführung und der Sitten der Gläubigen. Sie kontrolliert vom dogmatischen, moralischen und künstlerischen Standpunkt aus die Werke der Literatur und der orthodoxen christlichen Kunst⁶⁵. Außerdem steht ihr die Ausbildung der Kleriker, die Sorge um die Vertiefung ihres Glaubenslebens und die Bearbeitung der Programme der Katechese zu⁶⁶. Besondere Bestimmungen derselben Grundordnung räumen der rumänischen Hierarchie außerdem noch folgende Befugnisse ein: Sie genehmigt die Gründung eines neuen oder die Auflösung eines bestehenden Klosters und die Verleihung gewisser Titel und kirchlicher Auszeichnungen; sie bestimmt die Frist zur Wiederholung einer für nichtig erklärten Bischofswahl, den Aufenthaltsort der nicht regierenden (im Ruhestand befindlichen) Bischöfe und schließlich die Embleme des Patriarchen und der anderen Würdenträger der rumänischen Kirche⁶⁷.

Alle diese Befugnisse dürfen während der Zeit, in der die Synode der Hierarchie nicht zusammentritt, auch von der Permanenten Synode, die aus dem Patriarchen und den regierenden Metropolit, besteht, ausgeübt werden, mit Ausnahme derer, die gemäß der ausdrücklichen Vorschrift der kirchlichen Grundordnung⁶⁸ in den ausschließlichen Zuständigkeitsbereich der Hierarchie gehören. Das sind die Fälle, in denen sie gesetzgeberisch oder richterlich tätig wird, sowie sämtliche Maßnahmen, die die Bischofswahlen und die Aufrechterhaltung der Glaubenseinheit betreffen. Bei den letzteren ist die Intervention der Permanenten Synode im Notfall gestattet, aber die Rechtskraft der entsprechenden Beschlüsse setzt die nachträgliche Genehmigung der Hierarchie voraus.

Als Kanzlei der Synode der Hierarchie fungiert das Obersekretariat des Patriarchats, das über die nötigen Dienststellen zur Durchführung der Administrationsarbeiten aller Hauptverwaltungs- und Vollzugsorgane der Kirche (einschließlich der Verwaltung des kirchlichen Vermögens) verfügt⁶⁹.

⁶³ Grundordnung Art. 10 §§ 5—9, 32 und 131, *ibid.* S. 279, 285 und 307.

⁶⁴ Grundordnung Art. 10 § 12, *ibid.* S. 279.

⁶⁵ Grundordnung Art. 10 §§ 13, 17—19, *ibid.* S. 279 f.

⁶⁶ Grundordnung Art. 10 §§ 14—16, *ibid.* S. 279 f.

⁶⁷ Grundordnung Art. 76, 82, 197, 198 und 204, *ibid.* S. 295 f., 318 f.

⁶⁸ Grundordnung Art. 16, *ibid.* S. 281.

⁶⁹ Grundordnung Art. 35 ff., *ibid.* S. 286 ff.

Obwohl die Heilige Synode als oberste Behörde der bulgarischen Kirche in geistlichen Angelegenheiten von ihrer Grundordnung⁷⁰ anerkannt wird, ist sie nicht die Trägerin der gesamten Oberhirtengewalt innerhalb dieser Kirche, denn die kirchliche Gesetzgebung gehört in die Zuständigkeit der Patriarchalversammlung, die aus Klerikern und Laien besteht⁷¹. Die oben erwähnte Grundordnung unterscheidet zwischen einer vollzähligen Synode, d. h. einer Synode mit Beteiligung der ganzen bulgarischen Hierarchie, und einer Synode mit Beteiligung einer kleinen Anzahl von Bischöfen, d. h. nach unserer Auffassung einer Permanenten Synode. Bei der vollzähligen Synode sind alle Vorsteher der Kirchenprovinzen teilnahmeberechtigt, d. h. alle regierenden Bischöfe, die den Titel eines Metropolitens führen. Wenn es sich um wichtige Fragen handelt, die den Glauben oder den Kult betreffen, haben an der Verhandlung alle Bischöfe (auch die nicht mehr regierenden) der bulgarischen Kirche teilzunehmen⁷². Die Teilnahme an den Sitzungen der Synode stellt eine Verpflichtung der Bischöfe dar, von der sie nur durch einen Synodalspruch befreit werden können, vorausgesetzt, daß sie einen rechtmäßigen Grund (insbesondere Krankheit) nachweisen können. Säumigen kann die Synode die Strafe der allgemeinen Dienstenthebung auferlegen. Außer den Mitgliedern der Hierarchie darf niemand bei den Verhandlungen der Synode anwesend sein⁷³.

Die Gewalt der Synode der Hierarchie in Bulgarien ist im Vergleich zu der anderer orthodoxer Kirchen (z. B. Serbien, Rumänien, Griechenland) wesentlich beschränkter, denn sie erstreckt sich nur auf die Gebiete der Rechtsprechung und der Verwaltung⁷⁴. Die Gesetzgebung ist nämlich der Patriarchalversammlung vorbehalten, allerdings im Hinblick auf Rechtsgläubigkeit und kanonisches Recht unter der Kontrolle der Hierarchie⁷⁵. Das heißt nicht, daß die Synode über keine gesetzgeberische Gewalt verfügt, aber sie ist nicht von großer Bedeutung, nachdem die Regelung der allgemeinen kirchlichen Fragen nicht in ihren Zuständigkeitsbereich fällt. So steht ihr die Erarbeitung der Bestimmungen zur Wahl des Obersten Kirchenrates zu, die Bestätigung der Vorschriften über die Organisation der Kassen der Synode und anderer kirchlicher Einrichtungen und die Regelung des Klosterlebens, des öffentlichen und privaten Kultes und der kirchlichen Disziplin⁷⁶. In dringenden Fällen darf sie Verordnungen erlassen, die sich auf die Organisation und die Verwaltung der Kirche beziehen, aber sie muß sie umgehend der Patriarchalversammlung bei ihrer ersten Sitzung⁷⁷ zur Bestätigung vorlegen⁷⁸.

⁷⁰ Grundordnung Art. 6 in: *Barnabas*, Institutionen S. 330.

⁷¹ Grundordnung Art. 8, *ibid.* S. 331.

⁷² Grundordnung Art. 5—6 und 109, *ibid.* S. 330 und 351.

⁷³ Grundordnung Art. 26—27, *ibid.* S. 335.

⁷⁴ Grundordnung Art. 9, *ibid.* S. 331; vgl. auch Art. 175—176, *ibid.* S. 373.

⁷⁵ Grundordnung Art. 8, 108 § 7 und 128, *ibid.* S. 331, 350 und 357.

⁷⁶ Grundordnung Art. 42, 108 §§ 3, 9 und 25, 174 und 214, *ibid.* S. 338, 350 f., 372 und 381.

⁷⁷ Ihre ordentlichen Versammlungen finden alle vier Jahre statt (Art. 39 der Grundordnung, *ibid.* S. 337 f.).

⁷⁸ Grundordnung Art. 108 § 8, *ibid.* S. 350; vgl. auch Art. 238, *ibid.* S. 384.

Darüber hinaus hat die Synode der Hierarchie folgende Aufgaben:

a) Rechtsprechung: Sie entscheidet in erster und letzter Instanz über alle Angelegenheiten der bulgarischen Bischöfe sowie über Einwendungen der Bischöfe und der Direktoren der kirchlichen Einrichtungen, die gegen Beschlüsse der Permanenten Synode gerichtet sind. In zweiter Instanz ist sie zuständig für die Berufungen gegen erstinstanzliche Gerichtsurteile der Permanenten Synode und gegen deren Verwaltungsakte. Ferner steht ihr die Bestätigung aller Gerichtsentscheidungen, durch die die Strafen der Absetzung und der Exkommunikation verhängt wurden, und die Nachlassung der kirchlichen Strafen zu⁷⁹.

b) Verwaltung: Sie sorgt für die Aufrechterhaltung der Einheit und der Beziehungen zur Orthodoxen Ostkirche im allgemeinen und zu den einzelnen orthodoxen autokephalen Kirchen sowie für die treue Bewahrung der echten christlichen Lehre und des Kultes (Einheitlichkeit des Gottesdienstes und der Sakramente, Heiligsprechung u. s. w.)⁸⁰. Als höchste kirchliche Verwaltungsbehörde wählt sie die kirchlichen Verwaltungsorgane bzw. ist sie an deren Wahl beteiligt (z. B. des Patriarchen, der Permanenten Synode, der Patriarchalversammlung, der Bischöfe u. s. w.) und übt über sie, über die kirchlichen Einrichtungen sowie über alle Kleriker und Mönche die Oberaufsicht aus⁸¹. Ferner ist sie für die Errichtung und die Organisation der kirchlichen Lehranstalten und der stauropegen Klöster zuständig⁸². Schließlich hat die Hierarchie eine Reihe von finanziellen Befugnissen, wie z. B. die Bestätigung der Haushaltspläne der Kirche, die Genehmigung der Veräußerung von Klostergütern und die Kontrolle der Verwaltung des Kirchenvermögens überhaupt⁸³.

Die Synode der Hierarchie tritt regelmäßig zweimal im Jahr, im Juni und im November, zusammen. Außerdem kann die Hierarchie laut Grundordnung zu einer außerordentlichen Beratung zusammentreten, wenn der Patriarch oder die Permanente Synode diese Versammlung für nötig halten oder wenn die Hälfte der Metropoliten einen entsprechenden Antrag stellt. Das Einberufungsrecht steht dem Patriarchen zu, der den Vorsitz der Versammlungen führt. Wenn er an der Ausübung seiner Rechte verhindert ist, darf er ein Mitglied der Synode als seinen Stellvertreter bestellen⁸⁴. Zahlreiche Bestimmungen in bezug auf den Verlauf der Verhandlungen enthält die Verfassung der bulgarischen Kirche. So hat der Vorsitzende die Diskussion mit Takt und Unparteilichkeit zu leiten und für den Anstand zu sorgen. Ähnliche Verpflichtungen haben ebenfalls die Teilnehmer der Synode, die sich dem Vorsitzenden gegenüber und untereinander respektvoll zu benehmen haben. Wenn ein Teilnehmer diese

⁷⁹ Grundordnung Art. 108 §§ 12, 16 und 18, 113, 180, 194 und 200, *ibid.* S. 351, 355, 373 f., 377 f.

⁸⁰ Grundordnung Art. 108 §§ 1—3 und 6, *ibid.* S. 350.

