

Diaspora

KANON XXIII

Kovar

KANON

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

REDAKTION

RICHARD POTZ
BRIGITTE SCHINKELE
EVA SYNEK

Gefördert durch
die Stiftung „Living Together in a New Europe“

KANON XXII

Yearbook of the SOCIETY FOR THE LAW OF THE EASTERN
CHURCHES

Annuaire de la société du droit des églises orientales

DIASPORA

Edition Roman Kovar · Hennef 2012

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar

© by Roman Kovar Verlag 53773 Hennef

Umschlaggestaltung: Wolfgang Wieshaider

Auslieferung: Verlag Roman Kovar, Gartenstr. 6, 53773 Hennef

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

Druck: TZ-Verlag & Print GmbH, 64380 Roßdorf

1. Auflage 2012. Alle Rechte vorbehalten.

ISBN 978-3-86577-055-4

KANON XXII

Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen

DIASPORA

Edition Roman Kovar · Hennef 2012

Empty Page

Inhalt

Eva Maria Synek, Wien

Der XX. Kongress der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen IX

Einleitungsreden zum XX. Kongress der Gesellschaft für das Recht der
Ostkirchen..... XII

✠ *Ioannis Zizioulas, Thessaloniki-Athens*

Orthodox Diaspora: Facing a Canonical Anomaly 1

Richard Potz, Wien

Gedanken zur Begriffsgeschichte von Autonomie 12

Eva Maria Synek, Wien

Sonderfälle der sogenannten „Diaspora“ 25

Mar Aprem, Thrissur, India

Current Developments, Open Problems and Canonical Solutions in the
Assyrian Church of the East 44

Emanuel Aydin, Wien

Die syrisch-orthodoxen Christen in Europa..... 54

✠ *Yeznik Petrosyan, Etschmiadzin*

Current Developments, Canonical Solutions and Open Problems in the Oriental
Orthodox Churches: Armenian Apostolic Church..... 65

Lewis J. Patsavos, Brookline

Diaspora vs. Local Church/Churches: The Specific Problems of America 69

Vladislav Cypin, Moskau

Die Diaspora 80

Radu Preda, Cluj-Napoca

La diaspora orthodoxe 89
Une perspective roumaine

Grigorios D. Papathomias, Athènes-Paris

«Diaspora» ecclésiale – Diaspora nationale et les «Assemblées des Évêques
Orthodoxes» en Europe 99

✠ <i>Chysostomos Savatos, Athen</i> Problèmes canoniques et solutions proposées dans le cadre de la collaboration interconfessionnelle	119
<i>W. Becket Soule, Ohio</i> Canonical Status of Eastern Catholics in the Diaspora and the Drafting of the Code of Canons of the Eastern Churches.....	127
✠ <i>Cyril Vasil', Rom</i> Diaspora Aus der Sicht der Kongregation für die Orientalischen Kirchen.....	143
✠ <i>Elie Bechara Haddad, Saida</i> La «Diaspora»	166
✠ <i>Dimitrios Salachas, Athènes</i> La situation canonique des catholiques de rite oriental dans des pays européens où prédomine la tradition occidentale	177
<i>Mychajlo Dymyd – Taras Hrynychshyn, Lviv</i> La diaspora ukrainienne – orthodoxe et catholique.....	195

DER XX. KONGRESS DER GESELLSCHAFT FÜR DAS RECHT DER OSTKIRCHEN

Eva Maria S y n e k, Wien

Als 2009 auf der Generalversammlung unserer Gesellschaft in Venedig Spyros Troianos die Einladung aussprach, den Jubiläumskongress unter dem ambitionierten Rahmenthema „Diaspora“ im „Interorthodoxen Zentrum“ bei Athen abzuhalten, konnten die Anwesenden nicht ahnen, welche zusätzliche Brisanz die Themenwahl durch die Ereignisse im Heiligen Land bald erhalten würde. Schon gar nicht vorstellbar war es aber zu diesem Zeitpunkt, welche über den normalen Aufwand der Organisation einer internationalen Tagung hinausgehenden praktischen Herausforderungen die griechischen Kollegen erwarteten.

Allein aufgrund ihres außerordentlichen Engagements konnte der nunmehr 20. Kongress unserer Gesellschaft unter den Auspizien der Heiligen Synode der Kirche von Griechenland und unter Mitwirkung der Theologischen Fakultät der Athener Universität trotz schwierigster ökonomischer Bedingungen, letztendlich doch, wie geplant, vom 13.-18. September 2011 in Griechenland stattfinden. Allen voran sei hier Eirini Christinakis, dem im Zuge des Kongresses neugewählten Präsidenten unserer Gesellschaft, Konstantinos Pitsakis, und Spyros Troianos für alle ihre Mühen gedankt.

Unser besonderer Dank gilt weiters der Kirche für Griechenland für die Möglichkeit, unsere Tagung in ihrem „Interorthodoxen Zentrum“ abzuhalten, das im Pendelikloster eine geradezu optimale Arbeitsatmosphäre geboten hat, dem Dekan der Theologischen Fakultät der Athener Universität und Direktor des Zentrums, Marios Begzos und dem Abt des Pendeli Klosters, Bischof Ioannis, für die erwiesene Gastfreundschaft sowie allen Kollegen der Kapodistrias-Universität für ihre vielfältige Unterstützung, wobei ihr Rektor, Theodosios Pellegrinis, hier nur stellvertretend für viele, insbesondere Lehrende und Studierende der Theologischen Fakultät, genannt sei, die auf unterschiedlichste Weise maßgeblich zum Gelingen unserer Tagung beigetragen haben.

Entscheidend dafür, dass an einem schwierigen Thema konstruktiv gearbeitet werden konnte, waren dann natürlich die Beiträge der Referenten und Diskutanten. Auch wenn vorliegender Kanonband bei weitem nicht alles zu dokumentieren vermag, was in Pendeli zur Sprache kam, so gibt er doch einen guten Einblick in die Breite der angesprochenen Fragen und der zum Teil – wie nicht anders zu erwarten – durchaus kontroversen Perspektiven der Tagungsteilnehmer. Bedauerlich bleibt, dass nicht alle angefragten Beiträge rechtzeitig in einer wünschenswerten Form für die Drucklegung vorgelegt worden sind. Einige Referenten haben nur relativ kurze Statements ohne wissenschaftlichen Apparat geschickt. Bischof Kyrillos (Katerelos) konnte sein Manuskript aufgrund von Arbeitsüberlastung gar nicht fertig stellen.

Die Struktur vorliegenden Bandes folgt im Wesentlichen dem Kongressverlauf. In Anschluss an die von Metropolit Ioannis (Zizioulas) in Vortragsform zur Verfügung gestellte „key-lecture“, in deren Zentrum das panorthodoxe Agreement von 2009 steht, finden sich die beiden einleitenden Beiträge von Richard Potz und Eva Synek. Richard Potz hat sich bemüht, terminologische Fragen sowohl unter Berücksichtigung aktueller sozialwissenschaftlicher Forschung als auch der historischen Kontexte der altkirchlichen kanonischen Basis, auf die in den aktuellen Diskursen immer wieder Bezug genommen wird, abzuklären. Eva Synek hat versucht, ergänzend die Problematik von Kontexten zu beschreiben, die sich von „typischen“ Diasporasituationen unterscheiden. Der Schwerpunkt des Beitrags liegt auf der Situation sog. orthodoxer „Diasporen“ (unter besonderer Berücksichtigung von Österreich, womit zumindest in Hinblick auf ein Land das Fehlen des Manuskriptes von Bischof Kyrillos abgefedert werden konnte). Es wird aber auch auf die Katholischen Ostkirchen und die Orientalischen Orthodoxen Kirchen (hier exemplarisch die jurisdiktionellen Konflikte zwischen Etschmiazin und Aleppo in der Armenischen Apostolischen Kirche) eingegangen, womit der Beitrag u. a. auch die Brücke zum Referat von Erzbischof Yeznik (Petrosyan) schlägt.

Die nachfolgenden Kurzbeiträge von Mar Aprem zur Diaspora der Assyrischen Kirche im Osten (mit einer Einleitung, wie sich die historische Entwicklung dieser Kirche aus einer Innenperspektive darstellt¹), von Chorbischof Emanuel (Aydin) zur Syrisch-Orthodoxen Kirche und von Erzbischof Yeznik (Petrosyan) zur Armenisch-Apostolischen Kirche geben einen getreuen Einblick in die in der zweiten Sektion der Tagung diskutierten Fragen.

Die dritte und vierte, „orthodox“ akzentuierten, Sektionen sind in diesem Band durch den Beitrag von Lewis Patsavos zur spezifischen Situation in Amerika und einen „Europabeitrag“ von Grigorios Papathomas repräsentiert. Weiters haben Vladislav Cypin (Patriarchat von Moskau) und Radu Preda (Patriarchat von Bukarest) die von der „griechischen“ Perspektive bekanntlich differierenden kanonischen Positionen ihrer Kirchen skizziert, wobei das rumänische Votum die aktuelle „Diasporapolitik“ der eigenen Kirche durchaus kritisch rezensiert.

Da das Fragen der westlichen Diaspora im Osten behandelnde Referat von Bischof Munib Younan aufgrund von nicht zu behebenden technischen Problemen und die soziologische Diasporanalyse von Apostolos Nikolaidis aus sprachlichen Gründen² nicht aufgenommen werden konnten, ist durch diesen Band die fünfte Kongresssektion nur auszugsweise durch die kanonistische Intervention zu den insbesondere in der sog. Diaspora immer wieder bedeutenden Fragen interkonfessioneller Kooperationen von Metropolit Chrysostomos (Savatos) dokumentiert.

Den Abschluss des Bandes bieten die in den Sektionen sieben und acht gehaltenen katholisch akzentuierten Vorträge zur Diasporaproblematik, beginnend

¹ Für eine „Außenperspektive“ darf an dieser Stelle auf die Pionierarbeit zum ostsyrischen Kirchenrecht von W. SELB, *Orientalisches Kirchenrecht 1: Die Geschichte des Kirchenrechts der Nestorianer (von den Anfängen bis zur Mongolenzeit)*, Wien 1981, verwiesen werden.

² Seitens der Redaktion wurde eine Publikation des griechischen Originaltextes angeregt.

mit einem historischen Aufriss von Becket Soule und einer konzisen Darstellung der Situation durch Erzbischof Cyril (Vasil'), dem Sekretär der sog. „Ostkirchenkongregation“, der ausdrücklich um eine Darstellung aus der Sicht der Kongregation gebeten worden ist. Bischof Elie Bechara Haddad, der dem Melkitischen Patriarchat angehört, präzisiert diesen Problemaufriss unter Einbeziehung seine eigene Kirche in besonderer Weise betreffender Fragen, Bischof Dimitrios Salachas in Hinblick auf die „orientalische“ Diaspora in Europa. Schließlich hat Mychajlo Dymyd zusammen mit seinem Koautor Taras Hrynchyshyn eine detailreiche, sowohl die katholische als auch die vielfältige orthodoxe ukrainische Diaspora (inkl. jener Gemeinden, die aktuell an unkanonische Jurisdiktionen angebunden sind³) erfassende Dokumentation erstellt.

Dass der Redaktion nach dem Kongress schließlich auch völlig neue Manuskripte von Personen angeboten wurden, die in Pendeli gar nicht dabei waren, zeigt die Brisanz des Themas und dass die angestoßene Debatte erfreulicher Weise weitergeht. Auf die Aufnahme ergänzender Statements wurde letztendlich aber dennoch verzichtet. Ausschlaggebend für diese Entscheidung waren neben einem Bemühen um Ausgewogenheit der Argumente nicht zuletzt ökonomische Gründe. Die viele Jahre vom österreichischen Staat für den „KANON“ zur Verfügung gestellte Subvention wurde aus budgetären Gründen ersatzlos gestrichen. Dass dieser Band überhaupt in der gewohnten Weise erscheinen kann, verdanken wir der Stiftung „Living Together“, die sich bereit erklärt hat, kurzfristig mit einem Druckkostenzuschuss einzuspringen.

³ Vgl. zur Problematik der unkanonischen Jurisdiktionen ausführlich A. KLUTSCHEWSKY, Die Russische Orthodoxe Kirche im Ausland und die Entstehung einer konservativen „alternativen Orthodoxie“ auf dem Gebiet der ehemaligen UdSSR nach der gesellschaftspolitischen Wende, in: KANON XXI (2010) 213-235.



PONTIFICIUM CONSILIUM
DE LEGUM TEXTIBUS
Prot. N. 13283/2011

Vatican City, 12 September 2011

Excellences Reverends,
Illustrious President of the Society,
Illustrious Vice President of the Society,

With this letter, I express my deep appreciation for the initiative of the "Society for the Law of the Eastern Churches" to be organized in Athens, together with the University of Athens, the twentieth conference with the theme "The Diaspora".

I gladly accept the invitation received by the Pontifical Council for Legislative Texts to participate in this event and I delegate an Official, as representative of the Department, to participate in and to convey the cordials greetings and the best wishes of a good performance of the work.

The theme of this Conference puts in evidence the many pastoral problems raised by the continuous flow of the migrants, either of the Churches of departure or for each host Church or for the canonical ordering of the Churches.

Thus, since 2007, this phenomenon has claimed the attention and commitment of this Council, that during an audience granted by the Holy Father to his President and his Secretary on September 28th, 2007, at Castel Gandolfo, has pointed out to His Holiness the need to initiate studies and to evaluate the advantages of introducing some legislative changes, for better harmony between the discipline of the *Codex Iuris Canonici* and that of the *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*.

In recent decades there are clearly emerged a few points of discord between the norms of the two Codes, which, especially in the Latin tradition countries have been, incidentally, in a problematic manner on pastoral practice of interecclesial and interconfessional relieve.

Even the canonical doctrine did note in repeated way, such of discordances, indicating also, with a substantial convergence, what are the problematic points and how it is necessary to make them agree.

Based on the reported pontifical mandate, the Pontifical Council for Legislative Texts created a Commission of experts in both Codes of canon law, that from May 2009 until April 2010, had carefully studied, among other issues, even the pastoral problems of the Diaspora, with some proposals for legislative change.

./.

To the Illustrious Doctor
Prof. RICHARD POTZ
President of the Society for the Law
of the Eastern Churches

These proposals suggested by the Commission include the changes of the canons who concern:

a) The interecclesial reports:

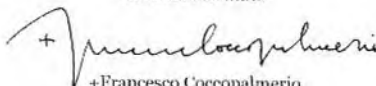
- the marriage celebrated before the minister of another Church;
- the celebration under condition of the interritual marriage;
- the mixed marriage and the ecclesiastic *adscriptio* of their children;
- the duty of the Latin parish priest to note in the parish register of baptisms the *adscriptio* of the baptized to the Church *sui iuris* of belonging;
- the transition from an Eastern Church *sui iuris* to the Latin Church;
- the faculty to dispense from the canonical form of marriage outside territory of the patriarchal Church.

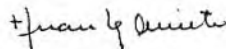
b) The *communicatio in sacris*:

- the baptism of the children of non-Catholics by a Catholic minister;
- the faculty to bless the marriage of non-Catholic Christians;
- the passage of the non-Catholic to the Church *sui iuris* corresponding to their Church of origin.

The Pontifical Council for Legislative Texts is grateful for the contribution reported by the different Associations of the canonists, especially in the promotion of the knowledge and study of canon law. Evolving a research work, they cooperate not only for a better observance of the canonical ordering but also to its proper application.

Thanking again for the invitation, I remain,
devout in *Domino*

+ 
+Francesco Coccopalmerio
President

+ 
+Juan Ignacio Arrieta
Secretary



ΔΙΟΡΘΟΔΟΣΟ ΚΕΝΤΡΟ
ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ ΤΗΣ ΕΛΛΑΔΟΣ

**WELCOME ADDRESS TO THE
XXth CONGRESS OF THE SOCIETY FOR THE CANON LAW
OF THE EASTERN CHURCHES
Penteli, 13th September 2011**

by

**Prof. Dr. Marios Begzos
Director of the Interorthodox Center of the Church of Greece and
Dean of the Faculty of Theology at the University of Athens**

Your Eminencies,
Dear Professors and Colleagues,
Ladies and Gentlemen,

On behalf of His Eminence the Archbishop of Athens Mgr Hieronymos, President of the Board of the Interorthodox Center of the Church of Greece, and in the presence of our host Mgr Ioannis, Bishop of Thermopylae and Abbot of the Monastery of Penteli, I welcome all of you very warmly and I wish you all my best for your congress. I am extremely happy today for three specific reasons.

First, as the acting Director of the Interorthodox Center of the Church of Greece I have the opportunity to host all of you in this ecclesiastical, scientific, theological and naturally beautiful environment at the Monastery of Penteli, which had played a very important role for the cultural life of Athens through the last four centuries. We try to combine the facilities of the modern life with the tranquility of the monastic tradition of the Orthodox Church being situated at a mountain near a busy capital like Athens, not faraway from the international airport, with easy access to the sea of Marathon and to the surrounding mountains of Penteli, Parnis and Hymittos. Hopefully you will experience all these things during your stay with us. The Interorthodox Center being founded forty years ago aims at the dialogue between the various Orthodox

Church, and the subject of your congress, namely the Diaspora as a serious problem in the life of the contemporary Orthodox Churches, lies at the very heart of our own existence.

Second, as newly elected Dean of the Faculty of Theology at the University of Athens, which is the oldest and biggest theological foundation of the Greek Orthodox Church in the whole world, I am happy that I am able to welcome you also with this official identity along with the Rector of the University of Athens and very famous contemporary philosopher in Greece, Professor Theodossios Pelegrinis, an old friend and distinguished colleague, who has written the foreword in one of my books in the field of the philosophy of religion fifteen years ago. Not only the Church of Greece through the generous offer of the Holy Synod and the decisive support of the Archbishop Hieronymos personally, but also the Theology of Greece through our Faculty of Theology in the University of Athens warmly welcome you here.

Third, I would like to remind you that I belong to the founding members of your society, since I as a postgraduate student of theology in Athens took part in your first congress in October 1973 at the Orthodox Academy of Crete, where I met for the first time in my life the Archimandrite Bartholomeos Archontonis, the Ecumenical Patriarch of Constantinople in the last twenty years. His All Holiness is a prominent canonist, founding member of your Society, loyal participant of your work during the last thirty eight years of your existence and spiritually present today among us in this lecture hall.

There are too many coincidences that I suppose are more than contingent happenings, perhaps it is a sign of the will of God that people who love each other meet again and again through strange and unexpected ways. In the light of such feelings and being full of good mood I shall repeat my welcoming words from the bottom of my heart and I really wish all of you my best for a fruitful fulfillment of your most valuable and obviously difficult work which you have to do in the next days here with us.

Empty Page

ORTHODOX DIASPORA: FACING A CANONICAL ANOMALY

✠ Ioannis Zizoulas, Thessaloniki-Athens

I. Introduction

It is a great pleasure and a privilege for me to be invited to address this meeting of the Society for the Law of the Eastern Churches, a scientific and scholarly body in which I had the honour to be actively involved myself in the past and the work of which I have never ceased to follow with great interest.

I have been asked to speak on a subject, which is of great importance not only for scientific research but also for the very life of the Church to which I belong and which I humbly serve both as a bishop and as a theologian. As a theologian I have devoted most of my studies and research to the subject of ecclesiology, while as a member of the hierarchy of the Ecumenical Patriarchate I have been given the difficult task to chair the Fourth Panorthodox Preconciliar Conference which took place in Chambésy, Geneva in June 2009 having as the unique subject of its agenda precisely the problem of the Orthodox Diaspora. It is, therefore, my pleasure to share with you some of the facts relating to this subject as well as my personal thoughts and reflections concerning the present state of the question and the prospects of its future solution. Naturally, owing to the limitations of my competence, I shall only speak of the diaspora of the Eastern Orthodox Churches leaving outside the scope of my presentation any reference to the diaspora of the Oriental and Greek Catholic Churches on which other speakers will have the opportunity to speak in this conference.

Before presenting to you the actual situation in the Orthodox Church concerning the subject of its Diaspora I should like to say a few words on the history of the subject and on the reasons why it constitutes a problem, indeed a major issue, in the Orthodox Church. As it is known, all the autocephalous Orthodox Churches have agreed to put the subject of the Orthodox Diaspora on the list of the themes of the forthcoming Holy and Great Council of the Orthodox Church, admitting in this way that there is a problem that needs to be solved. So, when and how has the Orthodox Diaspora emerged as a problem, and in what way is the Orthodox Church trying to solve it today?

II. A look at history

The term "Diaspora" has been borrowed from the Bible where it is used to describe originally the Jews and then the Christians scattered among the nations, particularly during the Hellenistic period. Reference to the Diaspora is found in the books of Deuteronomy (28, 25), Judith (5, 19), II Maccabees (1, 27), but also in the New Testament (John 7, 35; James 1, 1; I Peter 1, 1). In these early cases it was Palestine which geographically was regarded as the "mother land", beyond

the borders of which all Jews – and Christians – living there were described as belonging to the “Diaspora”. The motives behind the spread of Jews and Christians outside Palestine were usually commercial but also often related to persecutions, and used to the spread of the Hebrew or Christian religion to the pagans.

Similar conditions apply also the appearance of the Orthodox Diaspora. Many Orthodox left their homelands mostly for commercial purposes but sometimes also for reasons of persecution, as was the case particularly in communist countries during the 20th century. Western Europe, America and even Asia and Oceania became areas of Orthodox Diaspora mainly in modern times and particularly in the 19th and the 20th century. The numbers of Orthodox leaving their homelands and establishing themselves in Western countries reached their peak for the Greeks during the early and middle 20th century and for those from former communist countries in the end of the 20th and the beginning of the 21st century. In the present day huge masses from Russia and Romania in particular are leaving their homelands to establish themselves in Western Europe and America, and the same applies to smaller Orthodox Churches, such as Georgia, Poland, Serbia and Bulgaria. There is hardly any Orthodox Church which does not have a diaspora today.

III. The Canonical Problem

The canonical problem at the Orthodox Diaspora arises in connection with two fundamental ecclesiological principles which are basic to Orthodox Canon Law. The first is the geographical or territorial basis of jurisdiction. The second is the canonical provision that there can only be one bishop in each city. Both these principles seem to be grossly violated in the way the Orthodox Diaspora is organized today.

In the first place, the territorial basis of canonical jurisdiction is well established by the canonical tradition, as expressed by canon 2 of the Second Ecumenical Council: no bishop should exceed the borders of his own church. These borders are fixed by the above canon for the Churches of Alexandria, Antioch and Constantinople (Pontus, Thrace and Asia – cf. canon 28 of Chalcedon). On the basis of this principle every *Tomos* issued on the establishment of an autocephalous Church contains an explicit reference to the canonical borders which this Church is not allowed to exceed.

This principle is not observed in the case of the Diaspora which is regarded as no man’s land in which all autocephalous Churches claim the right of jurisdiction. The Patriarchate of Constantinople claims that canon 28 of Chalcedon gives it the right to exercise jurisdiction in all areas beyond the established borders of the other autocephalous Churches by giving it the right to ordain bishops “in the barbaric places or nations” (cf. also canon 2 of I Constantinople). This canon is interpreted in the same spirit by the Churches of Alexandria, Jerusalem, Greece, Cyprus and Albania, but not by the rest of the autocephalous Churches. As a

result, the first of the above mentioned Churches abstain from establishing their own jurisdictions in the Diaspora, while the rest do not.

The inevitable consequence of the divergence of opinion concerning canon 28 of Chalcedon is the violation also of the second ecclesiological and canonical principle mentioned above, namely that of the existence of only one bishop in the same city. This principle is expressed by canon 8 of I Nicaea, and its ecclesiological significance is so important that by violating it the Church is in danger of falling into heresy. For the existence of many bishops in the same local church amounts to a *division* of the body of Christ in that place, given that the function of the bishop is precisely to transcend in his person as the president of the Eucharist all national and other differences, according to the words of St. Paul that in Christ there is neither Jew nor Greek etc. (Gal. 3, 28).

It was precisely this establishment of episcopal dioceses on the basis of ethnic identities that was officially condemned by the local Synod of Constantinople in 1872 in which, besides the Ecumenical Patriarch and the Synod of Constantinople, the Patriarchs of Alexandria and Antioch and the Archbishop of Cyprus participated. And yet this condemnation is entirely overlooked in the case of the Orthodox Diaspora in which we have Greek, Russian, Arab, Serbian, Romanian, Georgian, Bulgarian, Polish etc. bishops existing side by side in the same city. This is indeed, a most serious and tragic anomaly from the ecclesiological and canonical point of view.

IV. Steps towards a solution

Being conscious of the anomaly of the existing situation in the Diaspora the Orthodox Churches have unanimously agreed to put this matter on the list of the themes of the forthcoming Holy and Great Council of the Orthodox Church. In accordance with the procedure agreed upon for the preparation of the Council all items of the agenda of the Council have to go through a stage of preparation so that an agreement should be reached on each item before it is regarded as mature for reference to the Council. This preparatory procedure provides that each item should be examined by an *Inter-Orthodox Preparatory Committee* which has to reach its agreement *unanimously*. If such a unanimous agreement is not reached by one meeting of this Committee an indefinite number of meetings must take place until the item under consideration is regarded as mature to be sent to the next official body which is the *Preconciliar Panorthodox Commission*, the body that can declare, also by unanimous decision, that the item under consideration can be finally referred to the Holy and Great Council. As you see, the procedure is very long and elaborated, and can prove to be extremely difficult, particularly because of the provision that all decisions must be reached unanimously.

This has been the case particularly with the item of the Diaspora. In order to reach an agreement on this subject an Inter-Orthodox Preparatory Committee met in Chambéry in 1990 under the presidency of the then Metropolitan of Chalcedon, and now Ecumenical Patriarch, Bartolomaios which decided the following:

- a) It was admitted that all the Orthodox Churches wanted to solve the problem of the Orthodox Diaspora "as soon as possible" and "in accordance with the Orthodox ecclesiology and the canonical tradition and practice of the Orthodox Church".
- b) It was realized that "in the present phase it is not feasible for historical and pastoral reasons to move immediately to the strictly canonical order of the Church with regard to this matter".
- c) It was decided that a state of transition to the strict canonical solution should be proposed and applied before the convocation of the Holy and Great Council which will then be able to reach a canonical solution of the problem.
- d) This state of transition should consist of the creation of "episcopal conferences" in areas to be decided by the Committee.
- e) These episcopal conferences will consist of the bishops of the area who are in communion with all the Orthodox Churches, and will be presided by the first of the bishops belonging to the Church of Constantinople, and wherever such a bishop does not exist by the next one according to the Diptychs.
- f) The task of these conferences would be to promote and manifest the Orthodox unity in that area by undertaking common action in pastoral matters, theological education and in common representation of the Orthodox Church towards the non-Orthodox Christians of the area. And:
- g) The decisions of the Conferences will be taken by majority vote.

The task of defining the geographical areas in which the episcopal conferences would be created was left for the next Inter-Orthodox Preparatory Committee which met in Chambéry in 1993 under the chairmanship of the late Metropolitan Chrysostomos of Myra (who became later the Metropolitan of Ephesus). According to the decision-proposal of the Committee episcopal conferences would be created in eight areas (North and Central America, South America, Australia, Great Britain, France, Benelux, Austria and Italy, and finally Germany). The bishops who have under their jurisdiction parishes in more than one of the above areas would be members of all the assemblies in the areas in which they have parishes.

In addition to this, the Committee decided to form a special group of experts in Canon Law who would draft the rules and regulations governing the episcopal conferences. These will be submitted to the next *Preconciliar Panorthodox Commission* for approval.

According to the rules governing the procedure of the preparation of the Holy and Great Council, the above decisions of the Inter-Orthodox Preparatory Committee had to be submitted for consideration to the Holy Synods of the autocephalous Churches who should decide whether the item was mature to be referred to the *Preconciliar Panorthodox Commission* for final approval. This was done, and the Churches decided that the preparation of the subject of the Diaspora could go to the *Preconciliar Panorthodox Commission* for approval with the exception of two decisions on which certain Churches (mainly Russia and Poland) expressed reservations, namely the presidency of the episcopal assemblies by the hierarch of the Ecumenical Patriarchate, and the provision that the decisions of the episcopal assemblies should be reached by majority vote. The above mentioned Churches proposed that the presidency of the episcopal assemblies should be exercised either by election or by rotation, while the decisions should be reached by unanimity and not by majority vote. These two points should be discussed and agreed upon by the *Preconciliar Panorthodox Commission* which would also discuss and approve all the rest of the decisions of the Preparatory Committees concerning the Diaspora.

Thus, the first judgment and approval of all aspects of the thorny issue of the Orthodox Diaspora was left for the *Fourth Preconciliar Panorthodox Commission*. Owing to the controversy between the Churches of Constantinople and Moscow concerning the participation of the Church of Estonia in the Panorthodox bodies the Fourth Preconciliar Conference could not be convened until finally the Synaxis of the Orthodox Primates at Phanar in 2008 decided, at the suggestion of the Ecumenical Patriarch, that only the autocephalous and not the autonomous Orthodox Churches may participate in the Inter-Orthodox and the Panorthodox bodies. This excluded Finland and Estonia from such participation thus opening the way for the convocation of the *Fourth Preconciliar Panorthodox Commission*.

On the day of Pentecost of 2009 the Commission met in Chambéry under the presidency of the present speaker. The task was awesome and the prospects for success almost non-existent. The fact that, according to the rules, any Church could veto the decisions could easily lead to an impasse. Appeals by the chair for unanimity would not be fruitful without private and behind the scenes consultations. Finally, with the help of the Holy Spirit, the two thorny problems, namely the question of the presidency of the episcopal assemblies and that of the way of reaching decisions were solved. Presidency of the episcopal assemblies should always be the prerogative of the hierarch of Constantinople in the area, and only in cases when such a hierarch did not exist, the presidency would go to the most senior bishop according to the order of the Diptychs. With regard to the way of reaching decisions, it was agreed that decisions should be made unanimously and not by majority vote. With this compromise the *Fourth Preconciliar Panorthodox Commission* signed the following text of agreement which I shall present in the official French edition (the official languages were Greek, Russian and French):

«Convoquée par Sa Sainteté le patriarche œcuménique Bartholomaïos, avec le consensus de Leurs Béatitudes les primats des très saintes Eglises orthodoxes exprimé au cours de leur Sommet au Phanar en octobre 2008, la IV^e Conférence panorthodoxe préconciliaire s'est réunie au Centre orthodoxe du Patriarcat œcuménique à Chambésy, du 6 au 13 juin 2009, sous la présidence de Son Eminence le métropolite Jean de Pergame, délégué du Patriarcat œcuménique.

Cette Conférence, à laquelle toutes les très saintes Eglises orthodoxes autocéphales ont été invitées et se sont fait représenter, a examiné la question de l'organisation canonique de la Diaspora orthodoxe. Conformément à l'article 16 du Règlement des Conférences panorthodoxes préconciliaires, elle a discuté les documents afférents élaborés en 1990 et 1993 par la Commission interorthodoxe préparatoire et soumis à elle, documents qu'elle a modifiés et approuvés comme suit:

1) a) Il a été constaté que toutes les très saintes Eglises orthodoxes ont la volonté unanime que le problème de la Diaspora orthodoxe soit résolu le plus rapidement possible et que celle-ci soit organisée conformément à l'ecclésiologie orthodoxe, et à la tradition et la praxis canoniques de l'Eglise orthodoxe.

b) Il a été aussi constaté que durant la présente phase il n'est pas possible, pour des raisons historiques et pastorales, de passer immédiatement à l'ordre canonique strict de l'Eglise sur cette question, c'est-à-dire qu'il y ait un seul évêque dans un même lieu. Pour cette raison, elle est arrivée à la conclusion de proposer la création d'une situation transitoire qui préparera le terrain pour une solution strictement canonique du problème, sur la base des principes et des directives définis ci-dessous. Cette préparation ne devra pas excéder la date de convocation du futur saint et grand Concile de l'Eglise orthodoxe, de sorte que celui-ci puisse procéder à une solution canonique du problème.

2) a) La présente Conférence propose que, pour la période transitoire où la solution canonique de la question sera préparée, soient créées (ou établies) dans chacune des régions définies ci-dessous des "Assemblées Episcopales" réunissant tous les évêques reconnus canoniques de cette région, qui continueront à être soumis aux mêmes juridictions canoniques qu'aujourd'hui.

b) Ces assemblées seront composées de tous les évêques de chaque région, qui se trouvent en communion canonique avec toutes les très saintes Eglises orthodoxes et seront présidées par le premier parmi les prélats relevant de l'Eglise de Constantinople et, en l'absence de celui-ci, conformément à l'ordre des diptyques. Elles auront un Comité exécutif formé des premiers hiérarques des diverses juridictions qui existent dans la région.

c) Ces Assemblées épiscopales auront pour travail et responsabilité de veiller à manifester l'unité de l'Orthodoxie et à développer une action commune de tous les orthodoxes de chaque région pour remédier aux besoins pastoraux des orthodoxes vivant dans la région, représenter en commun tous les orthodoxes vis-à-vis des autres confessions et l'ensemble de la société de la région, cultiver les lettres théologiques et l'éducation ecclésiastique, etc. Les décisions à ces sujets seront prises à l'unanimité des Eglises représentées dans l'assemblée de la région.

3) Les régions dans lesquelles des assemblées épiscopales seront créées, dans une première étape, sont définies comme suit:

- i. Amérique du Nord et Amérique Centrale.
- ii. Amérique du Sud.
- iii. Australie, Nouvelle Zélande et Océanie.
- iv. Grande Bretagne et Irlande.
- v. France.
- vi. Belgique, Hollande et Luxembourg.
- vii. Autriche.
- viii. Italie et Malte.
- ix. Suisse et Lichtenstein.
- x. Allemagne.
- xi. Pays scandinaves (hormis la Finlande).
- xii. Espagne et Portugal.

Les évêques de la Diaspora, qui résident dans la Diaspora et ont des paroisses dans plusieurs régions, seront aussi membres des assemblées épiscopales de ces régions.

4) Ces assemblées, qui sont constituées sur décision de la présente Conférence, sont chargées de compléter les détails du règlement de leur fonctionnement approuvé par elle (la Conférence) et appliquer celui-ci le

plus rapidement possible et, certainement avant la convocation du saint et grand Concile.

5) Les Assemblées épiscopales ne privent pas leurs évêques membres des compétences de caractère administratif et canonique, ni ne limitent les droits de ceux-ci dans la Diaspora. Les Assemblées épiscopales visent à dégager la position commune de l'Eglise orthodoxe sur diverses questions. Cela n'empêche nullement les évêques membres, qui continuent de rendre compte à leurs propres Eglises, d'exprimer les opinions de leurs Eglises devant le monde extérieur.

6) Les présidents des Assemblées épiscopales convoquent et président toutes les réunions communes des évêques de leur région (liturgiques, pastorales, administratives, etc.). Quant aux questions d'intérêt commun qui, sur décision de l'Assemblée épiscopale, nécessitent d'être examinées à l'échelon panorthodoxe, le président de celle-ci se réfère au Patriarche œcuménique pour que suite soit donnée selon la pratique panorthodoxe en vigueur.

7) Les Eglises orthodoxes s'engagent à ne pas procéder à des actes pouvant entraver le processus susmentionné destiné à régler de façon canonique la question de la Diaspora et feront tout leur possible pour faciliter le travail des Assemblées épiscopales et pour rétablir la normalité de l'ordre canonique dans la Diaspora».

V. Comments and Conclusions

1. As it is stated already in the first paragraphs of the Decision, the will of the Orthodox Churches is to return finally to the strict canonical situation of one bishop in each city in accordance with canon 8 of I Nicaea. This is theoretically satisfactory, as it implies a recognition that the existing situation is basically anomalous and unacceptable from the ecclesiological and canonical point of view. In this way the Orthodox Church has avoided falling into ecclesiological heresy admitting that the present situation is tolerated by reasons of a sort of "economy" and is not justifiable ecclesiologically.

2. The expression in paragraph 1a of the Decision that the return to the strict canonical situation must be realized "as soon as possible" understood in combination with paragraph 1b in which the hope is stated that the Holy and Great Council may arrive at "a canonical solution of the problem" indicates the expectation of the Commission that the Council will decide in favour of the application of the principle "one bishop in each city". However, such an expectation would appear to be too optimistic, particularly if the Council were to take place in the foreseeable future. The so called "mother Churches" do not yet seem to be ready to emancipate their jurisdictions in the Diaspora in the near

future having all sorts of reasons to prefer the prolongation of the *status quo*. What seems to be more likely is that the Council, if convened in the near future, will decide to maintain the present "transitory" state while reiterating its theoretical adherence to the canonical principle.

3. The deeper reasons for the reluctance of the mother Churches to emancipate their parishes in the Diaspora seem to relate to the emergence and growth of the spirit of *nationalism* among the Orthodox Churches. This is particularly noticeable in the Russian and even more so in the Romanian Church. The fact that there is a growth in the number of immigrants from these Churches to the West is going to play a negative role in any attempt to restore the canonical order in the Diaspora. Sometimes the temptation is very strong to use the Diaspora Churches for the promotion of nationalist interests, in certain cases in close cooperation with the respective states. This can be a serious obstacle to the canonical normalization of the Orthodox Diaspora. The solution of the problem of Diaspora in the canonical way will decide in the end the question whether the system of ecclesiastical autocephaly can work without leading to ethnophyletism condemned as a heresy by the Synod of 1872. For the moment there are reasons to worry that autocephaly may easily become a vehicle of nationalism.

4. The decision to create local episcopal assemblies as an intermediary state before the canonical normalization of the Diaspora seems to be wise and may prove to be useful. These assemblies have already been formed and seem to work well in all areas of the Diaspora. The philosophy behind this institution is, that by working together the Orthodox bishops will present an image of Orthodox unity to the world and at the same time develop gradually a consciousness of "locality" with regard to their pastoral responsibilities. This will make them realize that besides and above their function as representatives of their mother Churches in the Diaspora the bishops are pastors of faithful who live and work in a cultural and social milieu different from that of their mother Church and need special pastoral care. In addition to all this, the Orthodox bishops of the area will become more conscious of the fact that they have to develop good relations with the non-Orthodox Christians, even with people of other religions, something the mother Churches do not usually experience living in most cases in a homogeneous Orthodox context. Thus, it is hoped that the episcopal assemblies will contribute to the development of an ecumenical spirit in the Orthodox Diaspora which will benefit the ongoing theological dialogues and ecumenical co-operation. The non-Orthodox Churches will no longer be perplexed as to who represents the Orthodox Church in a particular area, the episcopal assembly through its president being from now on the official voice of the Orthodox Church in that place.

5. The crucial question is if and how the institution of the Episcopal assemblies can lead to the canonical normalization which requires one bishop only

in the same city. How can the assembly of many bishops lead to a local Church with one bishop?

In the present circumstances it is difficult to give an answer to this question. The Church of Constantinople has not given up in principle its claim that according to canon 28 of Chalcedon the Diaspora is part of its own canonical territory. When Patriarch Meletios decided in 1923 to take over from the Church of Greece the Greek Diaspora of America he did so by appealing to this canon. The same canon was invoked a couple of decades ago when Constantinople strongly opposed the establishment of an Exarchia by the Patriarchate of Jerusalem in Australia. The bishops in the Diaspora who do not belong to the Ecumenical Patriarchate are not regarded officially by Constantinople as bishops *of* a certain place but as bishops *in* that place; their presence being as it were "tolerated" by some kind of *oikonomia* until the problem of the Diaspora receives its canonical solution.

Given the fact that not all the Orthodox Churches interpret canon 28 of Chalcedon in the same way as Constantinople and the rest of the Greek-speaking Churches it is difficult to see how the episcopal assemblies can be transformed in such way as to lead to a single bishop in each city. The future is literally left to God and His Holy Spirit. If God wills it, new local Churches may emerge gradually in the Diaspora whose bishops may be elected locally and not appointed by the mother Churches, as is the case now, having a canonical link with the rest of the Orthodox local Churches via the first of the Orthodox Churches, i.e. Constantinople (as a kind of Metropolitanates) until eventually they become canonically independent (autonomous or autocephalous). This, I repeat, is left entirely to the hands of God, the episcopal assemblies serving simply as instruments for the formation of local Churches in the Diaspora, which is the only healthy basis on which we can hope to arrive at a canonical solution of the problem of the Orthodox Diaspora.

I have tried to present to you as briefly as possible the recent developments that took place at a Panorthodox level concerning the subject of the Orthodox Diaspora. My presentation must have shown how difficult the solution of this problem is, given the differences that exist among the autocephalous Orthodox Churches as to the territory which lies outside their fixed canonical borders. What emerges as very positive from this presentation is first of all the recognition by all the Orthodox Churches of the canonical anomaly of the present situation and of the need to correct it according to the ecclesiology and the canonical tradition of the Church. As long as this recognition exists the danger to fall into ecclesiological heresy is removed. If the will for the canonical norm is there, God will provide for that in spite of our human weakness and fallibility.