⁸¹ Grundordnung Art. 7, 18, 20, 21, 23, 25, 32, 36, 39, 43—45, 49—51, 55, 59, 65, 84, 108 §§ 4, 10, 11, 13—15, 17, 19, 22, 138, 144 § 20, 145, 148 und 213, *ibid.* S. 30, 333—342, 345, 350 f., 358, 360 f. und 380 f.

⁸² Grundordnung Art. 98, 100, 102, 104, 108 §§ 20, 26, 110 § 13, 171 § 5, *ibid.* S. 348—352 und 371.

⁸³ Grundordnung Art. 108 §§ 23 und 24, 136, 146 §§ 3 und 4, 171 §§ 13, 15 und 18, 222, 224, 225, 228 und 235, *ibid.* S. 351, 358, 361, 371 f., 381—383.

⁸⁴ Grundordnung Art. 24, *ibid.* S. 351.

Vorschriften während der Sitzungen verletzt, indem er den Anstand in seiner Rede nicht wahrt oder die vorgeschriebene Ordnung nicht achtet oder von seinen Aufgaben abweicht, wird er vom Vorsitzenden zunächst unter vier Augen und dann — wenn er bei seinem Benehmen verharret — in aller Öffentlichkeit getadelt. Im Notfall kann die Synode auf Vorschlag des Vorsitzenden den Schuldigen bestrafen. Die Verletzung einer Verfassungsvorschrift von seiten des Patriarchen während der Ausübung seines Präsidialrechts hat eine respektvolle Ermahnung seitens der Synode zur Folge, die von ihrem ordinationsältesten Mitglied vorgenommen wird. Wenn diese Ermahnung keinen Erfolg hat, wird sie erneut während der Sitzung der Hierarchie erteilt. Bleibt die Haltung des Patriarchen unverändert, so trifft die Synode die nötigen Maßnahmen zu seiner Amtsentfernung gemäß den kirchlichen Kanones⁸⁵.

Die Synode der bulgarischen Hierarchie ist beschlußfähig, wenn mindestens die Hälfte der teilnahmeverpflichteten Bischöfe anwesend ist und die Versammlung unter dem Vorsitz des Patriarchen oder seines vorschriftsmäßigen Stellvertreters stattfindet. Jeder Teilnehmer hat das Recht, die Initiative zu ergreifen und Diskussionsgegenstände für die Tagesordnung in Vorschlag zu bringen. Bei der Abstimmung, die zur Beschlußfassung erforderlich ist, entscheidet die absolute Mehrheit der Teilnehmer und bei Stimmengleichheit die Stimme des Vorsitzenden. Die Abstimmung erfolgt nach dem Ordinationsalter der Bischöfe in umgekehrter Reihenfolge, d. h. an erster Stelle kommt der ordinationsjüngste Bischof. Der Verzicht eines Bischofs auf sein Stimmrecht ist nicht erlaubt. Die Äußerung einer abweichenden Meinung ist gestattet, wenn sie während der Verhandlungen mündlich begründet und innerhalb von drei Tagen in schriftlicher Form eingereicht wird⁸⁶.

Die Beschlüsse werden vom Vorsitzenden verkündet und bedürfen zu ihrer Rechtskraft der Aufnahme in das Synodalprotokoll, das von allen Teilnehmern einschließlich des Vorsitzenden unterzeichnet werden muß. Der Vollzug dieser Beschlüsse steht dem Patriarchen bzw. seinem Stellvertreter oder der Permanenten Synode zu⁸⁷. Die Organisation der Kanzlei, die vom Obersekretär geleitet wird, und der dazugehörenden Dienststellen erfolgt durch Verordnung der Synode⁸⁸.

XI. Die Autokephale Kirche von Zypern

Die Kirche von Zypern ist die kleinste unter den orthodoxen autokephalen Kirchen. Die Heilige Synode setzt sich aus den Mitgliedern der Hierarchie zusammen, d. h. aus drei Metropoliten unter dem Vorsitz des Erzbischofs. Die Versammlungen der Synode finden regelmäßig einmal im Jahr statt, während der vierzigtagigen Fastenzeit und dauern 15 bis 30 Tage; Versammlungsort ist der Sitz des Erzbischofs, wenn bei der Einberufung nichts anderes angeordnet wird. Darüber hinaus kann sie der Vor-

⁸⁵ Grundordnung Art. 119—122, *ibid.* S. 355 f.

⁸⁶ Grundordnung Art. 114, 117—119, *ibid.* S. 355.

⁸⁷ Grundordnung Art. 110 § 21, 111 § 2, 112, 119 und 123, *ibid.* S. 353—356.

⁸⁸ Grundordnung Art. 124 und 125, *ibid.* S. 356.

sitzende — aus eigener Initiative oder auf Antrag zweier Mitglieder der Synode — zu einer außerordentlichen Sitzung einberufen. Wenn der Erzbischof verhindert ist, seine Vorsitzrechte wahrzunehmen, tritt die Synode unter der Leitung des ordinationsältesten der anwesenden Metropoliten zusammen. In diesem Fall schreibt die Grundordnung der Kirche von Zypern eine Einschränkung der Befugnisse der Synode vor: sie darf nämlich nicht zur Besetzung eines Bischofssitzes schreiten⁸⁹.

Der Synode steht die Ausübung aller von den Heiligen Kanones vorgeschriebenen Befugnisse zu.

a) Auf dem Gebiet der kirchlichen Verwaltung hat die Synode die Oberaufsicht über die dogmatische Lehre, über den Vollzug der Sakramente und über die Einhaltung der liturgischen Regeln überhaupt, über die genaue Befolgung der kirchlichen Vorschriften und Verordnungen, über die Ausbildung der Kleriker sowie im Hinblick auf die Erfüllung ihrer Pflichten, über die Kirchen, die Klöster und die kirchliche Schule. Sie ist ebenfalls zuständig für die Verwahrung und Erhaltung der vom archäologischen Standpunkt aus wertvollen kirchlichen Gegenstände, für die Vorbereitung der Bischofswahlen und für die Inthronisation des Erzbischofs⁹⁰. Dazu kommen einige Befugnisse finanzieller Natur; weiterhin ist die Synode nur insofern an der Verwaltung des Kirchenvermögens beteiligt, als ihre Mitglieder an dem dafür zuständigen Zentralen Gemischten Rat teilnehmen⁹¹.

b) Als legislatives Organ erarbeitet die Synode kirchliche Verordnungen, die zur Anwendung der Kirchenverfassung erforderlich sind, sie läßt sie in Kraft treten, sie ändert sie ab und hebt sie auf⁹².

c) Die Synode ist die höchste Gerichtsbehörde in Strafsachen des Klerus und der Laien, jedoch nicht der Bischöfe, deren schwere Straftaten in erster und letzter Instanz von einem höheren Gericht abgeurteilt werden. Dazu werden je zwei Bischöfe von den alten Patriarchaten und der Autokephalen Kirche Griechenlands herangezogen. Ferner entscheidet sie kirchliche Verwaltungsstreitigkeiten, insbesondere zwischen den Bischöfen und den ihnen untergeordneten Klerikern. Sie ist ebenfalls zuständig für die Nachlassung der kirchlichen Strafen im allgemeinen⁹³.

Die Mitglieder der Synode haben Teilnahmepflicht. Nur mit der Erlaubnis der Synode oder aus einem zwingenden Grund, insbesondere wegen Krankheit, dürfen sie von der Teilnahme absehen und ihren Chorbischof als Vertreter entsenden. Die Heilige Synode von Zypern tritt rechtmäßig zusammen, wenn außer dem Erzbischof bzw. seinem Stellvertreter die Hälfte ihrer Mitglieder anwesend ist. Alle Beschlüsse werden durch Abstimmung gefaßt, wobei die Mehrheit entscheidet. Im Falle einer Stimmengleichheit entscheidet die Stimme des Vorsitzenden; bei Strafangelegenheiten allerdings gibt nicht der Erzbischof, sondern die für den angeklagten Kleriker mildere Meinung den Ausschlag. Wenn wegen der Va-

⁸⁹ Grundordnung Art. 2, 4—7 und 40 in: Apostolos Barnabas 1 N. F. (1929) 386 f. und 398.

⁹⁰ Grundordnung Art. 17, 24, 30, 31, 39, 41, 54, 126 und 128, *ibid.* S. 388; 394—398, 411, 444 f.

⁹¹ Grundordnung Art. 133, 192, 214, 223, 231, *ibid.* S. 445 f., 482, 506—508.

⁹² Grundordnung Art. 25, *ibid.* S. 394; vgl. auch Art. 66 und 90, *ibid.* S. 413 und 427.

⁹³ Grundordnung Art. 17 § 9, 18, 22, 23, 36, 45, 47, 54, 70 § 2, 71, 118 und 127, *ibid.* S. 388, 394, 397, 410 f., 413, 442 und 444.

kanz des erzbischöflichen Throns bzw. eines Metropolisansitzes oder aus irgendeinem anderen Grund eine vollzählige Versammlung nicht möglich ist, werden die Chorbischöfe nach der von der Grundordnung vorgeschriebenen Reihenfolge vom Vorsitzenden geladen. Notfalls ist die Ladung eines Bischofs aus einer naheliegenden orthodoxen Kirche zulässig. Diese Teilnehmer haben dieselben Rechte und Pflichten wie die ordentlichen Mitglieder der Synode bis die Angelegenheit, für die sie berufen worden sind, geregelt ist⁹⁴.

Die Synodalakten werden vom Sekretär der Synode niedergeschrieben, in das dazu bestimmte Buch eingetragen und von allen Teilnehmern unterzeichnet. Der Vollzug der Beschlüsse steht dem Vorsitzenden zu⁹⁵.

XII. Die Autokephale Kirche von Polen

Die Heilige Synode als Trägerin der Apostolischen Gewalt ist laut Art. 16 der Grundordnung der polnischen Kirche⁹⁶ für alle kirchlichen Angelegenheiten zuständig, die außerhalb der kanonischen Jurisdiktion der einzelnen Bischöfe stehen. Sie setzt sich aus sämtlichen Provinzialbischöfen der Autokephalen Orthodoxen Kirche von Polen unter dem Vorsitz des Metropoliten zusammen, der die Synode mindestens zweimal im Jahr einzuberufen hat⁹⁷.

Der Kompetenzkreis der Synode umfaßt folgende Aufgaben:

a) Verwaltung: Ihr steht die Sorge für die Aufrechterhaltung der orthodoxen Dogmenlehre, des Glaubens und des Kultes sowie für die genaue Befolgung der kirchlichen Kanones zu. Sie übt die Oberaufsicht über das moralische Leben der Kleriker und der Laien aus und verteilt auf Vorschlag der Provinzialbischöfe die kirchlichen Ämter. Sie organisiert ferner die innere und die äußere Mission und genehmigt die neuen liturgischen Bücher und die Hilfsmittel für den religiösen Unterricht. Sie wählt außerdem die Bischöfe und wirkt bei der Wahl des Metropoliten, seines Stellvertreters und der Mitglieder des Metropolitankontrollausschusses sowie bei der Versetzung und Entlassung der Bischöfe und der Festsetzung oder Abänderung der Grenzen der Kirchenprovinzen mit⁹⁸.

b) Rechtsprechung: Die Synode entscheidet über Angelegenheiten, die sich auf das kirchliche Leben in Polen beziehen, und über Streitigkeiten, die zwischen zwei Bischöfen entstanden sind. In erster und letzter Instanz urteilt sie über die kanonischen Vergehen der Bischöfe; bei Strafsachen der anderen Geistlichen jedoch ist sie nur als Berufungsinstanz richterlich tätig⁹⁹.

c) Gesetzgebung: Auf diesem Gebiet ist die Zuständigkeit der Synode sehr beschränkt; sie erläßt nämlich Anordnungen in bezug auf die Tätigkeit der Priester im allgemeinen und bestätigt die Geschäftsordnung der

⁹⁴ Grundordnung Art. 8—13, *ibid.* S. 387.

⁹⁵ Grundordnung Art. 14—16, *ibid.* S. 387 f.

⁹⁶ Den Text der polnischen Grundordnung verdanke ich der freundlichen Hilfe Seiner Exzellenz, des Metropoliten Barnabas von Kitros.

⁹⁷ Grundordnung Art. 17.

⁹⁸ Grundordnung Art. 18 §§ 1—6, 12 und 14.

⁹⁹ Grundordnung Art. 18 §§ 7—10.

Sitzungen der Nationalen Kirchenversammlung sowie die Satzungen der Pfarrgemeinden¹⁰⁰.

Die Beschlüsse der Synode werden mit einfacher Mehrheit gefaßt und in dem offiziellen Blatt der Autokephalen Kirche von Polen veröffentlicht¹⁰¹.

XIII. Schlußbemerkungen

Der Begriff der Hierarchie umfaßt im Grunde genommen sämtliche Bischöfe jeder autokephalen Kirche. Trotzdem ist die Zusammensetzung dieser Synode in der Tat nicht in jeder orthodoxen Kirche gleich. Mitglieder der Synode der Hierarchie sind prinzipiell nur die regierenden Metropolitcn bzw. Provinzialbischöfe. Doch sind manchmal, entweder in den von den einzelnen Kirchenverfassungen bestimmten Fällen oder im allgemeinen, auch Bischöfe teilnahmeberechtigt (gleichgültig ob mit beschliessender oder nur mit beratender Stimme), die über keine selbständige jurisdiktionelle Gewalt verfügen, wie z. B. die Hilfsbischöfe in Serbien (nur bei der Patriarchenwahl), die Patriarchalvikare in Rumänien und die nicht mehr regierenden Metropolitcn in Griechenland und Bulgarien (bei der Erörterung von wichtigen kirchlichen Fragen).

Die Synode der Hierarchie tritt in den orthodoxen autokephalen Kirchen (auch in denjenigen, die die Institution der Permanenten Synode nicht kennen) periodisch zusammen, in ordentlichen oder außerordentlichen Versammlungen. Die letzteren können vom Patriarchen bzw. vom Erzbischof, von der Permanenten Synode (wenn es sie gibt) oder (in Antiochien, Griechenland, Bulgarien und Zypern) von einer gewissen Anzahl teilnahmeberechtigter Bischöfe veranlaßt werden.

Die Bestimmungen, die sich auf das während der Sitzungen zu befolgende Verfahren beziehen, haben, obwohl ihre Anzahl in den einzelnen Gesetzgebungen variiert, mehrere gemeinsame Punkte, wie z. B. das Vorsitzrecht, die Beschlußfähigkeit, die Mehrheit (einfache, absolute und qualifizierte) bei der Beschlußfassung u. s. w. Was nun die Zuständigkeit der Synode der Hierarchie anbetrifft, ist sie, wie die meisten orthodoxen Kirchenverfassungen ausdrücklich bestimmen, die Trägerin der höchsten Autorität in den einzelnen autokephalen Kirchen; jedoch werden die Grenzen dieser Autorität von den einzelnen Gesetzgebungen verschieden gestaltet. Ebenfalls verschieden ist die Regelung der Verhältnisse zwischen der Kompetenz der Synode der Hierarchie und derjenigen der Permanenten Synode — in den Kirchen, deren Verfassung dieses letztere Organ kennt. In Serbien und in Bulgarien unterscheiden sich die beiden Zuständigkeitsbereiche streng voneinander, wobei die entsprechenden Bestimmungen die Aufgaben jeder Synode ausführlich aufzählen. Nach der rumänischen Gesetzgebung dagegen vertritt die Ständige Synode die Hierarchie während der Zeit, in der diese nicht tagt. Das System der griechischen Grundordnung ist gemischt und stellt eine Kombination der zwei anderen Systeme dar.

¹⁰⁰ Grundordnung Art. 18 §§ 11 und 13.

¹⁰¹ Grundordnung Art. 17 § 4 und 19.

Die Zulassung eines Organs, das unter gewissen gesetzlich vorgeschriebenen Voraussetzungen die Hierarchie zu vertreten hat, bedeutet ohne Zweifel eine wesentliche Einschränkung ihrer Rechte. In der gleichen Art und Weise muß auch die Verringerung des Aufgabenkreises der Hierarchie zugunsten eines anderen kirchlichen Verwaltungsorgans bewertet werden (wie z. B. in Bulgarien zugunsten der Patriarchalversammlung). Dieses Phänomen beeinflußt aber keineswegs die Bedeutung der Synode der Hierarchie als Trägerin der höchsten Gewalt in den orthodoxen autokephalen Kirchen, denn es ist meiner Ansicht nach nur auf die allgemein bekannten technischen Schwierigkeiten zurückzuführen, die mit der Einberufung, der Funktion und der Beschlußfassung aller Kollegialorgane verbunden sind.

THE ECUMENICAL COUNCILS AND THE CONSCIENCE OF THE CHURCH

† KALLISTOS WARE

Oxford

What makes a Council ecumenical?

Since the Rhodes Conference of 1961, Eastern Christendom has been making systematic preparations for a 'Great Council' in which, so it is hoped, all the autocephalous Churches of the Orthodox communion will participate. Many have already begun to ask: Will this prove to be the eighth Ecumenical Council in Orthodox history, equal in authority to the first seven? When the matter was raised at the Inter-Orthodox Committee in Chambésy (Geneva) during June 1968, it is significant that several of those present expressed reservations. One of the Russian delegates, Archbishop Basil (Krivocheine) of Brussels, insisted: 'A council should not be styled "ecumenical" in advance, for history alone can show which councils have proved ecumenical and which have not.' He was supported by Professor P. N. Trembelas, representing the Church of Jerusalem, who remarked: 'It should not be forgotten that many councils, summoned with the intention of being ecumenical, have been rejected by the Church'¹.

The Russian archbishop and the Greek professor were surely justified in their caution. It is a basic principle of Orthodox ecclesiology that an Ecumenical Council is the highest external authority in the life of the Church on earth², and Orthodox are in no doubt concerning the identity of the seven councils which are in fact to be considered ecumenical³.

¹ Archevêque Basile, 'Conférence Pan-Orthodoxe à Chambésy près de Genève, 8-15 juin 1968', in *Messenger de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale*, No. 64 (1968), pp. 192, 194; see also 'New Light on the Inter-Orthodox Committee at Chambésy', in *Eastern Churches Review*, vol. ii (1969), p. 313.

² For a typical Orthodox statement to this effect, see C. Androutsos, *Δογματική της Ὁρθόδοξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας* (Athens 1907), pp. 287-90.

³ Orthodox writers occasionally speak of an eighth or even a ninth Ecumenical Council. The Council of Constantinople (879-80), held under the chairmanship of St. Photius, refers to itself in its first canon as 'the holy and ecumenical synod' (G. A. Rhallis and M. Potlis, *Σύνταγμα τῶν Θείων καὶ Ἱερῶν Κανόνων*, vol. ii [Athens 1852], p. 705), and a number of Orthodox have accordingly treated it as the eighth Ecumenical Council. The Councils of Constantinople in 1341 and 1351, which confirmed the teaching of St. Gregory Palamas on the Energies of God and the Divine Light, have also been regarded as ecumenical; so has the Council of Constantinople in 1484, which formally repudiated the union of Florence (see Rhallis and Potlis, vol. v [Athens 1855], p. 143). But most Orthodox theologians prefer to speak in terms of only seven Ecumenical Councils: cf. H. S. Alivizatos, *Οἱ Ἱεροὶ Κανόνες* (2nd edition, Athens 1949), pp. 21, 319, and P. N. Trembelas, *Δογματική της Ὁρθόδοξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*, vol. i (Athens 1959), p. 136, n. 53 (French translation by P. Dumont, *Dogmatique de l'Eglise Orthodoxe Catholique*, vol. i [Bruges 1966], p. 164, n. 3).

But why, it may be asked, are these seven and no others so recognized? How do we know when a council is genuinely ecumenical? What criteria determine ecumenicity?

The word 'ecumenical', applied to the Council of Nicaea from 338 onwards (if not before)⁴, in its literal meaning signifies 'world-wide' and had originally no special theological overtones⁵. It is relatively easy to establish by external criteria whether an episcopal assembly is world-wide or not. But how can we be sure that a council is 'ecumenical' in the deeper theological sense — that it is inspired by the Holy Spirit and speaks the truth with final and infallible authority?