The Fourth Preconciliar Panorthodox Commission in Chambésy constitutes a breakthrough in the history of this thorny issue. By unanimously agreeing to establish local episcopal assemblies presided by the representative of the first Orthodox Church according to the order of the Diptychs the Commission and with

it the whole Orthodox Church has paved the way for a canonical solution of the problem of the Diaspora on the basis of the local Church which is the canonical cell of Orthodox ecclesiology. It is now up to the Holy and Great Council of the Orthodox Church, hopefully to be soon convened, to give the final official seal to the efforts made so far and perhaps to take even more courageous steps in the direction of canonical order. Let this be the subject of our prayers.

„LOKALKIRCHE, KANONISCHES TERRITORIUM UND DIASPORA“
EINE HISTORISCH-RECHTSVERGLEICHENDE EINLEITUNG

Richard P o t z, Wien

Aufgabe dieses Beitrags ist es, mit den Begriffen Lokalkirche, Kanonisches Territorium und Diaspora grundlegende Strukturen kirchlicher Organisation in einen weiteren rechtshistorisch-rechtsvergleichenden Kontext zu stellen.

1. Die Ursprünge der Begriffe

Beim Thema „Diaspora“ geht es um einen Fragenkomplex, bei dem das, was ich entsprechend Joh. 17, 14-18¹ das „johanneische Dilemma“ des Kanonischen Rechts nennen möchte, historisch und theologisch in besonderer Weise sichtbar wird. Die Kirche musste in ihrer formativen Phase für die „nicht von dieser Welt“, aber „in dieser Welt“ seienden Bürger und Bürgerinnen des Reiches Gottes in theologisch verantworteter Weise eine Ordnung finden. Es gilt daher die spezifischen politisch-weltlichen Organisationsstrukturen zu untersuchen, die in dieser Phase auf die entstehende kirchliche Organisation eingewirkt und diese bis heute bestimmt haben. Dass diese Organisation bereits früh als ekklesiologisches Modell eine theologische Legitimation erhalten hat, darf dabei den Blick auf die historische Bedingtheit nicht trüben.

Die drei zu untersuchenden Begriffe verweisen bereits auf den ersten Blick auf das Territorialitätsprinzip, ein Prinzip, das sowohl in der politischen Geschichte als auch in der Rechtswissenschaft von großer Bedeutung war und ist. Ausgangspunkt dieses Prinzips ist die grundsätzliche Bindung an ein umschriebenes Territorium, mit der Konsequenz, dass die Ausübung von Rechten, aber auch von Ämtern und Befugnissen grundsätzlich territorial bestimmt ist. In einer Weltgeschichte des Rechts wird man darauf hinzuweisen haben, dass das Territorialitätsprinzip seine Entstehung einem entscheidenden Schritt in der Geschichte des Menschen im Verhältnis zu einem bestimmten Stück Landes verdankt. Dies war jener Moment, in dem einem Kollektiv oder auch einem einzelnen ein exklusiver Zugang zur wirtschaftlichen Nutzung eines bestimmten Territoriums eingeräumt wurde, entweder, weil er das Land bäuerlich bearbeitete oder als Weideland für seine Herden verwendete. Das Territorialitätsprinzip bekam damit eine bis heute bestehende geradezu existentielle Bedeutung für komplexere menschliche Gemeinschaften. Dabei spielt rechtshistorisch vor allem das römische Recht eine wichtige Rolle, das seinen starken absoluten Eigentumsbegriff auf Grund und Boden bezogen und damit nicht nur das

¹ „Ich habe ihnen dein Wort gegeben, und die Welt hat sie gehasst; denn sie sind nicht von der Welt, wie auch ich nicht von der Welt bin. Ich bitte dich nicht, dass du sie aus der Welt nimmst, sondern dass du sie bewahrst vor dem Bösen. Sie sind nicht von der Welt, wie auch ich nicht von der Welt bin. Heilige sie in der Wahrheit; dein Wort ist die Wahrheit. Wie du mich gesandt hast in die Welt, so sende ich sie auch in die Welt“.

europäische Bodenrecht, sondern auch die politische Ordnung bis hin zum modernen Völkerrecht mit seinem territorial konzipierten Souveränitätsbegriff bestimmt hat.

Vor dem Hintergrund des Territorialitätsprinzips ist auch der dritte im Titel angesprochene Begriff Diaspora zu sehen. Das griechische Wort „διασπορά“ wurde in die Septuaginta übernommen, wo es zwölfmal auf die Zerstreuung Israels bzw. der Juden unter die heidnischen Völker, aber auch auf die Zerstreuten selbst bezogen wird, ohne dass dafür ein einzelner hebräischer Begriff als Korrelat vorgegeben war². Die Diaspora erscheint in der Septuaginta als ein die Existenz bedrohender, von Gott als Strafe verhängter Zustand, in dem man nur auf eine durch Buße und Gesetzesgehorsam ermöglichte zukünftige Rettungstat Gottes und die Rückführung in das gelobte Land hoffen kann. Ohne weiter hier darauf eingehen zu können, sei darauf verwiesen, dass die jüdische Diaspora-Tradition gerade im 20. Jahrhundert die einschlägigen kultur- und sozialwissenschaftlichen Diskurse beeinflusst hat.

Im christlichen Kontext wird der Begriff Diaspora aus der Septuaginta übernommen, sein Inhalt verschiebt sich jedoch. Vor allem im 1. Petrusbrief werden die Christen als Fremde in der Welt gesehen.

„Der neutestamentliche Diaspora-Begriff, der aus dem Alten Testament besonders die soziologische Komponente bewahrt, umschreibt die Christen als ein Volk, das in kleinen Lebensgemeinschaften (als Fremde und Beisassen) unter den Völkern lebt, auf Sammlung wartend“³.

Diese Diaspora als die ursprüngliche eschatologische Existenzform der Kirche Christi wurde im 4. Jahrhundert endgültig in ein neues Verhältnis zur Welt überführt. Mit dem Christlichwerden des Imperium unter einem christlichen Kaiser und mit der antiheidnischen Gesetzgebung der Kaiser Gratian und Theodosius war eine Interpretation christlicher Existenz als Fremdsein unter den Völkern lebensweltlich nicht mehr möglich.

Nichtsdestoweniger darf die Wirkungsgeschichte der Diaspora als Existenzform nicht nur in der jüdischen, sondern auch in der christlichen Tradition nicht unterschätzt werden. Es handelt sich gleichsam um eine Urerfahrung, auf die – ebenso wie auf die Christenverfolgungen – in der Kirchengeschichte immer wieder exemplarisch zurückgegriffen werden konnte.

Wir finden im Repertoire christlicher Existenzformen in der Welt also sowohl das Fremdsein in einer Diaspora-Situation als auch das Angekommensein in der Mitte der Gesellschaft. Die Gesellschaft, in der das Christentum erstmals angekommen war, war das spätantike Imperium Romanum. Dieses hat daher naheliegender Weise mit seinen Organisationsformen die Ordnung der Kirche fundamental beeinflusst.

² Es ist bemerkenswert, dass der Begriff in der Septuaginta nie auf das Babylonische Exil nach dem Untergang des Reiches Juda 586 v. Chr. bezogen wurde; der wichtigste hebräische Terminus für Deportation bzw. Deportierte „galut“ wird niemals mit Diaspora übersetzt.

³ H.-J. RÖHRIG, Diaspora II. Christliche Diaspora, in: LThK³ 3 (1995) 201.

II. Der Begriff der Diaspora und seine Aktualität in den Sozialwissenschaften

Es ist ein bekanntes Phänomen, dass ursprünglich im religiös-theologischen Kontext entwickelte Begriffe in der europäischen Geistesgeschichte vielfältige Karriere machten. Das berühmte *dictum* von Carl Schmitt aus 1922, dass alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre säkularisierte theologische Begriffe seien, und das nicht nur ihrer historischen Entwicklung nach, sondern auch in ihrer systematischen Struktur⁴, gilt in vielen Fällen auch für die modernen Sozialwissenschaften. Im Falle der Diaspora zeigt sich dieses Phänomen bemerkenswert spät, nämlich in den letzten Jahrzehnten, in denen dieser Begriff eine beachtliche Karriere gemacht hat. So wird von einem neuen „Zeitalter der Diaspora“ gesprochen, in dem Migrations- und Globalisierungserfahrungen immer bedeutsamer werden. Die deutsche Kulturwissenschaftlerin Ruth Mayer weist wohl zu Recht darauf hin, dass diese Zuwendung zum Diaspora-Begriff

„als Symptom für einen gewissen Perspektivwechsel in den Kultur- und Sozialwissenschaften verstanden werden“ könne, als Zeichen dafür, „dass das altbewährte Vokabular zur Beschreibung von kulturellen und sozialen Gruppenbildungs- und Identifikationsprozessen nicht länger als ausreichend empfunden wird – und vielleicht tatsächlich nicht länger präzise genug ist, um den Erfahrungen und Perspektiven des frühen 21. Jahrhunderts, auch im Rückblick auf die Vergangenheit zu entsprechen“⁵.

Diaspora entwickelt sich also einerseits zu einem sozialwissenschaftlichen Schlüsselbegriff, andererseits lässt sich jedoch feststellen, dass mit den Worten des Luzerner Religionssoziologen Martin Baumann,

„die meisten Wissenschaftler in der jüdischen und christlichen Theologie die aktuelle Popularität und den weiten Gebrauch des Begriffs außerhalb ihrer Disziplinen nicht einmal bemerkt haben“⁶.

Meines Erachtens ist diese kultur- und sozialwissenschaftliche Beschäftigung mit Diaspora für unsere Fragestellungen zweifach bedeutsam. Erstens sollte uns der Perspektivenwechsel zu denken geben, wonach das Leben in der Diaspora immer weniger als ein Ausnahme- und Randphänomen verstanden werden kann, sondern zu einer sich weltweit ausbreitenden Existenzform geworden ist. Zweitens haben die verschiedenen Typologien durchaus einen heuristischen Wert auch für die Überlegungen zu den Fragen der Jurisdiktion außerhalb der Kanonischen Territorien, worauf ich noch zurückkommen werde.

⁴ C. SCHMITT, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin 1922, 43.

⁵ R. MAYER, *Diaspora. Eine kritische Begriffsbestimmung*, Bielefeld 2005, 7f.

⁶ M. BAUMANN, *Diaspora. Genealogies of Semantics and Transcultural Comparison*, in: *Numen* 47 (2000) 313-337 (320).

Zunächst jedoch möchte ich zum historischen Ausgangspunkt zurückkehren: der territorialen Ordnung des Imperium Romanum.

III. Die territoriale Ordnung des Imperium Romanum als Ausgangspunkt

Wenn auch der Begriff des Kanonischen Territoriums als solcher aus dem 20. Jahrhundert stammt und damit seine gegenwärtige Gestalt erst am Ende der Neuzeit erfahren hat, geht er der Sache nach bereits auf die frühe Kirchenverfassung und auf deren Verwurzelung in der Verfassung des Imperium Romanum zurück.

Diese war einerseits durch das antike Städtewesen und andererseits durch die Territorialisierung der politischen Ordnung gekennzeichnet, eine Entwicklung, die nach Vorläufern in den hellenistischen Reichen im Imperium Romanum ihren ersten Höhepunkt erreicht hat. Grundsätzlich war in der Antike das Städtewesen prägend und blieb es – nicht zuletzt dank der Übernahme urbaner Strukturen in den alten Bischofsstädten – regional bis in das Mittelalter, sodass man etwa in den Kernzonen der westlichen *romanitas* von einem urbanen Kontinuum sprechen kann. Auch die weitere Geschichte Europas zeigt bis heute deutlich eine urbane Prägung, wie die Begriffe *citizen*, *citoyen* und Bürger vor Augen führen.

Ausgangspunkt dieser Geschichte der europäischen Stadt war das griechische Städtewesen:

„Der griechische Bürger, der *polítes*, hat seine *patrís* in der *pólis*. Dort hat er sein Bürgerrecht, die *politeía*, mit allen Berechtigungen und Lasten, die daraus folgen, dem Recht der Teilhabe an der Staatsgewalt im Rahmen der jeweiligen Verfassung, der Pflicht, persönliche und Vermögensleistungen zu erbringen; die Rechtsordnung der Polis ist die seine“⁷.

Bürgerrecht kann man nur in der Stadt haben, sie ist allein „eine echte patria“.

„Weder ethnische Zugehörigkeit noch die Zugehörigkeit zu einem dörflichen Verband vermag die patria-Qualität zu begründen“⁸.

Das Personalitätsprinzip hat daher in der spätantiken Stadt eine recht geringe Rolle gespielt⁹. Inwieweit sich auf rechtlicher Ebene durch die *Constitutio Antoniana* Caracallas aus 212 daran etwas geändert hat, ist angesichts der unklaren Quellenlage im Schrifttum umstritten. Die Rechtshistoriker bezweifeln

⁷ D. NÖRR, Origo. Studien zur Orts-, Stadt- und Rechtszugehörigkeit in der Antike, in: TRG 31 (1963) 525-600 (540).

⁸ Ebda., 582.

⁹ Ebda., 539.

zunehmend, dass diese Konstitution allen Reichsangehörigen nunmehr das Bürgerrecht der Stadt Rom verliehen hätte. Es handelte sich vielmehr bestenfalls um eine Art Doppelbürgerschaft, welche nicht dazu führen sollte, die „Aufbauelemente des Reiches“, die Städte, als *die* Träger der Steuerlast in Frage zu stellen. Es spricht viel dafür, dass die Konstitution Caracallas vor allem Auswirkungen im Bereich der Gerichtsorganisation und richterlicher Zuständigkeiten für alle Reichsangehörigen haben sollte. Die Grundlage des Imperium blieb jedenfalls erhalten, „jeder Reichsangehörige musste [...] Bürger einer Stadt sein“¹⁰. Von diesem Prinzip war lediglich die ländliche Bevölkerung in einigen Provinzen ausgenommen.

Bezeichnender Weise hat Rom in allen eroberten Provinzen die Stadtverfassung entweder fortgeführt und ausgebaut, oder wie etwa in den keltischen und germanischen Stammesgebieten durch die Gründung von Städten eingeführt¹¹. Diese römischen Städte haben später als Bischofsstädte eine wichtige Brückenfunktion in das europäische Mittelalter ausgeübt.

In der Spätantike betrachteten die Kaiser die Bürger des Reiches allerdings immer stärker als einen einheitlichen Untertanenverband. Adressaten der Kaiserkonstitutionen waren nicht mehr die Städte, sondern die *concilia*, die Landtage der Provinzen, und die Bürger wurden darin unterschiedslos als *provinciales* angesprochen. Die darin zum Ausdruck kommende Tendenz steht m.E. in einem noch zu besprechenden Zusammenhang mit der Einführung des Christentums als exklusiver Religion auf Reichsebene. In der Konfrontation mit den Barbaren haben die Bürger des Reiches zunehmend eine gemeinsame Identität herausgebildet, sie wurden zu vulgärlateinisch sprechenden *Romani* bzw. griechisch sprechenden *Rhomaioi*. Das Imperium war damit auf dem Weg zu einem Territorialstaat, wenn es auch von einem Flächenstaat im juristischen Sinne der europäischen Neuzeit noch einigermaßen entfernt war¹².

Das antike Erbe bestand also zunächst in einer Territorialisierung, die auf der Autonomie urbaner Strukturen aufbaute. Diese urbane Ausrichtung galt selbstverständlich auch für die religiöse Autonomie der Städte. Die Stellung des Kults in den antiken Städten ist hier deshalb zu betonen, da sie – man möchte sagen naturgemäß – für die Entwicklung christlicher Institutionen von besonderer Bedeutung war.

¹⁰ Ebda., 599.

¹¹ E. MEYER-ZWIFFELHOFFER, *Imperium Romanum. Geschichte der römischen Provinzen*, München 2009, 60f.

¹² Ansätze für ein derartiges Verständnis finden sich im 4. Jahrhundert am ehesten bei Themistios. Vgl. NÖRR, 585.

IV. Die Stellung des Kults in der antiken städtischen Organisation

Die städtischen Institutionen reglementierten den städtischen Kult, verwalteten die Kultstätten, finanzierten die Kulte und die Priesterschaft, sorgten gegebenenfalls aber auch für die „Eliminierung fremder, d. h. nicht offiziell eingeführter Elemente bzw. Kulte“¹³. Wie kaum ein anderes Traditionselement gehörte der jeweilige Kult zur Identität der Stadt. Im Schrifttum wurde m.E. zu Recht die Auffassung vertreten, dass es gerade auch wegen dieser religiösen Autonomie der Städte zu keiner Ausbildung eines Territorialstaates mit einheitlicher Religion gekommen war¹⁴. In dieser Hinsicht setzte jedoch seit der Mitte des 3. Jahrhunderts eine Änderung ein, für die das sich ausbreitende Christentum indirekt verantwortlich war. Im Zuge der Bekämpfung des Christentums griff Kaiser Decius insofern in die städtische Kultus-Autonomie ein, als er zusätzlich zu den jeweiligen städtischen Kulturen den Vollzug des kaiserlichen Staatskults als „öffentlicher Religion“ vorschrieb. Durch die Weigerung der Christen, am städtischen Kult teilzunehmen, war es bereits früher vielfach zu einer Vertiefung der Fragmentierungen in der städtischen Bevölkerung gekommen¹⁵. Die offenbar strukturell bedingte Neigung zu Spaltungen vor allem in den griechischen Städten, wo dieses Phänomen als *stasis* bezeichnet wurde, hatte damit zusätzlich eine religionspolitische Dimension erhalten. In nachkonstantinischer Zeit setzten sich diese Spannungen in den innerstädtischen Unruhen zwischen christlichen und heidnischen Bevölkerungsteilen bzw. zwischen konkurrierenden christlichen Gruppierungen fort.

Aber nicht nur die innerstädtischen Konflikte haben sich auch später ausgewirkt, sondern auch die Rankämpfe zwischen den Städten. Sie lagen untereinander im Wettstreit, wer Statthaltersitz war, wer den Provinziallandtag beherbergte, wer den Titel „*Metropolis*“ erhielt¹⁶. Dieser Wettstreit unter den Städten wurde später unter christlichem Vorzeichen fortgeführt und hat zu vielen bekannten Konflikten geführt.

Die Einführung des imperialen Staatskults hatte aber darüber hinausgehende weitreichende Folgen. Es war nicht nur unter Decius zu der schwersten reichsweiten Christenverfolgung gekommen, sondern es war damit auf Reichsebene eine religionspolitische Kompetenz entstanden, auf der später die christlichen Kaiser in ihrer Politik aufbauen konnten. In unserem Zusammenhang ist wichtig, dass mit dem Sieg des nizänischen Christentums im 5. Jahrhundert für

¹³ C. FRATEANTONIO, Religiöse Autonomie der Stadt im Imperium Romanum, Tübingen 2003, 3.

¹⁴ Ebda., 229.

¹⁵ Die Christen einer Stadt bzw. eines städtischen Territoriums bildeten eine Gemeinde, eine *ekklesia*, wenn zunächst auch in einer gewissen Distanz zu den Mitbürgern. Bekanntlich spricht etwa der in Rom entstandene „Hirt des Hermas“, eine Quelle aus der Mitte des 2. Jahrhunderts, davon, dass die Schrift dieser Stadt mitsamt den Presbytern, die der *ekklesia* vorstehen, zu Gehör gebracht wurde (Hermas, II, 4, 3).

¹⁶ MEYER-ZWIFFELHOFFER, 101.

alle Städte und für alle römischen Bürger die *sacra publica* exklusiv der christlichen Reichsreligion vorbehalten wurden.

Der Unterschied zur Zeit davor war allerdings beachtlich. Während der pagane Reichskult neben den spezifischen städtischen Kulturen vollzogen werden konnte, ließ das Christentum eine derartige Pluralität nicht zu. Das Christentum war in seiner Exklusivität eine viel „mächtigere Reichsreligion, als sie der Kaiserkult je gewesen war“¹⁷. Und wenn es stimmt, dass die religiöse Autonomie der Städte die Ausbildung eines Territorialstaates mit einheitlicher Religion verhindert hatte, dann war dieses „Hindernis“ mit der Einführung des Christentums als Reichsreligion beseitigt. Der Augustinus-Schüler Orosius konnte daher zu Beginn des 5. Jahrhunderts auf die Vorzüge des Imperium Romanum verweisen, in dem nicht mehr unterschiedliche Riten und Religionen die Menschen voneinander trennten, sondern das als gemeinsames Vaterland eine Gemeinschaft des Rechts mit der Einheit des Glaubens verband¹⁸.

Es bestand also eine durchaus ambivalente Beziehung zwischen der städtischen Autonomie und dem Christentum.

V. Urbanisierung und Christentum

In diesem urbanisierten Raum des Imperium Romanum, der zunächst durch die umfassende Autonomie der Städte bestimmt war, hatte das entstehende und schließlich siegreiche Christentum seine organisatorischen Strukturen ausgebildet. Auf die immer wieder diskutierte Frage der Intensität der Verbreitung des Christentums außerhalb der Städte kann und braucht hier nicht weiter eingegangen werden. Dass im ländlichen Territorium der Stadt, deren Lokalkirche durch einen Bischof geleitet wurde, mit der Verbreitung des Christentums die von ihm ernannten Chorbischöfe tätig wurden, entspricht jedenfalls ganz der antiken Stadtverfassung.

Im Laufe des 4. Jahrhunderts liefen vor diesem Hintergrund mehrere miteinander verwobene Prozesse ab, die für die Territorialisierung und Urbanisierung der kirchlichen Organisation entscheidend wurden.

1. Das traditionelle Verwobensein der städtischen Institutionen mit den stadtsspezifischen Kulturen wurde zunehmend in einen christlichen Kontext gebracht, wodurch vor allem die Bischöfe zu einem wesentlichen religionspolitischen Faktor in der Stadt wurden¹⁹. Es war diese urbane Tradition, die es starken Bischofspersönlichkeiten ermöglichte, faktisch als die Spitze der Stadtbevölkerung zu agieren, wie dies vor allem der Hl. Ambrosius als Bischof von Mailand vorerzählte.

¹⁷ Ebda., 98.

¹⁸ P. OROSIUS, *Historiae adversum Paganos* V, I, 14f.

¹⁹ Vgl. C. MARKSCHIES, *Zwischen den Welten wandern. Strukturen des antiken Christentums*, Frankfurt/Main 1997.

2. Die christlichen Gemeinden breiteten sich nahezu lückenlos über das gesamte Reich aus, wodurch die politische Landkarte des Reiches auch auf der Ebene der kirchlichen Organisation abgebildet wurde.

3. Nach politischem Vorbild kam es vor dem Hintergrund der kaiserlich verordneten Reichskirche zu einer Hierarchisierung der Kirchenverfassung.

VI. Die territoriale Hierarchisierung der Lokalkirchen

Die Hierarchisierung der Gemeinden steht in einem Zusammenhang mit der Durchsetzung des monarchischen Episkopats. Nachdem bereits unter den ersten Gemeinden eine apostolische Gründung bzw. Tradition besonderes Prestige bedeutete, hatte die Auseinandersetzung mit den ersten großen Häresien im Verlaufe des 2. Jahrhunderts die Verbreitung des monarchischen Episkopats in den Gemeinden beschleunigt, eine Phase, die in der aus der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts stammenden Didaskalia²⁰ greifbar wird. Die Echtheit der Lehre sollte mit Hilfe des Nachweises einer lückenlosen apostolischen Tradition dargetan werden. Hegesipp, der in der Mitte des 2. Jahrhunderts auf seinen Reisen vor allem mit den paulinischen Gemeinden Kontakt aufnahm, wurde zum Begründer der Idee der Apostolischen Sukzession. Gegen die Häretiker berief er sich auf die wahren Lehren der Apostel, über die er sich bei deren Nachfolgern in den apostolischen Gemeinden vergewisserte. Mit der ununterbrochenen Kontinuität der Glaubensüberlieferung, die er am Bischofsamt in diesen Gemeinden festmachte, versuchte er, Markion und die Gnosis zu widerlegen. Man kann davon ausgehen, dass nach dem weltlichen Vorbild das Prinzip lautet „eine Stadt – eine Gemeinde“, ergänzt später durch das Prinzip „eine Stadt – eine Gemeinde – ein Bischof“. Damit wird zwar auch die Dominanz einzelner Lokalkirchen immer greifbarer, es kam aber erst im 4. Jahrhundert zu einer strukturellen Hierarchisierung der Lokalkirchenverfassung nach dem Vorbild der weltlichen Ordnung. Diese Strukturen wurden nun von der Kirche übernommen und mit dem traditionellen Vorrang bestimmter Gemeinden bzw. Bischofssitze verbunden.

Von Bedeutung ist hier insbesondere die Hierarchisierung der römischen Verwaltung durch die Diokletianische Reichsreform, die auch in der Terminologie von der Kirche übernommen wurde – ich erinnere nur an die Begriffe Diözese, Provinz, Metropole, welche in wechselnder Bedeutung die Kirchenverfassung in Grundzügen bis heute bestimmen. Man wird davon ausgehen können, dass es zu Beginn des 4. Jahrhunderts zu einem schnellen Ausbau kirchlicher Institutionen gekommen ist. In der Zeit zwischen der Mailänder Toleranzerklärung und dem Konzil von Nikaia etablierte sich die Metropolitanorganisation so weit, dass die cc. 4 und 5 dieses Konzils die Stellung der Metropoliten, ihre Rechte gegenüber den Bischöfen ihrer Provinz und die Metropolitansynode allgemein umschreiben konnten.

²⁰ Vgl. Didaskalia Kap. IX.

Die Zusammenfassung in obermetropolitanen Sprengeln, die den Diözesen der römischen Verwaltung entsprachen, beginnt sich dagegen etwas langsamer herauszuschälen. Dieses Nachhinken bezieht sich auf einen Vergleich zwischen den die metropolitanen Rechte betreffenden Kanones des ersten Nikaianums mit den folgenden Kanones, die sich mit den „Obermetropolitanen“ beschäftigen, den Inhalt von deren Rechten jedoch nicht allgemein umschreiben, sondern lediglich die „Vorrechte“ der Kirchen von Alexandrien, Rom und Antiochien bestätigen, ohne diese zu konkretisieren²¹.

Es kam also zu einer Überlagerung der sich aus der politischen Organisation ergebenden Ansprüche der bedeutendsten Städte des Reiches mit der nachgewiesenen bzw. behaupteten Apostolizität der Gemeinden, wobei es sich auf Grund der christlichen Mission im 1. Jahrhundert in vielen Fällen um dieselben Städte handelte. Wieder finden sich auch Anklänge an vorchristliche urbane Traditionen, denn zu den zentralen identitätsstiftenden Faktoren gehörten meist mythische Gründerfiguren und die jeweiligen städtischen Schutzgottheiten, die im Mittelpunkt des Kultus standen²². Diese wurden nun durch die apostolischen Traditionen und die Stadtheiligen substituiert. In dieser Phase hat sich das im politischen Kontext aufgewertete Konstantinopel auch um eine „apostolische“ Tradition bemüht.

Nachdem bereits das in der Didaskalia entworfene Programm die strikte territoriale Bindung des Bischofs an seine Gemeinde und damit an seine Stadt enthielt, widerspiegeln die um 380 verfassten Apostolischen Kanones die Situation in einer Schlüsselzeit der Geschichte Roms und des Christentums, die sich im Wesentlichen mit der Regierungszeit Kaiser Theodosius I. deckte. Es ist nicht nur der berühmte c. 34, sondern auch eine Reihe von anderen Bestimmungen, die allesamt frappant an das Recht der römischen Städte bzw. an die Amtsbefugnisse der städtischen Behörden erinnern.

Die Apostolischen Kanones bestehen darauf, dass der Bischof seine Diözese nicht verlassen und auf Grund eigener Entscheidung in eine andere Diözese gehen soll (c. 14). Der Bischof darf weiters außerhalb seiner Diözese keine Weihen erteilen (c. 35). Ein von der kirchlichen Gemeinschaft in seiner Stadt exkommunizierter Kleriker oder Laie kann, wenn er in eine andere Stadt kommt, durch einen anderen Bischof nicht wieder in die Gemeinschaft aufgenommen werden (c. 12); ein Kleriker, der ohne Zustimmung seines Bischofs in eine andere Diözese gegangen ist, geht des Rechtes verlustig, priesterliche Handlungen vorzunehmen (c. 15); eine über einen Kleriker durch einen Bischof verhängte Suspendierung oder Exkommunikation kann durch einen anderen Bischof nicht aufgehoben werden (cc. 16 und 32).

Zur Zeit des wahrscheinlichen Entstehungsdatums der Apostolischen Kanones, also um 380, kam es auch zu einem berühmten und für die Frage der kirchlichen territorialen Organisation in der Praxis geradezu charakteristischen

²¹ Vgl. R. POTZ, *Patriarch und Synode in Konstantinopel. Das Verfassungsrecht des ökumenischen Patriarchates*, Wien 1971, 18.

²² Vgl. MEYER-ZWIFFELHOFFER, 95.

Konflikt zwischen Basileios dem Großen und Bischof Anthimos von Tyana, über dessen Verlauf wir durch Gregorios von Nazianz genau informiert sind²³. Basileios der Große hatte 370 die Leitung der Kirche von Kappadokien übernommen. Kappadokien war in der staatlichen Verwaltung zu diesem Zeitpunkt eine einzige Provinz mit dem Hauptort Kaisarea. Im Winter 371-372 wurde Kappadokien von Kaiser Valens in zwei Provinzen geteilt, Kappadokien I mit der Hauptstadt Kaisarea und Kappadokien II mit der Hauptstadt Tyana. Der Bischof von Tyana, Anthimos übernahm unverzüglich gemäß der neuen politischen Einteilung die Funktionen eines Metropoliten der Provinz Kappadokien II. Basileios betrachtete sich jedoch weiter als Metropolit von ganz Kappadokien und weihte im Frühling 372 Bischöfe für Städte, die Anthimos als zu seinem „kanonischen Territorium“ gehörend betrachtete, darunter seinen Bruder Gregorios für Nyssa und seinen Freund Gregorios von Nazianz für das wohl wenig attraktive Sasima, das der spätere Erzbischof von Konstantinopel jedoch nie betrat. Nach dem Tod von Basileios im Jahre 379 wurde Anthimos von Tyana von den Bischöfen von Kappadokien II schließlich als Metropolit anerkannt, das politische Kriterium hatte sich in diesem Fall also durchgesetzt.

Durch c. 17 Chalkedonense hat das bereits 325 und 381 der Sache nach angesprochene politische Kriterium für die kirchliche Organisation schließlich eine eindeutige normative Grundlage bekommen. Es gilt seither als Grundsatz des kanonischen Rechts, „dass bei der Abgrenzung der Kirchengebiete die politische Einteilung des Staates maßgebend sein müsse“²⁴.

VII. Das Territorialitätsprinzip und die verschiedenen Formen der Diaspora

Das Territorialitätsprinzip und das damit historisch verknüpfte Prinzip des „Kanonischen Territoriums“ waren also ursprünglich an die Strukturen des römischen Imperium gebunden, und diese politische Vorbildwirkung wurde dann zu einem allgemeinen Prinzip des Kanonischen Rechts. Damit brach aber auch die Frage nach der rechtlichen Organisation der christlichen Gemeinden außerhalb des Reichsgebietes auf, das sich bereits in der Spätantike als nicht gerade unveränderlich erwiesen hat.

Es gab und gibt jedoch viele Ursachen dafür, dass Gemeinden außerhalb der „Kanonischen Territorien“ von Lokalkirchen bestehen, und es ist daher problematisch alle diese Fälle unter einen einzigen Diaspora-Begriff zu subsumieren. Wenn man die eingangs erwähnten sozialwissenschaftlichen Kategorisierungen von Diaspora für einen Typisierungsversuch heranzieht, dann zeigt sich, dass diese teilweise auch für unsere Fragestellung verwendbar sind, teilweise jedoch Besonderheiten aufweisen, die sich aus der religiösen Dimension ergeben bzw. durch die Vorgabe des „politischen Kriteriums“ bedingt sind.

²³ Vgl. vor allem seine Rede 43, die dem Gedächtnis Basileios des Großen gewidmet ist.

²⁴ N. MILASCH, Das Kirchenrecht der Morgenländischen Kirche, Mostar²1905, 300.

Aus sozialwissenschaftlicher Sicht hat Robin Cohen folgende vier Arten von Diaspora unterschieden²⁵: Opfer-, Handels-, Arbeitsdiaspora und kulturelle bzw. imperiale Diaspora. Opfer-, Handels- und Arbeitsdiaspora sind auch in der Geschichte der Kirche bekannte Phänomene. Die kulturelle bzw. imperiale Diaspora weist strukturelle Analogien zur Missionsgeschichte auf.

Ein spezifisches Diaspora-Problem ergibt sich aus dem politischen Kriterium. Dieses Prinzip musste fast notwendiger Weise insbesondere dann zu Schwierigkeiten führen, wenn sich die politische Landkarte veränderte. Es stellte sich in der Geschichte daher immer wieder die Frage, welchen Einfluss vor allem das Schrumpfen und Expandieren von Staaten auf die Zuordnung von Gebieten zum Kanonischen Territorium bzw. zur Diaspora hatte. Dabei ist vor allem zu klären, ob es so etwas wie eine Verlust-Diaspora gibt und ob Schrumpfungsprozesse zu neuen „kanonischen Territorien“ führen können.

Erstmals war die Kirche damit in der Krise des späten Imperium konfrontiert, als Teile des Reiches an die Barbaren verloren gingen. Das Chalkedonense hatte in c. 28 dieses Problem im Blick. Er verlieh dem heiligen Stuhl der Kirche des Neuen Rom das Recht nicht nur auf die Ordination der Metropolen des pontischen, asiatischen und thrakischen Verwaltungsgebietes, sondern übertrug Konstantinopel ausdrücklich die Kompetenz, die Bischöfe der eben genannten Verwaltungsgebiete, die außerhalb des Reiches *in barbaricis* tätig waren, zu ordinieren. Die Bischöfe dieser Verwaltungsgebiete innerhalb des Reichsgebietes sollten selbstverständlich auch weiterhin gemäß den Kanones von den dafür zuständigen Metropolen ordiniert werden.

Die herrschende Meinung ist hier wohl zu Recht der Auffassung, dass es sich bei dem von c. 28 garantierten Vorrecht der Kirche von Konstantinopel um eine obermetropolitane Kompetenz für den Bereich handelt, der zum Patriarchatssprengel des ökumenischen Patriarchats werden sollte. So hat Ivan Žužek, einer der Gründerväter unserer Gesellschaft, im Zuge der Vorbereitungsarbeiten für den katholischen Ostkirchenkodex 1978 in Nuntia den damaligen Forschungsstand aus seiner Sicht folgendermaßen resümiert: Demnach hätte sich die im „viel diskutierten“ (much discussed) c. 28 normierte patriarchale Zuständigkeit Konstantinopels „*in barbaricis*“ nach einer „allgemein akzeptierten Meinung“ (general opinion) ursprünglich gerade einmal auf die Balkanbistümer bezogen²⁶. Auch das relativ rezente Lehrbuch von Patric Viscuso weist darauf hin, dass die historische Interpretation von „*en tois Barbarikois*“ einen Bezug auf „die Diözesen von Asia, Thrakien und Pontus“ nahelegt²⁷.

Jedenfalls erwiesen sich daraus abgeleitete weiter gehende Ansprüche des Ökumenischen Throns damals genauso wenig generell konsensfähig wie der Versuch, im 20. Jahrhundert die Diaspora-Jurisdiktion an c. 28 Chalkedon in

²⁵ R. COHEN, *Global Diasporas. An Introduction*, Seattle 1997.

²⁶ I. ŽUŽEK, *Canons Concerning the Authority of Patriarchs over the Faithful of their Own Rite Who Live Outside the Limits of Patriarchal Territory*, in: Nuntia 6 (1978) 3-33; wieder abgedruckt in DERS., *Understanding the Eastern Code (Kanonika 8)*, Rom 1997, 29-69, hier zit. nach Kanonika 8, 33f.

²⁷ P. VISCUSO, *Orthodox Canon Law. A Casebook for Study*, Berkeley, CA 2006, 136.

Verbindung mit den cc. 2 und 3 des zweiten Ökumenischen Konzils rückzubinden. Dabei blieben nicht nur jene skeptisch, die „*pro domo*“ zugunsten der von ihren Kirchen geltend gemachten konkurrierenden Ansprüche argumentierten, wie etwa Patriarch Alexij II. in seinem Brief an Patriarch Bartholomaios I. vom März 2002²⁸.

Historisch gesehen wurde das Problem der Verlust-Diaspora mit dem Schrumpfen des Byzantinischen Reiches immer größer und führte vor allem bei Bulgaren und Serben zu Bestrebungen nach kirchlicher Selbständigkeit unter einer eigenen Hierarchie. Da der politische Verlust mit ethnischen Veränderungen verbunden war, kam es zu einer Überschneidung von Verlust-Diaspora und Missions-Diaspora.

Die osmanische Eroberung des gesamten byzantinischen Reiches ermöglichte es der Großen Kirche von Konstantinopel, ihren Jurisdiktionsanspruch auf dem Großteil ihres historischen Kanonischen Territoriums auch praktisch wieder durchzusetzen. Das Zerbrechen des Osmanischen Reiches, das Entstehen neuer Staaten bzw. später die Sezession von Staaten hat dann auf Grundlage des politischen Kriteriums die kirchlichen Jurisdiktionsverhältnisse vor völlig neue Herausforderungen gestellt, deren Auswirkungen bis in die Gegenwart reichen.

Die Frage der Missions-Diaspora wurde erstmals virulent, als Konstantinopel in der Slawenmission über die Reichsgrenzen hinausgriff. Vor dem Hintergrund der politischen Grenzen der Spätantike entstanden Konflikte zwischen Rom und Konstantinopel, für deren Lösung aber letztlich geopolitische Aspekte der Ausstrahlung der weltlichen Herrschaft entscheidend waren. Dies betraf einerseits Serben und Bulgaren und andererseits Kroaten und Westslawen. Aber auch die Christianisierung der Kiever Rus hatte letztlich diesen Hintergrund.

In der Neuzeit war es dann vor allem die russische Kirche, die außerhalb ihrer kanonischen Territorien missionarisch gewirkt hat. Wie bei den westlichen Kirchen folgte auch hier die Mission der imperialistischen Expansion über die politischen Grenzen hinaus. Und so gründeten Missionare aus der Russischen Kirche im 18. und 19. Jahrhundert Gemeinden bzw. Lokalkirchen u.a. in Amerika, Japan und China. Es waren dies Länder, wo es keine anderen orthodoxen Landeskirchen gab und so entstand etwas, was Bischof Hilarion einmal nicht zu Unrecht ein „kanonisches Missionsterritorium“ der Russischen Orthodoxen Kirche genannt hat.

Den dritten Aspekt stellt die Migrationsdiaspora dar, die im 19. und 20. Jahrhundert als Opfer-, Handels- und Arbeitsmigration eine besondere Bedeutung erlangt und die kirchlichen Jurisdiktionsverhältnisse vor völlig neue Herausforderungen gestellt hat. Vergessen wir aber nicht, dass von den Migrationsströmen der letzten hundert Jahre nicht nur die Orthodoxie, sondern auch andere Kirchen und vor allem auch nichtchristliche Religionen betroffen sind. Man denke

²⁸ Vgl. etwa den Brief von Patriarch Alexej II. an Patriarch Bartholomaios I. vom März 2002: engl. Übers. online: <http://www.aioiusa.org/2009/09/a-letter-to-the-ecumenical-patriarch-concerning-the-situation-of-the-diaspora/> (15.3.2010).

nur an das Konzept des „Dar al Islam“ nach traditionellem islamischem Recht und die Schwierigkeiten, die dieses Konzept angesichts der freiwilligen Migration von Muslimen in nicht dazu gehörende Gebiete gerade gegenwärtig mit sich bringt.

Aber ganz neu ist das Phänomen der Migrationsdiaspora in der Geschichte der Orthodoxie auch nicht. Dafür seien drei die Orthodoxie betreffende Beispiele angeführt.

Das *erste Beispiel* stellt die Fluchtmigration aus dem Osmanischen Reich zu Beginn der Neuzeit dar, sie brachte griechische und albanische Christen nach Apulien und Kalabrien.

Das *zweite Beispiel* betrifft ebenfalls einen Fall von Fluchtmigration aus dem Osmanischen Reich, als zum Ende des 17. Jahrhunderts eine große Zahl hauptsächlich orthodoxer Serben in die Habsburgermonarchie emigrierte und dort auf Grund von speziellen Privilegien geschlossen angesiedelt wurde, was mit dazu führte, dass es auf dem Boden der Donaumonarchie zur Ausbildung eines „kanonischen Territoriums“ kam.

Das *dritte Beispiel* ist eine frühe Form von Handelsmigration, es handelt sich um die Handelsniederlassungen griechischer Kaufleute, wie sie etwa entlang der Donau entstanden. In gewisser Weise war diese als Wirtschaftsmigration ein Vorbote der Flucht- und Arbeitsmigrationen des 20. Jahrhunderts, welche zu den Phänomenen unserer zunehmenden Globalisierung gehören.