This is not an easy question to answer. It should be emphasized at the outset that the church canons do not provide us with a clear and precise solution; quite simply, they do not discuss the criteria for ecumenicity, or offer specific tests to distinguish true councils from false. It is necessary, therefore, to look beyond the letter of the canons to the wider historical context, and to make into account the actual course of events preceding and following the seven Ecumenical Councils. From this it is at once evident that the process whereby Ecumenical Councils come to be recognized as such is both gradual and complicated. Take, for example, the attitude of Christians towards the Council of Nicaea during the years 325—381. Writing to the Alexandrians in the days immediately following the Council, the Emperor Constantine had no doubts about the irrevocable status of the Nicene decisions. 'That which has commended itself to three hundred bishops', he affirmed, 'cannot be other than the judgement of God; the Holy Spirit, dwelling in the minds of men endowed with such character and dignity, has brought to light the will of God'⁶. St. Athanasius, more especially at the end of his life, spoke with equal confidence: 'The word of the Lord which came through the Ecumenical Council of Nicaea abides for ever'⁷. But if the ecumenicity of the Council could be established once and for all by some straightforward and external criterion such as the number of bishops, if the finality of the Nicene decrees was obvious from the start, why did the Arian controversy drag on for a further half century? Why was the teaching of Nicaea undermined and challenged by a tortuous series of subsequent councils? What was obvious to Constantine in 325 was less obvious to his son and successor Constantius during the 340s and 350s. Even Athanasius, staunch defender though he was of Nicene Orthodoxy, makes surprisingly little explicit reference in his earlier writings either to the Council or to its key-word *homoousios*. Perhaps it was only by degrees, in the course of his polemic against the false councils of the Arian party, that he came to appreciate the full pre-eminence of the true Council of 325. Not until 381 was Nicaea clearly and unambiguously vindicated. Anyone who be-

⁴ The extant documents of the Council of Nicaea (325) refer to the assembly as 'the holy and great synod', 'the great synod', 'the sacred synod', without employing the term 'ecumenical'.

⁵ See H. Chadwick, 'The Origin of the Title "Oecumenical Council"', in *The Journal of Theological Studies*, vol. XXIII (1972), pp. 132—5. He argues that the term 'ecumenical synod' was originally applied to associations of athletes and actors.

⁶ Socrates, *Historia Ecclesiastica*, I, 9 (PG 67, 85C).

⁷ *Ad Afros*, 2 (PG 26, 1032C).

believes in the intrinsic infallibility of Ecumenical Councils must explain why the vindication took so long. Indeed, in the case of other Ecumenical Councils the vindication took longer still.

If we consider the various external criteria which might be used to determine the ecumenicity of a council, we shall find that none of them, taken in isolation, is fully decisive.

(1) *The number of bishops.* In itself this is no proof of ecumenicity. According to the traditional reckoning, there were 318 bishops at Nicaea I⁸, 150 at Constantinople I, 200 at Ephesus, 165 at Constantinople II, 170 at Constantinople III. These five Ecumenical Councils are all far smaller than the heretical Council of Ariminum-Seleucia (A. D. 359), attended by some 560 bishops⁹. The iconoclast Council of Hieria (A. D. 754), numbering around 338 bishops, was only marginally smaller than the seventh Ecumenical Council, with 350—367 members. Local councils held in Africa — for example, the Council of Carthage (A. D. 419) with 217 bishops — have been larger than several of the councils regarded as ecumenical. Truth and ecumenicity cannot be determined simply by counting heads.

(2) *The representative character of the assembly.* While the actual number of bishops attending an Ecumenical Council is a matter of indifference, it is certainly necessary that these bishops should represent — at any rate in principle¹⁰ — all parts of the Orthodox Catholic Church. Without this representative character, the synod will be local, not ecumenical or 'world-wide'. But this, while indispensable, is not by itself sufficient to guarantee ecumenicity in the full theological sense. The Councils of Ariminum-Seleucia and Ferrara-Florence (1438—9) were as representative as any of the seven Ecumenical Councils, yet neither is accepted as ecumenical by the Orthodox Catholic Church.

(3) *The conviction of the council itself.* This is no decisive criterion. It is not clear whether the 381 Council thought of itself as ecumenical; on the other hand, a number of other councils have explicitly proclaimed themselves to be ecumenical, and yet have been rejected by the Church.

(4) *Recognition by the Emperor.* Each of the seven Ecumenical Councils was summoned by the Christian Emperor, and its decisions were duly ratified by imperial decree. This imperial patronage, however, does not constitute a necessary, and still less a sufficient, condition for ecumenicity. If it were a necessary condition, it would follow that today, in the absence of any Orthodox Christian Emperor, an Ecumenical Council is an impossibility; and this would mean restricting the institution of the Ecumenical Council too narrowly to a specific epoch in history and binding the Church, as a divine organism, too closely to a particular political system. Still less is imperial patronage a sufficient criterion; for there are frequent examples of councils convened and confirmed by Emperors, which the Church has not accepted (Ariminum-Seleucia, Hieria, etc.).

⁸ The real figure was certainly smaller, perhaps about 220 (Chadwick, *art. cit.*, p. 132).

⁹ The Council met in two halves: about 400 Western bishops at Ariminum and 160 Eastern bishops at Seleucia.

¹⁰ In practice, at all seven Ecumenical Councils the representation from the West has been largely token; at Constantinople I it was virtually non-existent.

(5) *Recognition by the Pope of Rome.* In Roman Catholic ecclesiology, the Pope's acceptance of a council as ecumenical is clearly an indispensable, and indeed decisive, criterion. Eastern Orthodoxy, on the other hand, has always been reluctant to isolate the Pope from his brother bishops and from the whole body of the Church: for the Christian East, an orthodox Pope is essentially *primus inter pares*, the senior member of the episcopal college, not *above* the college but *within* it. As Archbishop Bessarion maintained during the early stages of the Council of Ferrara-Florence, before acceding to the developed Papalist standpoint: 'Indeed, we are not ignorant of the rights and privileges of the Roman Church; but we know too the limits set to these privileges . . . No matter how great the Roman Church may be, it is notwithstanding less than an Ecumenical Council and the universal Church'¹¹. The Pope, then, cannot act in isolation as the final arbiter of conciliar ecumenicity.

(6) *Recognition by a subsequent Ecumenical Council.* One of the primary tasks performed by each Ecumenical Council is to ratify the decisions of its predecessors¹². Yet this ratification, important though it is, cannot by itself furnish a sufficient criterion of ecumenicity. For, however great the number of Ecumenical Councils may be, there must always be a last council in the series which has not as yet been confirmed by any subsequent synod. If, therefore, we rely on this criterion alone, the validity of the entire series is impaired. Furthermore, in appealing to this act of confirmation by later Ecumenical Councils, we are merely pushing the problem a stage further back. We have still to establish what is the criterion used by the later synods in judging their predecessors and discriminating between true councils and false.

It seems, then, that we have failed in our search for a criterion or set of criteria which will automatically and mechanically ensure the ecumenicity of a council. In the actual composition or proceedings of a synod, there is apparently no formal and external mark which can establish with certainty that the synod in question is ecumenical and therefore infallible. As Archbishop Basil and Professor Trembelas rightly observed, we cannot predict the future or bind the Holy Spirit in advance. We cannot say that, provided certain outward conditions are fulfilled, a specific gathering of bishops must inevitably proclaim the truth. In the last resort there is only one decisive test, and that is retrospective: Has a particular assembly been accepted and recognized as ecumenical by the whole People of God, by the general *sensus fidelium*?

'In the teaching of the Orthodox Church', writes Archbishop Ieronymos, 'it is the general conscience (ἡ κοινὴ συνείδησις) of the *pleroma* of the Church that constitutes the ultimate criterion of the ecumenicity of major

¹¹ *Quae supersunt actorum graecorum Concilii Florentini*, ed. J. Gill (Rome 1953), p. 159; cited in J. Gill, *Personalities of the Council of Florence and Other Essays* (Oxford 1964), p. 267.

¹² See, for example, Constantinople I, canon 1; Ephesus, first session (Schwartz, *ACO*, I, i, 2, pp. 12—13) and canon 7 (these refer only to Nicaea, not to the Council of 381); Chalcedon, Dogmatic Decree (Schwartz, *ACO*, II, i, 2, pp. 127 [323] — 128 [324]) and canon 1 etc. For a particularly full and explicit confirmation of preceding synods, see the Quinisext Council (*in Trullo*, A. D. 692), canons 1 and 2.

synods'¹³. Professor Hamilcar Alivizatos adopts the same view: 'An Ecumenical Council can possess no real validity and no authority unless it is accepted as such by the conscience of the Church (ὕπὸ τῆς συνειδήσεως τῆς Ἐκκλησίας)¹⁴. 'Decisions concerning the faith', writes Metropolitan Damaskinos (Papandreou) of Tranoupolis, 'acquire obligatory force for the Church as a whole only if, tacitly or explicitly, they have been recognized by the people in its entirety as the expression of the faith of the whole Church. If the people does not recognize the voice of the Church in them, they will remain without effect. What enables a council to be called "ecumenical" is this recognition *post factum* of its universal importance by the entire Church. In other words, the ecumenicity of the councils of the ancient Church was verified by an acceptance on the part of the royal priesthood which recognized them as such. There can be no infallibility except in the bosom of the totality of the Church'¹⁵.

Once we have taken into account this process of acceptance and recognition by the general conscience of the Church, then several of the criteria mentioned earlier fall into place and can be assessed in the right perspective. Confirmation by a Christian Emperor (point 4) and ratification by an Orthodox Pope of Rome, acting as *primus inter pares* (point 5), are both aspects of the process of recognition by the Church at large, but the process as such is far wider and cannot be restricted to these two alone. Again, when a council solemnly acknowledges the ecumenicity of its predecessors (point 6), the criterion whereby it discriminates between true councils and false is precisely the fact that certain councils, and no others, are accepted as ecumenical by the *pleroma* of the Church. The subsequent council does not reach its decision *in vacuo*, isolated from the experience of the Church at large, but gives expression to what is already felt and known in the conscience of the People of God. As to the problem of the status of the last council in the series, as yet unratified by any successor, this is known to be ecumenical precisely because it is already recognized as such by the general conscience of the Church.

This process of recognition, while it is an undoubted reality in the Church's life, is not something which can be rigidly determined by precise rules. There is, for example, no specific time-limit within which the act of recognition must necessarily be completed. Some councils have been accepted by the universal Church within a period of one or two generations: Nicaea (325), for instance, was to all intents and purposes firmly accepted by the Church at large from 381 onwards. In other cases the process has been slower: Constantinople I (381) was not numbered among the Ecumenical Councils by Rome until 517; previously the Papacy accepted as ecumenical only Nicaea, Ephesus and Chalcedon. The position of the fourth Council is yet more complicated, since from one point of view the process of acceptance is still incomplete and to this day the Christian East remains divided between those who accept and those who

¹³ I. Kotsonis, 'Ἡ θέσις τῶν λαϊκῶν ἐντὸς τοῦ Ἐκκλησιαστικοῦ Ὁργανισμοῦ (Athens 1956), p. 38.