In einer Welt, in der Transnationalität und eine vielfältige Diaspora nicht mehr Ausnahme- und Randphänomene sind, sondern den Nationalstaat als zentralen Bezugspunkt gesellschaftlicher Entwicklungen abzulösen beginnen, wird man auch das Verhältnis von Kanonischem Territorium und Diaspora zu überdenken haben. Es muss in diesem Zusammenhang daher ganz grundsätzlich die Frage nach der Brauchbarkeit dieser beiden Begriffe zumindest in ihrem traditionellen Verständnis gestellt werden.

SONDERFÄLLE DER SOGENANTEN „DIASPORA“

Eva Maria S y n e k, Wien

Der etwas sperrig formulierte Titel „Sonderfälle der sog. Diaspora“ versucht zu verdeutlichen, dass man im genuin kirchlichen Kontext unter „Diaspora“ recht Unterschiedliches verstehen kann¹. Die Definition, die ich nachfolgenden Ausführungen als Referenzpunkt zu Grunde gelegt habe, ist die Definition von „Diaspora“, die das Kommuniké der IV. Präkonziliaren Panorthodoxen Konferenz (Chambésy, 6.-13. Juni 2009) verwendet hat. Die Präkonziliare Panorthodoxe Konferenz definierte als Diaspora solche

„Regionen, in denen sich Orthodoxe außerhalb der traditionellen Grenzen lokaler orthodoxer Kirchen niedergelassen haben“².

Mutatis mutandis lässt sich diese Definition auch auf die katholischen Ostkirchen außerhalb ihrer traditionellen Siedlungsgebiet und auf die Angehörigen von Kirchen westlicher Tradition im „christlichen Osten“ übertragen.

Solche gab es – man denke nur an Mönche und Nonnen im Heiligen Land oder die Stützpunkte italienischer Handelsmächte – genauso wie *vice versa*, östlich geprägte Gemeinden in mehrheitlich westlich geprägten kirchlichen Umfeldern³ auch schon in früheren Jahrhunderten. Dennoch erweist sich die kirchliche „Diasporafrage“ im engeren Sinn doch als ein genuin neuzeitliches Phänomen, das erst seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine höhere Brisanz gewann. Dementsprechend ist es nicht weiter verwunderlich, dass auch die Suche nach strukturellen Lösungen in den „Heiligen Kanones“ bislang zu sehr unterschiedlichen kirchenrechtlichen Positionen geführt hat⁴. Für die Gegenwart entscheidend ist jedenfalls, dass sich nach dem 2. Weltkrieg und in einem zweiten Schub, nach der 1989 einsetzenden politischen Wende, die sog. „Diaspora“ massiv vergrößert hat.

¹ Für sozialwissenschaftliche Differenzierungen und ihre Bedeutung im kirchlichen Kontext vgl. näherhin R. POTZ, Diaspora – eine terminologische Einführung, in diesem Band (mit Literatur).

² „Diaspora, c'est-à-dire des fidèles orthodoxes installés dans les régions situées en dehors des frontières traditionnelles des Églises orthodoxes locales“: online auf der Website des Ökumenischen Patriarchats: <http://www.cc-patr.org/default.php?lang=gr> (28.10.2009).

³ W. B. SOULE, Canonical Status of Eastern Catholics in the Diaspora and the Drafting of the Code of Canons of the Eastern Churches (in diesem Band) geht auf die Griechen in Rom und Süditalien ein.

⁴ Zur Problematik des Rekurses auf „die Hl. Kanones“, die ein genuin neuzeitliches Problem natürlich nicht als solches unmittelbar thematisieren können, vgl. näherhin in diesem Band L. J. PATSAVOS, Diaspora vs. Local Church/Churches: the specific problems of America; für einen allgemeinen Überblick vgl. die Bibliographie von G. D. PAPATHOMAS, Essai de bibliographie (ad hoc) pour l'étude des questions de l'AUTOCÉPHALIE, de l'AUTONOMIE et de la DIASPORA (Nomokanonike Bibliothéke 7), Katerini 2000 sowie R. POTZ – E. SYNEK (unter Mitarbeit von S. TROIANOS), Orthodoxes Kirchenrecht. Eine Einführung (Kirche und Recht 24), Freistadt 2007, 329 ff.

I. Kompetenzkonflikte

1. Streiflichter zur aktuellen Situation in der Orthodoxie

Auf orthodoxer Seite wuchs – je nach Sichtweise zu Recht oder zu Unrecht – Hand in Hand mit der politisch und wirtschaftlich bedingten Zunahme von Migration faktisch auch das jurisdiktionelle „Angebot“. Zuletzt hat auch das Georgische Patriarchat begonnen, eigene Strukturen für Gläubige außerhalb seiner traditionellen Grenzen aufzubauen, in der rezent üblich gewordenen Terminologie: außerhalb seines „kanonischen Territoriums“⁵.

So sind heute in meiner Heimatstadt Wien 7 orthodoxe Bischöfe „zuständig“⁶: Nur die beiden alten „griechischen“ Gemeinden⁷ unterstehen unstrittiger Weise via den in Wien residierenden Metropoliten von Austria dem Ökumenischen Patriarchat. Die serbische Gemeinde⁸ gehörte zuletzt zur vom serbischen Patriarchat eingerichteten Diözese für Mitteleuropa (Sitz in Hildesheim-Himmelstür). In Zukunft soll sie einen in Wien residierenden Bischof bekommen, nachdem die Synode der Serbischen Orthodoxen Kirche auf ihrer Session im Mai 2011 für ihre Gläubigen in Österreich, Italien und der Schweiz die Errichtung einer neuen Eparchie mit Sitz in Wien beschlossen hat. Derzeit wird diese allerdings noch von einem Administrator verwaltet⁹. Die rumänische Gemeinde¹⁰ gehört aktuell zur rumänischen Metropole für Deutschland, Zentral- und Nordeuropa (mit Sitz in Nürnberg). Die an die

⁵ Zu dem während der letzten Jahre vor allem von russischer Seite lancierten Begriff vgl. etwa die Ausführungen des nunmehrigen Leiters des Außenamtes des Moskauer Patriarchats, Metropolit HILARION (ALFEYEV), Das Prinzip des „Kanonischen Territoriums“ in der Orthodoxen Tradition (Vortrag auf dem Internationalen Symposium für Kirchenrecht an der Budapester Katholischen Theologischen Akademie, Februar 2005): http://en.hilarion.orthodoxia.org/6_16 (23.10.2009); M. SĂSĂUJAN, Die lokalen orthodoxen Kirchen und die Problematik des „Kanonischen Territoriums“, in: *Ostkirchliche Studien* 53 (2004) 159–183.

⁶ Vgl. näherhin E. SYNEK, Anmerkungen zur jurisdiktionellen Situation der „österreichischen“ Orthodoxie seit dem Untergang der Habsburgermonarchie (erscheint demnächst in der FS S. Troianos).

⁷ Vgl. grundlegend W. M. PLÖCHL, *Die Wiener Griechen (Kirche und Recht 16)*, Wien 1983; weiters zur Geschichte: M. G. KOMIZOGLOU, *Geschichte der griechisch-orientalischen Kirchengemeinde „zum heil. Georg“ in Wien*, Wien 1912; S. EUSTRATIADOU, *O en Bienni naos tou agiou georgiou kai e koinotes ton ellenon othomanon ypekoon*, Alexandria 1912; B. SEIRENIDU, *Hellenes ste Bienne (180s - mesa 19u aiona)*, Athen 2011; für weiterführende Literatur vgl. außerdem Th. NÉMETH, *Autonome orthodoxe Gemeinden in Cisleithanien*, in: *Kanon* 21 (2010) 82–102. Am Wiener Institut für Byzantinistik werden derzeit die Archivbestände der beiden Gemeinden aufgearbeitet, am Institut ist bereits allgemein zugänglich: K. KININGER, *Archiv der Griech.-Orient. Kirchengemeinde zur Hl. Dreifaltigkeit*; das Verzeichnis der Archivbestände der Georgsgemeinde wird auf Anfrage zur Verfügung gestellt.

⁸ Vgl. D. MEDAKOVIĆ, *Die Serben in Wien*, Novi Sad 2001; L. PANTOVIĆ, *Die Wiener Orthodoxen Serben*, Diss. jur. Wien 2004 (mit weiterer Literatur).

⁹ Vgl. SOK AKTUELL – Nachrichtenagentur der Serbischen Orthodoxen Diözese für Mitteleuropa: www.sok-aktuell.org (23.5.2011).

¹⁰ Vgl. N. DURA, *Kirche in Bewegung. Das religiöse Leben der Rumänen in Österreich*, Wien 2007; PLÖCHL, *Die Wiener Griechen*.

Botschaftskirche angebundene Wiener russische Gemeinde¹¹ hatte die letzten Jahrzehnte regelmäßig einen eigenen, dem Moskauer Patriarchat unterstehenden Bischof¹²; der nach der Berufung von Bischof Hilarion (Alfeyev) an die Spitze des Außenamtes des Moskauer Patriarchats als Administrator der Wiener russischen Eparchie bestellte Bischof Mark (Golovkov) residiert allerdings nicht unmittelbar in Wien. Die bulgarische Gemeinde¹³ gehört zur vom bulgarischen Patriarchat errichteten Diözese von West- und Mitteleuropa (mit Sitz in Berlin)¹⁴. Neben diesen auch ausdrücklich staatlich anerkannten Gemeinden wurde in den letzten Jahren nach bislang rein kirchlichem Recht eine Gemeinde arabisch-stämmiger Orthodoxer (Rum-Orthodoxe Gemeinde) unter der Jurisdiktion des für West- und Zentraleuropa zuständigen Bischofs des Antiochenischen Patriarchats (mit Sitz in Paris) errichtet, weiters eine der georgischen Eparchie von Westeuropa zugeordnete georgische Gemeinde.

In anderen Ländern verzichten bekanntlich ebenfalls nur sehr wenige der kanonischen autokephalen orthodoxen Kirchen – das Patriarchat von Alexandria (das allerdings seinerseits ein Jurisdiktionsmonopol in ganz Afrika vertritt), die Kirche von Zypern, die Kirchen von Griechenland und Albanien¹⁵ – völlig auf Parallelstrukturen zu dem von Konstantinopel praktisch flächendeckend aufgebauten Netz von Diasporametropolen. Die aus den konkurrierenden Ansprüchen resultierenden Probleme reduzieren sich bei weitem nicht auf die viel diskutierte ekklesiologische Frage mehrerer Ortsbischofe. Der Beschluss der IV. Präkonziliaren Panorthodoxen Konferenz 2009 über die Einrichtung von Bischofskonferenzen weist einen gangbaren Weg, diese zu verringern. Er weist aber auch darüber hinaus. Das Musterstatut für Bischofskonferenzen räumt diesen

¹¹ Vgl. näherhin den Beitrag zur „Geschichte der Kathedrale zum hl. Nikolaus in Wien“ auf der Website der Wiener Eparchie: <http://www.russischekirche.at/> (26.4.2012). Hier wird allerdings überhaupt nicht auf die auslandskirchlichen Intermezzi in der Geschichte der Orthodoxen Russen in Österreich eingegangen. Vgl. zu letzteren G. SEIDE, Geschichte der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland von der Gründung bis zur Gegenwart, Wiesbaden 1983.

¹² 2012 hat die russische Diözese als erste Eparchie neben der im Orthodoxengesetz von 1967 *ex lege* anerkannten Metropole des Ökumenischen Patriarchats auch die staatliche Anerkennung erlangt. Voraussetzung dafür war die nach wiederholten politischen Interventionen im Sommer 2011 erfolgte Novellierung des sog. „Orthodoxengesetzes“. Vgl. näherhin R. POTZ, Die Novelle zum österreichischen Orthodoxengesetz (erscheint demnächst in der FS S. Troianos) und DERS., Die Neuordnung der Russisch-orthodoxen Kirche in Österreich (erscheint demnächst in der FS C. G. Fürst).

¹³ Errichtung und Satzung der bulgarisch-orthodoxen Kirchengemeinde zum heiligen Iwan Rilski und der russisch-orthodoxen Kirchengemeinde zum heiligen Nikolaus in Wien, in: ÖAKR 23 (1972) 195-211; neben der staatlich anerkannten Iwan-Rilski-Gemeinde gibt es eine Kapelle mit eigenem Priester, die zunächst unter der Jurisdiktion des „alternativen“ Synods entstanden war, heute aber in *koinonia* mit der Patriarchatskirche steht.

¹⁴ Website der Eparchie: <http://www.rila.eu.com/> (27.4.2012).

¹⁵ Das 1980 in Kraft getretene, inzwischen revidierte Statut der Kirche von Zypern enthält in Art. 2 zwar die unkanonische und entsprechend umstrittene Bestimmung, der wohnsitzunabhängigen Zugehörigkeit aller auf Zypern geborenen Orthodoxen zur Kirche von Zypern. In der Praxis haben sich Angehörige der zyprischen Kirche aber regelmäßig in die lokalen Jurisdiktionen (so insbes. der Kirche von Griechenland) und in der sog. „Diaspora“ den dem Ökumenischen Patriarchat unterstehenden griechischen Gemeinden integriert; eine eigene Diasporajurisdiktion wurde nie aufgebaut.

nicht zuletzt die Rolle einer Zukunftswerkstatt ein. Sich Gedanken über die Zukunft zu machen und ein lokales „Konzept für die Organisation der Orthodoxen der Region auf kanonischer Grundlage“¹⁶ zu entwickeln, ist Teil des Arbeitsauftrages für die neuen Gremien. Eine diesbezügliche Möglichkeit wäre, wie der nunmehrige Leiter des Außenamtes des Russischen Kirche, Metropolit Hilarion (Alfeyev), noch im Vorfeld der Präkonziliaren Konferenz betonte, die Ausbildung neuer Lokalkirchen¹⁷. Aber auch das altösterreichische Modell könnte vielleicht bei der Suche nach einer strukturellen Lösung der „Quadratur des Kreises“ helfen. Ich werde später noch kurz auf Strukturfragen der Orthodoxie der Donaumonarchie zurückkommen. Vorweg nur so viel: Im Habsburgerreich war es zu einer Verbindung von Territorial- und Personalprinzip bei gleichzeitiger Vernetzung von Gemeinden mit hohem Autonomiestatus unter einem gemeinsamen bischöflichen bzw. metropoliten Omophorion gekommen¹⁸.

2. Umstrittene Ansprüche in der Diaspora in den Orientalisch Orthodoxen Kirchen am Beispiel der Armenischen Apostolischen Kirche

Doch zurück zur Frage konkurrierender Jurisdiktionsansprüche: Diese gibt es – fast ist man geneigt zu sagen: natürlich – nicht nur im orthodoxen Kontext. Während überlappende Jurisdiktionen unterschiedlicher Kirchen, die der Familie der orientalischen orthodoxen Kirche zugehören, also z.B. territorial überschneidende Bistümer für Armenier und Kopten, aus deren Perspektive kein grundsätzliches Problem darstellen, werden auch bei diesen parallele Jurisdiktionsansprüche innerhalb einer gemeinsamen Kirchentradition als sowohl ekklesiologisch als auch rechtlich problematisch wahrgenommen. Ich beschränke mich auf ein Beispiel.

Wie allgemein bekannt sein dürfte, beansprucht Edschmiadzin grundsätzlich – ähnlich wie Rom für alle Katholiken – eine Zuständigkeit für „alle Armenier“¹⁹. Faktisch hat aber das Katholikosat von Kiliken eine weitgehende Unabhängigkeit entwickelt und während des 20. Jahrhunderts im Kontext kommunistischer Herrschaft in Armenien, Emigration und Kaltem Krieg großen Einfluss vor allem in Übersee gewonnen.

¹⁶ Statut Art. 5. 1. lit. e.

¹⁷ Interview with the President of the Department for External Church Relations of the Moscow Patriarchate (= Metropolit HILARION ALFEYEV), Interfax Religion, 1. Juni 2009; hier zit. nach Europaica 170 (12. Juni 2009).

¹⁸ Vgl. zuletzt NÉMETH, Autonome orthodoxe Gemeinden.

¹⁹ Offizielle Website "The Armenian Church", Kapitel "The Armenian Church Today": <http://66.208.37.78/index.jsp?sid=1&id=3&pid=1> (17.11.2010).

In der offiziellen Diktion des Katholikosats heißt es diesbezüglich: Unter Kathikos Zareh I. Payaslian (1956-1963)

„the service of the Catholicosate was extended to various communities in the Diaspora who had been in desperate need of spiritual care for many years“²⁰.

Heute gehören zu Antelias nicht nur die auch von Seiten Edschmiazins als unmittelbar Antelias unterstehend anerkannten armenischen Eparchien im Libanon, in Syrien und auf Zypern²¹. Auch weitere Eparchien im Vorderen Orient inklusive einer für die Golfstaaten in Kuwait errichteten Diözese, eine Diözese für Griechenland, zwei Prälaturen in den Vereinigten Staaten, eine Prälatur in Kanada und ein Vikariat in Venezuela anerkennen die Jurisdiktion von Antelias²². Vor allem die amerikanische Diaspora ist bis heute stark gespalten. In Hinblick auf diese Situation hat Erzbischof Yesnik Petrosyan sehr pointiert wie folgt formuliert:

„One of the rules of the historical and sacred tradition is the fact that a city can have only one bishop of the same Church. Today, in the Armenian Church there are two dioceses and two bishop-primates in New York, Los Angeles, Toronto and Athens. Either we should admit that there are two Churches – the Catholicosate of All Armenians and the Catholicosate of the Great House of Cilicia or we should admit that there are non-canonical situations in the Diaspora of the USA, Canada (2002) and Greece, because both the Armenian Catholicosates reject the existence of two Armenian Churches and insist that there is only one Armenian Church“²³.

3. Beispiele für aktuell diskutierte Kompetenzfragen im Katholischen Kontext

Ähnlich wie in der Familie der Orientalischen Orthodoxen Kirchen wird die territoriale Koexistenz von miteinander in Communio stehenden Kirchen unterschiedlicher Tradition katholischerseits heute als ekklesiologisch grundsätzlich durchaus akzeptabel angesehen. Praktisch hat sie zunächst in den historischen Siedlungsräumen von Angehörigen katholischer Ostkirchen, seit dem 20. Jahrhundert aber ausgehend von Nord-Amerika sukzessive auch in der sog. „Diaspora“ vielfach ihre rechtliche Ausgestaltung erhalten²⁴. Dennoch sind auch

²⁰ Offizielle Website „Armenian Catholicosate of Cilicia“, Kapitel „History“: <http://www.armenianorthodoxchurch.org/v02/index.htm> (17.11.2010).

²¹ Offizielle Website „The Armenian Church“, Kapitel „The Armenian Church Today, Current Structure“: <http://66.208.37.78/index.jsp?sid=1&id=7746&pid=3> (17.11.2010).

²² Offizielle Website „Armenian Catholicosate of Cilicia“, Kapitel „Dioceses“: <http://www.armenianorthodoxchurch.org/v06/index.htm> (17.11.2010).

²³ Y. PETROSYAN, Current Developments, Canonical Solutions and Open Problems in the Oriental Orthodox Churches: Armenian Apostolic Church, in diesem Band.

²⁴ Vgl. den Überblick von C. VASIL', Diaspora aus der Sicht der Kongregation für die orientalischen Kirchen, in diesem Band.

heute auf katholischer Seite noch lange nicht alle Zuständigkeitsfragen außerhalb der traditionellen Territorien katholischer Ostkirchen befriedigend gelöst.

„Outside of the patriarchal territory, in order to maintain the communion of the Eastern faithful with their patriarchal Churches and to provide them with appropriate pastoral service, it is desirable to study the question of extending the jurisdiction of the Eastern Patriarchs to cover members of their Churches wherever they live throughout the world, with a view to taking appropriate measures“²⁵.

Wünsche nach Kompetenzerweiterungen nach dem Personalprinzip beschränken sich nicht auf jene katholischen Ostkirchen, die ihre Stammgebiete im Vorderen Orient (Naher Osten, „Middle East“) haben. Ich habe die Propositio 18 der Katholischen Nahostsynode von Oktober 2010 („The Jurisdiction of Patriarchs“) hier nur exemplarisch zitiert. So wird insbesondere auch ukrainischerseits die grundsätzliche Beschränkung der disziplinären Gesetzgebungskompetenz auf das großerbischöfliche Territorium nicht gerne hingenommen²⁶. Die anstehende Strukturdebatte ist nur mehr schwer regional zu begrenzen, wie es Erzbischof Luis Sako kürzlich in Hinblick auf die Situation der Katholiken im Vorderen Orient auf den Punkt gebracht hat: Denn gefragt sind

„dioceses, institutes, and religious congregations, in order to respond to the reality of today and not to the contexts of the past“²⁷.

Nun sind es aber gerade die Kontexte der Vergangenheit, die in ostkirchenrechtliche Diskurse geradezu unvermeidlich hineinspielen. Ein konfessionsübergreifend besonders heikler Aspekt unseres Themas ist die Formulierung territorialer Ansprüche im Rückgriff auf historische Gegebenheiten²⁸. Hier ein katholisches Beispiel: So leben heute in Kuwait und in den Vereinigten Arabischen Emiraten in Folge von Arbeitsmigration wieder relativ viele Christen, wobei die pastorale Betreuung der Angehörigen

²⁵ SYNODUS EPISCOPORUM BULLETIN, SPECIAL ASSEMBLY FOR THE MIDDLE EAST OF THE SYNOD OF BISHOPS 10-24 OCTOBER 2010, The Catholic Church in the Middle East: Communion and Witness. „Now the company of those who believed were of one heart and soul“ (Acts 4:32): http://www.vatican.va/news_services/press/sinodo/documents/bollettino_24_speciale-medio-oriente-2010/02_inglese/b25_02.html (15.11.2010). Vgl. näherhin D. SALACHAS, La situation canonique des catholiques de rite oriental dans des pays européens où prédomine la tradition occidentale, in diesem Band.

²⁶ Zur Frage der ukrainischen Diaspora vgl. ausführlich M. DYMYD – T. HRYNCHYSHYN, La diaspora ukrainienne – orthodoxe et catholique, in diesem Band.

²⁷ L. SAKO, Foreword, in: A. O'MAHONY – J. FLANNERY (Hg.), The Catholic Church in the Contemporary Middle East, London 2010, 3-5, hier: 4.

²⁸ Vgl. zur Entstehungsgeschichte von c. 146 CCEO (§ 1 „Territorium Ecclesiae, cui Patriarcha praeest, ad illas regiones extenditur, in quibus ritus eidem Ecclesiae proprius servatur et Patriarcha ius legitime acquistum habet provincias, eparchias necnon exarchias erigendi.“) den Kommentar von D. SALACHAS in P. V. PINTO, Commento al Codice dei Canonici delle Chiese Orientali (Studium Romanae Rotae, Corpus Iuris Canonici 2), Vatikan 2001, 139 f.

katholischer Ostkirchen Zuständigkeitsfragen nach sich zieht. Medienberichte gehen aktuell von mindestens 3,5 Millionen Christen in der Golfregion insgesamt aus, davon sind ca. 3 Millionen Katholiken. Von diesen werden wiederum ca. 80 Prozent der lateinischen Kirche *sui iuris* zugerechnet; ca. 20 Prozent verteilen sich auf unterschiedliche katholische Ostkirchen. Unabhängig von der Kirchenzugehörigkeit wird die bischöfliche Zuständigkeit für die Katholiken bislang von zwei Apostolischen Vikaren für die Arabische Halbinsel wahrgenommen²⁹.

Demgegenüber wurde im Zuge von Vorbereitungsgesprächen auf die 2010 in Rom abgehaltene katholische Nahostsynode der Wunsch ventiliert, in Rückorientierung an historischen Gegebenheiten die Region gesamt katholisch als altes Territorium des Antiochenischen Patriarchats dem Melkitischen Patriarchat zuzuschreiben. Damit wäre nicht nur die Frage der Anwendbarkeit partikularen Disziplinarrechts der Melkitischen Kirche gelöst (vgl. c. 150 CCEO). Die patriarchale Gewalt des Melkitischen Patriarchen und der Melkitischen Synode bliebe gem. c. 147 CCEO dann auch nicht auf die Angehörigen der eigenen Kirche *sui iuris* beschränkt. Propositio 19 der Nahostsynode von 2010 formulierte in Hinblick auf die Situation der katholischen Gläubigen in den Golfstaaten entsprechend vorsichtig:

„In a spirit of communion and for the good of the faithful, it would be desirable to form a commission bringing together the representatives of the relevant dicasteries, the apostolic vicars of the region and the representatives of the *sui iuris* Churches concerned. This commission would be responsible for studying the situation of the Catholic faithful in the countries of the Gulf, the ecclesiastical jurisdiction, and suggest solutions to the Holy See which it deems helpful for the promotion of pastoral action“³⁰.

Ein nicht zu unterschätzender Teilaspekt der komplexen pastoralen Problematik der Region dürfte darin wurzeln, dass in der dominanten lateinischen Kirche – *mutatis mutandis* immer noch ähnlich wie zur Zeit des beginnenden Aufbaus eigener Strukturen für die griechisch-katholischen Migranten in Nordamerika – nicht allzu viel Verständnis für die katholischen Schwesterkirchen im allgemeinen und die konkreten Bedürfnisse der heute aus unterschiedlichen Gründen außerhalb ihrer traditionellen Siedlungsgebiete lebenden Angehörigen katholischer Ostkirchen im speziellen besteht. So wird von lateinischer Seite das Insistieren auf „der jeweils eigenen Tradition“ seitens der katholischen Ostkirchen immer wieder als „Überbetonung“ gewertet und mit der Begründung – „je vielstimmiger die Kirche spricht, desto schwächer ist ihr Zeugnis und ihre

²⁹ Vgl. zur Problematik der Golfstaaten näherhin E. HADDAD, La „diaspora“, in diesem Band.

³⁰ SYNODUS EPISCOPORUM BULLETIN, SPECIAL ASSEMBLY FOR THE MIDDLE EAST OF THE SYNOD OF BISHOPS 10-24 OCTOBER 2010, The Catholic Church in the Middle East: Communion and Witness. „Now the company of those who believed were of one heart and soul“ (Acts 4:32); http://www.vatican.va/news_services/press/sinodo/documents/bollettino_24_speciale-medio-orient-2010/02_inglese/b25_02.html (15.11.2010).

Stellung gegenüber der muslimisch dominierten Mehrheit“ – in Frage gestellt³¹. Vor diesem Hintergrund erhält die aktuelle Strukturdebatte ein grundsätzlich negatives Vorzeichen, was der Lösung der offenen Probleme kaum dienlich ist.

II. Die Grenzen einer idealtypischen Diasporadefinition

Aber selbst wenn man vorrangig die Orthodoxie im Blick hat, lassen sich die Problemzonen des Diaspora-Themas nicht auf den Dauerbrenner „konkurrierende Jurisdiktionsansprüche“ zwischen Konstantinopel und anderen orthodoxen Lokalkirchen reduzieren. Ich möchte im Folgenden einige Beispiele bringen, die Grenzen der idealtypischen Diasporadefinition der Konferenz von 2009 aufzeigen. Dabei handelt es sich um einen exemplarischen Problemaufriss ohne jeglichen Anspruch auf Vollständigkeit und selbstverständlich auch ohne Lösungsversuche.

Zunächst werde ich ausgehend vom Beispiel Österreich zeigen, dass es Regionen gibt, die heute im panorthodoxen Diskurs zwar gemeinhin als „Diaspora“ gewertet werden, aber früher bereits einmal als „kanonisches Territorium“ einer Kirche verstanden wurden. Einen zweiten wichtigen Fragenkomplex stellen solche Regionen dar, die aus orthodoxer Perspektive zwar *de jure* unstrittig „kanonisches Territorium“ einer Kirche sind, wo die Gläubigen in soziologischer Perspektive aber in einer Diasporasituation leben. Abschließend werde ich versuchen, das besonders vielschichtige Spezialproblem Amerika zu skizzieren: Katholischerseits haben wir es hier heute mit einer Fülle regulärer ostkirchlicher Paralleljurisdiktionen zur dominanten lateinischen Kirche *sui iuris* zu tun, von denen eine (die 1969 errichtete ruthenische Metropolitankirche von Pittsburgh) mangels „formaler juristischer Bindung zur Mutterkirche“ (= die zwischen 1948 und 1990 rechtlich inexistente Eparchie von Mukachevo) „als eine Kirche ‚im eigenen Territorium‘“³² anzusehen ist. Orthodoxerseits aber koexistiert die diasporatypische Vielfalt von seitens kanonischer „Mutterkirchen“ errichteten Jurisdiktionen nicht nur mit den Parallelstrukturen „unkanonischer Kirchen“ (wie jenen verschiedener griechischer Altkalender und die Wiedervereinigung mit dem Moskauer Patriarchat ablehnender „Ableger“ der Russischen Auslandskirche), sondern auch dem kirchenrechtlichen Curiosum eines panorthodox nicht als solches anerkannten „kanonischen Territoriums“ einer (Orthodox Church of America) respektive sogar zwei (Antiochenische Erzdiözese von Nordamerika) in *koinonia* mit der „kanonischen Orthodoxie“ stehender Lokalkirchen.

³¹ Vgl. „Bischof Hinder: Solidarität mit junger Kirche im Mittleren Osten“ (= Resümee eines am 28.3.2012 in Wien gehaltenen Vortrags), in: kathpress-Wochendienst Nr. 516 (4.5.2012) 14. Der zitierte Bischof ist der aus der Schweiz stammende Apostolische Vikar für Südarabien.

³² Vgl. VASIL', in diesem Band; näherhin M. KUCHERA, The Church of Pittsburgh and its Relations with the Eparchy of Mukachevo in an Historical and Juridical Context, in: L. OKULIK (Hg.), Le Chiese sui iuris: Criteri di individuazione e delimitazione, Venedig 2005, 181-191 sowie für eine breitere Auseinandersetzung mit der allgemeinen Frage der Kategorisierung der katholischen Ostkirchen in Amerika als „Diaspora“ DERS., The Juridical Rapport between the Oriental Churches in the Diaspora in North America: Experiences and Perspectives, Venedig 2008.

1. Regionen, die heute gemeinhin als Diaspora gelten, aber früher bereits einmal als „kanonisches Territorium“ einer Kirche verstanden wurden

Eingangs wurde bereits kurz auf Österreich Bezug genommen: Dieses heute kleine Land war lange Kerngebiet eines Imperiums, in dem einerseits die alten „griechischen“ Gemeinden³³ in den Handelszentren und die russische Botschaftskirche und Seelsorgestationen für russische Kurgäste spezifische Strukturen herausbildeten. In der Donaumonarchie fanden aber auch größere Zahlen mit ihrer Hierarchie aus dem Osmanischen Reich eingewanderter Orthodoxer eine neue Heimat³⁴. Und nicht zuletzt verleibte sich das Habsburgerreich im Zuge der Schwächung des Osmanischen Reichs größere Gebiete mit starken orthodoxen Bevölkerungsanteilen ein. Letztere kamen in kirchlicher Hinsicht nach dem 1. Weltkrieg z.T. zur vereinigten rumänischen Kirche, z.T. zur serbischen, z.T. werden sie heute vom Moskauer Patriarchat und konkurrierenden unkanonischen Jurisdiktionen beansprucht. Z.T. gelten Gemeinden, die es bereits in habsburgischer Zeit gab, heute aber auch gemeinhin als „Diaspora“.

Um in der Donaumonarchie das Vorhandensein lokalkirchlicher Strukturen anzuerkennen, muss man nicht notwendiger Weise in allem und jedem mit Nikodim Milaš einer Meinung sein, der zu Ende der habsburgischen Periode auf dem Territorium der Doppelmonarchie mehrere autokephale Kirchen postulierte³⁵. So hatte der rezent von der Rumänischen Synode kanonisierte „Vater“ der Hermannstädter Metropole, Andrei v. Șaguna, zwar weder Karlowitz³⁶ noch seine eigene Kirche als autokephal gesehen, aber natürlich auch nicht als „Diaspora“³⁷.

³³ Ursprünglich war „griechisch“ nicht im Sinne des modernen Nationalitätenbegriffs verstanden worden, sondern stellte vor allem auf den byzantinischen Ritus ab. Unter den Gründervätern waren Orthodoxe unterschiedlicher Ethnien. Die Dreifaltigkeitsgemeinde wurde explizit für die „Griechen und Walachen“ gegründet, die habsburgische Untertanen waren, wobei auch Serben unter den Initiatoren waren. Die rechtliche Schlechterstellung der Nichtgriechen und fortschreitende national-sprachliche Profilierung auf allen Seiten bewirkten den Wunsch von Serben und Romanen nach eigenen Kirchengemeinden, was wiederum die national-griechischen Tendenzen bei den alten Gemeinden verstärkte. Vgl. etwa DURA, *Kirche in Bewegung*, 87 ff, 91 ff; PANTOVIĆ, *Serben*, 36 ff.

³⁴ Vgl. hierzu auch den Beitrag von POTZ, in diesem Band.

³⁵ Vgl. N. MILASCH (MILAS), *Das Kirchenrecht der Morgenländischen Kirche*, Mostar² 1905, 313 f; für divergierende Sichtweisen vgl. zuletzt C. (K.) PITSAKIS, *Autocephalie et autonomie: A propos du développement historique de deux catégories principales dans la structure actuelle de l'Église orthodoxe*, in: *Kanon* 21 (2010) 21–42.

³⁶ Der 1690 mit einer großen Zahl von Serben in die Donaumonarchie eingewanderte Patriarch Arsenije IV. (von Peč/Ipek) ließ sich in Karlowitz (Sremski Karlovci) nieder; seit 1716 war Karlowitz dann die offizielle Residenzstadt der serbischen Metropolen der Donaumonarchie, die ab 1848 auch neuerlich den Patriarchentitel führten. Vgl. etwa W. M. PLÖCHL, *Die Orthodoxe Kirche in der Habsburgischen Donaumonarchie (1526–1918)*, in: *Balkan Studies* 13 (1972) 17–30; PANTOVIĆ, *Serben*, 25; „Metropole von Karlovci“ auf der Website der Serbisch-Orthodoxen Diözese von Mitteleuropa: http://www.serbische-dioezese.org/03/index.php?option=com_content&view=article&id=83%3Ametropole-von-karlovci&catid=46%3Aruueckblick01&Itemid=64&lang=de (18.11.2009).

³⁷ Nach dem kanonischen Ideal von Metropolit Andrei hätten die orthodoxen Metropolen des Habsburgerreichs einerseits nach Art einer Bischofskonferenz synodal kooperieren und andererseits Konstantinopel als oberste Appellationsinstanz anerkennen sollen. Vgl. J. SCHNEIDER, *Der Hermannstädter Metropolit Andrei von Șaguna. Reform und Erneuerung der orthodoxen Kirche in*

Was schließlich die nach dem Scheitern von Metropolit Andrei's Traum einer für alle habsburgischen Romanen zuständigen Metropole eingerichtete Metropole der Bukowina betrifft, hat Thomas Németh an einer schönen Case-Study die selbst aus staatskirchenrechtlicher Perspektive z.T. recht diffizile Situation der Zuordnung einzelner orthodoxer Gemeinden in Cisleithanien näher dargelegt³⁸. Ich will hier keinesfalls in eine nähere Diskussion des Status der sog. „autonomen“ Gemeinden in den Handelszentren eintreten. Davon unabhängig ist aber festzuhalten: In der Donaumonarchie gab es jedenfalls bis in die 1860er-Jahre zunächst eine orthodoxe Lokalkirche, auch wenn die jurisdiktionelle Situation der habsburgischen Orthodoxie wohl bereits vor ihrer dem österreichisch-ungarischen Ausgleich folgenden Ausdifferenzierung in drei Metropolitanverbände komplizierter war, als Rhallis-Potlis auf den ersten Blick vermuten lassen³⁹.

Orientiert an russischen Diptychen⁴⁰ verwendete das in den 1850er Jahren erschienene Syntagma für die Karlowitzer Jurisdiktion schlicht die Bezeichnung „Autokephale Kirche in der Österreichischen Monarchie“ bzw. „Kirche von Österreich“ („Austrias“) und reichte diese in der Taxis der orthodoxen Kirchen an siebenter Stelle unmittelbar nach der alten Kirche von Zypern⁴¹. Das scheint umso beachtlicher, als der Athener Autokephalieanspruch anders als jener von Karlowitz zu diesem Zeitpunkt von Konstantinopel Seite bereits anerkannt und Michael Potlis längst von Wien nach Griechenland übersiedelt war. Das lebendige Interesse zunächst der Karlowitzer bzw. später der Czernowitzer Ersthierarchen vor allem an den Wiener orthodoxen Gemeinden wurde – vorsichtig formuliert – von den Entscheidungsträgern letzterer mit eher mäßiger Begeisterung erwidert. Für die gefundenen Kompromisse letztendlich ausschlaggebend war der staatliche

Siebenbürgen und Ungarn nach 1848, Köln 2005, 210. Faktisch verlief die Entwicklung dann freilich anders. Synodalität in der von Metropolit Andrei erhofften Weise funktionierte nicht und die Entwicklung ging in Richtung faktischer Autokephalie von drei Kirchen innerhalb der Donaumonarchie. Dabei erfolgte die territoriale Aufteilung nach unterschiedlichen Kriterien: für die österreichische Reichshälfte wurde am Prinz einer gemeinsamen Lokalkirche für alle Orthodoxen festgehalten, in der ungarischen Reichshälfte wurden die „kanonischen Territorien“ der Karlowitzer und der Hermannstädter Metropole im Prinzip (wenn auch nicht vollständig) nach national-sprachlichen Kriterien voneinander abgegrenzt. Die erst später durch die Annexion Bosniens ins Habsburgerreich integrierten Orthodoxen erhielten den Status einer weiteren, stärker mit Konstantinopel verbundenen Lokalkirche.

³⁸ Vgl. NÉMETH, Autonome orthodoxe Gemeinden, passim.

³⁹ Mit der Errichtung der beiden neuen Metropoliten sollte diese Einheit auch nicht unbedingt obsolet werden, praktisch funktionierte aber die Koordination der Hermannstädter und der Czernowitzer Metropole mit Karlowitz zu einer gemeinsamen Kirche Österreich-Ungarns nicht mehr. Und nach der Annexion Bosniens und der nachfolgenden konkordatsähnlichen Vereinbarung mit Konstantinopel erhielt die habsburgische Orthodoxie nochmals neue Facetten.

⁴⁰ Vgl. RHALLIS-POTLIS, Bd. 5, 1855, 513, Anm. 513.

⁴¹ Auf die vier alten Patriarchate folgt an fünfter Stelle die Russische Kirche, an sechster Stelle die zweifellos ältere Kirche von Zypern, dann die Karlowitzer Jurisdiktion. Das lässt sich wohl nur so erklären, dass der „patriarchale“ Charakter von Karlowitz offenbar auch nach den Russischen Diptychen minder bewertet wurde als jener der eigenen Kirche. Zur eng mit der Problematik der „Autokephalie“ von Karlowitz vernetzten Problematik des Status der Kirche von Montenegro vgl. K. G. PITSAKIS, Schetika me ten „autokephalia“ tes Ekklesias tou Maurobouniou: E Martyria ton ellenikon pegon, in: FS P. Rodopoulos (= Epistemonike epeterida theologikes scholes 13), Thessaloniki 2008, 189-234.

Gesetzgeber. Er entschied sich für eine gewisse bischöfliche Anbindung der – soziologisch betrachtet –, zweifellos in einer Diasporasituation lebenden alten autonomen Wiener Orthodoxen Gemeinden an Karlowitz bzw. später an Czernowitz.

Mit dem Zerfall der Donaumonarchie waren aus staatlicher Sicht diese Bindungen obsolet. Innerkirchlich gingen sie aber auffälliger Weise dennoch nicht alle sofort verloren. Der Czernowitzer Metropolit verzichtete zwar kampflos auf die ihm nie unmittelbar, sondern nur via seinen Suffragan in Zara zugeordneten Wiener Serben⁴². Er resignierte aber nicht auch auf die beiden „griechischen“ Gemeinden⁴³. Die Wiener Rumänen wollten sowieso unter dem Czernowitzer Omophorion verbleiben. Aber selbst der Pfarrer der griechischen Georgsgemeinde hatte Probleme damit, unter Konstantinopler Juridiktion zu wechseln, das 1924 in Wien erstmals eine eigene Metropole errichtete⁴⁴. Noch 1926 erklärte er dem Czernowitzer Metropoliten ausdrücklich seine Loyalität⁴⁵.

Abgesehen von den diffizilen historischen Gegebenheiten gibt es freilich noch einen zweiten, demographischen Grund, warum ich denke, dass die österreichische, insbesondere die Wiener Diasporasituation nicht idealtypisch ist. Die die Österreichischen Orthodoxen betreffenden demographischen Angaben weisen zwar je nach Quelle gewaltige Unterschiede auf. Nach der nunmehr über 10 Jahre zurückliegenden letzten Volkszählung haben sich 5,8 % der Wiener und insgesamt 2,2 % der gesamtösterreichischen Wohnbevölkerung (in absoluten Zahlen nicht ganz 175.000 Personen) als zur orthodoxen Kirche gehörig deklariert⁴⁶. Repräsentanten der orthodoxen Gemeinden gingen bereits damals von wesentlich höheren absoluten Zahlen aus. Im Umfeld der im Herbst 2010 erfolgten Konstituierung der Österreichischen Orthodoxen Bischofskonferenz war dann von gesamtösterreichisch ca. 500.000 Orthodoxen die Rede⁴⁷. Damit wäre die Orthodoxie heute die zweitgrößte Konfession in Österreich nach der nach wie vor dominanten katholischen Kirche. Aber selbst wenn man nur die offizielle

⁴² Metropolit Vladimir v. Repta entließ am 22.11.1919 den politischen Tatsachen folgend, die dalmatinischen Eparchien formell aus dem kanonischen Verband der Metropole der Bukowina. Diese wurden noch im selben Jahr der Metropole von Karlowitz (wieder)eingegliedert, der sie bis 1874 bereits einmal angehört hatten, und in der Folge Teil der „Autokephalen Vereinigten Serbisch-Orthodoxen Kirche des Königreichs der Serben, Kroaten und Slowenen.“ Vgl. V. POSPISCHIL, Der Patriarch in der serbisch-orthodoxen Kirche (Veröffentlichungen der Stiftung Pro Oriente in Wien) Wien 1960, 51.

⁴³ Vgl. I. I. NISTOR, Bisericile și școala greco-română din Viena, in: Academia Roman, Memoriele secțiune istorice Ser. II/t. XIII, Mem. 3, Bukarest 1932, I (70-40 (108) (plus Bilder im Annex), hier: 16 ff. Für Kopien danke ich herzlichst Mihai Săsăuian. Vgl. auch DURA, Kirche in Bewegung, 135 f.

⁴⁴ Vgl. PLÖCHL, Die Wiener Griechen, 112; Übersetzung des patriarchalen Rundschreibens Protokoll Nr. 3244; ebda., 153 f.

⁴⁵ Vgl. NISTOR, Bisericile și școala greco-română din Viena, 19 f; DURA, Kirche in Bewegung, 136.

⁴⁶ Präzise 174.385 Personen nach den von der Statistik Austria bekannt gegebenen Zahlen: http://www.statistik-oesterreich.at/web_de/statistiken/bevoelkerung/volkszaehlungen/bevoelkerung_nach_demographischen_merkmalen/022894.html (22.10.2009).

⁴⁷ Vgl. die Eröffnungsansprache von Metropolit MICHAEL (STAIKOS): Auszüge in kathpress Nr. 440 (14. Oktober 2010) 8 f.

Statistik zu Grunde legt, leben heute in Österreich jedenfalls mehr Orthodoxe als in anderen europäischen Ländern, in denen Autokephale oder Autonome Orthodoxe Kirchen bestehen⁴⁸. Und jedenfalls prozentuell dürfte die Religionsstatistik inzwischen zugunsten der Orthodoxie auch deutlich nach oben zu revidieren sein.

Während die orthodoxe Wohnbevölkerung mehr wird und auch außerhalb Wiens eine adäquate orthodoxe Infrastruktur aufgebaut werden muss⁴⁹, sanken die Gläubigenzahlen der Katholischen Kirche in den letzten Jahren kontinuierlich, im Jahr 2010 bundesweit um ca. 1,4 % auf ca. 5,45 Millionen bei einer leicht angestiegenen Gesamtbevölkerung von 8,4 Millionen⁵⁰. Ende des Jahres 2011 betrug der Katholikenanteil österreichweit 5,41 Millionen⁵¹, was einem Bevölkerungsanteil von 64,1 % entspricht. Besonders signifikant sind die demographischen Veränderungen in Wien. Mit Stichtag 1. Jänner 2011 kam die Erzdiözese Wien zwar immer noch auf etwas mehr als 1, 280.000 Katholiken und im Jahr 2011 haben sich die Zahlen im wesentlichen stabilisiert (knapp 1, 270.000 Katholiken mit Stichtag 1. Jänner 2012)⁵². Von diesen entfallen allerdings knapp die Hälfte auf niederösterreichische Gemeinden⁵³. Als unmittelbar in Wien ansässig wurden mit Stichtag 1. Jänner 2011 nur mehr ca. 676.000 Katholiken gezählt, das sind bei etwas mehr als 1.700.000 Wienern knappe 40 %⁵⁴.

Andererseits leben nach Angabe des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich allein in Wien und Umgebung heute abgesehen von kleineren Zahlen von Orthodoxen mit vielfältigen ethnischen Wurzeln ca. 130.000 Serben, die sich zum orthodoxen Glauben bekennen⁵⁵. Insgesamt ist der serbisch-stämmige Bevölkerungsanteil in Wien noch deutlich größer, auch wenn der alte Wiener Witz – Wien sei die drittgrößte serbische Stadt – heute, wenn überhaupt, nur mehr für Europa stimmt⁵⁶. Weltweit betrachtet, rangiert in der Liste der „serbischen“ Städte inzwischen bereits Chicago nach Belgrad und Novi Sad (wobei in Hinblick auf die

⁴⁸ Tschechien: 23.000, Slowakei: 50.000, Finnland: 60.000. Prozentuell ist der Anteil auch höher als in Polen (ca. 1,3 %, in absoluten Zahlen: 550.000). Vgl. die Übersicht bei POTZ – SYNEK, *Orthodoxes Kirchenrecht*, 163.

⁴⁹ Von den zahlreichen im Laufe der letzten Jahre entstandenen Seelsorgestellen in den Bundesländern erlangten rezent die russischen Gemeinden von Graz und Linz auch staatliche Anerkennung.

⁵⁰ Statistik Austria: http://www.statistik.at/web_de/dynamic/statistiken/bevoelkerung/055278 (3.8.2011).

⁵¹ So die von der katholischen Presseagentur bekannt gegebenen Zahlen: <http://www.kathpress.at/site/nachrichten/archiv/archive/44138.html?SWS=12417358ba5624dd63884de131ca6801&ts=0.654444001335520657> (28.4.2012).

⁵² Vgl. Infoseite der ED Wien: <http://presse.erzdioezese-wien.at/pew/10/articles/2012/01/10/a6070/> (27.4.2012).

⁵³ Stichtag 1. Jänner 2011: 604.960 Vgl. Infoseite der ED Wien: <http://www.erzdioezese-wien.at/content/news/articles/2011/01/11/a25483/> (3.8.2011).

⁵⁴ <http://www.wien.gv.at/statistik/bevoelkerung/>.

⁵⁵ Vgl. Ökumenischer Rat der Kirchen in Österreich: *Die Serbisch-Orthodoxe Kirche*: <http://www.oekumene.at/kirchen/serb-orth.htm> (16.11.2010). Insgesamt ist der serbisch-stämmige Bevölkerungsanteil noch deutlich größer.

⁵⁶ Vgl. Wien ist viertgrößte serbische Stadt der Welt: <http://www.erzdioezese-wien.at/content/artikel/a18753> (2.5.2012).

ethnische Diversität der Vojvodina zu überprüfen wäre, ob Novi Sad in dieser Art von Ranking überhaupt die zweite Stelle gebührt). Serbisch ist in Wien aber nicht nur laut Statistik die zweithäufigste Umgangssprache; es gibt heute auch bereits Wiener Schulklassen, in denen mehr Kinder orthodox als katholisch sind. Der für orthodoxe Schüler eingerichtete, grundsätzlich als Pflichtfach konzipierte, konfessionelle Religionsunterricht wird zumeist von serbischstämmigen Lehrern abgehalten, seit kurzem aber prinzipiell für alle Orthodoxen gemeinsam angeboten⁵⁷.

2010 hat sich die Erzdiözese Wien entschlossen, der serbischen Gemeinde, der in der österreichischen Hauptstadt derzeit nur 3 Kirchen zur Verfügung stehen, bedarfsorientiert eine bislang katholische Pfarrkirche zu übergeben⁵⁸. Parallellfälle gibt es in Ungarn, z. B. in Győr. Hier ist es allerdings die Serbisch-Orthodoxe Kirche, die aufgrund der Veränderung regionaler Bevölkerungsstrukturen für die eigenen Gläubigen schon länger nicht mehr gebrauchte Kirchengebäude den aufgrund von Binnenmigration in Westungarn neu entstandenen griechisch-katholischen Gemeinden zur Nutzung überlässt.

2. Regionen, die *de jure* unstrittig „kanonisches Territorium“ einer Kirche sind, wo die Gläubigen in soziologischer Perspektive aber in einer Diasporasituation leben

Vom Melkitischen Patriarchat der katholischen Kirche war bereits kurz die Rede⁵⁹. Die alten orthodoxen Patriarchate haben genauso wie die orientalisch-orthodoxen Kirchen mit diesem viele Probleme gemeinsam, insbesondere jenes, dass die jurisdiktionell aufgesplitterte Christenheit im Vorderen Orient und der Türkei heute aufgrund einer andauernden Abwanderung nach Europa und Übersee immer stärker zu einer kleinen Minderheit zusammenschrumpft⁶⁰. Charakteristisch ist dabei nicht zuletzt, dass Christen, sofern sie nicht ganz aus der Region emigrieren, heute vielfach dennoch nicht mehr in ihren angestammten Gebieten leben⁶¹, sondern beispielsweise Syrisch-orthodoxe Christen statt in der Region des Tur Abdin in Konstantinopel oder Armenier und christliche Araber vermehrt in den Golfstaaten, etwa 150.000 Flüchtlinge aus dem Irak in Syrien und weitere 40.000 in Jordanien usw. Die Situation in den einzelnen Ländern war in den

⁵⁷ Vgl. die Website des Orthodoxen Schulamtes: <http://www.orthodoxekirche.at/> (27.4.2012).

⁵⁸ Inzwischen wurde der Schenkungsvertrag vom 11. Jänner 2011 aufgrund von Beschwerden katholischer Gläubiger von der Kleruskongregation in Rom überprüft und bestätigt. Der Rechtsakt ist allerdings nach wie vor in Schweben, weil seitens seiner Opponenten in zweiter Instanz die Apostolische Signatur angerufen wurde. Der Konflikt hat relativ breite Beachtung auch in den säkularen Medien gefunden, vgl. zum *status quo* beispielsweise: Kirchenschenkung: Pfarrer beruft gegen Vatikan-Entscheid, in: diePresse (27.2.2012): http://diepresse.com/home/panorama/religion/735452/Kirchenschenkung_Berufung-gegen-VatikanEntscheid (27.4.2012).

⁵⁹ Vgl. näherhin den Beitrag von Bischof Elie (HADDAD), in diesem Band.

⁶⁰ Vgl. METROPOLITAN PHILIP Addresses Historic Episcopal Assembly on First Day: <http://www.antiiochian.org/node/23042> (26.3.2012); Volltext im Anhang.

⁶¹ Zahlen nach A. O'MAHONY, Introduction: Christianity in the Middle East, in: DERS. – FLANNERY, Contemporary Middle East, 7-18 (mit Literatur).

letzten Jahren zwar sowohl hinsichtlich der rechtlichen und politischen Rahmenbedingungen als auch in demographischer Hinsicht recht unterschiedlich und nicht überall so prekär wie im Irak, wo sich die Zahl der Christen in den letzten Jahren von über 800.000 auf weniger als die Hälfte reduziert hat⁶². Aber selbst in Syrien, wo die Lage der Christen bis in die jüngste Vergangenheit vergleichsweise gut war, beträgt der Christenanteil nur mehr ca. 10% der Wohnbevölkerung. Umgekehrt hat sich zuletzt die dem Ökumenischen Patriarchat unterstehende Gläubigenzahl in der Türkei wieder ein wenig erhöht – freilich nicht durch heimgekehrte Griechen. Die heute in Konstantinopel/Istanbul lebenden Orthodoxen sind nicht anders als in Madrid oder Rom zumeist Arbeitsmigranten, die aus mittel- und osteuropäischen orthodoxen Lokalkirchen stammen. Ähnliches gilt in Israel, wo heute schätzungsweise etwa 250.000 Arbeitsmigranten mit christlichem Bekenntnis leben: Davon ist natürlich nur ein Bruchteil orthodox. Doch bereichern heute vor allem rumänische Gastarbeiter sowie Orthodoxe aus dem Raum der ehemaligen Sowjetunion, die aufgrund ihrer eigenen jüdischen Wurzeln (oder den jüdischen Wurzeln von Familienangehörigen) nach Israel einwandern konnten, die ausgedünnte, dem Patriarchat von Jerusalem unterstehende lokale orthodoxe Christenheit.

Besondere Probleme im Heiligen Land sind aber auch mit den in den letzten Jahren wieder erstarkten Pilgerströmen verbunden. Pressedienste kolportieren nicht nur Konflikte rund um die in Jordanien an der Gedenkstelle für die Taufe Jesu errichtete russische Infrastruktur⁶³. Im Mai 2011 ist ein mit dem Bau einer rumänischen Kirche in Jericho verbundener Konflikt um die Wahrung der Rechte des Jerusalemer Patriarchats innerhalb seines Kanonischen Territoriums eskaliert. Naturgemäß verteidigten beide Seiten ihre Position. Jerusalem sah in dem Kirchenbau eine mit nichts zu rechtfertigende rumänische Eigenmächtigkeit, enthob den in Jericho dienenden rumänischen Priester seines Amtes und strich schließlich sogar den Rumänischen Patriarchen aus den Diptychen. Dagegen beruft sich das rumänische Patriarchat darauf, dass bereits vor Jahren der verstorbene Patriarch von Jerusalem mündlich seinen Segen zu dem für die Touristenseelsorge wichtigen, mit Spendengeldern rumänischer Gläubiger umgesetzten Bauprojekt gegebene habe.

Das Patriarchat von Alexandrien schließlich ist heute *de facto* im Wesentlichen eine Missionskirche mit etwa 300.000 verstreut in ganz Afrika lebenden Gläubigen, zu der Menschen unterschiedlichster ethnischer Provenienz gehören, aber nur mehr ca. 3.000 Angehörigen in Ägypten.

Soziologisch gesehen herrscht schließlich auch in einigen der jüngeren europäischen Autokephalien, in Gebieten, die die serbische Kirche als ihr „kanonisches Territorium“ betrachtet sowie in Finnland und den baltischen Ländern eine ausgeprägte Diasporasituation. Die Gläubigenzahlen sind gemessen an der Gesamtbevölkerung gering und die lokalen Orthodoxen leben auch vielfach

⁶² Vgl. z.B. kathpress 4.11.2010, 12 f.

⁶³ Vgl. NÖK-infoemail 33/11 (18.8.2011 – Teil A), Nr. 17, unter Berufung auf das Religious Information Service of Ukraine - www.risu.org.ua (16.8.2011).

außerhalb der Grenzen traditionell orthodoxer Siedlungsgebiete. So befinden sich die Angehörigen der Kirche von Polen, wo nur 1,3% der Wohnbevölkerung orthodox sind, wohl deutlich mehr in der „Zerstreuung“ als Orthodoxe in Österreich, insbesondere in Wien. Ähnliches gilt für die autokephale Kirche von Tschechien und der Slowakei sowie die autonome Kirche von Finnland.

3. Das Spezialproblem Amerika: Parallelstrukturen panorthodox nicht anerkannter „kanonischer Territorien“ und orthodoxer Diasporajurisdiktionen

Ich möchte diesen Problemaufriss mit einem kurzen Blick auf die speziellen Verhältnisse in Amerika, näherhin: in Nordamerika schließen und diesbezüglich zunächst einmal einen lokalen orthodoxen Bischof zu Wort kommen lassen.

„We are not in Babylon; we are in North America, the new world. We are dealing here with second, third, fourth, fifth and sixth generations of American Orthodox and they refuse to be called ‚Diaspora‘“⁶⁴.

Soweit Metropolit Philip, der Ersthierarch der Antiochenisch Orthodoxen Erzdiozese von Nordamerika anlässlich der ersten Versammlung der amerikanischen orthodoxen Bischofskonferenz aufgrund der Beschlüsse von 2009. Seine Kritik der Subsumierung der nordamerikanischen Orthodoxen unter den Diasporabegriff ist besonders pointiert ausgefallen, aber er sprach hier zweifelsohne vielen amerikanischen Orthodoxen nicht nur der eigenen Jurisdiktion aus der Seele⁶⁵. Demographisch gesehen ist Nordamerika natürlich dennoch Diaspora, wenn auch in manchen US-amerikanischen Städten wohl mehr orthodoxe Gläubige leben als in den von Metropolit Philip zum Vergleich herangezogenen beiden alten Hauptstädten der Christenheit, Konstantinopel und Jerusalem. Ich möchte hier nicht polemisieren. Gerade als gelernte Österreicherin kann ich sehr gut verstehen, wenn sich amerikanische Orthodoxe eine Alternative zur Definition ihrer kirchlichen Situation als „Diaspora“ wünschen. *Vice versa* fällt es von Wien aus aber offenbar auch leichter zu begreifen, dass sich die im Vorderen Orient verbliebenen Christen genauso wenig über entsprechende Etikettierungen von außen freuen und schon gar nicht mit der Idee anfreunden wollen, der Ökumenische Patriarch möge doch seinen Sitz aus der politisch prekären Türkei nach Washington verlegen.

Auch sind bei weitem nicht alle in Amerika lebenden Orthodoxen schon über mehrere Generationen in der „Neuen Welt“ heimisch, es gibt genauso jene, die

⁶⁴ Vgl. METROPOLITAN PHILIP Addresses Historic Episcopal Assembly on First Day: <http://www.antiochian.org/node/23042> (26.3.2012); Volltext im Anhang.

⁶⁵ Vgl. bereits das 1994 von den in Ligonier versammelten orthodoxen Bischöfen verabschiedete „Statement on the Church in North America“, in dem die Bezeichnung der Orthodoxie in Amerika als „Diaspora“ explizit als „ekklesiologisch problematisch“ abgelehnt wurde. Vgl. G. BEDRIN – P. TAMOUSH (Hg.), *A New Era Begins. Proceedings of the 1994 Conference of Orthodox Bishops in Ligonier, Pennsylvania 1996*, sowie PATSAVOS, *Diaspora vs. Local Church/Churches*, in diesem Band.

erst relativ rezent zugezogen sind. Andere sind freilich sehr wohl bereits über Generationen sozusagen „indigene“ Orthodoxe bzw. bereichern die Orthodoxie in Amerika auch viele Menschen, die zwar „indigene“ Amerikaner sind, aber in die Orthodoxie nicht „hineingeboren“, sondern erst lebensgeschichtlich hineingewachsen sind. Diesen fehlt dann selbstverständlich erst recht jene Art von diasporaspezifischer Bindung an eine orthodoxe „Mutterkirche“, die vor allem Immigranten der ersten Generation eigen ist.

Faktisch findet die Buntheit der Orthodoxie in Amerika und die daraus resultierende besondere Komplexität pastoraler Herausforderungen ihren Reflex auf der kirchenrechtlichen Ebene nicht „nur“ in der Parallelexistenz der Metropole des Ökumenischen Patriarchats mit diversen anderen Diasporajurisdiktionen kanonischer Mutterkirchen (und Parallelstrukturen kirchlicher Entitäten in Distanz zur Weltorthodoxie). Bekanntlich besteht parallel zu diesen auch seit 1970 eine von der Russischen Kirche in die volle Selbständigkeit entlassene Lokalkirche. Panorthodox ist freilich die Frage der Autokephalie der „Orthodox Church of America“ nach wie vor nicht gelöst, wiewohl die zunächst ebenfalls im russischen Alleingang erfolgte Autokephalieerklärung der tschechoslowakischen Orthodoxie 1998 sehr wohl saniert wurde, und selbst die Russische Patriarchatskirche unterhält (ganz abgesehen von der seit heute großteils mit dem Moskauer Patriarchat wiedervereinigten Auslandskirche) eigene Gemeinden auf deren „kanonischen Territorium“. Die Bischöfe der „Orthodox Church of America“ stehen auch in voller *koinonia* mit den anderen lokalen orthodoxen Jurisdiktionsträgern, kooperierten in der SCOBA und sind auch wieder in der neuerrichteten Bischofskonferenz vertreten. Letzteres gilt genauso für die sich territorial überschneidende „Antiochenische Erzdiözese von Nordamerika“, die ebenfalls mit aller Deutlichkeit für sich beansprucht, „Lokalkirche“ zu sein. Aufgrund eines Synodalbeschlusses des Antiochenischen Patriarchats genießt die „Antiochenische Erzdiözese von Nordamerika“ seit 2003 einen Autonomiestatus, der auf deren offiziellen Website derzeit als „Self-ruled“ umschrieben wird⁶⁶. In der Übersetzung der Synodalentscheidung hieß es übrigens noch explizit, „recognizes their Archdiocese as autonomous“⁶⁷.

Damit ist die kirchenrechtliche Situation in ihrer ganzen Komplexität in Nordamerika nicht nur eine andere als in vielen, traditionell vom westlichen Christentum geprägten europäischen Staaten mit ihren wachsenden Zahlen orthodoxer Immigranten und Konvertiten, sie unterscheidet sich auch maßgeblich von anderen „klassischen“ Immigrationsländern wie Australien.

⁶⁶ Offizielle Website: The Self-Ruled Antiochian Orthodox Christian Archdiocese of North America: <http://www.antiochian.org/node/23042> (17.11.2010).

⁶⁷ Abdruck der englischen Fassung der Synodalentscheidung in POTZ – SYNEK, Orthodoxes Kirchenrecht, 298.

III. Fazit

Alles in allem zeugt die in den letzten Jahren eingebürgerte Rede von der „sogenannten Diaspora“ („so-called Diaspora“), die auch Eingang in die von der Synaxis der Vorsteher („Primates“) der Orthodoxen Kirchen von 2008 verlautbarte Erklärung gefunden hat⁶⁸, erfreulicher Weise von einem generell wachsenden Problembewusstsein diesem Terminus gegenüber. Zugleich bleibt aber natürlich auch diese Redeweise unbefriedigend. Das sozusagen „unter Anführungszeichen gesetzte“ Reizwort ist bislang in den einschlägigen Diskursen das „key-word“ schlechthin geblieben, weil offenbar bislang kein anderes zur Verfügung steht bzw. konsensfähig ist. Im Unterschied zur simplifizierenden Rede von „der Diaspora“ hält „sogenannte Diaspora“ aber zumindest ein Stück weit die „gefährliche Erinnerung“ (J. B. Metz) wach, dass viele der als „Diaspora“ punzierten ekklesialen Kontexte sehr weit entfernt davon sind, „idealtypische Diaspora“ zu sein. Eine wirklich sachadäquate Redeweise würde wohl voraussetzen, dass auch eine pastoral und ekklesiologisch adäquate kanonische Lösung des Problems, das die vielfältige „sogenannte Diaspora“ darstellt, zumindest gedanklich so weit gediehen ist, dass sie sich präzise formulieren, wenn schon nicht „über Nacht“ praktisch in kirchliche Strukturen umsetzen lässt.

*Anhang: Ansprache von Metropolit Philipp vor der amerikanischen orthodoxen Bischofskonferenz*⁶⁹

“Your Eminence, Archbishop Demetrios, Primate of the Greek Orthodox Archdiocese of America, and Brother Bishops:

My opening remarks this morning are taken from the Vespers of Palm Sunday, ‘Today the Grace of the Holy Spirit has gathered us together.’ How wonderful and pleasing to God for all of us to meet and discuss matters related to the life of our Church on this particular continent. I would like to take this opportunity to thank the Chairman of SCOBA for his hard work to make this gathering possible.

The literature which we received from Chambesy via the Greek Archdiocese of America, raises some important questions.

ONE, Despite the vitality and the dynamic nature of Orthodoxy in North America, no member of SCOBA, not even the chairman of SCOBA, was consulted about what was discussed in Geneva. We received rules from our brothers in Switzerland which we have nothing to do with. We have been on this continent for more than two hundred (200) years. We are no longer little children to have rules imposed on us from 5,000 miles away. Orthodoxy in America has its own ethos. We have our own theological institutions, and we have our own theologians, authors, publications and magazines. We do not intend to be disobedient to the Mother Churches; we just want to dialogue with them and give them

⁶⁸ Für die Rezeption dieser Formulierung auf der Synaxis der Vorsteher („Primates“) der Orthodoxen Kirchen von 2008 vgl. PATSAVOS, *Diaspora vs. Local Church/Churches*, in diesem Band.

⁶⁹ Der Text wurde von der „Self-ruled Orthodox Christian Archdiocese of North America“ unter dem Titel “Metropolitan PHILIP Addresses Historic Episcopal Assembly on First Day” auf ihrer offiziellen Homepage via Internet allgemein zugänglich gemacht: <http://www.antiochian.org/node/23042> (26.3.2012).

the opportunity to know us and understand us. We have been here for a long, long time and we are very grateful to the Almighty God that in our theology and worship, we do express the fullness of the Holy Orthodox faith.

Fifty years ago our hierarchs, may their souls rest in peace, founded SCOBA which has done a splendid job despite our external limitations. We have established the Orthodox Christian Education Commission which is chaired by a Greek Orthodox gentleman. We have established the International Orthodox Christian Charities which is directed by Constantine Triantafilou, a very good Greek Orthodox. We have established the Orthodox Christian Mission Center which is doing an excellent job and we have done many other things which time does not permit me to enumerate.

My dear brothers,

We are faced now with a very serious procedural nightmare. We are, supposedly, here to discuss a new organization to replace SCOBA. The question is: Was SCOBA dissolved and if so, by whom? And when?? SCOBA has a constitution which is fifty years old. If this constitution has to be amended, let us then amend it according to correct procedures. No one can dissolve SCOBA except SCOBA itself. SCOBA has organized Bishops' Assemblies before Chambesy told us to do so. The first Assembly was held at the Antiochian Village in Ligonier, Pennsylvania in 1994, under the chairmanship of our brother, Archbishop Iakovos, of blessed memory. The second Bishops' Assembly was convened in Washington, D.C. and the third Bishops' Assembly was convened in Chicago, Illinois, both under the auspices of SCOBA and the Chairmanship of His Eminence, Archbishop Demetrios.

TWO - The second point which I would like to note is concerning the term 'Diaspora' which was used several times in the literature which we received from Geneva. I remember, there are many of you who were at the Antiochian Village in 1994 and should remember that the term "Diaspora" was unanimously rejected by our assembly. We are not in Babylon; we are in North America, the new world. We are dealing here with second, third, fourth, fifth and sixth generations of American Orthodox and they refuse to be called 'Diaspora'.

I believe that some of our churches in the Old World are in 'Diaspora'. In Jerusalem, for example, we have 2,000 Orthodox Christians left. In Constantinople, the glorious capital of the Byzantine Empire, I was told that there are only 2,000 Greek Orthodox left. And the Turkish Government, until now, refuses to let us open that famous Theological School of Khalki, despite the intervention of the presidents of the United States. In Iraq, hundreds of Christians were slaughtered and thousands had to flee Iraq to the Syrian Arab Republic. We are free here in North America – free to teach, free to preach, free to worship, free to write books and sometimes criticize even the presidents of the United States. We have the full freedom of expression in accordance with the United States Constitution. It is important to note here that the Holy Synod of Antioch, to my knowledge, never discussed the Chambesy decision and the rules of operation in order to formally bless this effort.

THREE - Some of the communiqués which were issued by the fathers in Geneva were good. I don't understand, however, why Central America was joined to North America. The Antiochian Metropolitan of Mexico and Central America informed me that he wanted to be with the Orthodox Bishops of South America. The reason is: he has nothing in common with North America because he represents a different culture all together. As a matter of fact, he traveled to Brazil to attend the Bishops' Assembly which met at the Antiochian Orthodox Cathedral in Sao Paulo.

I hope that, in the future, this matter could possibly be addressed. In the communiqué which was issued from Geneva dated June 6-12, 2009, I read something very interesting and very hopeful. It says and I quote: 'The conference expresses the common desires of all Orthodox Churches for a solution to the problem of the canonical organization of the Orthodox <Diaspora> in accordance with the ecclesiological and canonical tradition and practice of the Orthodox Church.' The same communiqué includes these bright words: 'The mission of the Bishops' Assemblies is the proclamation and promotion of the unity of the Orthodox Church, the common pastoral ministry of the Orthodox faithful in the region, as well as the common witness to the world.' Here we see a clear emphasis on the unity of the Orthodox Church. What is needed is the translation of these inspiring words into concrete action.

Other pleasing words appeared in Article III of the rules which state: 'The Episcopal Assembly will have an executive committee composed of the Primate Bishops of each of the canonical churches in the region.' From this text, I understand that no canonical bishop should be excluded from the

assembly. If we share the same Eucharistic table which is the highest expression of Orthodox unity, can't we work together on the Executive Committee?

Article XII of the rules is very promising. It states, 'The Episcopal Assembly may establish its own internal regulations in order to supplement and adjust the above provisions, in accordance with the needs of the region and in respect to the Canon Law of the Orthodox Church'.

My dear brothers,

You can see that Article XII of the rules is very flexible and it gives us the freedom to 'establish our own internal regulations.' Thus, no Primate of any jurisdiction should be excluded from the Executive Committee. Furthermore, the Executive Committee should be strong enough to prepare an adequate agenda for these Episcopal Assemblies. The Mother Churches must realize that Orthodoxy in America is the best gift to the world. And instead of being crushed by the burdens of the past, let us formulate a clear vision for the future. Thomas Jefferson, one of the fathers of our American revolution, once said: 'I love the visions of the future rather than the dreams of the past.'

If I have a vision for the future, it is this: Jerusalem has less than 2,000 Orthodox left. Istanbul has 2,000 Greek Orthodox left. The future of Orthodoxy in the Middle East is uncertain. Thus, for the sake of international Orthodox unity and Orthodox unity in North America, we should with one voice, beg His Holiness, the Ecumenical Patriarch to leave Istanbul and move to Washington, D.C. or New York City and head a united Orthodox Church in this hemisphere. All of us, I am sure, will be blessed to be under his omophorion and Orthodox unity in North America will cease to be a dream, but a reality.

My dear brothers,

If we do not bury the burdens of the past between certain autocephalous churches, such burdens will bury us, and Orthodoxy in this country and throughout the world will become an insignificant dot on the margin of history."

CURRENT DEVELOPMENTS, OPEN PROBLEMS AND CANONICAL SOLUTIONS IN THE ASSYRIAN CHURCH OF THE EAST

Mar A p r e m, Thrissur, India

1. Historical Introduction

1. Early period

According to the tradition of King Abgar Uchama, tetrarch of Edessa, Christianity came to Edessa as a result of a decision of Jesus Christ himself: When Abgar Uchama writes a letter to Jesus Christ inviting him to his little kingdom to cure the illness of his son and live comfortably in his kingdom, Jesus himself replies in a letter stating that His time was up and He would not be able to come to Edessa. However his disciples would come and heal the sickness of the King's son. After the death of Jesus his disciple Mar Addai goes to Edessa and cures the sickness of the son of King Abgar Uchama and evangelizes the kingdom of Edessa. Some scholars argue that this tradition does not hold any historical weight. However, the members of the Assyrian Church of the East fervently believe in this account of history, whether one considers it history or mere tradition.

Eusebius of Caesarea states in his *Ecclesiastical History* that he has examined the archives in Alexandria and found that the letter written by Jesus was genuine¹. This observation was made in the fourth century. Now the letter is not available and we cannot debate on the genuineness of the letter of King Abgar and the reply which Jesus sent. Therefore let us rely on what Eusebius of Caesarea, the famous Church historian of the fourth century had recorded. Thus, Edessa becomes the first nation as a whole to convert to Christianity.

The Church of the East believes that it was founded by Mar Addai and Mar Mari. Some believe that Mar Addai is in fact St. Thaddeus, one of the twelve disciples of Jesus. Mar Mari is said to be one of the seventy whom Jesus sent. Perhaps Mar Mari was a disciple of Mar Addai².

¹ Eusebius of Caesarea, *The Ecclesiastical History*, I, 13:5. Segal thinks that the Syriac Acts of Thaddeus were perhaps the source of Abgar found in Eusebius. They were completed in 324 or 325 AD. The Acts of Thaddeus were composed probably at the end of the third century. Cf. J. B. SEGAL, *Edessa, The blessed City*, Oxford 1970, p.62.

² Those who expressed doubts did not pay much attention to the existence of Christianity in Edessa in the first century. Also a modern western scholar, W. A. Wigram emphasized, that Mar Addai and Mar Mari organized the Church in Edessa during the first century. The Persian Church is not the daughter-church of Antioch. She is a daughter-church of Edessa. Later Edessa came under the Patriarch of Antioch, but the Church in Persia has asserted its independence. At the Council of 315 AD in Seleucia in the Persian Church Papa B Gaggai did not agree with the Council of Miles, Bishop of Susa and Aqib Alaha, Bishop of Kirkuk. Simon Bar Sabbae, Archdeacon of Papa Bar Gaggai, was consecrated as a rival to Papa. As a result Simon Bar Sabbae remained as archdeacon until the death of Papa around 326 or 327. Then Simon Bar Sabbae became Catholicos in 339 AD. Mar Simon Bar Sabbae was martyred along with hundreds of clergymen during the terrible persecutions of the Persian

Although some scholars consider the episcopate of Papa bar Gaggai (around 280 AD) to be the starting point of the Church of the East, W. A. Wigram clarifies that, "the episcopate of Papa is a definite and important turning-point in the history of the Church, though not the starting-point which they incline to make it"³. From about 280 A.D. Mar Papa organized this church. Thus the Metropolitan See of Seleucia became the headquarters of the church⁴.

During the imperial wars, the people of Edessa suffered heavily in the fourth century. At the time of Mar Aprem (306-373 AD), as a result of the war many Edessans became refugees and Mar Aprem the deacon had to take care of the orphans and the hungry people.

In the fifth century, the Nestorian controversy concerning the unity of the divine and human nature in Christ had far reaching consequences. At this time, the Church of the East was not involved in this controversy. It was a theological dispute within the Roman Empire. John Nestorius was neither an Assyrian nor did he know the Syriac language. He was a native of Antioch and Patriarch of Constantinople from 428 to 431 A.D. His rival Cyril was Patriarch of Alexandria. Therefore, the members of the Church say that they do not have anything to do with the Nestorian controversy. It was several years later and even after the death of Nestorius in 451 A.D. that the Christians of the Persian Empire heard about the controversy. They decreed that the stand taken by Nestorius was in agreement with the view always maintained by the Church of the East.

As a result of the persecution of the followers of Nestorius, many Christians had to flee from the Christian Roman Empire and found refuge among the followers of this Church. By the middle of the sixth century, the Church had spread into Egypt, Syria, Arabia, Mesopotamia, Persia, India, Ceylon, China, and Mongolia.

In the history of this Church, the Council of Patriarch Mar Dadeesho in 424 A.D. was an important event. The Holy Synod decreed that no appeals would be made to the West. This implies the declaration of autocephaly. For political reasons the Christians in the Persian Empire did not show any affinity to the people of the Roman Empire. Since the Persian Emperors were Zoroastrians, the Christians of Persia wanted to declare that they were different from the Christians of the Roman Empire.

Such an opportunity came with the unfortunate Christological controversy between Cyril of Alexandria and Nestorius of Antioch. The Church of the East did not participate in any of the rival Councils held under Cyril of Alexandria. As I stressed already above, the Church in Persia was not involved in this controversy.

King Sapor II (339-379). At the Synod of Catholicos Mar Isaac in 410 AD the independence of the Persian Church was evident. At the Synod of Patriarch Mar Dadeesho in 424 AD at Markabta a decision was made not to appeal to westerners. That means Edessa, not Antioch. Cf. D. ROYEL, The Persian Schism, in: *Voice from the East* Vol. 7, No.2 May-July (1998) pp.1-4.

³ W. A. WIGRAM, *An Introduction to The History of the Assyrian Church or the Church of the Sassanid Persian Empire 100-640 AD*, London, 1910, p. 26.

⁴ Seleucia Ctesiphon, near Baghdad, became the headquarters of this Church very soon. It was at a strategic place on both banks of the River Tigris, the center of travel between Europe and Asia. Edessa was a buffer city-state between the Roman Empire and the Persian Empire.

However, when they later heard about it they supported Nestorius although John of Antioch agreed to accept the expression *Theotokos* in 433 AD, two years after the rival Councils of Ephesus had issued anathemas and counter anathemas.

Patriarch Mar Timotheus I of the 8th century had close contact with Khalif al Mahdi. The dialogue between the Patriarch and the Khalif al Mahdi is available in Syriac and Arabic. Alfonso Mingana, a Chaldean Catholic priest who became a Quaker in England, published also an English translation of this dialogue.

P. Y. Saeki stated that the leaven of Nestorianism has penetrated the whole of Chinese literature. This Church had great missionaries. They expanded rapidly. Asia was widely covered by the missionaries. They carried the torch of the Gospel all across the vast Asian continent, at the cost of great personal suffering and often martyrdom, for untold numbers of laymen and clergy alike were led by the Holy Spirit to push the frontiers of the Kingdom of God far and wide. Wherever they went, it was to preach, to teach and cure. At the end of the eleventh century, this Church was the single largest Christian denomination at that time.

2. Origins of Christianity in India

According to the scholars there are two views regarding the origin of the Christian Church in India. One of the oldest and strongest traditions in church history is that Thomas the Apostle brings the gospel and Christianity to India (i.e. the tradition of Apostle Thomas)⁵. This view is questioned by some scholars. But in general, the writers of Indian church history agree that it is difficult to disprove the tradition, though it is not altogether possible to support it by historical evidence⁶.

The other view is that Christianity was introduced to India by the East Syrian traders who came to the Malabar Coast during the 3rd or 4th centuries. There are certain historical references to show that there existed a Christian community in Malabar from early centuries of Christian era. Credit goes to Alphonso Mingana who has brought to light some unknown evidence to prove the early history of this Church⁷. This Church also kept a very close contact and hierarchical communion with the Persian Church⁸.

⁵ G. M. MORAES, *A History of Christianity in India. From Early Times to St. Francis Xavier: A.D. 52- 1542*, Bombay 1964, p.13. The same is said from Bartholomew; cf. A. C. PERUMALIL, *The Apostles in India*, Patna 1971, pp. 105-138; S. H. MOFFET, *A History of Christianity in Asia. Vol. I: Beginnings to 1500* (Theological Publications in India), Bangalore 1998, p. 25.

⁶ L. W. BROWNE, *The Indian Christians of St. Thomas*, Cambridge 1956, p. 59.

⁷ A. MINGANA, *The Early Spread of Christianity in India*, in: John Ryland Library, Manchester, Vol. 10, No. 2, July 1926.

⁸ X. KOODAPUZHA, *Oriental Churches: an Introduction*, Kottayam, Kerala 1996, p. 108.

3. Recent history

The total strength of the Assyrian Christian population (Church members) has gone down below half a million mark with the killings in Iraq in recent decades. The present situation of the Assyrian Church of the East is sad. Many faithful became martyrs. August 7th is observed annually as Assyrian Martyrs Day. The Assyrian massacre in Semele in Iraq was in August 1933. But the real genocide of the Assyrians was during the First World War. The murder of the Assyrian Patriarch Mar Benyamin Shimun by Simko Agha, a Kurd, in 1918 was a terrible blow to the Assyrians. Although his younger brother Mar Poulos Shimun succeeded him, he too died in 1920. Thus a twelve-year-old nephew of Patriarch Mar Benyamin and Patriarch Mar Poulouse, Eshai Shimun, was consecrated Patriarch.

Assyrians were waiting for the League of Nations to declare an Assyrian state in and around the Kurdistan area following the First World War. Their frustration is mentioned in the small book "The British Betrayal of the Assyrians". The young Assyrian Patriarch Mar Eshai Shimun appealed to the League of Nations and to the British Government to honour the promise made by Captain Gracy, a British Army officer in order to get the support of the Assyrians in favour of the alliance against Turkey, Germany etc.

In August 1933 Mar Eshai Shimun was exiled from Iraq to Cyprus. This was reported as a great injustice against the Assyrian Church. Squadron Leader George S. Reed, a former member of the Assyrian Mission of the Archbishop of Canterbury, explained to the present writer that the life of Patriarch Mar Shimun was in danger and there was no alternative, but to force him to the airplane to escape to Cyprus. The British government provided for the Patriarch and his household until 1940, when Patriarch Mar Shimun migrated to USA, where he lived until he was assassinated on 6 November 1975.

4. Current situation

The Assyrian Church of the East today is scattered throughout the world. Today it is found in Australia (Sydney and Melbourne), New Zealand (Auckland and Wellington) Canada (Toronto, Hamilton, London, Windsor), USA (New York, Connecticut, Detroit, Flint, Chicago, Ceres, Los Angeles, Orange County, San Diego, San Francisco, Modesto, San Jose, Turlock, Dallas, Houston, Las Vegas), Europe (Germany, Sweden, Denmark, Austria, Holland and France), Russia, Armenia, England in addition to Lebanon, Syria, Iraq and Iran. Iraq and Iran can be considered the homeland of the church. Lebanon and Syria are close to the homeland.

The Supreme Head of the Church, His Holiness Mar Dinkha IV., the Catholicos Patriarch, now resides in Chicago, USA. He was born in Darbandoki near Harir in North Iraq. There are three Archbishops (Metropolitans) as well as 10 bishops under him. There are vacancies in places like Lebanon etc. As the Church is scattered all over the world, the need for more-bishops is felt. As most

of the priests are married in our Church and the celibacy is a must for the candidates to episcopacy, there will be delay in finding suitable persons for episcopal consecration. Moreover the Holy Synod, which met in Sydney in Australia 1994, made the minimum age of 30 compulsory. A minimum education of a Master's degree and theological education is prescribed for all candidates.