¹⁴ Οἱ Ἱεροὶ Κανόνες (first edition, Athens 1923), p. 30. Compare N. Milash, Τὸ Ἐκκλησιαστικὸν Δίκαιον τῆς Ὁρθοδόξου Ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας (Athens 1906), pp. 406—7.

¹⁵ 'La laïcité dans l'Eglise Orthodoxe', in *Présence Orthodoxe*, no. 22 (1973), p. 45.

repudiate the ecumenical authority of Chalcedon. It is easy for a member of the Byzantine tradition to answer that only the former are 'orthodox', whereas the 'non-Chalcedonians' are outside the Church specifically because they repudiate the teaching of an Ecumenical Council. But here we come dangerously near to arguing in a circle: we seem to be asserting that a council is ecumenical because it is accepted by the People of God, while a person belongs to the People of God because he accepts the Ecumenical Council. Once more we see how impossible it is to discover the truth simply by invoking formal and external criteria.

Just as there is no strict time-limit, so equally there is no kind of explicit referendum or plebiscite. The process of acceptance by the conscience of the Church works on a radically different level. The reception of the council is affirmed, not through some kind of ballot or by a majority vote, but implicitly through the living experience of the People of God. In the continuing history of the Church on earth, it gradually becomes clear that a particular council has been accepted by the conscience of the Church or that it has not; that is all. Rather than think in terms of a referendum, it is more helpful to use the analogy of a living organism. When healthy, a physical organism instinctively rejects from its system whatever is alien to it, while absorbing all that is constructive. So it is with the Body of Christ: in the life of the divine-human organism of the Church, error is continually rejected and truth is retained¹⁶. How this will happen, we cannot determine in advance by juridical criteria; *that* it will happen, we know for certain from our Lord's own promise, 'When the Spirit of Truth has come, He will guide you into all truth' (John 16:13).

It must be frankly admitted that there is no passage in the canons, nor more generally in the dogmatic decrees, the letters and the surviving *acta* of the Ecumenical Councils, which indicates that the conciliar Fathers awaited a subsequent 'recognition' and 'reception' of their decisions by the Church at large. Yet we should not be justified in concluding from this that the notion of 'reception' is simply a fantasy of modern theologians, without basis in the historical facts. For the problem remains: How did the Church during the fourth-eighth centuries — the period of the seven Ecumenical Councils — discriminate between true councils and false? False councils, just as much as Ecumenical Councils, regarded their decisions as final and did not await any posterior recognition; yet for all that they were in fact rejected. We cannot avoid this problem which the Patristic period presents to us: how and why were some councils accepted as ecumenical, and others repudiated as pseudo-synods? If the canons provide us with no precise guidance, and if (as we have argued) there is no external feature in the composition and proceedings of a council which automatically guarantees ecumenicity, then we are obliged to look beyond canonical theory and to search for an answer in the actual course of events, in the total history of the Church during this period. And this search presents us in the end with only one criterion:

¹⁶ Here I adapt a line of thought developed by Professor George Galitis (of Thessalonika University) at the Anglican-Orthodox Joint Doctrinal Commission in Oxford (6–13 July 1973).

those councils are true and ecumenical which the whole Body of Christ, the *pleroma* of all the baptized, has felt to be such.

The process of reception by the *sensus fidelium* should not be isolated nor restricted to a particular type of function, but is to be found in the entire life of the Church at any given historical moment. If, for example, it is asked in what specific events of the fourth century we can find the conscience of the Church at work, sifting true councils from false, then we must answer: Not in any single incident or incidents, but in the total evolution of the Christian community during this period. When we consider the way in which the Council of 325 by slow degrees won a more general and explicit acceptance — with the gradual isolation of the extreme Eunomian party, the progressive reconciliation of the homoiousians and the varying shades of semi-Arians to the Nicene formula, and the final triumph of the *homousios* at the Council of Constantinople in 381 — then we may say that in all this, and in much more besides, the conscience of the Church is at work, 'receiving' and 'recognizing' the truth expressed by the Council of Nicaea.

Sometimes the question is raised: Should this reception by the conscience of the People of God be envisaged in *mystical* or in *juridical* terms? To this it may be replied that a sharp distinction between the 'mystical' and the 'juridical' is scarcely satisfactory. The two categories overlap. All acts of the Church are 'mystical' in the sense that they are rooted in the celebration of the Holy Mysteries or sacraments, and more especially in the celebration of the Eucharist; in the sense, likewise, that they are rooted in the fundamental mystery of Christ's Incarnation, without which there could be no Church at all. At the same time, any act of the Church, as an act happening on earth, in a particular place and at a particular time, is subject to administrative and juridical regulations. If pressed, however, we are bound to affirm that the process of recognition is mystical rather than juridical, since it is something for which the canons do not legislate and which is thus not subject to precise legal norms. This does not alter the fact that the process of recognition is a concrete and specific reality within the Body of Christ, something known and lived in the immediate and personal experience of the faithful.

The Guardianship of the Truth and the Proclamation of the Truth

The relation between a council of bishops and the general conscience of the Church will become clearer if we distinguish between the differing yet complementary *charismata* of the laity and the episcopate.

Each Christian becomes a layman, a member of the chosen People of God, through the initiatory mysteries of baptism and chrismation. It is these two sacraments that confer the *sacerdotium laici*, to use a phrase of St. Jerome¹⁷. They set the layman apart as a consecrated person, making him an active participant in the royal, priestly and prophetic ministry of Christ: 'You are a royal priesthood' (1 Peter 2:9); 'He has made us

¹⁷ Adv. Lucif., 4 (PL 23, 158A).

kings and priests' (Revelation 1 : 6). This royal priesthood of all believers is heavily underlined by St. John Chrysostom¹⁸ and the Macarian Homilies (to mention but two examples)¹⁹, and it is re-emphasized constantly in the later tradition²⁰.

Through baptism and chrismation each layman becomes a *fidelis*, personally entrusted with the defence of that *fides* which he has just professed publicly during the rite of initiation. It is not the bishops alone who are guardians and defenders of the faith but each and every member of the faithful. As the Eastern Patriarchs affirmed in their *Answer* to Pope Pius IX (1848): 'Among us neither Patriarchs nor Councils could ever introduce new teaching, for the defender of religion is the very body of the Church, that is, the people (λαός) itself, which desires that its religion should be unchanged from age to age, identical with that of its fathers'²¹.

This sentence has been repeatedly quoted by modern Orthodox theologians, both Greek and Russian, and it lies at the basis of much contemporary Orthodox thinking about the general conscience of the Church. It is important, however, not to read too much into the Patriarchs' statement²². The word here translated 'defender' is in Greek *ὑπερασπιστής*, which means literally someone who carries a shield in front of another. The Patriarchs do not describe the laity as arbiters, official spokesmen or public teachers of the faith, but simply style them 'shield-bearers'. As the context makes clear, the layman's task is to conserve the faith unchanged, safeguarding it from innovation; it is not said that he formulates fresh definitions of doctrine or that he examines and expounds the truth in council.

These latter tasks are the function primarily of the episcopate which, by virtue of the apostolic succession, is endowed with what St. Irenaeus terms the *charisma veritatis certum*²³. It is the specific duty of the bishops to expound and proclaim the faith, either singly or corporately: singly, in sermons to their flock at the celebration of the Divine Liturgy; corporately, when they define the truth in council. Canon 64 of the Council in *Trullo* even excludes the laity altogether from the office of teaching: 'A layman must not speak or teach in public, claiming the office of teacher for himself, but must be obedient to the order handed down by the Lord;

¹⁸ In 2 *Cor.*, *Hom.* iii, 5 and 7 (PG 61, 411, 417—18). For further Patristic references, see Trembelas, *Δογματική*, vol. ii (Athens 1959), pp. 376—9; French trans., vol. ii (Bruges 1967), pp. 405—8.

¹⁹ *Hom.* XVI, 13; XVII, 1 (PG 34, 624BC).

²⁰ As typical testimonies we may mention, for the East, Symeon of Thessalonika, *De sancto unguento*, 73 (PG 155, 244CD); for the West, Alcuin (?), *Liber de div. offic.*, 16—17 (PL 101, 1205B). Compare also the ceremonies in the Byzantine rite used at the consecration of the chrism (μύρον) on Holy Thursday: E. Mercénier, *La Prière des Eglises de Rite Byzantin*, vol. ii, part ii (Chevetogne, no date [? 1959]), pp. 154—61, especially the prayer on p. 159.

²¹ *Answer*, § 17: in I. N. Karmiris, *Τὰ Δογματικά καὶ Συμβολικά Μνημεία τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας* vol. ii (Athens 1953), p. 920.

²² As was done, for instance, by the Russian lay theologian Alexis Khomiakov (1804—60): see his letter of 1850 to William Palmer of Magdalen, in W. J. Birkbeck, *Russia and the English Church during the last fifty years* (London 1895), pp. 94—95; and compare E. Every, 'Khomiakoff and the Encyclical of the Eastern Patriarchs in 1848', in *Sobornost*, series 3, number 3 (1948), pp. 102—4.

²³ *Adv. Haer.*, IV, xxvi, 2 (PG 7, 1053C).

he must listen to those who have received the grace of the word of teaching, and must be instructed by them about the things of God. For God created different members in one Church.' The canon goes on to quote St. Gregory of Nazianzus: 'Let one be the ear and another the tongue . . . Let one teach and another learn . . . Why make yourself into a shepherd, when you are a sheep? Why seek to become the head, when you are a foot? Why try to be a general, when your rank is that of an ordinary soldier?' In practice this canon has never been rigidly applied in the Christian East; the Orthodox Church today, as in the past, possesses a number of distinguished lay theologians and lay preachers, most notably in Greece. But it should not be forgotten that whenever a layman — or, for that matter, a parish priest — acts as a public teacher of the faith, he does so not in his own right but with episcopal blessing, as the delegate and proxy of his bishop, to whom alone such functions properly and strictly belong. Canon 64 in *Trullo*, even if phrased in a somewhat stark fashion, serves as a salutary warning against any tendency to 'democratize' the Church or to confuse the distinctive functions of the various orders in the Body of Christ. The Church of God is not democratic but hierarchical. As St. Gregory of Nazianzus bluntly expressed it: 'Sheep, do not feed your shepherds'²⁴.

A distinction should therefore be made between the *guardianship* of the truth and the *proclamation* of the truth. The guardianship of the truth is entrusted, not to the bishops only, but to all the baptized: 'You have an anointing from the Holy One, and you *all* have knowledge' (1 John 2:20). In virtue of this anointing every layman is entrusted with the faith, and may be called on occasion to defend and bear witness to it. But at the same time the formal and official proclamation of the faith is the task not of the laity as such but of the bishops, as successors of the apostles.

There is, then, a reciprocity of *charismata*, a mutual interdependence between the ministerial priesthood of the hierarchy and the royal priesthood of all the faithful. In the words of St. Cyprian of Carthage, 'The Church is the people united to the bishop, the flock clinging to its shepherd. The bishop is in the Church and the Church in the bishop'²⁵. A double danger must be avoided. On the one hand, we should not so emphasize the role of the laity as to deprive the hierarchy of its specific *charisma veritatis*; nor, on the other hand, should we so exalt the prerogatives of the episcopate as to 'unchurch' the laity. When fulfilling their appointed function as teachers and definers of the faith, the bishops are always speaking not to the uninitiated but to the initiated — to those who already 'have knowledge' of the truth, and who are in a vital and genuine sense guardians and defenders of the faith. We should not isolate the bishop from his flock, nor the council of bishops from the total experience of the People of God; for 'the bishop is in the Church'.

This reciprocity and interdependence between shepherds and flock is plainly apparent in the proceedings of the first Council of Jerusalem (Acts 15), which forms a paradigm for all later councils. The Jerusalem Council

²⁴ *Orat.* xix, 10 (PG 35, 1053C).

²⁵ *Ep.* lxvi, 8 (ed. Hartel, 733, 4—5).

consists basically of the apostles and presbyters: 'the apostles and presbyters met to consider the matter' (verse 6). These *presbyteroi* or 'elders' are not exactly equivalent to 'priest' in the later sense, for at this primitive period the offices of bishop and priest have not yet been clearly distinguished: to apply terms which are strictly speaking anachronistic, yet possess some validity, the Jerusalem Council is essentially an 'episcopal' assembly, a meeting of the hierarchy. The laity seem to be present, but do not take an active part in the proceedings: 'The whole multitude kept silent' (verse 12). The only persons who are mentioned in Acts 15 as giving speeches are all of them apostles: Peter, Barnabas, Paul and James. It is apparently the apostles alone who act as spokesmen, who formulate in words the teaching of the Church. The final decision is reached by the apostles together with the presbyters: 'And as they [Paul and Timothy] went through the cities, they delivered to them the decrees to be kept, which had been ordained by the apostles and presbyters at Jerusalem' (16:4).

But the role of the People of God at the Jerusalem Council was not purely passive. While it is the apostles and presbyters who formulate the conciliar decision, the Church of Jerusalem in its entirety at once makes that decision its own, accepting and acclaiming it, and carrying it into effect. So it is stated in Acts: 'Then it seemed good to the apostles and presbyters *with all the Church* . . .' (15:22). The reference here, it should be carefully noted, is not to the actual adoption of the doctrinal decision concerning the observance of the Jewish Law — for this, as we have seen, was taken only by the apostles and presbyters — but it is to the practical application of this decision, through the sending out of delegates to inform other Churches what the Council has determined. The People of God at once assumes an active role when it is a question of applying the conciliar decisions and carrying them out in practice. This application of the conciliar decisions by the People of God is an integral part of the process of recognition.

In this connection it is significant that the encyclical letter of the Council is issued in the name of the entire Jerusalem Church: 'The apostles and presbyters *and brethren* send greeting . . .' (15:23). When it is said afterwards in the same letter, 'It seemed good to us . . .' (verse 25), and 'It seemed good to the Holy Spirit and to us . . .' (verse 28), the word 'us' surely includes the 'brethren' as well as the apostles and presbyters, the laity as well as the hierarchy. So the decision, although reached initially by the apostles and presbyters alone, is immediately accepted by the whole people, which makes that decision its own and plays an active part in giving it practical effect.

Obviously it would be wrong to read back into Acts 15 the more fully articulated structure of the Church at a later date; but the pattern of conciliar reception is already present here in embryo. The doctrinal decisions of the Jerusalem Council are reached by the apostles and presbyters alone; it is the hierarchy that proclaims the faith and defines the mind of the Church. The laity seem to take no active part in this, but are present as 'auditors'. These conciliar decisions, however, are immediately received, recognized and applied by the whole of the Jerusalem Church, including

the laity; the entire community acknowledges that the faith proclaimed by the apostles and presbyters is their faith also. In the later period the process of acceptance and recognition is usually not so instantaneous as in the primitive Church of Jerusalem, but the principle remains the same.

In the light of the distinction that we have drawn between the guardianship of the truth and the proclamation of the truth, we can now speak with greater precision about the general conscience of the Church and its relation to the Ecumenical Council. By 'general conscience' is meant the understanding of the faith which is given to all the members of the Body through their baptism and chrismation, and which is thereafter renewed through their constant reception of holy communion. An Ecumenical Council, concerned as it is with the proclamation of the faith, is fundamentally an episcopal assembly. When the members of the laity or the lower clergy are present at such a council and take part in the discussions, their role is secondary and advisory; the final conciliar decision on matters of the faith is taken by the bishops alone, as divinely appointed teachers and proclaimers of the truth²⁶. But this truth which the bishops define is something entrusted not to the episcopate alone, but to all the baptized. The faith to which the episcopate bears witness is their faith also; they too are sealed with the gifts of the Spirit and they 'all have knowledge'.

So it is that the faithful, when listening to the bishop's teaching at the Liturgy or when receiving the corporate decisions of episcopal synods, play a part that is far from being merely passive. The power to distinguish infallibly between truth and error is given, not to the hierarchy in isolation, still less to any single hierarch on his own, but to the People of God in its entirety. In the words of St. Paulinus of Nola, 'Let us hang upon the lips of all the faithful, for the Spirit of God breathes upon every one of them'²⁷. St. Hippolytus of Rome, in his *Apostolic Tradition*, is still more explicit: 'On those who believe aright, the Holy Spirit bestows the perfect grace of knowing how those who are at the head of the Church must teach and safeguard all things'²⁸. When the members of the People of God rejected such councils as Ariminum-Seleucia or Ferrara-Florence, which possessed all the outward marks of ecumenicity, they were acting (so Orthodox believe) precisely in virtue of this 'perfect grace'.

It has been argued by Western writers that this notion of the reception of councils by the Church at large is a relatively modern development in Orthodox theology. Some would claim that it has been devised *post factum* to justify the Orthodox rejection of the Council of Florence; it is often associated with Khomiakov and the nineteenth-century Slavophiles.

²⁶ On the participation of laity and lower clergy at councils, whether ecumenical or local, see N. Milash, *Τὸ Ἐκκλησιαστικὸν Δίκαιον*, p. 411; Trembelas, *Δογματική*, vol. ii, p. 407, n. 85 (French trans., vol. ii, p. 437, n. 1); Kotsonis, *Ἡ Θέσις τῶν λαϊκῶν*, pp. 35–37; Y.-M. Congar, *Jalons pour une théologie du laïc* (2nd ed., Paris 1954), pp. 333–40 (English trans., *Lay People in the Church* [London 1957], pp. 234–8).

Even at the Moscow Council of 1917–18, where the laity and lower clergy played an unusually prominent role, the ultimate decision on dogmatic issues was reserved to the hierarchy.

²⁷ *Ep.* xxiii, 36 (PL 61, 280C).

²⁸ *Trad. apost.*, 1 (ed. Botte, 4, 3–9).

But, as the quotations from St. Paulinus of Nola and St. Hippolytus plainly indicate, the same ideas can be found in the era of primitive and undivided Christianity. Even if the precise character of this reception is not clarified by the Early Fathers on the theoretical level, yet the underlying principle is undoubtedly implicit in the actual practice of the Church during the period of the seven Ecumenical Councils.

Who or what is infallible?

After all that has been said concerning the reception of a council by the conscience of the Church at large, we are led to ask: According to Eastern ecclesiology, who or what is infallible? Is infallibility to be localized in a particular organ or part of the Church, or is it the property of the Church as a whole?

Here, at first sight, there seems to be a divergence of views among Orthodox theologians. Thus Professor Alivizatos claims, in the passage already quoted, that an Ecumenical Council has no real validity unless accepted by the conscience of the Church²⁹; in other words (to use the language of Vatican I), an Ecumenical Council's decisions are infallible not *ex sese* but *ex consensu ecclesiae*. Still more explicitly, Metropolitan Damaskinos affirms: "There can be no infallibility except in the bosom of the totality of the Church"³⁰. And we have ourselves stated that the power to distinguish infallibly between truth and error is given, not to the hierarchy in isolation, but to the People of God in its entirety. According to this line of thought, infallibility is something belonging to the Church as a whole, rather than to any specific organ or source of authority within the Church.

A different and at first sight contradictory viewpoint is expressed by other Orthodox theologians. Thus Christos Androutsos maintains: "The Holy Spirit is the ruling principle of Ecumenical Councils. The hierarchs, assembling canonically in general synods, engage in free discussion and then formulate their decisions *ipso iure*; and these decisions are infallible in themselves and not because of the agreement of the Church"³¹. Here, as elsewhere, Professor Trembelas follows Androutsos closely: "The Ecumenical Councils define the truth, "with the co-operation of the Holy Spirit", *ipso et divino iure* . . . The acceptance and recognition of the Councils by the ecclesiastical *pleroma*, expressing the voice of the whole Church, does not constitute a confirmation of the conciliar decisions and acts, without which they would be invalid; but it constitutes an external testimony, fully official and unassailable in character, concerning their sanctity"³².

One group of Orthodox theologians, then, associates infallibility with the whole body of the Church, while the other links it more specifically with the Ecumenical Council. One party seems to be saying that a Council

²⁹ See above, note 14.

³⁰ See above, note 15.

³¹ *Δογματική*, p. 290.

³² *Δογματική*, vol. ii, pp. 407—8; French trans., vol. ii, pp. 437—8.

is infallible *ex consensu ecclesiae*, the other that it is such *ex sese*. But on closer examination the discrepancy between the two approaches proves to be less startling.

In the first place, the group which stresses the process of acceptance by the conscience of the Church is at the same time careful to use the word 'recognition'. The People of God does not 'make' a council ecumenical, but simply *recognizes* that it is such. The approval of the People of God cannot confer upon conciliar statements a truth and authenticity which they would not otherwise possess; unless the statements of a council are true in themselves, no amount of posterior approbation can confer truth upon them. In that sense, the decisions of an Ecumenical Council are indeed true *ex sese* and not from the subsequent assent of the Church.