II. Diaspora

There is no space for a lengthy discussion of each country of the Assyrian Diaspora today. Nevertheless, a paper presented by Mar Odisho Oraham, Bishop of Europe living in Sweden in a recent conference in Berlin on 7 July 2011 is useful. The problems described are somewhat the same as in other parts of Europe, America and Australia.

Bishop Mar Odisho writes:

"We cannot be precise, but it seems that our people began to immigrate to Germany in 1970. At their arrival, some settled in Stuttgart, while others in Wiesbaden. Between 1984 – 1988, almost eighty families immigrated to Germany from Iraq, Syria and Iran. One of those families was the family of Father Pityon, who upon his arrival began to carry out the spiritual duties of our members in Germany.

As from 1990 onward, many Assyrians entered Germany both legally and illegally and they are now living in thirty-seven cities⁹. [...] It is a great honor for me to say that I am so proud and thankful to the German Government for having wholeheartedly accepted so many refugees in its land. May the Lord bless this country, Amen.

In 1995, and as a new bishop, I visited our parish in Germany. I managed to meet with some of the Catholic and Evangelical representatives. With thanks and appreciations, the Catholic Church provided us with St. John the Baptist Church in Rambach to carry out our services. In those days, we had almost 230 families.

Today, the registered members of our Church are 1760. We have almost 606 families and 190 singles. We believe that there are many who have not yet registered as parishioners. Today, the official parish priest is, Father Daniel Shamshoon whom I ordained in 2007, assisted by Father Steven Turkhan, our parish priest in Holland.

⁹ E. g. Wiesbaden, Mainz, Stuttgart, Saarlouis, Saarbrücken, Essen, Borken, Aachen, Syke, Lübeck, Kiel, Hamburg, Hannover, Ludwigshafen, Grünstadt, Frankenthal, Berlin, Bonn, Köln, Trier, Düsseldorf, Limburg, Frankfurt, Giessen, Bielefeld, Nürnberg, München, Augsburg, Karlsruhe, Heidelberg, Dresden, Bremen and Gütersloh.

1. It is unfortunate and regrettable to see that some worship places like churches etc., being sold or converted to other things. Thus, I suggest that instead of selling or converting them, let us as Christians own them so that at least we may keep and maintain them historically as they are.

2. Providing church places and facilities where we can invite and teach the young generation, Christian values and loyalty to the country and the means of integration.

3. Providing scholarships to our clergy in order to educate them in different fields.

4. Providing jobs especially for the young in order to depend on themselves and to avoid living on social grants”.

Bishop Mar Odisho underlines some points of interest with a hope that Germany can politically put them before the European Union:

“1. To exert and put pressure on The European Union in order to establish a safe haven for Christians in the Middle East. Unless this is done, Europe will face more and more of Christian refugees.

2. To exert and put pressure on The European Union in order to differentiate between Immigration and Displacement. For many decades, we have noticed and witnessed the great number of Christians leaving their countries in the Middle East. Some of them were politically forced to do so, yet others were mainly seeking better lives. However, and after the fall of Saddam’s regime in 2003 and the emergence of so many sectarians, Christians were either killed or forcibly asked to leave the country.

3. To exert and put more pressure on The European Union in order to stop deportation of the Christians back to their countries and instead to grant them residence permit.

4. To exert and put pressure on The European Union in order to apprehend that democracy cannot be implemented in the Middle East, by force. I think that the West should also be blamed for its action. The reason for saying this is that the West failed to educate and bring democracy to its colonies it dominated in the Middle East, during and after the First World War. Consequently, I believe that today, the West is reaping what it had sowed”.

1. Australia and New Zealand

The Archdiocese of Australia and New Zealand is one of the largest, most active and successful Assyrian diaspora communities. Assyrian settlement in Australia began in the early 1960s. After contact between community leaders in Australia and the then Catholicos Patriarch, His Holiness, the late Mar Eshai Shimun, the first Assyrian priest assigned to shepherd the Assyrian flock in Australia, was the Reverend Archdeacon Younan Kiwarkis who, accompanied by his family, arrived in Sydney on the 31st of May 1970. A property was purchased in Fairfield, western Sydney in 1971 and by December 1974, the first Assyrian Church in Australia, the Church of the Virgin Mary, was completed and consecrated by the then Bishop of Iran, Mar Dinkha (present Catholicos Patriarch).

An Assyrian congregation was also established in Victoria in the early 1970s with a church purchased in Melbourne in 1979 (St. George Church). Two mission congregations are present in New Zealand, one in Auckland and the other in Wellington.

In 1984, the Holy Synod of the Assyrian Church of the East designated Australia and New Zealand as a Diocese of the Church and appointed His Grace Bishop Mar Meelis Zaia to head the Diocese. Bishop Mar Meelis arrived in Australia in March 1985. In 2008 he was elevated to the rank of Metropolitan and the Diocese elevated to an Archdiocese.

In New South Wales the Assyrian Church of the East has two churches, the St. Hurmizd Cathedral and St. Mary's Church (discussed above). The Church also has two other congregations, the Ss. Peter and Paul Parish (serving faithful in the English language) and St. George's Parish (serving faithful residing closer to the capital of New South Wales, Sydney). Both the former and latter are currently in the process of constructing or purchasing permanent church properties. The church also operates two full-time government accredited schools teaching over 1000 students; the St. Hurmizd Assyrian Primary School and Mar Narsai Assyrian College. In 2011 the construction of 50 homes for low-income church members was completed in Fairfield providing easier and more accessible housing for elderly and low-income faithful.

In Victoria, the St. George Church, purchased in 1979, caters to almost 1700 registered faithful. The number of church adherents is much higher though (with as many being un-registered with the church). The Melbourne congregation is presently in the process of constructing a larger church on site of three reception centers owned and operated by the church.

The Archdiocese of Australia and New Zealand has 10 active priests; 5 in Sydney, 3 in Melbourne and one in New Zealand and continues to grow and prosper.

2. United States of America

The Assyrian Church has churches and congregations in California, Nevada, Arizona, Illinois, Michigan, Texas, Connecticut and New York. The Catholicos Patriarch, His Holiness Mar Dinkha IV., resides in Morton Grove, Illinois and oversees five churches in and around Chicago. Some parishes are financially self sufficient. In 2011 a new church was purchased in San Diego and arrangements are in progress for purchasing a church in Las Vegas, Nevada and constructing one in Houston, Texas.

The Church in America is seriously considering establishing a Church Seminary in Chicago. At present some priests are training the youngsters in their parishes to learn Aramaic and become deacons. There is no shortage of deacons in America.

A cemetery for prelates was lacking in America. In November 1975 when Patriarch Mar Eshai Shimun was assassinated, he was buried in a common cemetery in California. When Mar Narsai de Baz, Metropolitan of Syria, Lebanon and Europe died in February 2011, he was buried in Montrose Cemetery in Chicago. In July 2011 a shrine for the tombs of Patriarch and bishops was set apart for 15 prelates in Montrose Cemetery in Chicago.

In addition to the Catholicos Patriarch, the church has two bishops in the United States; His Grace Mar Aprim Khamis (Bishop of Arizona) and His Grace Dr. Mar Awa Royel (Bishop of California).

Congregations in Canada are led by His Grace Mar Emmanuel Yosip who resides in Toronto.

III. Old Calendar Group

This paper on the Assyrian Church of the East would not be complete without mentioning a sad split, that occurred nearly half a century ago, in which the present writer had played an important role. In 1968, following disagreements between the then Metropolitan of India, Mar Thoma Darmo (d.1969) and the Catholicos Patriarch, Mar Eshai Shimun, (d.1975) a split occurred leaving two rival groups; one adhering to the Julian calendar and one to the Gregorian (the Patriarchal group).

Between 1968 and 1995 this split was also present in the Indian Church. The present writer is happy to note, that this split in India was healed in November 1995, when the Indian church accepted the leadership of His Holiness Mar Dinkha IV. But in spite of all efforts, this split in the church remains in USA, Canada, England, Sweden, Germany, Australia, New Zealand, Iraq etc. The Patriarch of the of Old Calendar Group, Mar Addai II., resides in Baghdad. Faithful of the Old Calendar Group are no more than 40,000 worldwide while the faithful of the Assyrian Church of the East exceed 400,000.

There have been several attempts to call a common Holy Synod and reunite the two branches of the Church. What was formerly a point of contention, i.e. the

date on which Christmas is celebrated, is no longer in question, as the Old Calendar Group changed their celebration of Christmas to the Gregorian calendar in 2010. However, the celebration of Easter according to the Julian calendar remains unchanged.

The Indian model could be applicable to the rest of the world. There is no doctrinal difference between the two calendar groups except the observance of the feast days. If the two groups can adopt the new date of Christmas, then they can also do the same for Easter and the related festivals.

IV. Ecumenical questions

1. The Catholic Chaldean Church

The Chaldean Catholic Church was created following a split in the Church of the East going back to the time when the Pope of Rome consecrated John Sulaqa, a monk of the Church of the East, as Patriarch of the Chaldean Church in 1553 A.D. In recent years some efforts were made to have greater co-operation in many activities of the Church. The enhanced fraternity between the Assyrian Church of the East and the Chaldean Catholic Church has come to a standstill following the death of the former Chaldean Catholic Patriarch, Raphael Bidawid. The communication between these two branches of the same Church is still not closed. Yet it is not producing any fruits at the present stage. Some political issues are not conducive to a better co-operation between the Assyrian Church and the Chaldean Catholic Church at present.

2. The MECC

The Assyrian Church of the East is the oldest autocephalous Church in the eastern world. This fact is known to the scholars of all churches. Despite the glorious history of the Church of the East and the ongoing suffering of its faithful, one Eastern Church in particular continues to object to the inclusion of the Assyrian Church of the East in the Middle East Council of Churches (MECC). The MECC recognizes only four families of churches; the Roman Catholic family, the Eastern Orthodox, the Oriental Orthodox and the Protestant churches.

A rethinking of this four-family formulation is now made. The General Secretary Mgr. Piotr Mazurkiewicz of the Commission of the Bishops Conference of the European Community, writes, "The fifth family is one of the oldest and the most self contained of the Middle Eastern Churches." A conference has been called for 18 and 19 November 2011 in Kaslik, Lebanon to discuss the future of the Christians in the Middle East. Obviously the Assyrian Church of the East was invited.

3. Ecumenical Co-operation

Ecumenical co-operation is a must for any Church to survive. There are persecutions in some parts of India from non-Christians, who feel, that Christians should stop converting Hindus or Muslims to the Christian faith. Not only small churches but also big established churches suffered in Orissa last year. All Christian churches should stand together in their many activities. Our Church in India does not have cemeteries in all towns. The Christian denominations, which have cemeteries, should be willing to share vacant spaces in their cemeteries with other Christian churches. In the same way, if anybody wants to marry somebody belonging to another Church, they should be free to do so. One denomination insists that even the parents should quit their own Church in order to get their children married in another Church.

DIE SYRISCH-ORTHODOXEN CHRISTEN IN EUROPA

Emanuel A y d i n, Wien¹

Bedingt durch die soziopolitische Lage im Nahen Osten wurden die christlichen Kirchen im Nahen Osten zu Märtyrer- und Diasporakirchen. Dies gilt insbesondere auch für die Syrisch-Orthodoxe Kirche, wurden doch viele ihrer Angehörigen aufgrund der über Jahrhunderte erlittenen instabilen, durch Eroberungen, Verfolgung, Erpressung, Ermordung und vielerorts auch Zwangsislamisierung gekennzeichneten politischen Situation, schließlich zur Auswanderung gezwungen. Dabei mussten die Menschen das von den Kirchenvätern ererbte heilige Kulturgut und ihre hohe Zivilisation mit ausgewiesener Handwerkskunst, die sie als Kinder des vielgerühmten Mesopotamien von ihren Urahnen übernommen hatten, zurücklassen. Dass sich heute zigtausende syrisch-orthodoxe Christen verstreut im Ausland befinden, ist die logische Konsequenz einer menschlichen Tragödie. Im Orient sagt man, „die Syrisch-Orthodoxen sind wie ein Perlenkranz, der zu Boden gefallen ist und in alle Himmelsrichtungen verstreut worden ist“. Alleinige Ursache für den Druck zur Emigration war der Glaube. Die Menschen waren infolge unter größtem menschlichen Leid und Mühen gezwungen, in der Fremde einen Neuanfang zu wagen.

Doch brachen durch die dunklen Wolken des Geschehens im Orient helle Strahlen des Christentums durch – das Evangelium und überhaupt die Schätze des Christentums inklusive seines literarischen Erbes in den Traditionen der Kirchenväter. Das Blut der Märtyrer wird bis heute durch den Herrn gesegnet und bringt viele Früchte. Die „Fackeln des Evangeliums“ und der Glaube werden so überall auf der Welt auch heute durch die Diaspora-Christen mit der syrischen Sprache verbreitet. Die Zahl der syrischen Christen wächst. Es werden unter großem Engagement und ohne staatliche Hilfe Kirchen und Klöster gebaut und neue Diözesen errichtet.

Die syrisch-orthodoxen Gläubigen, die sich weltweit – von Australien bis Amerika – ansiedelten, haben sich so gut organisiert, dass sie in kurzer Zeit neben hunderten Kirchen mehr als 20 Zeitungen und Magazine herausgegeben haben, hunderte Vereine und Kultureinrichtungen gegründet wurden und sogar fünf TV-Kanäle auf Sendung gingen. Auf diese Weise versuchen die syrisch-orthodoxen Christen aus eigenem Antrieb und mit eigenen Mitteln ihre Geschichte, Kultur, Sprache, Religion und Tradition zu pflegen und ihre eigene Identität zu bewahren. Ihre verwandelnde Kraft ist der Glaube und die erfüllende Liebe zu unseren Schätzen. Natürlich ist es auch unser Anliegen, eine internationale Sensibilisierung und Anerkennung der Massaker mit ihrem Blutzoll für Hunderttausende zu erreichen, damit solche Tragödien die orientalischen Christen nie wieder heimsuchen können.

¹ Chorbischof Emanuel Aydin hat die syrisch-orthodoxe Gemeinde in Wien aufgebaut. Der Beitrag reflektiert insbesondere persönliche Erfahrungen.

Alle diese Bemühungen sind ein Stück Alltag in der Diaspora. Der Klerus versucht mit vielfach übermenschlichen Anstrengungen alles, um das religiöse Leben bei allen Schwierigkeiten zu bewahren. Die verschiedenen Stufen der Auswanderung von christlichen Syrern und ihren Familien aus dem Nahen Osten führten – verständlicher Weise – freilich auch zu sehr großen Einbußen im kirchlichen, kulturellen und sozialen Leben dieser Christen. Die Auswanderung und die Folgen der Assimilierung konfrontieren uns mit schmerzlichen Verlusten. Heute versuchen wir sowohl als Kleriker als auch als gläubige Laien im Ausland die Wunden zu heilen, die durch die schweren Belastungen und die Vertreibungen entstanden sind. Dass die syrische Kirche in der Diaspora diese Dienste des Heils und der Heilung ergriffen hat, ist unstrittig. Wir haben uns im Glauben vereint überall so organisiert, um diesen heiligen Auftrag Christi bestens zu verwirklichen. Die Autorität und Rechtsprechung der Kirche von Antiochien erstreckt sich heute von Syrien, Palästina, Mesopotamien, Teilen Kleinasiens, Indien, Australien über Europa bis nach Amerika.

Die erste offiziell anerkannte syrisch-orthodoxe Kirche in Europa konnte im Jahre 1974 in Wien eröffnet werden. Dieses bahnbrechende Unterfangen wäre ohne die tatkräftige Unterstützung unseres Kirchenoberhauptes, Seiner Heiligkeit, Patriarch Maria Ignatius Zakka Iwas I., in Damaskus sowie der römisch-katholischen Kirche in Österreich unmöglich gewesen. Dieses neue „Nest“ Sankt Ephraim konnte so beginnen, seine Wärme nach ganz Europa auszustrahlen.

Meine Mitbrüder in Europa und ich wurden und werden beim Gemeindeaufbau mit zahlreichen Schwierigkeiten konfrontiert, für die wir mühsam Lösungen suchen, nicht zuletzt in Form von Alternativen zum traditionellen Usus. Unser Blick ist dabei stets auf die begründeten Nöte unserer Gläubigen gerichtet. In der syrisch-orthodoxen Tradition haben wir den Grundsatz, dass die Kirche eine barmherzige Mutter ist. Diese Mutter sammelt und umsorgt ihre Kinder stets, ganz besonders die in der Diaspora so Geprüften.

In der Folge werde ich ausgehend von meinen persönlichen Erfahrungen als langjähriger Seelsorger der Wiener Gemeinde einige besonders brennende aktuelle Probleme in der Diaspora herausgreifen und die bislang gefundenen Lösungsansätze skizzieren.

1. Grundsätzliche Probleme der Seelsorge und Lösungsbemühungen

Viele grundsätzliche Probleme der Seelsorge haben mit sprachlichen und geografischen Gegebenheiten zu tun.

1. Sprachliche Schwierigkeiten

Die Mitglieder der syrisch-orthodoxen Gemeinden stammen aus verschiedenen Ländern des Nahen Ostens und sind dementsprechend mit unterschiedlichen Muttersprachen groß geworden. Meistens sprechen sie die syrische Sprache. Zwar gibt es viele, die zwei oder drei Sprachen verstehen. Manche sprechen aber auch nur Arabisch oder nur Türkisch, mitunter auch nur Kurdisch. Spätestens in der dritten Generation dominiert die Sprachkompetenz in der Sprache der neuen Heimat. Deswegen sind unsere Priester mit Sprachschwierigkeiten konfrontiert, da die Gläubigen den Gottesdienst und vor allem die Predigt in ihrer Muttersprache hören wollen.

Die Priester haben versucht, diesem Dilemma individuell durch Abstimmung und Sprachauswahl zu begegnen. Viele Priester feiern die Liturgien in zwei bis drei Sprachen. Viele aber sind auch dagegen, dass man mehrere Sprachen verwendet, da wir so sukzessive unsere syrische Muttersprache verlieren. Das führte in manchen Ortschaften zu Meinungsverschiedenheiten. Letztendlich hat die Heilige Synode 2011 entschieden und in einem Hirtenbrief verkündet, dass die Feier in der syrischen Muttersprache und der Landessprache abgehalten werden soll.

2. Geografische Zerstreuung

Als Minderheit haben wir sogar im Westen Schwierigkeiten als Christen zu leben und dazu zu stehen. Die Probleme gestalten sich freilich ganz anders als in islamisch geprägten Ländern. Ein gravierendes Hindernis für den intensiven seelsorglichen Dienst des Priesters liegt in der Weitläufigkeit und geografische Zerstreuung des pastoralen Betätigungsfeldes². Für den einzelnen Gläubigen ist es deshalb oft unmöglich, seinen sonntäglichen Gottesdienst zu besuchen. Viele Gläubige, die zu weit von der nächsten kirchlichen Einrichtung entfernt wohnen, können die Heilige Messe nicht gemeinsam feiern. Dadurch wird es nicht zuletzt schwierig, der nächsten Generation den Glauben vorzuleben. Andererseits werden gerade diese in einer extremen Diasporasituation lebenden Menschen von Sekten „bearbeitet“. Manchen ihren Glauben treu bewahrenden Eltern gelingt es aber trotz allem, ihre Kinder vorbildlich durch diese schwierige Situation führen.

² Um die Problematik zu konkretisieren: Mit einer wachsenden Zahl an Gläubigen, die über ganz Österreich verstreut sind, bringe ich es als deren Seelsorger nach nunmehr 40 Jahren Dienst an der Gemeinde auf das Jahr umgerechnet auf eine Kilometer-Tagesleistung von rund 100 Kilometern.

Von Seiten der Seelsorger hat es sich bewährt, dass die Priester mindestens einmal jährlich – nach Möglichkeit jedoch zu Weihnachten und Ostern – ihre Gläubigen inklusive jener, die weit entfernt leben, besuchen. Dabei werden Glaubensgespräche geführt und Probleme angesprochen. Generell haben die Priester gelernt, mit der schwierigen Situation zu leben und zeigen wirklich große Opferbereitschaft. Sie sind grundsätzlich immer bereit, Einladungen von Gläubigen anzunehmen und für die Sakramentenspendung (Krankensalbung, Taufe, Eheschließung) oder im Sterbefall die Strapazen einer Reise auf sich zu nehmen.

Sobald in einer weit von der Kirche entfernten Ortschaft etwa 20 Familien leben, wird versucht, zumindest einmal im Monat in einer Schwesternkirche diesen Gläubigen einen Gottesdienst zu bieten, damit sie dort an der Heiligen Eucharistie teilnehmen können.

Manchen Gläubigen, die weit entfernt leben und gern den Gottesdienst besuchen wollen, bieten wir auch an, dass sie den römisch-katholischen Gottesdienst besuchen, entsprechend der gemeinsamen Erklärung von 1984, welche von den Oberhäuptern der Römisch-Katholischen und der Syrisch-Orthodoxen Kirche abgegeben wurde. In diesem so bedeutenden Papier heißt es wörtlich:

„Es ist tatsächlich nicht selten, dass es unsere syrisch-orthodoxen und römisch-katholischen Gläubigen materiell oder moralisch unmöglich finden, Zugang zu einem Priester ihrer eigenen Kirche zu finden. In der Sorge, ihren Bedürfnissen zu entsprechen und ihren geistlichen Gewinn im Sinne, ermächtigen wir sie in solchen Fällen, die Sakramente der Buße, der Eucharistie und der Krankensalbung von kanonischen Priestern jeder unserer beiden Schwesternkirchen zu erbitten, wenn sie diese benötigen“.

Unmittelbar nach der Unterzeichnung dieses Dokumentes kam der Patriarch anlässlich des 10. Jubiläums unserer Wiener Gemeinde auf Besuch nach Österreich. Während der Heiligen Messe hat der Patriarch dem anwesenden Kardinal, Dr. Franz König, freudig diese Übereinkunft verlesen. Dabei wurde dem Kardinal ein von mir vorbereiteter Bischofsstab als Geschenk überreicht. Der Patriarch übergab ihn mit den Worten:

„Ich schenke Ihnen diesen Bischofsstab als Zeichen der Dankbarkeit für Ihre Unterstützung unserer Gemeinde in Wien, aber auch als Zeichen dafür, dass Sie weiter väterlich um unsere Gemeinde mit unserem Seelsorger Aydin bemüht sind, aber auch als Zeichen, dass Sie auch der Hirt unserer Gemeinde in Österreich sind“.

Nicht zuletzt nehmen die Gläubigen auch häufig an ökumenischen Gottesdiensten teil, sodass sie dadurch geistlich bereichert werden.

Manche Priester versuchen schließlich mit Hilfe von Pfarrblättern die Gemeinden regelmäßig zu informieren. So habe ich 1975 das erste viersprachige Pfarrblatt (NUHRO, in Syrisch, Türkisch, Deutsch und Arabisch) in Europa herausgebracht. Dieses wurde zum Vorbild für viele Gemeinden in Europa. Die Pfarrblätter dienen als Kommunikationsplattformen, um die aktuellen Fragen des Glaubenslebens zu behandeln.

3. Taufpaten

Spezifische Probleme tauchen im Kontext der Taufe auf. Dem Paten – er heißt auf Syrisch KARIBO³, das bedeutet „nahestehend“ – kommt bei den syrisch-orthodoxen Christen beim Sakrament der Heiligen Taufe eine sehr große Bedeutung zu.

Die Patenschaft hat aber auch Konsequenzen im Eherecht. Gemäß unserem Kirchenrecht darf zwischen dem Taufpaten und dem Getauften sowie deren Kindern keine Ehe eingegangen werden. Denn durch das Taufgeschehen wird eine geistlich-seelische Verwandtschaft hergestellt. Dieses Ehehindernis gilt bis zum dritten Verwandtschaftsgrad. Deswegen bleiben die Gläubigen in der Regel ihrem Paten (bzw. dessen Familie) prinzipiell dauerhaft verbunden; ein Wechsel wird schon aufgrund der Eheschließungsproblematik vermieden, da sonst wieder weite Kreise als Ehepartner ausscheiden.

Nun kommt es aber immer wieder vor, dass bei der Taufe Paten aufgrund geografischer Entfernung nicht verfügbar sind. Für solche Situationen gibt es drei Lösungsmöglichkeiten: Entweder muss man aufgrund der praktischen Hindernisse eine neue Patenfamilie wählen, sodass ihre Angehörigen als Taufpaten eingesetzt werden. Die Alternative besteht darin, der bisherigen Patenfamilie prinzipiell verbunden zu bleiben, der eigentliche Pate wird in so einem Fall bei der Taufe durch einen „Ersatzpaten“ vertreten. Das nennt man ŠAUŠBINO GEDŠONOJO, was soviel bedeutet wie „ein vorläufiger Taufpate“. In diesem Fall ist die Eheschließung der Geschwister des stellvertretenden Taufpaten mit den Geschwistern des Täuflings möglich. Schließlich geschieht es manchmal, dass Familien ein Gelübde machen, dass ihr Kind in einem Heiligen Kloster getauft werden soll. Kann der Taufpate dorthin nicht anreisen, wird auch in solchen Fällen auf die Möglichkeit des „vorläufigen Paten“ zurückgegriffen.

4. Kirchliche Feiertage

Es ist erfreulich, dass wir in der syrisch-orthodoxen Kirche die zahlreichen Gedenktage der Heiligen hoch halten und feiern. Gläubige, die in der ursprünglichen Heimat gewöhnt waren, den Gottesdienst zu besuchen und die

³ Weitere Begriffe zur Bezeichnung des Paten sind ŠAUŠBINO, was so viel wie Kamerad, und AROBO, was soviel wie Bürge heißt, weiters MELFONO, das bedeutet Lehrer und schließlich MHADYONO, was so viel bedeutet wie Führer. Die Begriffe lassen deutlich werden, welche Rolle und welche Pflichten der Pate für die Erziehung und Formung der Kinder übernimmt.

Arbeit ruhen zu lassen, sehen sich nun aber in westlichen Ländern mit anderer sozialer und staatlicher Ordnung mit einer neuen Situation konfrontiert. Als Ausweg bot sich für uns an, Feiertage auf den jeweils nächstgelegenen Sonntag zu verschieben, um der kirchlichen Tradition und dem Bedürfnis der Gläubigen zu entsprechen.

Dies ist grundsätzlich eine gute Lösung. Allerdings besteht bei den syrisch-orthodoxen Christen noch eine große Unzufriedenheit hinsichtlich des Umstandes, dass nicht alle Christen zum selben Zeitpunkt feiern. In der Gemeinde kommt immer eine besondere Freude auf, wenn die Feierlichkeiten kalendarisch in manchen Jahren gemeinsam stattfinden können.

In diesem Zusammenhang ist auch kurz auf die Frage des Ostertermins einzugehen. Die syrisch-orthodoxe Kirche folgt in der Diaspora dem westlichen Ostertermin. Ich habe in meiner Kirche in Wien allerdings auch eine kleine Gemeinde aus Indien mit ihrem Pfarrer. Es ist für uns alle ungewohnt zu hören, dass sie bei der Osterfeier manchmal bis zu drei Wochen von unserem Termin abweichen. Diese kleine Gemeinde pflegt ihre indische Tradition so fort, dass wir noch keinen gemeinsamen Termin für ein gemeinsames Osterfest finden konnten.

II. Probleme im Kontext von Ehe und Familienleben

Wir sehen uns in den letzten 40 Jahren zunehmend mit Konfliktsituationen im sozialen Leben, insbesondere im Eheleben konfrontiert. Die Ehe besteht bei den Syrern aus zwei Akten – a) *Mkirutho* (Verlobung) oder Ringsegnung und b) *Huwolo* – Abholung der Braut und Krönung. Mannigfaltige Probleme treten bereits bei der Verlobung auf und setzen sich bis ins Eheleben hinein fort.

1. Die Verlobung

Die *Mkirutho* ist der erste Akt zur sofortigen Begründung des Ehebundes. Bei den Syrisch-Orthodoxen sehen wir eine spezielle kirchliche Form der Verlobung. Schon im 8. Jahrhundert wandte sich die Synode des Kyriakos gegen die die Praxis formloser Eheverträge. Sie empfahl die Vermittlung und Segnung der Ringe durch den Priester:

„Kein Gläubiger hat die Macht, eine Frau in die Ehe zu geben (Mekhor). Es sei denn, durch Vermittlung eines Priesters“⁴.

Als Regelform wurde folgendes Procedere für nötig erachtet: Die Eltern des Mannes und der Frau schließen zuerst den Vertrag, erfragen dann aber noch von der Frau, ob sie die Zustimmung mit ihrem eigenen Mund machen will. Dann werden die Ringe und die Verlobung vor Zeugen in der Kirche gesegnet. Diese kirchliche Form wurde über ein Jahrtausend lang weiter praktiziert. Auch der

⁴ Vgl. c. 31 der Synode des Kyriakos.

Nomokanon Hudoyo unseres Kirchenvaters Katholikos Bar Ebroio betont im Kapitel 8 grundsätzlich die Notwendigkeit der Beibehaltung dieser Regelung. Ausnahmen wurden in solchen Situationen gemacht, in denen man aufgrund der islamischen Verfolgung und Unterdrückung nicht in die Kirche gehen konnte, da man auf dem Weg nicht nur Beschimpfungen ausgesetzt war, sondern sogar Steine geworfen wurden. In solchen Fällen wick man auf die Wohnung als Ort für die Verlobung aus.

Aufgrund der jahrhundertelangen Praxis der feierlichen, von einem Priester geleiteten Verlobung gilt diese bei den Syrern nach wie vor als grundsätzlich verbindlich. Sie wird aber von der jüngeren Generation in der Diaspora kaum noch akzeptiert. Bereits 1929 hat der damalige Mönch Johanun Dolabani als Patriarchalvikar in Palästina im Auftrag des damaligen Patriarchen Elias die Erneuerung unseres Kirchenrechtes übernommen⁵. Dolabani muss die Probleme der Diaspora in geradezu visionärer Weise vor den Augen gehabt haben, als er das Eherecht partiell liberalisierte. Er unterschied zwei Verlobungsformen: a) das einfache Versprechen der gemeinsamen Zukunft ohne Beisein eines Priesters; diese Form der Verlobung ist auflösbar und b) Yamino (Auflegen der Hände des Priesters auf die rechte Hand des Vormundes und die Einsegnung der Ringe); diese Form sollte verbindlich sein. Wir sehen, dass dies in der Diaspora nicht mehr haltbar ist. Deswegen hat man folgenden Kompromiss gefunden: Das Versprechen und die Verlobung kann zwar feierlich zustande kommen, aber die Ringsegnung sollte erst bei der Trauung vollzogen werden.

2. Die Wahl des Ehepartners

Häufig tauchen Probleme auf, wenn Eltern einer Partnerwahl nicht zustimmen wollen. Die Gründe sind vielfältig, neben moralischen Positionen spielt auch die Problematik naher Verwandtschaft, insbesondere Blutsverwandtschaft, eine wichtige Rolle. Grundsätzlich sind Ehen bis zum fünften Grad kirchenrechtlich verboten. Die Liebe macht freilich keinen Halt vor diesen alten Regeln. Dieses Problem ist heute in der Diaspora sogar relativ häufig. Als barmherzige Kirche versuchen wir die Situation im Sinne der Brautleute und der Gemeinde, durchaus auch gegen den Willen der Eltern des Ehepaares, zu lösen.

Bis 1965 akzeptierte die syrisch-orthodoxe Kirche Ehen innerhalb der verbotenen Grade prinzipiell nicht. Eine Lösung von Dilemmasituationen konnte nur darin bestehen, die Ehe in einer Schwesterkirche zu schließen⁶. Zumindest hat die Kirche als barmherzige Mutter die Liebenden nicht verstoßen.

C. I der Synode von 1965 bestätigte zwar die bisherigen Ehehindernisse, es wurde aber die Möglichkeit der Dispens durch den Patriarchen eingeführt, um

⁵ Im Hintergrund der Arbeit Dolbanis stand ein ausdrücklicher Wunsch der britischen Hoheitverwaltung in Palästina, die jeder Religion gemäß deren Vorschriften und Riten begegnen wollte, und sie deshalb auch kennen musste.

⁶ Ein zusätzlicher Grund für die „Weiterreichung“ des Brautpaares an eine andere Kirche war das Anliegen, nach Möglichkeit Unruhe in der Gemeinde und in den Familien abzuwenden.

Brauleute mit einem entsprechenden Verwandtschaftsdilemma wieder in der syrisch-orthodoxen Kirche trauen zu können. Im Dispensweg sind heute u. a. Ehen zwischen zwei Schwestern und zwei Brüdern sowie Ehe zwischen dem Schwager eines Mannes mit der Schwester dieses Mannes möglich. Die Dispens ist in beiden Fällen durch den Ortsbischof zu erteilen.

Außer Blutsverwandtschaft gibt es auch die sogenannte Milchverwandtschaft und die oben bereits kurz angesprochene Problematik geistlicher Verwandtschaft. Personen, die von ein und derselben Frau zwei aufeinander folgende Jahre gestillt worden sind, durften traditionell bis zum 7. Grad, heute bis zum 3. Grad nicht heiraten. Geistliche Verwandtschaft entsteht beispielsweise durch Taufpatenschaft. Auch hier bestand traditionell ein Ehehindernis zwischen Verwandten der Taufpaten und Verwandten des Taufkinds bis zum 7. Grad. Dies wurde gleichfalls auf den 3. Grad beschränkt. Dennoch sind wir manchmal mit dem Problem konfrontiert, dass Eheschließungen im 2. Grad gewünscht werden.

In den Gemeinden erregen solche Beziehungen mitunter Ärgernis und werden als Sünde betrachtet, was in der Regel dazu führt, dass man versucht, an einen anderen Ort zu ziehen, um der üblen Nachrede zu entgehen. Heiraten solche Personen, so leben sie in einer unerlaubten Ehe und werden durch Exkommunikation bestraft, wenn sie an ihrer Beziehung festhalten. Erst nach einer Bußzeit werden sie wieder aufgenommen und kirchlich getraut. Oft ist es einfacher, wenn die Trauung in einer Schwesterkirche erfolgt.

3. Hochzeitstermine

Ein weiteres eherechtliches Problem stellen die Fastenzeiten da. An folgenden Fastentagen dürfen in der syrisch-orthodoxen Kirche keinesfalls Trauungen vollzogen werden: Weihnachts- und Ninive-Fasttage sowie die erste und letzte vorösterliche Fastenwoche.

An den Marien- und Apostel-Fasttagen kann der Ortsbischof hingegen bei schwerwiegenden Gründen die Zustimmung zu einer Hochzeit erteilen.

4. Mischehen

In Europa sind wir oft mit Mischehen konfrontiert. Hier pflegen wir nach unserer Tradition vorzugehen. Da der Mann nach traditionellem Verständnis als „Haupt der Frau“ (Eph 5, 23) gilt, werden bei der Verlobung die Ringe durch den Seelsorger der Braut gesegnet, die Trauung aber wird durch den Pfarrer des Bräutigams vollzogen. Mischehen werden oft im Rahmen einer ökumenischen Feier getraut. In diesem Fall sorgt der syrisch-orthodoxe Geistliche für die Segnung der Krone und die Krönung des Brautpaares. Meiner Erfahrung nach entscheiden sich die Brautpaare bei Mischehen meist für die Vermählung im Ritus der syrisch-orthodoxen Kirche. Aus kirchenrechtlicher Sicht sei besonders hervorgehoben, dass ein syrisch-orthodoxer Partner mit einem anderen die Ehe eingehen kann, sofern dieser durch einen Priester gültig getauft worden ist. Wer nicht getauft ist, muss sich erst taufen lassen und versprechen, dass auch seine

Kinder in Zukunft syrisch-orthodox getauft werden. Erst dann kann die Ehe geschlossen werden.

5. Zweitehen

Schließlich ist noch zu erwähnen, wie wir die kirchenrechtlichen Konflikte bei zweiten Eheschließungen – ein heute weit verbreitetes Phänomen – lösen. Bei den Syrisch-Orthodoxen gibt es zwei Arten von Scheidungen. Wenn zwischen Eheleuten unlösliche Unstimmigkeiten auftreten und sich die Ehe trotz dreijähriger Begleitung und der Bemühungen des Seelsorgers als nicht rettbar erweist, wird das Eheband aufgelöst. In diesem Fall dürfen beide Partner wieder kirchlich heiraten.

Kommt es hingegen zur Scheidung aufgrund eines Ehebruchs, so wird der Schuldige exkommuniziert und darf in der Folge nicht mehr kirchlich getraut werden. Wir erleben in der Diaspora in den letzten Jahren häufig, dass eine Ehe aufgrund des Ehebruchs eines Partners scheitert. Wenn eine an einem Ehebruch schuldige Person im Ungehorsam gegenüber dem kirchlichen Gesetz standesamtlich heiratet, gelten die Partner aus kirchlicher Sicht als unverheiratet und in den Augen der Gläubigen als „unrein“.

Wenn es keinen anderen Ausweg gibt, lädt die um Güte und Miteinander bemühte Kirche die Betroffenen zur Buße ein. Kommt es in Folge der seelsorglichen Betreuung zu Einsicht und wird eine Kirchenstrafe auf sich genommen, so kann die Kirche sie wieder in die Gemeinschaft aufnehmen und sie auch trauen.

Nicht zu vernachlässigende Aspekte von Scheidungen betreffen die Kinder sowie die rechtlichen Aspekte der Güteraufteilung. Wir sind noch froh, dass die Gläubigen die Gerichtsbarkeit ihrer Kirche anerkennen. Sie kommen oft zum Kirchengericht mit dem Ersuchen um ein Schlichtungsverfahren. Wenn aber einzelne Partner mit dem Entscheid des Kirchengerichtes unzufrieden sind, kommt es in der Diaspora vor, dass Zivilgerichte angerufen werden. In so einem Fall akzeptieren wir dann die Entscheidung des Gerichtes.

III. Das hierarchische und administrative Leben der Kirche

1. Konflikte in der asketischen Lebensführung

C. 47 der sog. Apostolischen Kanones wendet sich konkret gegen Weltkleriker, die die Ehe und den Genuss von Fleisch und Wein als unrein tadeln und monastische Askesevorstellungen zur Norm christlichen Lebens erheben wollen. Verheiratete sollten gemäß c. 3 der anonymen Mönchsregeln oder den Kanones von Rabula von Edessa († 435) nicht in ein Kloster aufgenommen werden. Allerdings hat selbst Rabula, einer der Väter asketischer Regeln, seine Familie verlassen und ist in ein Kloster eingetreten.

Heute gibt es ein anderes Problem, da immer wieder Mönche eine Ehe eingehen wollen und ihren Zölibat brechen. Wenn ein Priester, der die

Mönchsweihe empfangen hat, beim Patriarchen um eine Eheerlaubnis ansucht, kann dieser zwar nicht die Ehe gestatten, den Antragsteller aber suspendieren, damit wird er kirchenrechtlich in den Laienstand versetzt. Dann kann der Mann zwar die Ehe schließen, allerdings in einer Schwesternkirche.

Wenn er sich im Gemeindeleben vorbildlich hervortut und die Kirche ihn benötigt, kann er in der Kirche als Sänger und Lektor dienen. Er zieht dafür nur eine Alba ohne Stola an. Auf diese Art wird der Konflikt gelöst, und der Bruch zwischen ihm und der Kirche verhindert.

Auch ein verwitweter Priester darf nicht heiraten. Will er das dennoch, verliert er seine priesterlichen Befugnisse. In Einzelfällen erlaubt ihm die Kirche im Notfall allerdings, dass er als Diakon der Kirche dienen kann.

Zu jenen monastischen Regeln, die in den letzten Jahrzehnten nicht mehr ohne weiteres aufrecht zu halten sind, gehören die traditionell besonders strengen Klausurvorschriften für Nonnen. Diese durften grundsätzlich keinerlei Kontakt mit der Außenwelt haben. Wir sehen aber in den letzten 80 Jahren, dass diese Regeln aufgeweicht wurden.

Die Synode des Patriarchen Ignatius Ephraim 1933 hat das Verbot des Fleischgenusses für Mönche und Bischöfe aufgehoben. Bereits damals lebten viele syrische Christen in Amerika. Sie wurden von Mönchen als Seelsorger betreut sowie immer wieder von Bischöfen besucht, die dann häufig zu ökumenischen Veranstaltungen eingeladen wurden. Wenn die Regeln nicht gelockert worden wären, hätten sie massive Schwierigkeiten bekommen, da es dort vorrangig Nahrungsmittel tierischer Provenienz gab.

Schließlich ist man in der Diaspora in den letzten 30 Jahren dazu übergegangen, die Klosterkirchen für die Gläubigen zu öffnen, da es im Westen durchaus üblich ist, die unterschiedlichen Klöster zu besuchen. Traditionell gibt es unter syrischen Christen den bereits erwähnten Brauch, eine Gelübde zu machen, ihr Kind in einem bestimmten Kloster taufen zu lassen. In jüngerer Zeit hat es sich eingebürgert, dass Mönche auch unter den Gemeindemitgliedern als Seelsorger wirken. Dies alles hat zum intensiven Austausch zwischen Nonnen, Mönchen und den gläubigen Laien beigetragen. Daher mussten die Klausurvorschriften modernen Erfordernissen angepasst werden.