It is therefore inexact to talk about the conscience of the Church as if it were a second source of truth separate from and higher than the Ecumenical Council. God, ever present in His Church, speaks both through councils of bishops and through the People of God as a whole. The members of God's People, in virtue of the Spirit that dwells within them, recognize the truth that has been proclaimed by the episcopate through the power of the same indwelling Spirit: deep speaks to deep (Psalm 41:8). It is, then, misleading to state: 'This or that council is ecumenical because it has been accepted by the conscience of the Church.' The causal relationship should be reversed: 'This or that council has been accepted by the conscience of the Church because it is true and ecumenical.'

In the second place, those who — like Androutsos and Trembelas — regard Ecumenical Councils as infallible *ex sese* or *ipso iure*, would yet add that we can only know that a particular gathering is genuinely ecumenical and infallible if it has been subsequently accepted as such by the whole Church. Thus Androutsos, after affirming that the decisions of an Ecumenical Council are infallible 'in themselves and not because of the agreement of the Church', proceeds at once to qualify this: 'At the same time the acceptance of these decisions by the Church is the external mark whereby we know that those who formulated the dogmatic decrees were under the guidance of the Holy Spirit and interpreted the faith correctly'³³.

Seen in this light, the statement 'An Ecumenical Council is infallible *ex sese*' comes dangerously close to a tautology. For it is agreed by all — including Androutsos and Trembelas³⁴ — that the number of bishops and other such external criteria cannot by themselves determine ecumenicity. To be ecumenical, in the full theological sense, a council must not only be representative but must give voice to the truth; a council which proclaims falsehood is by definition not ecumenical. So the proposition 'An Ecumenical Council is infallible' amounts to little more than saying

³³ *loc. cit.*

³⁴ Androutsos, *loc. cit.*: 'The large number of members does not by itself constitute the mark of an Ecumenical Council.' Trembelas, *op. cit.*, vol. ii, p. 404; French trans., vol. ii, p. 434: 'It is a fact frequently attested in history that neither the number of bishops present, nor their provenance from every part of the Church, nor the participation of all the principal thrones and archbishoprics, suffices to make a council ecumenical.'

'A council that speaks the truth is speaking the truth'. Our problem, however, is not to establish whether Ecumenical Councils speak the truth (by definition they do), but rather to establish how we know if a council is in fact ecumenical. How can we, as living members of the Church, know with certainty whether a particular assembly is ecumenical and therefore infallible? That is the real point at issue; an infallible authority is of no value to us unless we can know that it is infallible. And here it is agreed by all that there is in the end only one criterion or outward test: we can be sure that a council is ecumenical if it has been recognized and accepted by the *sensus fidelium* or general conscience of the Church. Over this, the essential point, Androutsos and Trembelas are in agreement with Alivizatos.

All this becomes somewhat clearer when we analyse the concept of infallibility. Strictly speaking, infallibility — the inability to err — belongs only to the Persons of the Holy Trinity. It is the property of God, and not of any single human being or assembly of human beings as such, nor yet of any human institution in itself. It is often said that the judgement of the saints is infallible³⁵, and in an important sense this is most certainly true: the man of God knows the truth 'with full consciousness and assurance' (ἐν πάσῃ αἰσθησει καὶ πληροφορίᾳ)³⁶, not from books or hearsay, not through deductive reasoning, but through direct experience and with immediate certainty. Yet this happens precisely because the saint is divinized and activated by the Uncreated Energies. He possesses 'the mind of Christ' (1 Cor. 2:16); the infallibility is not his own, as a created human being, but it is the infallibility of God who dwells in him. What is true of the saints is true equally of the Ecumenical Councils. A council is infallible, not simply because a certain number of bishops drawn from a wide geographical area participates in it, but because Christ is invisibly present in their midst. The members of every council must apply to themselves the words of St. Paul: 'We are only the earthenware jars that hold this treasure; the abundance of power comes from God and not from us' (2 Cor. 4:7).

If, then, we state that Ecumenical Councils define the truth with infallible authority, we must at once clarify this by affirming: The Truth is both *pre-existent* and *personal*. The truth pre-exists the council: conciliar assemblies do not create the truth but simply acknowledge the truth that has always been present in the conscience of the People of God — *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*³⁷. As Fr. George Florovsky has observed: 'The ultimate distinction between the true and

³⁵ Cf. the words of Bishop Nikolai (Velimirovich) of Ohrid, at the first Faith and Order Conference in Lausanne (1927): 'The Church of God lives not on opinion, but on the experience of the saints, as in the beginning so in our days. The opinions of intellectual persons may be wonderfully clever and yet be false, whereas the experience of the saints is always true. It is God the Lord who is true to Himself in His saints.' (Quoted by N. Zernov, 'The Eastern Churches and the Ecumenical Movement in the Twentieth Century', in R. Rouse and S. C. Neill, *A History of the Ecumenical Movement 1517—1948* [2nd ed., London 1967], p. 655.) The last sentence in the quotation confirms precisely the point that we are concerned to make; the saint's certainty is not his own, but God's.

³⁶ A key phrase in Eastern ascetic writers of the fourth-fifth centuries (the Macarian Homilies, St. Mark the Monk, St. Diadochus of Photice); also used by the Messalians.

³⁷ St. Vincent of Lerins, *Commonitorium primum*, 2 (PL 50, 640).

the false is only made from within the Church, from within the continuing life of the Body. It is not made by councils, nor by any other official authority . . . The truth has not been discovered by councils, because it has never been lost; rather, it has been once more recognized and solemnly proclaimed. And the value of these conciliar proclamations comes not from their "ecumenical" character but from the fact of their *catholicity*³⁸.

It should be noted, in this connection, that the Ecumenical Councils have always been most careful to insist that they are not proclaiming any new doctrine, but simply the faith held by the Church from the very beginning. 'This is the faith of the Fathers . . . this is the faith of the Apostles', the bishops affirmed at Chalcedon after the reading of the dogmatic definition³⁹. 'We take away nothing and we add nothing', the Fathers of the seventh Ecumenical Council stated in their doctrinal decree, 'but we preserve without diminution all the teachings of the Catholic Church'. And, echoing Chalcedon, they exclaimed after the signing of the decree, 'This is the faith of the Apostles, this is the faith of the Orthodox, this faith made firm the universe'⁴⁰.

Since, then, the truth pre-exists the council, it is not the council that judges the truth, nor yet the Church at large that judges the council; but it is the truth of God that judges them both. The truth of God, furthermore, is not an abstract idea or a set of verbal formulae but a Person: 'I am the way, the truth and the life' (John 14:6). It is this living presence of Christ that preserves free from error the *sensus fidelium*, the conscience of the People of God; and it is this living presence that alone makes an assembly of bishops into a genuine and infallible Ecumenical Council.

There is a constant temptation among Christian thinkers to 'objectify' and 'externalize' the truth, so that it is envisaged in too material a fashion. We identify it with the *letter* of Scripture, with the *office* of the Pope, or with the *institution* of the Council. In so doing we forget the wise warning of Vladimir Lossky, 'Truth can have no external criterion for it is manifest of itself and made inwardly plain'⁴¹. As Fr. John Meyendorff has rightly said, 'It is not the "ecumenicity" but the truth of the councils which makes their decisions obligatory for us. We touch here upon the fundamental mystery of the Orthodox doctrine of the Church: the Church is the miracle of the presence of God among men, beyond all formal "criteria", all formal "infallibility" . . . For Orthodoxy, the sole "criterion of truth" remains God Himself, living mysteriously in the Church, leading it in the way of the truth'⁴².

A council, then, is ecumenical not by virtue solely of its size or its representative character, but because it bears witness faithfully to the

³⁸ 'Le corps du Christ vivant', in *La Sainte Eglise Universelle* (Neuchâtel/Paris 1948), p. 51.

³⁹ Schwartz, *ACO*, II, i, 2, p. 130 [326], lines 12—15.

⁴⁰ Mansi, xiii, 376C, 397D. The phrase 'add nothing and take away nothing' is found as early as the second century, in the letter by Polycrates of Ephesus to Victor of Rome concerning the date of Easter (Eusebius, *Historia Ecclesiastica*, V, 24: PG 20, 493B). It is used also in Canon 1 in *Trullo* (*sub fine*).

⁴¹ *The Mystical Theology of the Eastern Church* (London 1957), p. 188.

⁴² Quoted in M.-J. le Guillou, *Mission et Unité* (Paris 1960), vol. ii, p. 313.

true teaching which has existed in the Church from the earliest times. It is ecumenical because, in the midst of the assembled bishops, there is also present He who said, 'I am the truth'. Without this presence of Christ, however large or varied its membership may be, it will not be in the truth; it will be a pseudo-synod and not an Ecumenical Council. And the external test whereby we know that such a Council has in reality proclaimed the truth, is the fact that its decisions have been accepted by the *pleroma* of the members of Christ's Body on earth, by the conscience of the Church at large.

Not a System but a Key

Is this Orthodox appeal to the common conscience of the Church, to the continuing life of the Body, too elusive and imprecise to be of any real use? Such is the objection which is sometimes made in the West. Surely, it is argued, the Church on earth requires some more exact criterion.

Now it is manifestly true that in many controversial situations an appeal to the *sensus fidelium* or general conscience fails to produce an obvious and immediate answer to the question under dispute. It cannot have been easy for a Christian living in the 340s, in the middle of the Arian controversy, or in the 640s, during the heyday of Monothelism, to discern the true mind of the Church. Yet it is precisely such periods of doubt and hesitation that constitute the strongest supporting evidence for the Orthodox position. Had there been any clear and simple procedure for determining the truth and obtaining infallible rulings on disputed questions, the People of God would not have remained in confusion and bewilderment for so long. What matters, however, is not the length of time that has to pass before the truth triumphs outwardly and visibly within the Church on earth, but the fact that in the end the truth always does triumph.

To those who ask for more than this, it must be answered that there is a kind of certainty which the Church on earth cannot possess and should not seek. The Church, as the Body of Christ and the Kingdom of the Holy Spirit, is indeed infallible, 'the living image of eternity in time'. But we should also add, in the words of an Anglican author, 'Infallibility is not to be spotted, pinned down, identified with an ecclesiastical organ, or demanded on a given occasion. Infallibility is not an oracle you can consult'⁴³. 'The Church', says Fr. Florovsky, 'gives us not a system but a key; not a plan of God's City, but the means of entering it. Perhaps someone will lose his way because he has no plan. But all that he will see, he will see without a mediator, he will see it directly, it will be real for him; while he who has studied only the plan, risks remaining outside and not really finding anything'⁴⁴.