2. Vermögenskonflikte

In der Diaspora kommt es vermehrt zu Konflikten wegen des Kirchenvermögens. In der syrisch-orthodoxen Kirche obliegt die Verwaltung des Kirchenvermögens dem Bischof. Gemäß c. 26 des Konzils von Chalkedon sollte ein Kleriker als „*Rab Baito*“ („als Hausherr“) stellvertretend für den Bischof die Vermögensverwaltung übernehmen. Damit wollte man Vorwürfen oder der Veruntreuung vorbeugen. Die bischöfliche Zuständigkeit für die Vermögensverwaltung wurde durch spätere Synoden bestätigt. Auch die Bischöfe

unserer Zeit beanspruchen dieses traditionelle Recht für sich, was im Orient in der Regel keine Probleme schafft.

Doch in der Diaspora hat jede Kirche und jede Diözese ihre den lokalen Gesetzen angepassten Statuten. In westlichen Ländern haben üblicherweise die Kirchen- und Diözesanräte die Befugnis zur Verwaltung der Vermögen ihrer Kirchen bzw. Diözesen. Sie verwenden sie oft ohne Zustimmung des Bischofs oder des Priesters. Dies führt oft zu Konflikten zwischen den Priestern und der Gemeinde einerseits, oder den Laienvertretern und den Bischöfen andererseits. In solchen Situationen sendet der Patriarch als Oberhaupt der Heiligen Synode andere Bischöfe, um die Konflikte zu lösen. Wir erleben aber oft als Ergebnis solcher Auseinandersetzungen anhaltende Spannungen bis zu schmerzlichen Spaltungen, die häufig sogar zur Trennung führen. Dadurch entstanden allein in Europa zahlreiche neue Pfarrgemeinden infolge von Abspaltung. Neben drei Diözesen entstanden auf diese Art fünf weitere. Diese Gründungen sind ein letzter Ausweg zur Konfliktlösung.

Wenn in Konfliktsituationen Pfarrgemeinderäte nicht gewählt werden können, werden diese nach Beratung mit den Gemeindemitgliedern durch den Bischof ernannt.

IV. Abschließende Bemerkungen

Häufig fehlt es in den Kirchengemeinden an geistiger Anregung und erlebter Nähe. Allein kann man nicht Christ sein und auch keiner werden. Dazu braucht man das Beispiel anderer, das richtungsweisende Wort, die Kraft der Sakramente, die uns in einer Gemeinde angeboten werden. Wo dies fehlt, entsteht die Gefahr, dass das Leben verarmt und verkümmert.

Die Isolation ist nicht nur ein Problem für das Wohlbefinden und die Entfaltung des Menschen ganz allgemein; sie behindert die Kirche und ihre Gemeinde, die Mehrzahl ihrer eigenen Mitglieder zu erreichen, die sich von sich aus nicht mehr um die Teilnahme am Gemeindeleben bemühen. Dadurch gerät die Gemeinde in Gefahr, auf einen kleinen Kern zusammenzuschrumpfen. Wir haben daher eigene Kontakt- und Dialogstellen geschaffen, die auf der Grundlage der christlichen Verkündigung und der freimachenden Botschaft des Herrn neue Brücken zu den Menschen bauen sollen – in Sorge um den Menschen, um die Gemeinschaft aller Menschen und unsere Schöpfung. Denn Gottesdienst bedarf des Zeugnisses und soll Brüderlichkeit und liebevolle Geborgenheit in Gemeinschaft erlebbar machen.

CURRENT DEVELOPMENTS, CANONICAL SOLUTIONS AND OPEN
PROBLEMS IN THE ORIENTAL ORTHODOX CHURCHES:
ARMENIAN APOSTOLIC CHURCH

✠ Yeznik P e t r o s y a n, Etschmiadzin

In the Oriental Orthodox Churches, the Diaspora issues are not and cannot be the same as in Eastern Orthodox and Eastern-rite Catholic Churches. In the Catholic Church there is one center for communion among bishops – the See of Rome. In the Orthodox Church there are various autocephalous centers with the Bishop of Constantinople as their center of communion, who however, has no administrative authority on the heads of other sees, and is considered to be the first among equals and defender of faith and confession.

In the Oriental Orthodox Churches the picture is quite different. I speak of the Family of Oriental Orthodox Churches, which is a union of a series of autocephalous Churches. This union does not imply communion with one Bishop, having one administrative center or the existence of hierarchy and of the phenomenon “first among the equals”, it is just a family of Churches based solely on the fact that all of them reject the Council of Chalcedon.

This situation causes the difference of issues existing in Diaspora within different Church Families. Being members of the same Church Family, the member Churches of the Oriental Orthodox Church Family act independently, we can say even without communication. This particularly refers to the Armenian Church, and often where there are no Armenian Churches, representatives of our nation prefer to satisfy their spiritual needs not in Syrian, Coptic or Ethiopian Churches, but in Orthodox (Greek, Russian, etc.) and in Catholic Churches. Not being in communion with Catholic and Eastern Orthodox Churches, the children of the Armenian Church often take communion in Catholic and Orthodox Churches in Europe, in the USA, as well as in the countries of the former Soviet Union.

I remember, when in 1992, I was serving in the Armenian Diocese of Southern Russia, one Catholic clergyman from Vladivostok (Far East) addressed me saying that plenty of Armenians lived in Vladivostok, where there were no Armenian Church and clergymen, and many Armenians turned to him with a request to be baptized. He wanted to know whether he could baptize them and whether it would be deemed as infringement or not. With pleasure and thankfulness I authorized him and asked to meet the spiritual needs of the Armenians living there, until the foundation of Armenian Church there¹.

¹ I would like to mention that with the authorization of Catholicos of All Armenians Vasken I (1955-1994), Karekin I (1995-1999) and Karekin II (1999-present) “*kat' eikonian*” it is permitted to give communion to the members of the Catholic, Orthodox and traditional Protestant Churches, especially during Inter-Church visits and events. The fact that members of the Catholic Church take communion in the Armenian Church is criticized not only by the Eastern Orthodox, but also by the Coptic Orthodox Church.

We have mentioned above that the Family of the Oriental Orthodox Churches was formed by the category of gathering "anti-Chalcedonian" churches. However, is the fact of being "anti-Chalcedonian" sufficient for the Churches to unite and live as a Family? The idea of the family became more actual and practical in the 20th century, within the framework of the ecumenical movement aiming to create easier working conditions by uniting those Churches in one Church Family. However, in fact there are very important doctrinal and liturgical differences among these Churches. For example, Severus of Antioch is considered to be a saint in the Coptic and Syrian Orthodox Churches, but is rejected by the Armenian Church. The Armenian Church does not mix water into the wine of the Holy Chalice, which caused serious debates in the Middle Ages during the Armenian-Catholic, Armenian-Byzantine and Armenian-Georgian dialogues. However, the Syrian and Coptic Churches mix water into the wine of the Holy Chalice.

Beside historical disagreements and differences, there are actual serious problems. For example, the Armenian Church rejects to rebaptize those, who have been baptized in the name of the Holy Trinity, while the Coptic Orthodox Church re-baptizes even those, who have been baptized in the Orthodox and Catholic Churches.

However, in Diaspora there is no problem between the Armenian Church and other Oriental Orthodox Churches. The Armenian Church lives and functions independently, we can even say without communicating with other Churches.

The Armenian Church has a different administrative reality with the Mother See of Holy Etchmiadzin as her spiritual center. In early stages, the boundaries of this Church were outlined by political and geographical boundaries and included and were identical with the state and political boundaries of Armenia. However, since the 10th century, the notion of geographical-political boundaries has been replaced by doctrinal (anti-Chalcedonian) and national (Armenian) categories.

In the history of the Armenian Church, there existed a series of local catholicossates in the milieu of the Armenian Church, such as the Catholicossate of Aghvank or Gandzasar (from the 6th century to 1813), the Catholicossate of Aghtamar (1113-1895), which embracing limited territories recognized the Mother See of Holy Etchmiadzin as Mother Church, and the Head of the Holy Etchmiadzin – as the Catholicos of All Armenians. In this sense, the Catholicossate of All Armenians acts as a Mother Church for the local Catholicossates established in the milieu of the Armenian Church during centuries. And today among them only the Catholicossate of the Great House of Cilicia has been survived, which included Cilicia with 14 dioceses until the end of World War I and the Armenian Genocide. In the result of the Armenian Genocide, when Cilicia was devastated of Armenians, and could keep only Aleppo out of its 14 dioceses, which was located outside Turkey, the Catholicossate of the Great House of Cilicia was moved from Sis first to Aleppo and then to Antelias (1930). Its jurisdiction was also subjected to changes. By the order of the Catholicossate of All Armenians, the Armenian Patriarchate of Jerusalem temporarily handed the

Dioceses of Damascus and Lebanon to the Catholicossate of Cilicia, and the Armenian Patriarchate of Constantinople – the Diocese of Cyprus.

In 1950s, seizing the opportunity of created political situation (Armenia was under the communist regime), the Catholicossate of the Great House of Cilicia, under the influence of the Armenian Revolutionary Party "Dashnaktsoutiun"- one of the three parties of the Armenian Diaspora, seized from the Mother See of Holy Etchmiadzin three Dioceses of Iran and created anti-canonical dioceses in Greece and Eastern and Western provinces of the USA.

One of the rules of the historical and sacred tradition is the fact that a city can have only one bishop of the same Church. Today, in the Armenian Church there are two dioceses and two bishop-primates in New York, Los Angeles, Toronto and Athens. Either we should admit that there are two Churches – the Catholicossate of All Armenians and the Catholicossate of the Great House of Cilicia or we should admit that there are non-canonical situations in the Diaspora of the USA, Canada (2002) and Greece, because both the Armenian Catholicossates reject the existence of two Armenian Churches and insist that there is only one Armenian Church. This is a serious problem not only from the administrative, but also from the pastoral point of view. In 1970-1980s, when I was a student in Athens and as an ordained clergyman participated in the service of the Armenian Church, I remember various painful events referring to the contradiction existing between the two Church groups, to the extent that sometimes the sister could not attend to her brother's funeral, because her husband belonged to one Church group, and the brother – to the other. Today, of course, this tension has become milder, but continues to survive and cause anxiety.

After the collapse of the Soviet Union, an "internal" Diaspora was created in the countries that were part of former Soviet Union (in Georgia, Russia, Ukraine, Belarus, Moldova, Turkmenistan, etc.). Let me say for your information that today 9 million Armenians live all over the world – 3.7 million live in Armenia, about 2.5 million live in the USA, Europe, Asia and Africa and about 2.8 million live in the "internal" Diaspora, which after 70 years of atheistic regime, gained relative freedom to confess its faith. However, on one hand this has been accompanied by dangerous anti-Armenian expressions of growing chauvinism by local inhabitants and on the other hand, by Churches that consider Orthodoxy their national identity and treat the anti-Chalcedonian Armenian Church as a heretic (in Georgia and in provinces of the Russian Federation, unlike the distinctive attitude of the supreme authorities of the Russian Orthodox Church towards the Armenian Church). Certainly all this created serious problems for the newly formed Diaspora. From 1991 to 2000, I was the Primate of the Armenian Diocese of Southern Russia; therefore I am well informed about all this.

In the internal Diaspora, after 1991 national-cultural communities were formed, which along with other functions, had representative functions among state bodies, and this fact made them think that they had high authority among the Armenians living in the area. Thus, they thought the newly formed Church and the Church community that functioned in that area should belong to them and be ruled

by them both administratively and financially. During that period, being the Primate of the Armenian Diocese of Southern Russia, it took me a hard work:

- a) to preserve the Church identity on one hand, and
- b) on the other hand, not to offend and alienate the community members, who in fact most often contributed to Church constructions.

For your information, in 1991, in that area, which included 2 regions and 6 republics, out of which 5 were Muslim countries and three were Christian, there were only 3 churches. However, by 2000, 18 more churches with adjacent buildings had been added ($3 + 18 = 21$ churches).

This referred also to Sunday schools and Church lands – the community thought that the Church does not have right to deal with Sunday schools, as it is community's function and as to the lands, if in the Diocese of Southern Russia, the land belonged to the Church, then in Odessa, for example, Ukraine, it belonged to the church community.

Since 2000, a canonical commission has been functioning in the Mother See of Holy Etchmiadzin and I also participate in its works. One of the most important tasks of the commission has been to provide the internal and remote Diaspora with diocesan and parish bylaws. In remote Diaspora, a unique situation was created under the influence of the national constitution passed in Turkey in 1863. According to it, the whole administrative authority of the Church belonged to lay people, and the primate, as well as the pastors were considered as hirelings, whose working and spiritual needs were defined by the diocesan and parish councils that were under the authority of lay people and were ruled by lay chairmen.

In internal Diaspora, another, more ecclesiastical situation was created – the spiritual and administrative authority of the diocese belonged to the primate and those of the parish – to the pastor. Here the primate is appointed by the Catholicos of All Armenians, while in remote Diaspora he is elected by the Diocesan-Representative Assembly.

Returning to the remote Diaspora, let me mention one of the important issues, which is the fact that the lay leaders of Diaspora often infringe the limits of their power and act independently considering the Catholicos of All Armenians, the Mother See of Holy Etchmiadzin and Church leaders as a spiritual sublimity, which however, has no right to interfere in their affairs. Living in laic countries like Switzerland, France, etc. they try to prove this activity as if by the state laws of those countries.

DIASPORA VS. LOCAL CHURCH/CHURCHES: THE SPECIFIC PROBLEMS OF AMERICA

Lewis J. P a t s a v o s, Brookline

Introduction

The topic of Diaspora is of great interest generally from a canonical perspective; it is also of critical importance to the harmonization of canonical order in the Orthodox Church. The task before me, as I see it, is to define the way the Church in America identifies herself and the challenge awaiting the resolution of her canonical irregularity. The Church in America, as used in this presentation, refers to the Church in North America, especially the United States of America. One may begin by calling to mind the "Statement on the Church in North America" issued by the bishops gathered in conference at Ligonier, Pennsylvania (USA) in 1994. In it they said the following about the word *diaspora*:

"We have agreed that we cannot accept the term *diaspora* as used to describe the Church in North America. In fact the term is ecclesiologically problematic. It diminishes the fullness of the faith that we have lived and experienced here for the past two hundred years"¹.

What is said in this statement reflects the deep rooted conviction of the bishops comprising the Orthodox episcopate in America today. At the same time, it reveals an insightful awareness of how the Church here differs from the time she was first established on the North American continent. In a sense, these words were prophetic insofar as they have raised questions about how the Church in America sees herself as opposed to how she may be seen by the Mother Churches abroad.

Although it was not the intention of the bishops to challenge the relationship to their Mother Churches, this was an impression that was a result of the Ligonier conference². If anything, the conference gave rise to the need for a clearer understanding of two pivotal factors which relate to the Church in America: the role of ethnicity and the role of canonical order. Each in its own way impacts the image of this Church and poses a challenge to the resolution of the problems it creates.

¹ G. BEDRIN – P. TAMOUSH (eds.), *A New Era Begins. Proceedings of the 1994 Conference of Orthodox Bishops in Ligonier, Pennsylvania* 1996, 22.

² N. APOSTOLA, *Moving Toward an Administratively United Church*, in: *St. Vladimir's Theological Quarterly* 40, 1/2 (1996) 10.

I. Characteristics of Orthodoxy in America

One may begin with the characterization of ethnicity. In the words of one description,

“The most common image of Orthodoxy in America is the image of immigrant communities, of parishes and dioceses gathered according to the organizing principle of cultural and linguistic heritages”³.

Consequently, this persistent depiction characterizes the way in which the Orthodox Church is perceived by others, as well as by many of her own. It is important to note, however, that with the appearance of successive generations beyond the first and second, the ethnic factor has become increasingly less prominent.

This sociological phenomenon, although perhaps not immediately apparent, is most easily identifiable in the loyalties to which one is held. By this are meant loyalties to ethnic origin, American identity, and religious affiliation – although not necessarily in that order. The stronger one’s loyalty is to one or more of the above, the more prominent it’s their role in the life of that individual. For some, ethnic origin and religious affiliation are interrelated; hence, to be Greek, Romanian, Serbian, etc. is to be Orthodox. Yet for these same individuals, loyalty to their American birthright is of equal importance. It is to be hoped that with continued spiritual maturity, one’s religious identity will ultimately occupy first place in rank of importance⁴.

Then there is the matter of converts to Orthodoxy, for whom loyalty to ethnic origin is of no consequence. Many converts have embraced the faith through marriage with an Orthodox spouse. Others have discovered the Orthodox faith on their own. Still others, perhaps the smallest percentage, have been introduced to Orthodoxy as the result of mission outreach. Regardless of which of the above three means, an increasing number of converts has found its way to Orthodoxy. One can only assume that the number would be much greater were the canonical anomalies affecting administrative unity resolved. Yet there are those who see this phenomenon as a threat to their ethnic identity. Such persons are not necessarily indifferent to religious identity; however, in terms of priorities, they have not yet committed themselves exclusively to the latter.

³ L. KISHKOVSKY, *Orthodoxy in America: Diaspora or Church?* (2003): <http://oca.org/holy-synod/statements/fr-kishkovsky/orthodoxy-in-america-diaspora-or-church> (25.4.2012).

⁴ See L. PATSAVOS, *The Harmonization of Canonical Order*, in: *Journal of Modern Hellenism* 19-20 (2001-02) 218-219.

II. The Orthodox Church in America and in the So-Called Diaspora

In noting the above characteristics of the Church in America, one may cite a certain commonality with local ethnic churches in other lands of the so-called Diaspora. For one thing, all see themselves permanently present in the lands where they exist. The phrase *so-called Diaspora*, which is becoming increasingly normative, is indicative of this. This reality is even echoed in the words of Patriarch Bartholomew, who, when addressing the Primates of the Orthodox Churches at their Synaxis in 2008, spoke of the “so-called Diaspora”⁵. The Primates, as well, used the same phrase in their formal statement following the Synaxis.⁶ And although there are loyalties and histories of local ethnic churches in other lands of the so-called Diaspora, they differ in their details from those in America. The most prominent difference, of course, is that the local ethnic churches comprising the Church in America share a common American consciousness, which give it a distinct identity.

A similar phenomenon exists wherever several ethnic groups belonging to the Orthodox faith exist within an otherwise multiethnic society. They, too, share a common identity with the prevalent culture of that land. This is the case, for example, in both Canada and Australia. What differs in the case of the Church in America is its age and experience. Ethnic groups have coexisted with the prevalent culture of America longer than elsewhere. That fact, besides the strong influence of American culture upon them generally, has contributed to equally strong loyalties to both ethnic origin and American birthright. The result is that there is an enduring dual loyalty, especially among persons of the third generation and beyond, which cannot be ignored when discussing the so-called Diaspora.

There is also the recounting of histories. Each Church in the Diaspora has its own history. The Church in America is no exception. That which distinguishes it, however, once again is its age and experience, as well as the intervening events which have had a profound effect on its development. The history of Orthodoxy in America spans over two centuries beginning in the 18th century when Russian missionaries evangelized native tribes in Alaska. The story of the missionary activity in Alaska starting from that time and lasting into the late 19th century is one of courage and endurance. One can claim with certainty that this was the beginning of the spread of Orthodoxy on the North American continent. However, this alone cannot be cited as the defining moment of an official presence of the Orthodox Church in America.

What began as a noble effort to introduce the Gospel into unknown territory, thereby upholding an apostolic mandate, was followed by another amazing occurrence. Waves of immigrants from Eastern Europe, Asia Minor, and the

⁵ Address by His All Holiness Ecumenical Patriarch BARTHOLOMEW – Synaxis of the Heads of Orthodox Churches – Ecumenical Patriarchate, in: *Orthodox Observer* vol. 73, No. 1244 (November, 2008) 6.

⁶ Message of the Primates of the Orthodox Churches – Ecumenical Patriarchate, *ibid.*, 24.

Middle East began pouring into the continental United States from the late 19th into the early 20th centuries. Their purpose, for the most part, was to secure a better future in the "land of opportunity", bringing with them a strong attachment to church and heritage. Thus, what began with mission and evangelization and continued with immigration led ultimately to the steady growth of Orthodoxy on the North American continent. In the latter years of the 19th century, there was a bare minimum of Orthodox parishes in the United States. By the end of the first quarter of the 20th century, there were over 250⁷.

At the same time, several factors contributed to the establishment of parallel jurisdictions, rather than the convergence of all ethnic groups under one central church administration. There was the presence of an ecclesiastical administration headed by an archbishop in San Francisco, relocated from Sitka in Alaska. Although there were efforts initially to bring all Orthodox believers under its authority, this noble goal was not to be. Not all who arrived in this new land from far and wide identified with it. Neither was there a co-ordinated effort from abroad to establish relations with it. At the same time, there was reluctance on the part of many immigrants to break ties with the homeland. Eventually, the turbulent political events which followed the Bolshevik Revolution contributed to the canonical disorder which followed, i.e., the establishment of ecclesiastical jurisdictions under the authority of Mother Churches abroad. The result of all this is that the ecclesiological foundation which we profess, one bishop in one territory, exists only in theory.

III. Pan-Orthodox Relations in America

As the decades passed without a resolution of this canonical impasse, the eventual need for collaboration among the jurisdictions became evident. In the last half century several developments, sometimes for the better sometimes not, have affected Pan-Orthodox relations in America⁸. One of the most hopeful among them was the establishment of SCOBA in 1960. Although a representative body comprised of the primates of each of the canonical jurisdictions in America, it lacked the authority to make binding decisions. Nevertheless, there have been highs and lows in its history relative to contacts and co-ordinated activities among the member bodies. Highs were a reflection of the ability to overcome a limited vision of Pan-Orthodox outreach. Lows were often the result of tensions among the Mother Churches. One of the more recent highs was the incorporation in the 1990s of IOCC (Inter-Orthodox Christian Charities), OCMC (Orthodox Christian Mission Center), OCEC (Orthodox Christian Education Commission), and OTSA (Orthodox Theological Society in America), among others, as agencies under the protection and supervision of SCOBA. This status assured a common participation among the jurisdictions in their activities and secured a co-ordinated effort in

⁷ For a detailed history of the Orthodox Church in America, see T. FITZGERALD, *The Orthodox Church*, Westport, CT 1998), esp. pp. 13-115.

⁸ See KISHKOVSKY, *Orthodoxy in America*.

promoting outreach in the areas of charity, mission, Christian education, and theological research. This has also marked the beginning of a co-operative effort on the part of all the jurisdictions to support many similar worthwhile projects.

Perhaps the most controversial event in this period under study was the granting in 1970 of autocephaly to her onetime daughter, known until then by the name *Metropolia* and since then as the Orthodox Church in America (OCA), by the Church of Russia. This act, and the manner in which it took place, set off what the late Fr. Alexander Schmemmann called "a meaningful storm," which has yet to pass⁹. Undoubtedly, there were those who believed that this was the way the canonical anomaly in America might be resolved. This has not been the case. On the contrary, the canonical anomaly remains, as does the unresolved status of the OCA within world Orthodoxy. What can be said on a positive note, however, is that schism was averted over this issue from the very beginning. As a result, the OCA, like all other canonical Orthodox bodies in America, is actively involved in the work of its Episcopal Assembly.

IV. Some Promising Developments

Reference was made at the beginning of this paper to the Conference of Orthodox hierarchs which met in Ligonier, Pennsylvania in 1994. Despite some misconceptions about its purpose, it, too, is reckoned among the significant events in recent years contributing to a closer relationship among the jurisdictions. It is especially recognized for the two important statements it issued: on "Mission and Evangelism" and on "The Church in North America"¹⁰.

Since then, several of the jurisdictions have engaged in conversations with their Mother Churches about ways in which they may more effectively govern themselves. To this end, the Patriarchate of Antioch has recently granted a status of *self rule*¹¹ to the Antiochian Archdiocese, thereby establishing a synod and recognizing a degree of shared authority of the Bishops with their Metropolitan¹². Several decades earlier, in 1978, the Patriarchate of Constantinople restored a synodal polity to the Greek Orthodox Archdiocese of America, which it had originally. In addition, its Bishops have been elevated to the rank of Metropolitan and a less centralized form of church administration is exercised by an Eparchial

⁹ See A. SCHMEMMANN, *A Meaningful Storm: Some Reflections on Autocephaly, Tradition and Ecclesiology*, in: St. Vladimir's Theological Quarterly 15, 1/2 (1971) 3-27.

¹⁰ For the texts of these statements, see BEDRIN – TAMOUSH, *A New Era Begins*, 17-25.

¹¹ Apparently, the choice of the term *self rule* was a way of recognizing the right of the Antiochian Archdiocese to govern itself freely without being officially declared an autonomous archdiocese.

¹² The initial announcement of this fact gave rise to expectations regarding the degree of authority to be exercised by the Bishops in their dioceses and their relationship to the Metropolitan Primate. These were later tempered; nevertheless, a synodal polity replaced the monarchical model which preceded it.

Synod¹³. Similarly, other jurisdictions, among them the Romanian and the Albanian, have entered into dialogue to seek an end to longstanding disputes existing within their jurisdictions in the United States. It is to be hoped that an eventual resolution of their differences will contribute substantively to a collaborative effort on the part of all to heal divisions and promote unity¹⁴.

V. The Time for Unity

These developments undoubtedly have indicated that the time for a coordinated effort towards administrative unity has come. As a result, the decision was reached at the Synaxis of the Primates of the Orthodox Churches in 2008 to renew attention to the so-called Diaspora¹⁵. The basis of this effort was to be the 1993 agreement of the Inter-Orthodox Consultation of the Holy and Great Council. Moreover, in their official statement, the Primates affirmed the proposal of the Ecumenical Patriarch that meetings be held the following year to discuss this pivotal issue. This led to the convocation in 2009 of the Fourth Pre-Conciliar Conference meeting in Chambesy, the precursor to the Episcopal Assemblies which have since then been activated.

Of the twelve Episcopal Assemblies named, that of North America is the largest, and therefore of great interest to the other eleven and to the Church at large in terms of operation and results. In a statement to its Officers reporting on the results of the first meeting of the Episcopal Assembly held last May (2010), Patriarch Bartholomew stressed the following:

“As the largest in terms of size and diversity, the Episcopal Assembly in America in many ways may serve as a significant example and an important model for what the Primates of the Autocephalous Churches envision for Orthodox unity throughout the world. This is precisely why every aspect and detail of your decisions and developments bear a heavy burden and wider responsibility”¹⁶.

¹³ Article 7 of the current Charter of the Greek Orthodox Archdiocese of America [(2003), p. 5] defines in detail the prerogatives of the Metropolitans. Its intention is to facilitate administrative procedure on the local level and to enable initiative in promoting outreach in each of the Metropolises.

¹⁴ Disputes between factions within the same ethnic community were the result of political upheaval in their native lands. Its effect has been felt in America as well, thereby causing dissension and weakening the bond of unity among them. For an account of their stories, see FITZGERALD, *The Orthodox Church*, 63-74.

¹⁵ For a detailed account of this significant event and attending developments leading to the first Episcopal Assembly meeting in 2010, see T. FITZGERALD, *Historic Decision for the Church: The Fourth Pre-Conciliar Pan-Orthodox Conference Approves New Episcopal Assembly for North America*, October 8, 2009: <http://www.hchc.edu/?id=1232> (25.4.2012).

¹⁶ Cited in the Secretariat for Ecumenical and Interreligious Affairs (SEIA) Newsletter on the Eastern Churches and Ecumenism, n. 180, September 30, 2010, 4. Also mentioned in the remarks of Patriarch Bartholomew was the positive response of the Church of Constantinople to the request of the bishops of Canada, Mexico and Central America. Accordingly, the bishops of Canada have requested

It is important to note that use of the term Episcopal Assembly originates in the documents emanating from the meetings held in Chambesy in 1990 and 1993¹⁷. Consequently, the evolution of the Episcopal Assembly as envisioned then began more than 20 years ago. This indicates an understanding from the beginning that a solution to the canonical problem with which we are faced will require entirely new adjustments. Neither will these adjustments be the same everywhere in the so-called Diaspora. Therefore, a temporary situation was approved that will contribute to a fully canonical resolution in each place eventually. This process should be accomplished before the convocation of the Great and Holy Council, which is the ultimate goal of the endeavor. Thus, what was understood as a new situation requiring new adjustments has led to this initiative of the Mother Churches under the guidance of the Ecumenical Patriarchate.

What is unique and encouraging in this approach to administrative unity is the fact that the Mother Churches involved have given it their collective blessing. While sanctioning the establishment of Episcopal Assemblies in specific regions of the so-called Diaspora, they have at the same time recognized that each Local Church has its own identity, local history and pastoral needs. The responsibility, therefore, of each Episcopal Assembly is to manifest the unity of the Orthodox Church and to address in a unified way the pastoral needs of all Orthodox Christians in that region.

VI. In Search for Canonical Solutions

With regard to the Church in America, this means that the presence not only of ethnic identification among several jurisdictions, but also of conflicting ethnic identities must be acknowledged. As a consequence, diverse groups have diverse jurisdictional allegiances along ethnic lines. This leads to the realization that no ethnic jurisdiction is strong enough to predominate. In addition, the canons do not offer an unequivocal solution acceptable to all. In actual fact, the canons make no mention of nationalism or ethnicity, as this phenomenon did not exist as we know it today at the time of the early councils.

There is no doubt that a clear directive in those canons which address the issue of ecclesiastical jurisdiction would be most helpful. However, in our present situation – historical precedent or scholarly opinion aside – it is obvious that no one interpretation would be convincing enough to resolve existing differences. Each jurisdiction will continue to claim canonical privilege and precedent, while

their own assembly, while those of Mexico and Central America have requested to join the Assembly of South America. As stated in Article 13 of the Pre-Conciliar Pan-Orthodox Conference, however, such an adjustment requires the formal consensus of the Primate of all the Autocephalous Churches.

¹⁷ Interestingly, the language of the "Statement on the Church in North America" issued by the Ligonier Conference is reminiscent of that of Chambesy, especially the use of the term *Episcopal Assembly*. See BEDRIN – TAMOUSH. *A New Era Begins*, 21-4. See also The Society for Orthodox Christian History in the Americas (OrthodoxHistory.org), *Chambesy Proposes Episcopal Assemblies in the 1990s*, May 29, 2010.

remaining steadfast in its current position¹⁸. Even the generally accepted understanding of canon 8 of Nicaea I, which all agree is being violated, speaks of a model of ecclesiastical jurisdiction in conformity to its own time:

"For in one city (church) there shall not be two bishops"¹⁹.

A literal interpretation of this canon is not adaptable to today's realities, where the population of some cities exceeds that of entire provinces of the Byzantine Empire²⁰. Where such is the case, one must seek to discover the canonical principles reflected in the canons. They provide the basis for resolving the canonical impasse with which we are confronted.

Specifically, that which is violated in canon 8 of Nicaea I, among other canons, is the territorial principle according to which there is one eucharistic community and one bishop in one place. This principle exists also in canons 6 of Nicaea I and 12 of Chalcedon which uphold the integrity of a territorial unit by prohibiting more than one metropolitan in the same place. In this spirit, canons 2 of Constantinople I, 35 of the Apostles, and 13 of Antioch all prohibit extraterritorial ordinations, thereby affirming the right of only one provincial bishop to perform sacramental acts within his own province. Hence, the territorial principle of one bishop in one place is the basis for resolving the issue of multiple bishops in the same place. This basis can be preserved by defining a territorial unit as the eucharistic community over which the bishop exercises episcopal oversight. Consequently, in today's urbanized, multicultural world, a multiplicity of bishops in the same place is understandable only in the context of several eucharistic communities within the same territory.

It will be up to the Mother Churches in collaboration with the Episcopal Assemblies in years to come to determine the boundaries of each area in which a bishop has the exclusive right to exercise episcopal oversight. At the same time, one of the bishops should be chosen as the first among them according to the principle of *primus inter pares*, as in the Church of the fourth century on. It has also been suggested that the number of dioceses might be increased and, where necessary, have assistant bishops in some of them. This was how the council of Nicaea dealt with the Novatianist schism without violating the territorial principle²¹. Ultimately, there will need to be a Primate of the entire Church in America in accordance with canons 34 of the Apostles and 9 of Antioch. Understandably, these canonical requirements can only be fulfilled following a long process.

¹⁸ See PATSAVOS, *The Harmonization of Canonical Order*, 219.

¹⁹ H. PERCIVAL (ed.), *The Seven Ecumenical Councils* (Nicene and Post-Nicene Fathers, second series, vol. 14), Grand Rapids, MI 1956, 20.

²⁰ See BEDRIN - TAMOUSH, *A New Era Begins*, 122.

²¹ See *ibid.*, 61.

VII. The Challenge before Us

The challenge before us at this time, however, is establishing the Orthodox faith. America is not only highly developed and tolerant, but also promises a great future for Orthodoxy. However, Orthodoxy's strength is fragmented into groups of varying canonicity, ethnic loyalties, administration, and size. In other words, ecclesiastical practice and reality do not reflect our doctrine of ecclesiology. It is mainly for this reason that guidance and direction must be given by the first-ranking see of Orthodoxy, the Ecumenical Patriarchate, in collaboration with the other Autocephalous Churches.

In the words of the revered canonist Archbishop Peter L'Huillier regarding the ongoing process of canonical unification:

“We need to have a Moderator who in our region must be confirmed by the Ecumenical Patriarchate. First, in America its jurisdiction is predominant; therefore, the Patriarch of Constantinople, being the “first among equals,” is the only one to be able to supervise the process of canonical normalization. Of course this task has to be accomplished in close co-ordination with the concerned Mother Churches and with the local episcopate”²².

Directly related to our situation in America are the authority and privileges of the Ecumenical Patriarch invoked by the Church of Constantinople. They are based, as is well known, on canons of Ecumenical Councils, tradition, and the long standing practice of the Church²³. A hopeful beginning has been accomplished with the decision of the Fourth Pre-Conciliar Pan-Orthodox Conference. A precedent has thereby been set by the Ecumenical Patriarchate and the other Autocephalous Churches which have approved the creation of Episcopal Assemblies. This action clearly recognizes the weaknesses of the present situation and stresses the vital importance of Orthodox unity and collaboration.

Regardless of how the privileges of the Ecumenical Patriarchate may be understood, it is a fact that the reality of the situation requires that it be addressed primarily by way of persuasion, co-operation, and dynamic leadership. The situation is so foreign to traditional solutions that it demands unusual initiative and an innovative spirit to be effectively solved. Practically speaking, the Ecumenical Patriarchate cannot act unilaterally. All the Mother Churches with interests in the countries of the so-called Diaspora must participate in the solution. The Local Churches within those countries must participate too. However, pastoral,

²² Ibid.

²³ See “The Leadership of the Ecumenical Patriarchate and the Significance of Canon 28 of Chalcedon: A Statement by the Faculty of Holy Cross Greek Orthodox School of Theology”, April 30, 2009: <http://www.hcgc.edu/holycross/about/news/1802/1165.html> (25.4.2012).

canonical, and spiritual leadership must be exercised first by the Ecumenical Patriarchate²⁴.

VIII. The Reality of Ethnicity

As described in detail at the beginning of this paper, the various Orthodox Churches in America are of ethnic origin²⁵. Together with their traditional liturgical languages, they maintain the popular languages, traditions, and ethnic consciousness of their peoples. Nearly all of them use English more and more in their activities. Even though their ethnic consciousness is strong, the powerful forces of assimilation cannot be denied. In addition, the ever increasing number of inter-Christian marriages foreshadows an even more rapid rate of assimilation. Ethnic traditions and loyalties are a positive element not to be abandoned. Their significance becomes problematic, however, when – contrary to Orthodox ecclesiology and canonical order – they hinder ecclesiastical unity. Any solution to the issue of the Diaspora, therefore, must address concurrently the issue of ecclesiology and the reality of ethnicity. However, such a quest presupposes that ecclesiological truth takes precedence.

Indeed, there is unequivocal need for pan-Orthodox action to bring an end to the canonical chaos in which we find ourselves in the so-called Diaspora. This action must have two dimensions: a) It must provide for a formal unification of the Church in America; and b) It must provide for the gradual development of true canonical order. Essential unity in the hearts and minds of both clergy and laity of the various jurisdictions will require a long time to be realized. It is most likely that the ethnic character of many parishes in all jurisdictions will continue for years to come, even if less intense. The first task at hand, therefore, is to achieve a method by which the ecclesiological unity of Orthodoxy in America can be attained, while recognizing the realities of our parishes.

Conclusion

As has already been stressed, the un-canonical situation of the so-called Diaspora is not subject to traditional canonical solutions. Although the end result has to be traditional canonical order, the means must be characterized by both imagination and an incremental program of application. The constituent steps have already been taken with the decisions reached by the Ecumenical Patriarchate in collaboration with the other Autocephalous Churches. The convening in May (2011) of the second (already) annual Episcopal Assembly in America gives hope

²⁴ PATSAVOS, Harmonization of Canonical Order, 221-2.

²⁵ I am here reminded of the insightful article by APOSTOLA, Moving Toward an Administratively United Church, mentioned earlier, which stresses the sociological dimensions of the Orthodox Church in America, an aspect which lies at the heart of the diaspora issue.

that a new beginning has been inaugurated. The account of its accomplishment is encouraging. According to its official Message,

“among the items on the agenda was the work of the Assembly’s 13 committees, its Secretariat, and its 14 agencies and endorsed organizations. [...] The work of the committees will constitute the principal service of the Assembly, meeting frequently and regularly in order – with the participation also of lay members – to materialize the remarkable unity of the Orthodox Churches in this region”²⁶.

In conclusion, may it stay the course, enduring the challenges ahead, and leading the Church in America to the Great and Holy Council as a unified structure which reflects our ecclesiology and our canonical tradition.

²⁶ See Assembly of Canonical Orthodox Bishops of North and Central America (assemblyofbishops.org), 2011 Message of the Assembly of Bishops, May 27, 2011.

DIE DIASPORA

Vladislav Cypin, Moskau

I. Terminologische Vorbemerkungen

In seiner ursprünglichen Bedeutung bezeichnet das Wort „Diaspora“ die Gruppe der Bürger einer altgriechischen Stadt (*polis*), die ihre Mutterstadt verlassen, um eine Kolonie in einem fremden Land zu gründen. Ähnliche Methoden zur Ausweitung des Lebensraumes wurden auch von etlichen semitischen Völkern angewandt, besonders von den Phönikiern, später auch von Juden. „Objekt“ der Kolonisierung waren die Mittelmeerküsten von Europa, Asien und Afrika. Nach der Übersetzung der biblischen Bücher ins Griechische (Septuaginta) wurde der griechische Terminus „Diaspora“ dann vor allem als Bezeichnung für die Juden im Exil benutzt, die (im Jahre 586 v. Chr.) von den Babyloniern, und später von den Römern (im Jahr 136 n. Chr.) aus ihrem Land verbannt worden waren, also analog zum hebräischem Wort „*galut*“. Diese neue Bedeutung des Wortes „Diaspora“ stammt aus der Bibel (Dtn 28, 25).

In der Neuzeit begann man, das Wort „Diaspora“ einerseits für die Bezeichnung ethnischer Minderheiten, die außerhalb der historischen Heimat leben, andererseits für die religiösen und konfessionellen Minderheiten zu gebrauchen. So kann man, wenn man das Wort im ersten Sinn benutzt, beispielsweise von der russischen, polnischen oder armenischen Diaspora in Frankreich, und im zweiten Sinn von der katholischen, lutherischen oder auch konfuzianischen Diaspora in Russland reden.

Sowohl die ethnische, als auch die religiöse und konfessionelle Diaspora wuchs im 20. Jahrhundert stark an. Dazu haben verschiedene Ursachen, hauptsächlich zwei Weltkriege und Revolutionen in vielen Ländern, besonders die russische Revolution, ihren Beitrag geleistet, weiters spielten ökonomische Ursachen eine wichtige Rolle. Sehr viele Menschen verließen ihre Heimat auf der Suche nach einem besseren Lebensstandard in den reicheren Ländern. Deswegen entstanden zahlreiche Diasporagemeinden im Westeuropa, Amerika und sogar im fernen Australien.

II. Die orthodoxe „Diaspora“

Ein bedeutender Anteil der sog. „Diaspora“ besteht dort aus orthodoxen Migranten und ihren Nachkommen. In den westeuropäischen Ländern und in den Vereinigten Staaten ist die Zahl der Orthodoxen im Vergleich mit dem 19. Jahrhundert um ein Zehnfaches gestiegen. Zurzeit leben alleine im Westeuropa außerhalb der kanonischen Grenzen orthodoxer Kirchen über 5 Millionen orthodoxe Christen.

Schon seit den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts entstanden Probleme mit der jurisdiktionellen Zugehörigkeit dieser Menschen, sowohl der einzelnen Personen,

wie auch der orthodoxen Gemeinden. Diese Probleme hatten einen negativen Einfluss auf die Beziehung zwischen den autokephalen orthodoxen Kirchen. In diesem Zusammenhang entstand die Notwendigkeit einer exakten, möglichst eindeutigen Definition des Begriffs „Diaspora“ im konfessionellen Kontext.

Zuerst ist zu betonen, dass der Begriff „Diaspora“ ähnlich verwendet wurde, wie im Altertum, als man damit die jüdische Minderheit im griechisch-römischen Milieu (sog. „Hellenisten“) bezeichnete. Der Diaspora-Begriff wurde jedoch nicht für die Bezeichnung jeder religiösen Minderheit gebraucht, sondern nur für Minderheiten außerhalb ihrer historischen Heimat. Daher bezieht sich dieser Begriff nicht auf orthodoxe Gemeinden in der Türkei, in Syrien oder in Ägypten, da diese Länder für die dort lebenden Orthodoxen die ursprüngliche Heimat darstellen.

Im kirchlich-kanonischen Kontext wird das Wort „Diaspora“ als ein Fachbegriff mit einer engeren Bedeutung als in der Umgangssprache verwendet. Im kanonischen Kontext nämlich ist die „Diaspora“ eine von drei Ausnahmen vom territorialen Prinzip der kirchlichen Organisation. Zu diesen Ausnahmen zählen neben der „Diaspora“ auch die Stauropigien und die Metochien.

Das Territorialprinzip besteht darin, dass unter normalen Umständen orthodoxe Christen jeder möglichen Sprache und Nation, die auf demselben Territorium wohnen, eine Gemeinde bilden und sich in der Jurisdiktion *einer* Kirchengemeinde und *einer* Ortskirche befinden, gemäß den Worten des Apostel Paulus, dass es in Christus „nicht mehr Griechen oder Juden, Beschnittene oder Unbeschnittene, Fremde (Barbaren), Skythen, Sklaven oder Freie“ gibt (Kol 3, 11).

Im 34. Kanon der Heiligen Apostel heisst es, dass „die Bischöfe jeder Nation“¹ den ersten Bischof unter ihnen anerkennen sollen. Aber der historische Kontext dieses Kanons beweist eindeutig, dass in diesem Fall das griechische Wort „*ethnos*“ nicht „Nation“ im modernen Sinn bezeichnet, sondern Christen, die ungeachtet ihrer Nation (im modernen Sinn) im Sinne der antiken Bedeutung von „*ehnos*“ auf demselben Territorium wohnen, genauer gesagt, in den Grenzen einer Provinz (einer Eparchie) des Römischen Reiches (Imperiums). In diesem Zusammenhang sollte man nicht übersehen, dass für einige Provinzen des Römischen Imperiums bestimmte, mit der Zeit hellenisierte oder latinisierte „Nationen“ namengebend geworden sind (Ethnonym), z. B.: Galatien, Thrakien, Numidien. Daher geht es im 34. Apostelkanon darum, dass beispielsweise alle Bischöfe der Provinz Galatien oder Kappadokien ihren ersten Bischof (πρώτον),

¹ Anmerkung zur Übersetzung: Im russischen Text heißt es „епископам всякого народа подобает знати первого в них [...]“, im griechischen Original ist von Bischöfen „ἐκάστου ἔθνους“ die Rede. A. ANAPLIOTIS gibt in seiner rezenten deutschen Übersetzung der Apostolischen Kanones „*ethnos*“ mit „Volk“ wieder: vgl. A. ANAPLIOTIS, Ἱεροὶ Κανόνες τῶν ἁγίων καὶ πανσέπτων Ἀποστόλων / Heilige Kanones der heiligen und hochverehrten Apostel (Liturgische Texte und Studien 6), St. Ottilien 2009, hier: 43.

bzw. der Terminologie des 9. Kanons des Konzils von Antiocheia folgend, den Metropolen anerkennen sollen.

III. Die Prinzipien kirchlicher Organisation

Versuche, ethnische oder gar sprachliche, also linguistische Merkmale als Grundprinzip der kirchlichen Organisation und damit als Prinzip der Aufteilung der kirchlichen Jurisdiktion zu benutzen, haben in der Kirchengeschichte immer wieder zu ernsthaften Komplikationen geführt. Deswegen hat das Konzil von Konstantinopel im Jahr 1872 den sog. „Ethnophyletismus“ als eine Bedrohung der normalen kanonischen kirchlichen Organisation verurteilt. Fraglich bleibt jedoch die Qualifikation dieser falschen Ideologie als Häresie.

Das territoriale Prinzip der kirchlichen Organisation impliziert, dass zwischen den Gemeinden, Eparchien und Ortskirchen Grenzen bestehen. Solche Grenzen werden im 17. Kanon von Chalchedon und im 25. Kanon des Trullanum erwähnt, wo das 30jährige Bestehen faktischer Grenzen zwischen Eparchien als ausreichend für die Anerkennung ihrer Legitimität erklärt wird.

Zurzeit besteht die Orthodoxe Kirche aus mehreren Hunderten Eparchien, die in 15 autokephalen Ortskirchen vereinigt sind² und jede dieser Ortskirchen hat ihre kanonischen Grenzen. Das Problem der „Diaspora“ besteht darin, dass Orthodoxe auf der ganzen Welt leben, jedoch nicht die ganze Welt zwischen den kanonischen Territorien dieser Ortskirchen aufgeteilt ist. Was außerhalb dieser territorialen Grenzen der Ortskirchen bleibt, ist das „Territorium der Diaspora“.

Der kanonische Sinn des Begriffs „Diaspora“ stellt also nicht auf nationale Minderheiten einer orthodoxen Nation ab, die auf dem kanonischen Territorium der Kirche einer anderen Nation leben. Zum Beispiel gehören Russen in Bulgarien oder Polen in Rumänien oder Griechenland nicht zur „Diaspora“. Zur „Diaspora“ gehören nur jene orthodoxen Christen, die außerhalb der kanonischen Grenzen aller autokephaler Kirchen leben.

Faktum ist, dass in der „Diaspora“ das kanonische Territorialprinzip nicht verwirklicht wird, da auf demselben Territorium Gemeinden und Eparchien verschiedener Ortskirchen bestehen können, auch wenn es fraglich ist, ob das den Kanones vollkommen entspricht. Die kanonisch notwendige territoriale Verteilung beschränkt sich in den „Diaspora“ oft auf ein Minimum. So führen die orthodoxen Bischöfe in der „Diaspora“, auch wenn sie in denselben Städten residieren, meistens zumindest verschiedene Titel. Beispiele für Städte der orthodoxen „Diaspora“, in denen gleichzeitig mehrere orthodoxe Bischöfe ihren Sitz haben,

² Anmerkung der Redaktion: diese den russischen Diptychen entsprechende Zählung beinhaltet die von Moskau 1970 in die Autokephalie entlassene Orthodox Church of America, panorthodoxer Konsens besteht nur über 14 autokephale Kirchen.

sind etwa Paris oder Wien. Doch trägt etwa der Bischof der russisch-orthodoxen Kirche in Paris den Titel von Korsun (= Chersones)³.

IV. Das Problem kanonisch korrekter Jurisdiktionsverhältnisse in der Diaspora

Seit den 1920er Jahren stellt sich das Problem kanonisch korrekter Jurisdiktionsverhältnisse in der „Diaspora“ in aller Schärfe. Eine ideale Lösung dieses Problems könnte in der Gründung neuer autokephaler oder autonomer Ortskirchen in der „Diaspora“ bestehen. Damit wären solche Territorien nicht mehr „Diaspora“ im kanonischen Sinn des Begriffes, auch wenn die „Diaspora“ in kultureller und sozialer Hinsicht weiterhin „Diaspora“ bleibt. Voraussetzung dafür wäre, dass die Gemeinden und Eparchien reifen und auch eine hinreichend große Anzahl von Bischöfen zur Verfügung steht (was heutzutage kein besonderes Problem darstellen sollte).

Es gibt aber einen wichtigen Faktor, der gegen einer solche Lösung des Problems der „Diaspora“ steht, nämlich das Streben der orthodoxen Emigranten, ihre Verbindung mit der Heimat auch auf der Ebene der kirchlichen Jurisdiktion zu bewahren. Gerade dieser kulturelle und emotionale Komplex widerspricht der Gründung von multinationalen Ortskirchen in der „Diaspora“. Die nostalgischen Gefühle der Emigranten dürfen von der kirchlichen Hierarchie weder vernachlässigt noch diskriminiert werden. Im Zusammenhang damit heißt es im Einführungsartikel des Statuts der russisch-orthodoxen Kirche, dass deren Jurisdiktion auch außerhalb ihrer im Statut definierten kanonischen Grenzen besteht. Ihr unterstehen auch solche Orthodoxe, die freiwillig der russisch-orthodoxen Kirche angehören⁴. Es ist vollkommen klar, dass dieser Artikel nicht auf Griechenland, Bulgarien, Rumänien oder Serbien abstellt, sondern ausschließlich auf Länder der orthodoxen „Diaspora“, weil auf den Territorien der benannten europäischen Länder sozusagen „Jurisdiktionsmonopole“ der entsprechenden Ortskirchen bestehen.

Wie schon erwähnt, bleibt das Problem die Aufteilung der Jurisdiktion in der Diaspora aus verschiedenen Gründen kompliziert. Sie ist umstritten und lässt immer wieder Zwistigkeiten zwischen den Ortskirchen entstehen. Beim Bemühen zur Lösung dieses ungeklärten Problems sollte man verschiedene Umstände und Bedingungen berücksichtigen. Von alters her wurde in der Kirche die Norm beachtet, dass die Ortskirche, die ein neues heidnisches Volk, dessen Territorium zuvor keiner Ortskirche angehört hatte, konvertiert hatte oder aus der Häresie oder dem Schisma wieder zur Orthodoxie brachte, zur „Mutter“ einer neugegründeten Kirche wird und damit das Jurisdiktionrecht über diese neue Kirche erwirbt. Sie erwirbt somit die Rechte als „kyriarchale Kirche“. Allerdings sind die Begriffe „Mutterkirche“ und „kyriarchale Kirche“ nicht einfach ident.

³ Anmerkung der Redaktion: Χερσόνησος/Χερσών war eine in der byzantinischen Epoche wichtige Stadt in Tauris, ihre archäologischen Überreste befinden sich in einem Stadtteil von Sewastopol in der Krim.

⁴ Statut der Russischen Orthodoxen Kirche Art. 1, 3.

1) können Tochterkirchen später einen autokephalen Status bekommen, womit jegliches Abhängigkeitsverhältnis von der ehemals „kyriarchalen“ Kirche endet, obwohl die Kirchen doch für immer Tochterkirchen ihrer Mutterkirche bleiben. Dies entspricht dem Beziehungsgefüge zwischen der Russischen Kirche und den orthodoxen Balkankirchen einerseits und dem Konstantinopler Patriarchat andererseits.

2) gab es in der Geschichte auch den Fall, dass eine Tochterkirche mit autonomem Status ihre jurisdiktionelle Abhängigkeit änderte, so z. B. war und bleibt die autonome Kirche von Finnland Tochterkirche der Russischen Kirche, aber seit dem Jahre 1923 geriet sie unter die Jurisdiktion des Konstantinopler Patriarchats und im Jahre 1957 wurde dieser Status der Kirche von Finnland auch von der Hierarchie der Russischen Kirche anerkannt. Die Kirche von Jerusalem ist eigentlich für alle Kirchen auf der Welt für immer Mutterkirche, aber es gab eine Zeit (seit der Mitte des 2. Jahrhunderts bis zum 4. Jahrhundert), als sie in der Jurisdiktion der Kirchen von Kaisarea in Palästina und indirekt auch der Kirche von Antiocheia stand, bis sie – wohl erst im 4. Jahrhundert – autokephalen Status erlangte.

So beziehen sich die Begriffe „Mutterkirche“ und „Tochterkirche“ auf die Geschichte, „kyriarchale Kirche“ aber auf die kanonischen jurisdiktionellen Beziehungen. Nichtsdestoweniger befindet sich eine sozusagen „neugeborene“ Kirche am Anfang regelmäßig in der Jurisdiktion ihrer „Mutter“.

Im Kanon 131 (171) von Karthago heißt es:

„Vor einigen Jahren wurde vom Gesamtkonzil dieser Kirche bestimmt, dass Kirchen, die vor Erlass des Gesetzes über die Donatisten katholisch geworden waren, zu jenen Kathedralen gehören sollen, deren Bischöfe sie überzeugten, sich der katholischen Einheit anzuschließen“.

Im Kanon 132 (181) von Karthago werden zwei leitende Grundsätze der Verletzung der Jurisdiktion genannt: die territoriale Nähe und der Willen des Kirchenvolkes.

„Darüber, wie katholische Bischöfe und jene, die vom Donatismus konvertiert sind, Eparchien vertreten sollen ... Wenn nur ein Bischofssitz besteht, so soll Priorität jenem Bischofssitz gehören, der näher liegt. Wenn beide Sitze gleich nahe liegen, dann gewinnt das konvertierte Volk das Recht der Wahl des Sitzes der Kathedrale“.

Was die territoriale Nähe anbelangt, so ist aus dem 24 (17) Kanon von Karthago bekannt, dass der Primas von Numidien seine Jurisdiktion über die Kirche von Mauretania Stifensis wegen ihrer Entfernung verloren hatte. Im

„Pedalion“ heißt es als Erläuterung zu diesem Kanon, dass dieses Prinzip ökumenische Gültigkeit habe.

Es ist allgemein bekannt, dass sich beim Thema der Jurisdiktion in der „Diaspora“ die Positionen des Konstantinopler Patriarchats, welche auch von anderen griechischen Kirchen mitgetragen werden, und der anderen Kirchen, besonders der Russischen und der Rumänischen Kirche, unterscheiden. Das Konstantinopler Konzept wurde erstmals im Jahre 1922 ausformuliert, als Patriarch Meletios IV. die Doktrin über das Jurisdiktionsmonopol Konstantinopels in der Diaspora verkündete.

Am 30. Mai des Jahres 1931 sandte der damalige Patriarch von Konstantinopel, Photios II., dem serbischen Patriarchen Varnava eine Botschaft zum Thema der Jurisdiktion über die serbischen Eparchien außerhalb des südslawischen Staates, in der er meinte:

„Alle orthodoxen Kirchengemeinden und Kolonien, die sich in der Diaspora und außerhalb der Grenzen der orthodoxen autokephalen Kirchen egal welcher Nation befinden, sollen in den kirchlichen Angelegenheiten dem Heiligem Stuhl (= Patriarchat von Konstantinopel) unterstehen“.

In diesem Satz wird die Position der Konstantinopler Patriarchen zum Problem der Jurisdiktion in der Diaspora in verdichteter Weise geäußert. Prinzipiell ist die Haltung des Konstantinopler Patriarchats ungeachtet der Bereitschaft zu pragmatischen oder kanonischen Kompromissen unverändert. Die Begründung dieser Position findet man im 28. Kanon von Chalkedon, in dem die Grenzen der Jurisdiktion des Bischofssitzes des Neuen Rom definiert werden. Mit diesem Kanon wurden dem Bischof von Konstantinopel drei Diözesen zugewiesen: die Diözesen von Thrakien, Pontus und Asien. Dadurch wurde Konstantinopel, dessen Zweitreichung in den Diptychen schon durch den 3. Kanon des 2. Ökumenischen Konzils von Konstantinopel gesichert war, auch mit den entsprechenden Territorien „versorgt“.

Im 28. Kanon von Chalkedon werden auch Bischöfe „*in barbaricis*“ der oben genannten Diözesen (also Pontus, Asien und Thrakien) erwähnt, die wie die Metropolitane dieser drei Diözesen von der Kathedra der Heiligen Konstantinopler Kirche geweiht werden sollen.

Der Sinn dieser Stelle des Kanons ist klar: es geht um christliche Gemeinden mit ihren Bischöfen auf der Balkanhalbinsel (Thrakien) und im Kaukasus (Pontus), die sich zur Zeit des Konzils von Chalkedon außerhalb der Grenzen des Römischen Imperiums befanden. Die Diözese von Asien hatte keine Berührung mit den „Barbaren“. Korrekt interpretiert, bezieht sich die Stelle des Kanons, in der „Eparchien von Barbaren“ erwähnt werden, nicht auf die gesamte barbarische Welt, sondern die Territorien, die unmittelbar hinter den Grenzen des Reiches in den benannten Abschnitten dieser Grenze liegen. Dieser Kanon kann also kaum die Ansprüche auf ein Jurisdiktionsmonopol in der Diaspora begründen.

Mit dem 28. Kanon sind inhaltlich zwei andere Kanones von Chalkedon verbunden, nämlich der 9. und der 17. Kanon, die sich mit Vorrechten des

Konstantinopler Throns im gerichtlichen Bereich befassen. Im 17. Kanon kann man lesen:

„Sollte jemand von seinem eigenen Metropoliten Unrecht erleiden, sucht er – wie gesagt – beim Exarchen des Verwaltungsgebiets oder beim Stuhl von Konstantinopel sein Recht“⁵.

Dieser wie auch der 9. Kanon werden häufig von den Apologeten der Konstantinopler Vorrechte in der Diaspora verwendet, darunter auch vom berühmten Kanonisten Metropolit Maximos von Sardes. Die korrekte Analyse des historischen Kontextes und des Inhaltes dieser Kanones führt jedoch zu einer einzig möglichen Schlussfolgerung: es handelt sich darin um die Kleriker und Bischöfe des Konstantinopler Kirchenbezirks (später: Konstantinopler Patriarchats), der auf dem Konzil von Chalkedon durch die Unterstellung der drei oben erwähnten Diözesen (Asien, Pontus und Thrakien) unter den Konstantinopler Thron gerade konstituiert worden war, wobei auch Exarchen oder Erzbischöfe dieser Diözesen ihre Jurisdiktion über die untergeordneten Metropoliten nicht sofort verloren haben. Daher wird eine Alternative vorgeschlagen: entweder an die Exarchen eines Verwaltungsgebietes (Diözese) oder an den Thron von Konstantinopel zu appellieren. Joannes Zonaras schrieb in seinem Kommentar zum 17. Kanon ganz deutlich:

„Nicht über alle Metropoliten wird der Konstantinopler Patriarch als Richter gestellt, sondern nur über den ihm untergeordneten Metropoliten“.

Die kanonische Logik erlaubt es also nicht, einen Anspruch Konstantinopels auf die Oberhoheit und ein Jurisdiktionsmonopol in der „Diaspora“ anzunehmen. Es bleibt Faktum, wenn auch ein kanonisch nicht völlig „normales“ Faktum, dass sich in der „Diaspora“ verschiedene Jurisdiktionen überlappen, bis zu äußersten Extremen, dass es in einer Stadt mehrere Bischöfe gibt, manchmal sogar Bischöfe mit denselben Titeln.

Entsprechende Eparchien in der Diaspora, über die die Russische Orthodoxe Kirche heute Jurisdiktion hat, sind, wie bereits erwähnt, jene von Korsun (Paris), Surosch⁶ (London), Berlin, Wien, Brüssel, Haag (mit vakantem Bischofssitz) und Buenos-Aires (eigentlich für das russisch-orthodoxe Lateinamerika). Parallel besteht in der „Diaspora“ – in Westeuropa, Amerika und Australien – auch die Russische Auslandskirche, die heute den Status einer selbstverwalteten Kirche des Moskauer Patriarchats hat. Die anderen autokephalen Ortskirchen haben auf denselben Territorien außerhalb ihrer kanonischen Territorien ihre parallele Jurisdiktion.

⁵ Deutsche Übersetzung nach J. WOHLMUTH, *Conciliorum Oecumenicorum Decreta / Dekrete der ökumenischen Konzilien*. Bd. 1: Konzilien des ersten Jahrtausends, Paderborn ³1998, 451.

⁶ Anmerkung der Redaktion: ein alter Ort in der Krim; ksl. Surož, gr. (byz.) Σουρδαία, heute Sudak.

Besonders kompliziert ist aus kanonischer Sicht die Situation in Nordamerika. Im historischen, kulturellen und soziologischen Sinn des Wortes „Diaspora“ ist dieser Kontinent für die orthodoxe Kirche „Diaspora“, obwohl man sagen kann, dass dieser Kontinent auch für andere Konfessionen (mit Ausnahme der Sekten) eine „Diaspora“ darstellt. Keine Konfession bildet in den Vereinigten Staaten die Mehrheit der Bevölkerung, vielleicht die protestantischen Kirchen und sog. „Sekten“ zusammen gerechnet.

Aber es ist auch wichtig, dass seit 1970 die autokephale Kirche von Amerika existiert, die ihr eigenes kanonisches Territorium besitzen sollte. Diese Autokephalie wird aber, wie allgemein bekannt, nicht von allen autokephalen Kirchen anerkannt und tatsächlich gibt es in Amerika mehrere Jurisdiktionen, die dabei untereinander normale oder quasi-normale eucharistische Koinonia haben. Diese vom kanonischen Standpunkt aus gesehen besonders komplizierte Situation würde eine eigene Untersuchung erfordern.

Das Problem der „Diaspora“ ist auf die Agenda des künftigen Panorthodoxen Konzils aufgenommen worden. Es stellt wohl das heikelste Thema des künftigen Konzils dar. Doch lässt sich in den letzten Jahren erfreulicher Weise im Zusammenhang mit diesem Problem ein gewisser Fortschritt beobachten, insofern sich die Kirchenleitungen auf gemeinsame Beschlüsse verständigt haben. 2009 hat die IV. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz in Chambésy den Beschluss gefasst, als eine Art „Übergangslösung“ orthodoxe Bischofskonferenzen in verschiedenen Ländern und Regionen zu gründen. Es war ein Kompromiss: einerseits bewahren die bislang zuständigen autokephalen Kirchen die Jurisdiktion über ihre Eparchien in der „Diaspora“. Andererseits aber soll der Bischof des Konstantinopler Patriarchats, der in dem entsprechenden Territorium residiert, *ex officio* als Vorsitzender dieser Konferenz anerkannt werden und im Falle seiner Abwesenheit der gemäß den Diptychen nächstgereichte Bischof.

Als Beispiel für eine im Jahr 2010 erfolgte erfolgreiche Umsetzung dieses Beschlusses kann man die Orthodoxe Bischofskonferenz in Deutschland (OBKD) nennen, die auf Basis der bereits im Jahre 1994 gegründeten Kommission der Orthodoxen Kirchen in Deutschland (KOKiD) entstand.

Die aktuelle Aufgabe für eine Orthodoxe Bischofskonferenz besteht darin, Reglements und Vorgehensweisen zu suchen, die den prinzipiellen Positionen von allen Teilnehmern nicht widersprechen, wiewohl diese in etlichen Fragen grundverschiedene kanonische Auffassungen vertreten. Es handelt sich also um eine schwierige, aber in Hinblick auf das wichtigste Ziel – die pastorale Lage der Christen in der „Diaspora“, die häufig vor schwierigen Problemen des Alltagslebens stehen – hoffentlich doch zu lösende Aufgabe. Die Konkurrenz der orthodoxen Kleriker verschiedener Jurisdiktionen kann als ein Skandal verstanden werden, jedenfalls seitens der Neophyten.

Beim Aufbau bischöflicher Kooperation zwischen den Vertretern verschiedener Ortskirchen in der „Diaspora“ ist es wichtig, einerseits den Glauben

an die eine, heilige, katholische Kirche, in der es „nicht mehr Juden, Heiden, ... männliches und weibliches Geschlecht“ (vgl. Galater 3, 28) gibt, andererseits aber auch jene Realität zu berücksichtigen, in der Christen doch ihr Geschlecht, ihren bürgerlichen und sozialen Status, ihre ethnische, sprachliche und kulturelle Identität bewahren. Faktum ist, dass Menschen im Ausland, in der „Diaspora“, wo sie der realen Gefahr ausgesetzt sind, diese Identität zu verlieren, beginnen, sie besonders hoch zu schätzen. Das ist sicherlich eine ontologisch niedrigere Realität als die Zugehörigkeit zu der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche. Aber diese Besonderheit der Psychologie des Emigranten sollte bei der pastoralen Sorge der Bischöfe und Priester dennoch nicht bei Seite geschoben und ignoriert werden, wobei es zugleich notwendig bleibt, alle Christen an die ökumenische Dimension der Kirche Christi zu erinnern.

LA DIASPORE ORTHODOXE UNE PERSPECTIVE ROUMAINE

Radu Preda, Cluj-Napoca

En effet: la question de la diaspora orthodoxe est le signe visible d'une crise majeure. Comme on a déjà souligné ici, surtout par le Métropolite Jean de Pergame, la situation actuelle de ce qu'on a coutume d'appeler la diaspora orthodoxe (pour simplifier, nous parlerons dans la suite de notre texte de la diaspora tout court) reflète la crise, l'impasse de notre ecclésiologie, l'impuissance d'harmoniser la dimension nationale avec la dimension universelle de l'Église et la carte territoriale avec la mission extraterritoriale.

Mon intervention vise la perspective de l'expérience de l'Église Orthodoxe de Roumanie. *Nota bene*: il s'agit de l'*Église Orthodoxe de Roumanie*, pas de l'*Église Orthodoxe Roumaine*! Il s'agit d'une expérience avec plusieurs particularités, dont certaines sont spécifiques et d'autres partagées avec les autres pays ex-communistes ayant une majorité orthodoxe. Je voudrais passer en revue précisément ces particularités. Je vais parcourir trois étapes. La première est liée à la clarification de ce qui caractérise la diaspora en partant de l'histoire récente du totalitarisme. La deuxième se rapporte à la situation paradoxale de la république de Moldavie, où il y a deux Églises Orthodoxes reconnues comme canoniques par deux Églises-Mères. Enfin, la troisième étape est dédiée au récent appel du Synode de Bucarest adressé aux roumains orthodoxes qui vivent à l'étranger. À cause du temps je vais insister davantage sur le document synodal du mois de février 2010.

1. Entre l'exil et la diaspora: l'importance d'une lecture socio-théologique

La caractéristique des pays majoritairement orthodoxes qui ont vécu pendant plusieurs décennies sous des régimes communistes réside, entre autres, dans le fait qu'est apparu tout au long de cette période, un vrai *exil politique*, devenu rapidement un *exil religieux*, transformé seulement partiellement, après la chute du mur de Berlin, dans ce qu'on appelle la *diaspora*. Autrement dit, toute approche ecclésiologique et pastorale du problème de la diaspora orthodoxe devrait tenir compte de ce qui caractérise ces réalités au niveau inter-orthodoxe où à l'intérieur d'une seule Orthodoxie nationale. Le conflit à longue durée et les préparatifs de réunification entre l'Église Orthodoxe de Russie et l'Église des Russes de l'étranger (ou des Russes blancs), surtout de l'Amérique, sont illustratifs du mélange des éléments théologiques et non-théologiques dans le passé éloigné et récent de l'Orthodoxie. Par exemple, tout aussi significative serait dans cette perspective l'histoire de l'Église orthodoxe roumaine de Paris (rue Jean de Beauvais), qui a appartenu successivement à plusieurs juridictions canoniques. La crise de cette communauté s'est aggravée, paradoxalement, après la chute du communisme, c'est-à-dire après la disparition de l'argument social et politique

(l'exil anti-communiste) et le retour à la normalité, pour ainsi dire. On a eu besoin de deux décennies d'activité pastorale patiente, qui évite de brusquer les plus âgés, jusqu'au rétablissement de la relation de la paroisse avec le Patriarcat de Bucarest et l'intégration de cette communauté dans la Métropole roumaine de l'Europe Occidentale. Mais ce n'est pas, malheureusement, le cas de la communauté de Nice, où il ne s'agit pas seulement de la revendication de la part de deux juridictions canoniques, respectivement russe et constantinopolitaine, mais aussi de l'Etat russe (dans sa qualité d'héritier de l'Empire tsariste).

Ces situations, auxquelles on pourrait ajouter encore d'autres, illustrent à mon avis l'importance d'une lecture socio-théologique des différentes situations. Fixés sur des principes, même correctes, on risque d'ignorer la dimension humaine, d'humilier inutilement les croyants. En fait, si on observe d'une manière critique et autocritique la manière dont on «instrumentalise» les arguments canoniques dans les rapports entre les Églises Orthodoxes sœurs ou entre les autorités épiscopales et les paroisses, on pourrait constater que le plus souvent le droit canon est invoqué soit pour justifier un abus, en le légitimant, soit pour empêcher le débat ouvert sur les aspects courants de la vie ecclésiale. L'appel aux canons n'est pas fait dans leur esprit mais seulement à la lettre. Mais les canons ne sont pas des buts en soi et ils ne représentent pas des affirmations dogmatiques de l'Église, et c'est la raison pour laquelle ne pas mettre toujours en corrélation leur esprit avec leur lettre, le passé historique de leur formulation et le présent de leur application (ou ignorance), c'est-à-dire ne pas être ouvert à une herméneutique nuancée, tout ça empêche finalement l'utilisation constructive de la tradition canonique. Voilà pourquoi, j'insiste sur le besoin d'un encadrement plus large du phénomène de la diaspora.

II. Entre Moscou et Bucarest: Le paradoxe de «l'étranger» proche

La situation ecclésiale de la République de Moldavie est un miroir du dilemme politique dans lequel se trouve ce pays depuis deux décennies. Du point de vue ecclésiologique, les manières de l'aborder sont très différentes, même contradictoires. D'une part les orthodoxes de Moldavie sont pour Bucarest une sorte de «diaspora» ou un proche «étranger», pendant que pour Moscou ils font partie du déjà célèbre «territoire canonique russe».

Le Statut de l'Église Orthodoxe de Roumanie (2008) compte la «Métropole de Bessarabie, structure autonome qui vit au rythme du vieil Calendrier et Exarchat des Territoires (en roumain: Plaiuri)», parmi ses structures vouées à la pastorale des Roumains de la diaspora. Les autres structures sont les suivantes: la Métropole Orthodoxe Roumaine de l'Europe Occidentale et Méridionale, la Métropole Orthodoxe d'Allemagne, de l'Europe Centrale et Septentrionale, l'Archevêché Orthodoxe Roumain des deux Amériques, la Diocèse Orthodoxe Roumaine de l'Australie et de la Nouvelle Zélande¹. Il est également significatif

¹ Patriarhia Română, Statutul pentru organizarea și funcționarea Bisericii Ortodoxe Române, București 2008, pp. 16-17.

que les Roumains de Serbie et de Hongrie sont organisés sous la juridiction de deux diocèses – l'Évêché Dacia Felix, avec son siège à Vârșeț, et l'Évêché Orthodoxe Romain de Hongrie, avec son siège à Gyula – qui font partie de la Métropole de Banat. Autrement dit, au-delà de la différence de rang et de position canonique (évêché, archevêché et métropole), la Métropole de Bessarabie est en quelque sorte unique dans la structure du Patriarcat roumain: c'est la seule structure de type diaspora dans un pays qui a appartenu, pendant plusieurs périodes de l'histoire, au territoire de la Roumanie. Cette unicité est en grande partie la cause du problème créé au moment où on cherche une solution pour l'encadrement canonique définitif de cette entité dans l'ordre plus large de l'Orthodoxie mondiale. À long terme, on n'exclut pas la reprise de la question en termes d'autocéphalie, probablement la seule solution pour l'issue de la situation bizarre d'un Etat avec deux Eglises Orthodoxes considérées toutes les deux comme canoniques. La coexistence de la Métropole de Bessarabie (dépendante de Bucarest) et de la Métropole de Moldavie (dépendante de Moscou) produit paradoxalement une situation de diaspora dans un territoire où l'Orthodoxie a été présente depuis des siècles, sans interruption.

Dans le statut de l'Église Orthodoxe de Russie, approuvé pendant la réunion de 13-16 August 2000 du Synode des évêques, le Patriarcat de Moscou se présente en ces termes:

[Dispositions générales] Art. 1. «L'Église Orthodoxe Russe est une Église locale autocéphale multinationale (Русская Православная Церковь является многонациональной Поместной Автокефальной Церковью) en unité de doctrine et de prière et en communion canonique (молитвенно-каноническом общении) avec les autres Églises Orthodoxes locales [...]».

[Dispositions générales] Art. 3. «La juridiction de l'Église Orthodoxe Russe inclut les personnes de confession orthodoxe qui vivent sur le territoire canonique de l'Église Orthodoxe Russe (канонической территории Русской Православной Церкви) de Russie, Ukraine, Biélorussie, Moldavie, Azerbaïdjan, Kazakhstan, Kirghizie, Lettonie, Lituanie, Tadjikistan, Turkménistan, Ouzbékistan et Estonie, et aussi les chrétiens orthodoxes qui vivent en d'autres pays et qui s'attachent volontairement à cette juridiction»².

En argumentant de la sorte la légitimité du «territoire canonique russe», l'Église Orthodoxe de Russie renonce au principe de la territorialité, pratiqué et formulé par l'Orthodoxie mondiale dès les premiers siècles chrétiens, pour le remplacer avec le principe, connu lui aussi depuis longtemps, du *cuius regio eius religio*. On retrouve la formule de la structure multinationale – citée aussi, de manière significative, par la Déclaration du Synode de l'Église Orthodoxe de Moldavie de 29 Octobre 2007 – dans le préambule de la Constitution de la

² Voir le texte intégrale, en russe et en anglais, du Statut de 2000 sur la page officielle du Patriarcat de Moscou: www.mospat.ru (consultée le 1 Mai 2008).

Fédération Russe, qui établit, dans le premier article, une assimilation entre «Fédération Russe» et «la Russie». La Russie devient ainsi le terme totalisant et englobant pour tous les autres pays/républiques plus petits, de même que «l'Église Orthodoxe Russe» est le syntagme totalisant et englobant des Orthodoxies locales d'entre Carélie et Vladivostok, mais aussi d'Ukraine, Biélorussie, Moldavie, Azerbaïdjan, Kazakhstan, Kirghizie, Lettonie, Lituanie, Tadjikistan, Turkménistan, Ouzbékistan et Estonie. Pendant que la Fédération Russe a des frontières claires, élargies par un système de traités de coopération économique et militaire avec des États qui ne font pas partie d'elle, le territoire canonique de l'Orthodoxie Russe est beaucoup plus large. Dans des termes qui ne sont pas du tout ecclésiologiques, on pourrait dire que le « territoire canonique russe » est formé par (presque) tous les pays à travers lesquels ont passé autrefois les armées tsaristes et les tanks soviétiques.

III. Entre l'Église-mère et l'Orthodoxie locale: L'Appel de février 2010

Comme on sait déjà, le Synode de Bucarest a publié le 11 février 2010 un «Appel à l'unité et la dignité roumaine»³. Le texte est mis dès le début sous le signe de l'anniversaire des 125 ans d'autocéphalie de l'Église Orthodoxe de Roumanie:

«Au début de l'année 2010, proclamée par le Saint Synode Année solennelle [?] du Credo Orthodoxe et de l'Autocéphalie roumaine dans le Patriarcat roumain, dans le contexte du 125ème anniversaire d'autocéphalie de l'Église roumaine et du 85ème anniversaire d'ascension au rang de Patriarcat, les hiérarchies du Saint Synode adressent un appel d'âme vers tous les clergés et les laïcs orthodoxes roumains de l'étranger qui se trouvent, sans bénédiction, en d'autres Églises Orthodoxes Sœurs ou en structures ecclésiastiques anti-canoniques, de revenir à la communion directe avec l'Église Mère, dans la juridiction canonique du Saint Synode de l'Église Orthodoxe Roumaine».

Ce qui surprend dès le début, c'est la manière simpliste d'aborder la question compliquée de la diaspora et le ton agressif à l'égard de ceux qui sont, «sans bénédiction», en d'autres Églises Orthodoxes, indifféremment s'il s'agit d'Églises sœurs ou d'Églises ayant un statut canonique incertain: ils sont pratiquement sommés à entrer dans la légalité. Le manque de distinction entre communautés canoniques et d'autres qui ne sont pas canoniques est discutable. Par exemple, être dans une Église schismatique, comme celle des adeptes du vieux calendrier, représenterait pour notre Synode la même chose que la fréquentation de n'importe quelle paroisse orthodoxe non-roumaine, mais canonique. On souhaiterait plus de

³ Voir le texte sur la page officielle de l'Agence de Presse du Patriarcat de Bucarest, Basilica, http://www.basilica.ro/ro/stiri_din_tara/apel_la_unitate_si_demnitate_romaneasca.html (consultée le 3 Mai 2010). Pour le texte de la traduction officielle en français, voir: www.patriarhia.ro/_upload/documente/12665841260938953661.pdf (consultée le 1 septembre 2011).

précaution pastorale, au moins pour des raisons pratiques: il n'y a pas partout où vivent des roumains des paroisses de l'Église-mère de Bucarest. D'autre part, si on pense aux Russes partis après 1917 de la Russie bolchevique et organisés dans l'Exarchat mentionné antérieurement, qui se trouvent à présent sous la juridiction du Patriarcat Œcuménique malgré les invitations insistantes «d'union» venues de la part de Moscou, être «sans bénédiction» voudrait dire, dans plusieurs cas, s'enfuir de son propre pays, avant la chute du communisme, «contre son gré». En d'autres termes, les auteurs du texte de Février 2010 ne font pas la distinction élémentaire entre l'exil et la diaspora, c'est-à-dire ils ne tiennent pas compte des conditions dans lesquels sont nées certaines paroisses et ils anéantissent de cette manière la lutte anticommuniste de plusieurs générations de déracinés. On attendrait d'un tel document émis par le Synode, un organe éminemment pastoral et non seulement administratif-décisionnel, qu'il tienne compte de la complexité biographique des destins des Roumains arrivés partout dans le monde avant la chute du communisme. L'ignorance de ces aspects, qui ne sont pas du tout mineurs ou secondaires, font la preuve de l'esprit de domination des auteurs du texte, et en fin de compte leur insensibilité pastorale lorsqu'ils s'adressent sans distinction à ceux qui ont été ou pourraient être leurs fils spirituels. S'il est vrai que le ton fait la musique, l'Appel synodal est faux de la première jusqu'à la dernière note.

L'appel continue par la clarification des fondements qui se trouvent à la base de l'appel de l'Église-mère adressée à ceux «sans bénédiction», un groupe de destinataires indistincts, repérables seulement par une «déficiência» commune:

«La réalisation de ce but représente l'accomplissement des dispositions du Statut pour l'organisation et le fonctionnement de l'Église Orthodoxe Roumaine qui mentionne le fait que celle-ci est l'Église du peuple roumain et elle comprend les chrétiens orthodoxes du pays mais aussi les chrétiens orthodoxes romains de l'étranger (art. 5) et l'organisation canonique et pastorale de ceux-ci est assuré par le Saint Synode de l'Église Orthodoxe Roumaine.

Ce principe est en concordance totale avec la décision de la Conférence Présynodale Panorthodoxe de Chambésy, Suisse (6-13 juin 2009) qui mentionne que chaque Église autocéphale a le droit de paître sa propre diaspora.

Les dispositions statutaires mentionnées expriment le devoir de l'Église Orthodoxe Roumaine et se fondent sur le canon 16 du Synode Œcuménique de 325 qui affirme le principe conformément auquel ce n'est pas permis pour un diocèse de recevoir dans sa juridiction des clergés et des croyants orthodoxes, sans la bénédiction du diocèse auquel ils appartiennent».