⁴³ Austin Farrer, 'Infallibility and Historical Revelation', in M. D. Goulder (ed.), *Infallibility in the Church: An Anglican-Catholic Dialogue* (London 1968), p. 23.

⁴⁴ G. V. Florovsky, 'Sobornost: the Catholicity of the Church', in E. L. Mascall (ed.), *The Church of God: an Anglo-Russian Symposium* (London 1934), pp. 68-69.

One final matter should be mentioned before we close. Modern methods of communication have created unexpected opportunities for the Church on earth. All that has here been said concerning the reception of synodical decisions by the conscience of the Church at large, *after* a council has met, applies also to the preparatory stages *before* a council assembles⁴⁵. Today the entire Christian community can and should participate in the work of preparation, in a way that was not possible in the past.

But if the advance of modern technology has created opportunities, making possible this greatly enlarged participation in the conciliar preparations, the same technological advance has brought about an alarming disintegration in the traditional patterns of Christian society, not only in the western world but also, to an ever-increasing degree, in the Orthodox East. In the past, despite difficulties of communication and the low educational level of most clergy and laity, there existed among the members of the Orthodox communion a spiritual solidarity, an instinctive understanding of the faith, an integral and intuitive apprehension of the divine realm. All this has been sadly undermined by modern industrialization and urbanization. There is the further difficulty that, except in Greece itself, almost all Orthodox Christians live under conditions in which they can be informed and instructed by their church leaders only to a very limited degree; alike under the Communist governments of Eastern Europe and in the very different situation of the *diaspora*, any attempt at an articulate interchange of ideas between Orthodox pastors and their flocks faces formidable obstacles.

Precisely how the general conscience of the Church can find expression today in the Christian East, as it did in the days of St. Athanasius, St. Gregory of Nazianzus, St. Maximus the Confessor or St. Gregory Palamas, it is not easy to determine in the abstract. One thing, however, is abundantly clear. Unless this general conscience plays a responsible and creative role in the current preparations for a 'Great Council', little permanent good can be expected from the whole venture. Hitherto the preparatory work for the Council has involved only an amazingly restricted circle of official delegates and ecclesiastical 'experts'. The Inter-Orthodox Commission at Chambésy has briefly discussed the question of the participation of the laity in the life of the Church, but unfortunately without saying anything in the least way helpful. The question needs to be raised again, and in a much more searching and painful fashion.

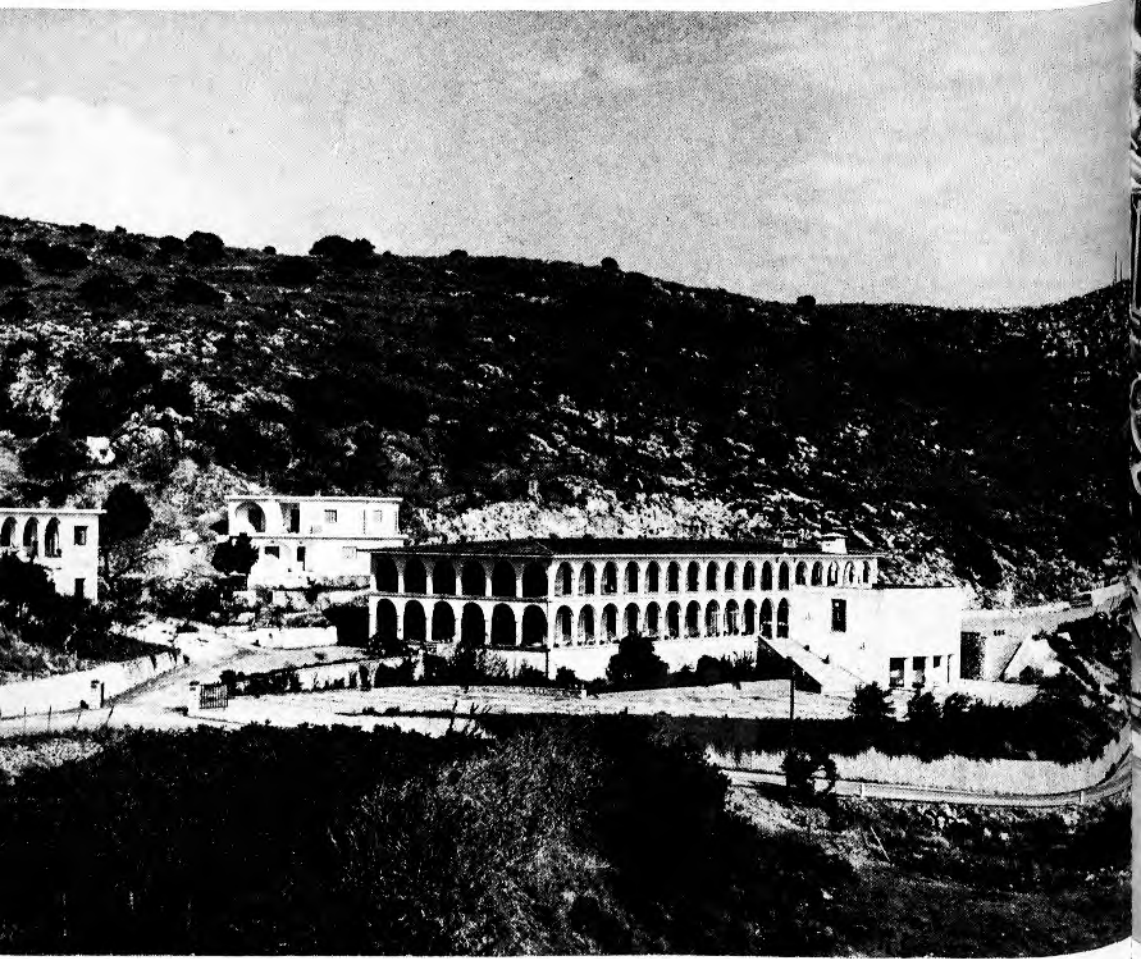
Let us pray that, in the East as in the West, the prophetic voice of the People of God may be heard in our time with renewed clarity and effectiveness.

⁴⁵ This point is well made by Olivier Clément, 'Tous, préparons ensemble le Concile', in *Contacts*, no. 76 (1971), p. 420.

Empty Page



Monastery of Gonia



Orthodox Theological Academy of Crete near Gonia

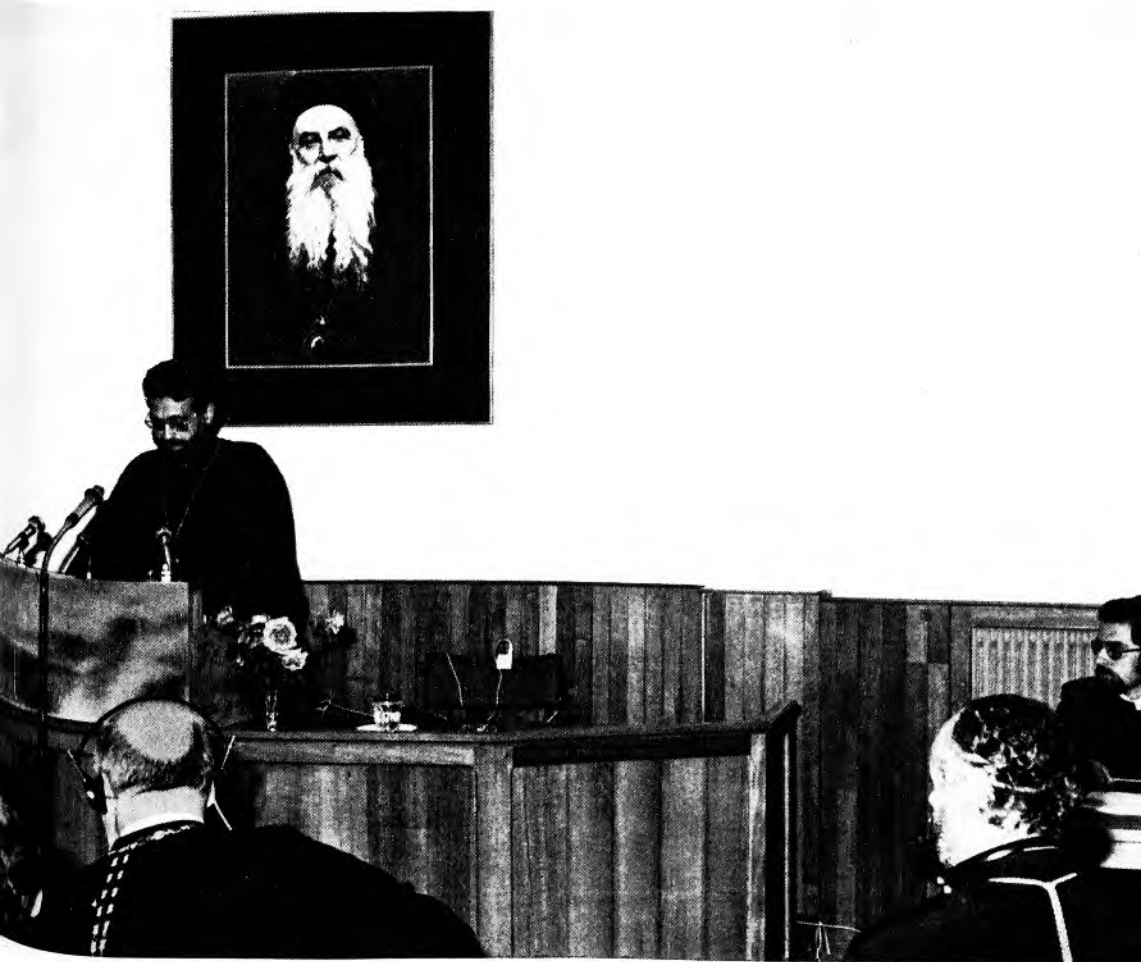
OPENING OF THE CONGRESS



His Eminence Archbishop Eugenios of Crete at the Vesper in the Church
of the Monastery of Gonia



His Eminence Archbishop Eugenios of Crete at the formal opening of the Congress



Archimandrite Panteleimon Rodopoulos at the welcoming speech



Dr. Alexander Papaderos, director of the Orthodox Academy, at the welcoming speech



Cretan evening with the Lyceum of Greek Ladies of Chania and the
Pancretan Association of Vrakophoroi



Working session



Reception given by the Most Reverend Metropolitan Nicephoros of
Cydonia and Apokoronon



Reception given by His Eminence Archbishop of Crete, presenting a book
to the President of the Society Professor Willibald M. Plöchl



Working session

Empty Page