L'invocation du Statut de l'Église Orthodoxe Roumaine, qui est à son tour un produit problématique du point de vue ecclésiologique et dans la perspective de sa

propre tradition locale (voire seulement l'évacuation du laïcat des plus importantes prises des décisions ou la «papalisation» de la fonction patriarcale), n'est pas convaincante. Déclarer ensuite que les articles statutaires sont en concordance avec la décision de la Conférence Présynodale de Juin 2009 est la preuve d'une exégèse tendancieuse du moment où on ne précise pas le fait que la décision en cause a un caractère provisoire, fondé sur l'application de l'oikonomia ou l'exception à la règle. Le dernier mot sur ce sujet sera dit seulement par le Grand et Saint Synode Panorthodoxe. L'exégèse déformée des fondements continue par la paraphrase du canon 16 de Nicée I. Mais le canon en cause ne prévoit rien à l'égard des laïcs («croyants orthodoxes»), mais il se réfère *exclusivement* aux clercs, y compris ceux de rang inférieur⁴. Les auteurs du document de Bucarest commettent une grossière faute d'interprétation, impossible à négliger et impardonnable par l'éventuelle référence à l'*esprit* du canon, c'est-à-dire à son *champ sémantique* plus large, aux *analogies* qu'on pourrait établir. La raison pour laquelle nous considérons cette interprétation comme erronée, réside dans le fait que le canon précédent, 15 Nicée I, interdit explicitement le transfert des clercs (évêques, prêtres et diacres) d'une ville dans l'autre, pendant que le canon 16 renforce ce dispositif, en y incluant le clergé inférieur, afin que *le clergé dans sa totalité*, du plus haut au plus bas, soit attentif à la norme instituée. Or, si, dans l'interprétation et la pratique du 15^{ème} canon, on applique une exégèse souple – le transfert d'un endroit (diocèse ou paroisse) à l'autre est déjà la règle pas seulement chez nous, en Roumanie –, alors comment pourrait-on accepter l'interprétation du canon qui suit, directement lié au précédent par l'inclusion abusive de dispositions inexistantes? Autrement-dit, techniquement, quelle est la mesure utilisée par notre Synode dans l'interprétation des canons? S'agit-il de la même mesure qui a fait possible l'introduction furtive dans le nouvel Statut des privilèges patriarcaux liés au fondement des stavropégies? Ou de la mesure selon laquelle on a jugé le cas du métropolite Nicolas (Corneanu) et de l'évêque Sophronie (Drincec)? Ou, enfin, de la mesure qui interdit, sans nuances anthropologiques et pastorales, aux prêtres divorcés à cause d'une autre raison que la leur personnellement, l'exercice de leur activité dans la paroisse. Concrètement lié au 16^{ème} de Nicée I ainsi faussement interprété, si en effet les clercs ont besoin de ce qu'on appelle la carte canonique (comme le «celebret» dans l'Eglise catholique, l'attestation qui garantit que le

⁴ Voir l'original grec dans l'édition critique des canons, G. ALBERGIGO – J. WOHLMUTH, Dekrete der Ökumenischen Konzilien, Band I. Konzilien des ersten Jahrtausends vom Konzil von Nizäa (325) bis zum vierten Konzil von Konstantinopel (869/70), Paderborn 1998, p. 13. La traduction roumaine dans I. N. FLOCA, Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note și comentarii, f.e., f.l., 1992, pp. 58-59. Parmi les commentaires modernes avec autorité, voire par exemple P. L'HUILLIER, Dreptul bisericesc la sinoadale ecumenice I-IV, trad. A. Stan, București 2000, pp. 124-126. Le canon 16 de Nicée I est le suivant: «[De ceux qui ne restent pas dans les Églises pour lesquelles ils ont été promus] Ceux qui, presbytres ou diacres ou tous ceux qui prennent rang dans le clergé, ont eu l'audace de s'éloigner de leur Église, sans avoir les yeux fixés ni sur la crainte de Dieu ni sur les saints canons, ne doivent en aucun cas être reçus dans une autre Église. On doit les inviter très fermement à retourner dans leur diocèse, et, s'ils restaient, on devrait les priver de communion. Si quelqu'un avait l'audace de voler pour ainsi dire un candidat qui appartient à un autre évêque pour l'ordonner, sans l'autorisation de l'évêque qui le comptait dans son clergé dans sa propre Église, cette ordination n'a pas de valeur.»

prêtre est canoniquement en règle et qu'il peut célébrer valablement la Divine Liturgie), les simples fidèles devraient peut-être disposer de carnets de membres annuellement visés par Bucarest? D'où provient cet esprit bureaucratique, en totale méfiance par rapport à la liberté de conscience de chacun? Une possible réponse est offerte par le paragraphe suivant:

«En ce sens, on rappelle le fait que le processus de retour du clergé et des croyants orthodoxes de différentes nationalités aux Églises Mères (par exemple le Patriarcat Russe et le Patriarcat Serbe) a déjà commencé il y a quelque temps et a montré le fait que, par coresponsabilité et solidarité ethnique orthodoxe, on peut surmonter des ruptures historiques conjecturelles motivées dans le passé par des critères politiques».

Si nous avons bien compris, la démarche de notre Synode vise à mettre de l'ordre dans la diaspora roumaine, d'après un modèle russe surtout, mais aussi serbe. Cependant, les relations du Patriarcat Russe avec sa diaspora ne sont pas toujours et partout à prendre comme exemple. Au contraire. En tenant compte du fait que la même stratégie d'imposer l'autorité à tout prix et avec tous les moyens est appliquée par Moscou en Bessarabie et aux pays baltiques, pourrait-on soutenir sereinement qu'il s'agit de notre modèle? En plus, les bouleversements historiques, survenus malheureusement pendant le communisme du XXème siècle, ne sont pas motivés exclusivement par des raisons politiques, comme si la rupture de l'Église-mère serait le caprice de quelques roumains orthodoxes superficiels, maîtrisés par des passions partisans, mais ils ont eu une dimension morale et éthique. Plus directement, l'infiltration du Service d'Information «Securitate» (la police politique du régime de Ceausescu) parmi le clergé de la diaspora a été une des raisons pour la séparation du Patriarcat de Bucarest de plusieurs de ses paroisses anciennes ou de l'apparition d'autres, nouvelles, alternatives, placées sous d'autres juridictions. Evidemment, autour de ces figures cléricales de la diaspora, on a tissé tout sorte d'histoires. Mais ce qui est sûr: notre Église n'a fait aucun geste pour rétablir la confiance humaine et morale des exilés par la retraite de ses clercs compromis. Il y avait seulement des cas isolés, en Australie et au Canada, résolus davantage sous la pression des communautés que sur l'initiative de l'Église. Dans ce contexte, apparemment oublié, l'appel du Patriarcat ne peut pas être reçu avec bienveillance par ceux qui ont une conscience chrétienne et historique, au-delà de celle politique. Deux décennies après la chute du communisme, traiter ses effets avec méfiance, réduire les dissensions entre les Roumains au niveau politique, constitue un affront. En fait, si on tient compte de la divergence entre le manque de approche publique du moment qui aurait pu marquer les deux décennies de reconquête de la liberté et l'abondance des manifestations d'autocélébrations ecclésiales, on comprend peut-être mieux pourquoi les auteurs du document synodal n'avaient pas les ressources intérieures pour traiter délicatement un tel chapitre, si complexe, comme celui de l'exil roumain devenu après 1989 seulement de manière partielle une diaspora (du point de vue ecclésial). Il semble que le document n'ignore aucun moyen de blesser

ceux qui vivent à l'étranger. Il atteint le sommet rhétorique au moment où on affirme:

«Aujourd'hui, 20 ans après la chute du régime communiste dans l'Europe de l'Est, quand la Roumanie est membre de l'UE et de l'OTAN et dans les conditions dans lesquelles l'Église Orthodoxe Roumaine développe une activité sans précédent en dehors de ses frontières à travers l'organisation et la constitution des diocèses dans le monde entier, on considère qu'il n'y a plus de raison pour rejeter l'appel du Saint Synode de l'Église Orthodoxe Roumaine à l'unité et à la communion orthodoxe roumaine.

On est convaincu que cette attitude de renaissance et de réconciliation va consolider et intensifier l'œuvre pastorale-missionnaire, socio-philanthropique et culturelle-éducative de l'Église Orthodoxe Roumaine.

On regrette le fait que, pour de multiples raisons, quelques-uns de nos frères roumains ont opté pour d'autres juridictions orthodoxes pendant le communisme, mais ce qui était pardonnable à cette époque-là, est devenu impardonnable et regrettable de nos jours, car cela signifie la division des Roumains jusqu'à la rupture ecclésiastique».

Reformulons pour voir si on a bien compris: le fait que la Roumanie est membre de l'UE et de l'OTAN devrait être considéré comme suffisant pour dissiper toute réserve de nature éthique ou morale, en libérant les pauvres roumains orthodoxes qui souffrent de complexes canoniques; l'éventuelle union avec le Patriarcat aurait en ce cas le caractère d'une thérapie. Dans la logique des auteurs du document, la vie en exil a été «pardonnable», mais maintenant elle serait «injustifiable», même «regrettable». Mais regrettable ne pourrait être que cette mise en page désastreuse, dans un style difficile à imaginer pour un texte qui se veut attractif. En minimisant dès le début et jusqu'à la fin les souffrances de ceux partis avant 1989 «sans bénédiction», en misant, sans l'avouer, sur le fait que leur nombre serait même plus réduit que celui des Roumains partis après 1989, animés avant tout par des raisons économiques et auxquels le Patriarcat est redevable pour l'opportunité d'instituer hâtivement toute sorte de diocèses extraterritoriaux par méfiance à l'égard des normes canoniques, l'Appel ne peut pas être reçu favorablement. Pour accomplir la démonstration, après la déformation du canon de référence et la citation d'une décision panorthodoxe provisoire, les auteurs du texte font une acrobatie finale et transforment l'UE et l'OTAN en critères ecclésiologiques.

L'aspect ecclésiologique fondamental que l'Appel évite complètement est celui qui se fonde sur le désir de plusieurs Roumains, à côté d'autres orthodoxes d'origines éthiques différentes, d'avoir dans la diaspora une cohérence canonique de base par l'articulation d'une Orthodoxie locale. C'est, en fait, le sens inaltéré de la décision citée de Juin 2009, de Chambésy, décision qui vise à ne pas ethniciser

davantage la diaspora, mais à l'aider à s'organiser sous la forme de Conférences locales des évêques orthodoxes canoniques, comme c'est le cas aux États-Unis ou en France. La transformation, le 27 Février 2010, de la Commission des Églises Orthodoxes d'Allemagne en Conférence des Évêques Orthodoxes d'Allemagne est la preuve du vrai sens de la décision présynodale. Ce n'est pas seulement une différence au niveau des mots⁵. Le terme Conférence vise l'accentuation de la collaboration et surtout l'interdépendance des différentes juridictions ethniques dans un même endroit. C'est la raison pour laquelle on a renoncé au syntagme «Églises Orthodoxes», en faveur d'«évêques orthodoxes» d'un certain pays. Le besoin de corriger l'anomalie de l'existence de plusieurs Églises canoniques sur un même territoire était impératif. On a fait un pas similaire sur la voie de l'application de la décision présynodale par la fondation, le 4 Mars 2010, de la Conférence des Évêques Orthodoxes de Suisse⁶. Dans le contexte des mutations ecclésiologiques et d'organisation au sein de la diaspora européenne (et pas seulement), l'Appel de Février 2010 du Patriarcat roumain va de façon inexpliquée et d'une manière surprenante à l'encontre ces efforts. Son manque d'opportunité se dégage aussi du nombre réduit, par rapport à la totalité des Roumains orthodoxes de la diaspora, de ceux qui, clercs ou fidèles laïques, par diverses raisons, ne sont pas en relation directe avec l'Église-mère de Bucharest et dont «le retour» devrait être préparé du point de vue pastoral, en tenant compte des conditions particulières, mais non pas sur l'ordre du Patriarcat.

Les réactions à l'Appel du mois de février n'ont pas tardé à apparaître surtout dans l'espace orthodoxe français. L'unique réplique, pas du tout convaincante, à ces réactions, écrite, en quelque sorte, à la suite du commandement venu de Bucarest et d'une argumentation déjà connue, est celle de la part de notre Métropole pour l'Europe Occidentale et Méridionale, avec le siège à Paris/Limours.

A la fin de cette analyse sommaire, on peut retenir le fait que le principe de l'autocéphalie moderne, au nom duquel les Églises Orthodoxes locales ont tendance à se comporter comme les États souverains et à négocier entre elles d'après les critères d'une ecclésiologie politique, a besoin d'une réflexion renouvelée qui harmonise de manière créative l'expérience de l'Église du premier millénaire avec les évolutions postérieures. Autrement dit, au risque nationaliste s'ajoute de plus en plus celui d'une politisation excessive des rapports inter-orthodoxes, politisation qui fait augmenter l'auto-sécularisation, beaucoup plus grave que la simple sécularisation en soi qui a marqué de façon générale la religion dans le projet de la modernité et de ses variantes tardives.

⁵ Voir: <http://www.orthodoxie.com> (consulté le 3 Mai 2010).

⁶ Cf. <http://www.dioceseorthodoxe.org/fr/nouvelles.php#100304> (consulté le 3 Mai 2010).

Bibliographie

A. Arjakovsky, *En attendant le concile de l'Église Orthodoxe. Un cheminement spirituel et œcuménique*, Paris 2011; K. Chr. Felmy, *Autokephalie*, in: G. Müller et al. (ed.), *Theologische Realenzyklopädie* 5 (1980) pp. 1-4; A. Jensen, *Die Zukunft der Orthodoxie. Konzilspläne und Kirchenstrukturen* (= *Ökumenische Theologie* 14), Einsiedeln 1986; D. Papandreou, *Zur Vorbereitung des Panorthodoxen Konzils*, in: W. Nyssen et al. (ed.), *Handbuch der Ostkirchenkunde* vol. III, Patmos 1997, pp. 261-286; G. D. Papathomas, *In the Age of the Post-Ecclesiality. The Emergence of Post-Ecclesiological Modernity*, in: *INTER* 2 (2008) pp. 40-54; R. Potz – E. Synek (unter Mitarbeit von S. Troianos), *Orthodoxes Kirchenrecht. Eine Einführung* (= *Kirche und Recht* 25), Freistadt 2007; R. Preda, *Ortodoxia și ortodoxiile. Studii social-teologice* (*Theologia Socialis* 10), Cluj-Napoca 2010; L. Stan, *Autonomia și autocefalia în Biserica Ortodoxă*, in: *Mitropolia Olteniei* XII, 5-6 (1961) 278-316; *idem*, *Despre autonomia bisericească*, in: *Studii Teologice* X, 5-6 (1958) 376-393; *idem*, *Despre autocefalie*, in: *Ortodoxia* VIII, 3 (1956) 369-396.

«DIASPORA» ECCLÉSIALE – DIASPORA NATIONALE
ET LES «ASSEMBLÉES DES ÉVÊQUES ORTHODOXES» EN EUROPE

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

Au cours du II^e millénaire, l'Église, dans son ensemble, à la suite de la «désunion» des Églises d'Orient et d'Occident (1054), s'est trouvée confrontée à trois problèmes ecclésio-canoniques majeurs, à savoir: la naissance du *Ritualisme* (1099) et du *Confessionnalisme* (1517) en Occident, et l'émergence de l'*Ethno-phylétisme ecclésiologique* (1870) en Orient¹. Ayant paradoxalement le même dénominateur commun dans leur manifestation historique et malgré la différence de leur origine, tous les trois ont provoqué des répercussions ecclésiologiques et canoniques néfastes et irréparables au sein de l'Église. Tout récemment et durant le 20^e siècle, chacun à sa manière, ils ont fait analogiquement émerger un autre problème ecclésio-canonique, dérivé de ces trois problèmes majeurs: la «*Diaspora ecclésiastique*» [sic], un phénomène totalement aberrant d'un point de vue ecclésiologique, provoqué par la pratique du *Ritualisme* chez les Catholiques romains, par la pratique du *Confessionnalisme* chez les Protestants et par la pratique de l'*Ethno-phylétisme* chez les Orthodoxes. Si on regarde la façon qu'adoptent toutes les Églises pour résoudre ce problème, il semble qu'elles n'ont pas vraiment senti la gravité de celui-ci qui détruit l'identité et la nature de l'Église, pour ne pas dire qu'il anéantit l'Église elle-même. Finalement, tous, nous avons fait émerger, tout au cours du II^e millénaire, des *ecclésiologies nouvelles*, des *ecclésiologies autonomes*, en un seul mot *ecclésiologie(s) multiple(s)*, donnant naissance à un problème si grave et aliénant de l'Église, qui s'appelle à tort, d'un point de vue ecclésio-canonique, «diaspora», et nous essayons aujourd'hui de le réparer avec le recours à des/ces *ecclésiologies aberrantes*, qui ne peuvent garantir par définition que la *prolifération atypique* et non contrôlée de ce problème. Mon propos ici ne vise pas la voie de solution proposée pour l'ensemble des Églises, mais seulement la voie orthodoxe adoptée pour la solution souhaitée.

L'émergence de l'*ethno-phylétisme ecclésiologique* (condamné conciliairement en 1872), quoiqu'apparu en Orient, est actuellement omniprésent en Occident, où il a pris le nom de «*Diaspora* [sic] orthodoxe» et il a récemment revêtu (2009) l'habit de confirmation institutionnelle sous le nom d'«Assemblées épiscopales orthodoxes». Cette nouvelle situation innovatrice interpelle l'Église orthodoxe dans son histoire et sa structure, à la veille et en préparation du Grand Concile panorthodoxe, retardé déjà depuis son lancement pendant cinquante ans (1961-2011), à cause justement de ce problème majeur, qui demeure par définition insoluble, pour des raisons qu'on a expliqué plus haut et qu'on expliquera par la suite.

¹ Voir à ce propos, G. D. PAPATHOMAS, Au temps de la *Post-Ecclésialité* (La naissance de la modernité post-ecclésiologique: de l'Église une aux nombreuses Églises, de la *dispersion* de l'Église à l'*anéantissement* du Corps du Christ), in: KANON 19 (2006) 3-21, in: Istina 51, n° 1 (2006) 64-84, et in: Irénikon 79, n° 4 (2006) 491-522.

D'or et déjà, le vécu ecclésial des quelques cent cinquante années passées (1870-2011) a accumulé des distorsions dans la vie institutionnelle des Églises établies localement, ce qui a souvent modifié leur expression statutaire (voir, par exemple, les déclarations statutaires des Églises orthodoxes de Chypre-1980², de Russie-1988 et 2000, de Roumanie-2010, etc.) et nous place, actuellement, dans une impasse insurmontable, dans une «canonicité impossible» (C. Pitsakis), où la crédibilité tout autant que l'unité même de l'Église orthodoxe sont en jeu. C'est le témoignage ecclésial dans sa totalité qui est une faille, par ces questions prégnantes, à notre époque de grands bouleversements. Dans les pays d'Europe centrale et orientale (Russie, Roumanie, ex-Yougoslavie et Bulgarie, ...), la chute des régimes communistes qui ont fonctionné comme réfrigérateur gelant le virus de l'*ethno-phylétisme*, a engendré une situation radicalement nouvelle pour les peuples qui y résident: la liberté rendue à l'Église de vivre en plénitude dans ces contrées, alors qu'elle y a été bannie ou dévitalisée, et les *émigrations* (*diaspora nationale*) vers les pays occidentaux qui se sont intensifiées. C'est, en deux mots, le contexte récent dans lequel la *Diaspora nationale* a été re-confirmée comme «*Diaspora*» *ecclésiale*. C'est exactement là où réside la grande erreur ecclésiologique des Églises nationales orthodoxes. Car, ecclésiologiquement parlant, la *Diaspora nationale* ne peut pas et ne peut jamais se transformer en «*Diaspora*» *ecclésiale*, tout simplement parce qu'il n'y a pas théologiquement et ecclésiologique-canoniquement de correspondance entre les deux. Il n'en a jamais été ainsi pendant les deux millénaires de l'histoire de l'Église, sauf que, de nos jours, cela s'est manifesté possible, justement à cause de cette *ecclésiologie nouvelle*, s'il s'agit vraiment d'*ecclésiologie* et pas d'autre chose.

I. «Diaspora» ecclésiale – Diaspora nationale: Une conjonction idéologique (ethno-phylétisme ecclésiologique) donnant naissance à un problème ecclésiologique canonique fictif et irrésolu

La création de nouveaux États-Nations et Nations-États (États nationaux) en Europe centrale et orientale, au cours du 19^e siècle et dans les débuts du 20^e siècle, et, simultanément, le déplacement, depuis ces États nationaux vers l'Europe de l'Ouest, de populations que les multiples événements militaro-politiques survenus à cette époque avaient contraintes à immigrer, firent surgir un phénomène nouveau, celui de la «*Diaspora nationale*». Nouveau, donc, inexistant avant le 18^e siècle, où la scène politique internationale était largement occupée par des empires. Ces derniers commencèrent à se morceler pour, à partir de la Révolution française (1789), être remplacés, sur des territoires plus limités, par une nouvelle forme de communauté, celle de l'État-Nation.

² Durant le déroulement du présent colloque portant sur la «Diaspora» (septembre 2011), on a pris connaissance de la promulgation de la nouvelle Charte statutaire de l'Église autocéphale de Chypre [Revue *Apostolos Barnabas* 71, vol. 11 (11/2010)], qui a consciemment supprimé les clauses statutaires anciennes, qui revendiquait une «diaspora» ecclésiastique chypriote au delà des frontières canoniques de l'Église, dans le monde entier.

L'émergence de cette «*Diaspora nationale*» entraîna des bouleversements et des altérations dans l'Ecclésiologie, car, confrontés à ce phénomène nouveau, les milieux ecclésiaux ne tinrent pas compte de la praxis ecclésio-canonique bimillénaire et commirent une erreur ecclésio-canonique structurelle lors de la formation des communautés ecclésiales au-delà des frontières de l'État. Les Églises nationales considèrent chacune, comme lieu de sa diaspora ethno-ecclésiale, les lieux – où qu'ils se trouvent sur terre – où existaient déjà des «Églises établies localement». La conséquence anti-ecclésiologique immédiate fut alors la formation de plusieurs juridictions ecclésiales en un même lieu où, pourtant, existait déjà une Église. C'est ainsi qu'apparut ce problème ecclésio-canonique majeur de la «*Diaspora ecclésiale*» (*sic*), suivi de tous ses effets ecclésiologiques négatifs et de ses dérives anti-canoniques. Mais, en fin du compte, quel est le problème original/protogène de la «*Diaspora*» ecclésiale?

En d'autres termes, la création d'un *État national* engendra simultanément l'exigence d'une *Église nationale*, ce qui aboutit à deux équivalences successives au sein de la même réalité étatique territoriale:

1. État national → Église nationale (à l'échelle du pays)
2. État national → Diaspora nationale (à l'échelle mondiale)

Dans le cadre des évolutions internes de l'État surgit alors une troisième équivalence qui, liée à la grave question ecclésio-canonique que nous examinons, renversa l'*Ecclésiologie de l'Autocéphalie*, immuable depuis les I^{er} et III^e Conciles œcuméniques (325 et 431) jusqu'aux 19^e-20^e s. Si l'on considère que l'Autocéphalie, *juridiction canonique* unique et complète à l'intérieur des frontières d'un État, ne permet en aucun cas, du point de vue ecclésiologique, que cette juridiction s'étende hors de ces frontières, toute expansion transfrontalière constitue la définition même de l'anti-canonicité. Cette troisième équivalence était:

3. Église nationale → Diaspora ethno-ecclésiale (à l'échelle mondiale)

Ces trois équivalences sont interdépendantes, de sorte qu'il nous est nécessaire de les examiner simultanément, si nous voulons comprendre le problème en profondeur. En ce qui concerne le renversement de l'Ecclésiologie de l'Église autocéphale, cette nouvelle situation de «*Diaspora*» entraîna, au sein de chaque Église nationale, des revendications juridictionnelles transfrontalières sur les groupes ecclésiaux «homoethniques» vivant hors des frontières de l'État

national. C'est ainsi que des communautés ecclésiales se formèrent selon un critère nouveau: l'*homoethnicité*.

À partir de là, l'Église nationale, sapant du point de vue ecclésiologique des critères bimillénaires, se mit à agir à l'image et à la ressemblance de l'État national hors de ses frontières géopolitiques. Toutefois, il existe une énorme différence entre les deux. L'État national, administrateur exclusif des intérêts de ses populations «homoethniques», exerce légalement ses compétences juridiques au-delà de ses frontières et à l'échelle mondiale. L'Église nationale autocéphale, au contraire, n'est pas légalement autorisée à agir au-delà de ses frontières canoniques. Ses actions éventuelles sont prédéterminées et leur portée limitée. Autrement dit, l'État national agit légalement hors de ses frontières, tandis que l'Église nationale n'est en aucun cas habilitée *canoniquement* à agir de la même façon. Volontairement ou non, ce point n'a jamais été clarifié, si bien que la manière d'aborder, d'étudier et de solutionner ce problème ecclésio-canonique majeur demeure confuse.

Un second aspect de la question a trait à la façon dont chaque Église nationale orthodoxe organise sa *juridiction hyperoria* (*transfrontière*), par définition, anti-canonique, et à la façon dont son entité ethno-ecclésiastique *hyperoria* communique avec les autres entités ecclésiastiques «homodoxes» co-existant en un même lieu, à savoir dans l'espace de ladite «*Diaspora*» ecclésiale. Bien entendu, il n'est nul besoin d'être expert en la matière pour comprendre que la première déviation anti-canonique – l'*activité hyperoria* – en entraîne directement une seconde, tout aussi anti-canonique, sinon plus, celle de la *co-territorialité multijuridictionnelle* dont découle le phénomène caractérisant la «*Diaspora*» ecclésiale: la manifestation non canonique en chaîne de faits non ecclésiologiques. En effet, depuis quelques dizaines d'années, plus précisément depuis cent cinquante (150) ans, la pratique non canonique de la *co-territorialité* entraîne la *formation successive* – injustifiable du point de vue ecclésio-canonique – de *diocèses-Églises locales co-territoriales*. Cette formation arbitraire, dans l'espace de la «*Diaspora*», de provinces diocésaines «homocentriques» superposées est à l'origine d'une coexistence territoriale active de communautés ecclésiales qui, faute de communier entre elles, exclut toute possibilité future de se fondre en une entité eucharistique et ecclésiale unique. Comme nous le verrons, la constitution d'Assemblées des Évêques Orthodoxes (AEO) témoigne de cette faiblesse, étant donné qu'elle ne fait que renforcer cette *organisation co-territoriale* de la «*Diaspora*» au lieu de la remodeler. Autrement dit, l'extension de fondation des AEO en Europe, non seulement ne résout pas le problème existant, mais cristallise la pratique condamnable de l'*organisation purement co-territoriale* de la «*Diaspora*» orthodoxe.

Par ailleurs, la fin programmée de la Guerre froide et la chute du mur de Berlin (1989) ont annoncé autant le triomphe des sociétés de consommation libérales que le retour des nationalismes et religions, comme l'on a vu avec la désagrégation de l'ex-Yougoslavie et les guerres balkaniques des années 90 provoquées par le retour du refoulé identitaire jadis congelé par l'idéologie du socialisme internationaliste jusqu'alors dominante. Immédiatement après, les États

nationaux de l'Europe de l'Est ont trop vite commencé à resurgir avec une tendance tenace, manifestée ou latente, pour récupérer «le "temps perdu" de l'intégration nationale, commencée à peine juste avant la Révolution russe [1917]» tout au cours du 20^e siècle. Le même événement [de la fin de la Guerre froide] a provoqué des répercussions identiques et au même sens dans l'espace ecclésiastique, en l'occurrence orthodoxe.

En effet, l'Église nationale orthodoxe de ces pays a bien suivi l'État national respectif dans sa démarche, en tant qu'*entité co-nationale*, dans ses visions national(ist)es, pour des raisons évidentes, et dans les intérêts nationaux, opérés par l'État au delà des frontières étatiques, s'occupant de ses ressortissants nationaux. L'Église l'a donc suivi non seulement dans cette démarche consistant à s'occuper de ces personnes, fait qui est tout à fait légitime, mais aussi dans l'organisation d'une «diaspora ecclésiastique» (*sic*) à l'image et à la ressemblance de la *diaspora nationale*, fait qui pose par définition un problème ecclésio-canonique flagrant. On voit bien que l'Église, qui se veut en priorité *eschatologique* et qui déclare que de par sa nature «n'étant pas de ce monde»³, s'identifie avec l'État national *historique* et avec ses visions qui demeurent par définition *intra-crétionnelles* et *éonistiques*. Une telle situation, soudaine ou attendue, au sein de l'Église a provoqué, durant les vingt (20) dernières années (1991-2011), la réapparition des nationalismes religieux retentissant pratiquement la situation interne des Églises et des religions national(ist)es.

De ce phénomène, deux problèmes interactifs surgissent: a) la création d'une situation existante, mais fictive, – toutefois ecclésio-canoniquement exclue par l'Église –, celle de la «*Diaspora ecclésiastique*» (*sic*), qui couvre pratiquement quatre continents et qui trouble l'Église depuis maintenant deux siècles, depuis la naissance de l'État national (à partir de la Révolution française-1789), et b) la tentative culturaliste statutaire des Églises nationales orthodoxes concernées de justifier cette situation anti-ecclésiologique et anti-canonique. En fait, le deuxième problème est plus grave que le premier, pour la simple raison que c'est celui-ci qui est dernière cette situation non [encore?] résolue.

Vu cette situation historiquement nouvelle (courant 20^e siècle), en 2009, l'Église orthodoxe a pré-conciliairement pris la décision pour faire un pas en avant, dans la perspective de trouver une solution pertinente, en adoptant à cet effet et comme le *meilleur choix* la pratique de l'«Assemblée épiscopale», vécue déjà depuis quarante-cinq (45) ans uniquement en France (1967-2011), qui devient désormais le modèle-pilote et la pratique *catholique* de solution de la «*Diaspora*» ecclésiastique orthodoxe. Voyons les choses de plus près.

³ Jn 17, 14 et 16.

II. Les «Assemblées des Évêques Orthodoxes» en France (modèle-pilote) et en Europe

Dans le cadre de la présente recherche, notre sujet n'est certainement pas de présenter un organigramme de l'institution récente des «Assemblées épiscopales» orthodoxes en Europe et de leur organisation dans chaque pays respectif. Cela est déjà connu à travers le journalisme ecclésiastique. Au sein d'un colloque scientifique ecclésio-canonique, qui est le nôtre, il est intéressant de voir *en commun* et ensemble les extensions et les conséquences canoniques de cette nouvelle institution, en commençant par le cas de la France, qui s'est servi apparemment de modèle-pilote pour cette institution élargie en Europe, allant même au delà.

Tout d'abord, l'«Assemblée des Évêques Orthodoxes de France» (AEOF) regroupe tous les évêques canoniques orthodoxes en France, «relevant des Patriarcats orthodoxes constitués historiquement et s'assurant d'une mutuelle reconnaissance»⁴. «Organe de coordination de l'épiscopat [sic] orthodoxe en France», elle a été pré-conciliairement créée en février 1997, dans le prolongement du «Comité inter-épiscopal orthodoxe», constitué depuis 1967 – à la suite aussi de la fondation de la SCOBA [*Standing Conference of Canonical Orthodox Bishops in America*] en 1960 aux Etats-Unis –, à l'initiative alors du [premier] métropolite orthodoxe de France Mélétiou (Karabinis), juste quatre ans après la fondation de l'«Archevêché de France et Exarchat d'Ibérie» (1963)⁵.

«En ce qui concerne la France, les Églises orthodoxes canoniques sont représentées par tous les évêques qui sont membres de l'Association légalement constituée sous la dénomination "Assemblée des Évêques Orthodoxes de France". Elle seule est habilitée à manifester l'unité et la canonicité de l'Église orthodoxe dans ce pays»⁶.

En conformité également avec les déclarations de transformation du *Comité inter-épiscopal* en *Assemblée des Évêques*, qui «marque un pas en avant et amène vers une intégration synodale future», l'AEOF a pour objet de

⁴ Document officiel (1^{er} Communiqué, § 2) de l'AEOF, daté du 3 avril 1997; voir le web-site: www.aeof.fr.

⁵ Voir à ce propos, dans D. PAPATHOMAS, Le Patriarcat œcuménique de Constantinople (y compris la Politeia monastique du Mont Athos) dans l'Europe unie (Approche nomocanonique) (coll. Bibliothèque nomocanonique, n° 1), Thessalonique-Katéfiri 1998, 143; 726-728.

⁶ Document officiel (1^{er} Communiqué) de l'AEOF, daté du 3 avril 1997; voir le web-site: www.aeof.fr.

«manifester l'unité de l'Église orthodoxe en France et de maintenir, préserver et développer les intérêts des Communautés relevant des diocèses orthodoxes canoniques de ce pays»⁷.

La déclaration de la même année assure que

«sans pour autant constituer une instance canonique au sens du droit canon de la Sainte Église Orthodoxe et en attendant les décisions du futur Saint et Grand Concile Pan-Orthodoxe en ce qui concerne l'organisation canonique de la diaspora⁸, l'AEOF a pour mission d'assurer la coordination des activités d'intérêts communs et de donner une impulsion dans les domaines de la formation théologique et pastorale, de la catéchèse, de la vie liturgique des éditions religieuses, de la communication et de l'information»⁹.

Ceci représente, en deux mots, l'expérience de 45/15 ans (de 1967/1997 jusqu'en 2011) de fonctionnement de l'AEOF, et elle est devenue le modèle-pilote, semble-t-il, pour les décisions pré-conciliaires récentes. En effet, la Réunion de la Commission inter-orthodoxe préparatoire de Chambésy, tenue en juin 2009, a institué les «Assemblées des Évêques Orthodoxes» (AEO) partout en Europe, ainsi que dans le monde entier. Ces Assemblées épiscopales en Europe, avec la date de leur fondation, sont les suivantes:

Les Assemblées des Évêques Orthodoxes en Europe

1. Assemblée des Évêques Orthodoxes de France (1967/1997)
2. Assemblée des Évêques Orthodoxes de Thyatire et de Grande-Bretagne (2009)
3. Assemblée des Évêques Orthodoxes d'Allemagne (2009)
4. Assemblée des Évêques Orthodoxes d'Autriche et de Hongrie (2009)
5. Assemblée des Évêques Orthodoxes de Belgique et des Pays-Bas (2009)
6. Assemblée des Évêques Orthodoxes de Suède et de Scandinavie (2009)
7. Assemblée des Évêques Orthodoxes de Suisse (2009)
8. Assemblée des Évêques Orthodoxes d'Italie (2009)
9. Assemblée des Évêques Orthodoxes d'Espagne et de Portugal (2009)

⁷ Document officiel de l'AEOF, présenté au moment de la transformation du *Comité inter-épiscopal en Assemblée des Évêques*, Paris 1997; voir le web-site: www.egliseorthodoxe.net.

⁸ Dans le texte, le terme figure sans guillemets.

⁹ Ibid.

III. Approche critique canonique des «AEO» en Europe

La «création ex nihilo» des «Assemblées épiscopales orthodoxes» pose avant tout la question de savoir comment l'Église orthodoxe répandue à travers tout l'univers vit son ecclésiologie en ce début de 21^e siècle. La vit-elle de façon *ecclésiale* ou de façon *culturaliste*?

Tout d'abord, il paraît qu'on n'a pas pris en considération des paramètres très importants pour le *paysage canonique en Europe*. Sur le tableau de l'architecture territoriale des Assemblées orthodoxes européennes, d'un point de vue canonique, on saisit trois types de territoires canoniques bien distincts, avec des appartenances ecclésiastiques différentes, sauf que tous les trois ont été traité de façon *uniforme*, sans prendre en considération cette réalité ecclésio-canonique. Plus précisément, les districts ecclésiastiques mentionnés sur le tableau se divisent en trois catégories: (a) le territoire des pays de l'Europe occidentale (n^{os} 1, 2, 3, 5, 7, 8, 9: *Patriarcat de Rome*, en conformité avec sa formation canonique conciliaire-325/451), (b) le territoire des pays de Scandinavie (n^o 6: *Patriarcat œcuménique*, en conformité avec le canon 28 du IV^e Concile œcuménique de Chalcédoine – 451) – comme le reste du monde entier, en dehors du *territorium canonicum* des Églises établies localement orthodoxes –, et (c) le territoire des pays d'Autriche et de Hongrie (n^o 4: *Patriarcat de Constantinople*, en conformité avec sa formation canonique conciliaire – 381/451 et à partir de 731). En d'autres termes, on a créé un statut *uniforme* des AEO sur trois catégories de territoires ecclésiastiques *non identiques*, alors que leur traitement devait être totalement différent, car l'uniformité ici supprime la particularité canonique. L'espace du présent texte ne permet pas de faire des analyses sur des sujets canoniquement évidents. Il faut signaler ici brièvement que le territoire des pays d'Autriche et de Hongrie (cas c) constitue un territoire juridictionnel direct du Patriarcat de Constantinople, et, en fait, il ne fallait pas créer une AEO sur ce territoire, tout simplement parce qu'à côté du Saint-Synode patriarcal de Constantinople fonctionne aussi désormais une Assemblée épiscopale. De même, le métropolite d'Autriche et de Hongrie devait participer directement au Synode patriarcal de Constantinople, alors que les autres évêques orthodoxes, pour cette raison territoriale, n'ont normalement pas un droit juridictionnel à développer une communauté ecclésiastique territoriale et à exercer une juridiction ecclésiale respective sur place. Mais, il y a encore d'autres paramètres ecclésio-canoniques plus profonds à voir.

1. L'Église du II^e millénaire s'habille de *rite* (C/R), de *confession* (P) et de l'*ethno-phylétisme* (O), donnant ainsi naissance à la «Diaspora» ecclésiale

L'Église, pour qu'elle soit «Église», de la manière transmise à nous par la Bible, les Pères ecclésiaux et les Canons conciliaires¹⁰, doit exister sans aucun

¹⁰ Il me semble utile de remarquer ici que les Canons ecclésiaux sont ceux de l'«Église répandue à travers tout l'univers» (c. 57/Carthage et 56/Quinisexte) du I^{er} millénaire. Ces Canons sont donc communs à tous les Chrétiens et pour toutes les Églises chrétiennes.

qualificatif à côté d'elle, «Église», tout court. Tout autre mise d'un qualificatif quelconque avant ou après elle, elle provoque la perte de sa propre identité et de sa propre nature. Or, une fois que nous acceptons, volontairement et consciemment, à mettre un qualificatif de n'importe quel type que ce soit à côté d'elle – représentant par ailleurs une réalité existante parallèle ou supplémentaire culturaliste à l'Église –, celle-ci s'arrête immédiatement d'être «Église» de façon biblique, patristique et canonique. Il faut que nous soyons théologiquement et scientifiquement honnêtes! Une fois que «l'Église du Christ»¹¹ subit un «déclic hypostatique», manifesté visiblement par la forme d'*Église adjectivale*, on peut tout avoir par la suite, toute forme d'entité mondaine: religieuse, sociologique ou, de dénomination même, ecclésiastique, mais non pas d'«Église du Christ», que Lui-même a qualifié comme «Son Église» [Corps eucharistique = Corps ecclésial], l'envisageant comme *un seul Corps unique*¹².

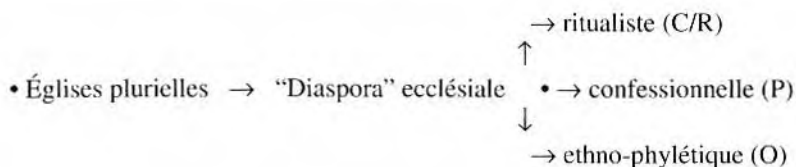
Comme on l'a dit dans un précédent travail¹³, l'Église du I^{er} millénaire est une *Église*, corps du Christ, *unique*, sans aucun autre qualificatif *culturel* à son côté, existant dans un endroit donné et précis, et en un corps ecclésial unique. Au contraire, l'Église du II^e millénaire est devenue *épithétique*, *adjectivale*, et, par extension, *plurielle*, territorialement *multiple*, avec des *couleurs culturalistes et confessionnelles*, et des priorités et caractéristiques purement mondaines et *éonistiques*.

Durant le II^e millénaire donc, juste après l'adoption de la pratique de l'Église épithétique culturaliste par nos traditions ecclésiales respectives, on a vu, tout au long de cette période, l'apparition de deux aberrations ecclésio-canoniques sans précédent: le phénomène des «Églises plurielles» et, par la suite, sa conséquence immédiate, le phénomène de la «Diaspora ecclésiastique». À cause de ce double déviance, nous avons tous pris l'habitude d'accepter cette réalité aberrante comme normale et naturelle, et nous travaillons désormais soigneusement en ce sens. Notre sujet d'aujourd'hui s'inscrit dans ce contexte désaxé. De même, Catholiques romains et Orthodoxes examinons ici *en commun* une question ecclésialement si ambiguë, à laquelle nous pouvons donner un sens pour assigner son contenu profond non-visible, comme cela se passe et de façon identique avec l'*iceberg*. Si on entend «diaspora» chez les Catholiques romains, de la façon dont elle «existe» chez les Orthodoxes, alors on pourrait parler *assignement* de «diaspora» *ritualiste* pour les premiers et de «diaspora» *ethno-phylétique* pour les seconds, sans oublier la «diaspora» *confessionnelle* chez les Protestants. Mais, en fin du compte, le problème est le même et demeure commun, provoqué de toute évidence par nous-mêmes.

¹¹ Voir Mt 16, 18; Rm 16, 16; Gal 1, 22; Éph 3, 21; 5, 23-25.

¹² Cf. Jn 17, 11 et 21-23.

¹³ Voir à ce propos PAPATHOMAS, Au temps de la *Post-Ecclésialité*.



2. «Ecclesia est nomen synodi» (Jean Chrysostome)

Le terme ecclésio-canonique «synode» provient, comme on le sait, du verbe «συνοδεύω» qui veut dire «faire de la route ensemble» et qui veut signifier ainsi une «démarche commune» dans la perspective de la communion des *Églises locales* (*épiscopies*), une communion exclusivement ecclésiale et canonique. D'où la qualification laconique: «'Εκκλησία συνόδου ὄνομα [l'Église qui porte le nom de synode, qui tire son (sur)nom du synode; *Église* est donc un *nom conciliaire*]»¹⁴. Le terme biblique, patristique, conciliaire et canonique désigne une réunion instituée (locale ou élargie) d'évêques (le «commun des évêques»¹⁵ (*synodus episcoporum*) d'une Église, l'ensemble des évêques en synode ou la synaxe des évêques en synode), convoquée pour délibérer canoniquement et indépendamment de toute influence extérieure sur des questions concernant un seul corps d'Église, le corps unique ecclésial local. D'après la définition de Jean Chrysostome, l'Église s'exprime par le fait du synode, par l'événement-synode, alors que le synode s'identifie à l'Église. «La force du synode est énorme, dit-il, c'est-à-dire des *Églises [locales]*»¹⁶.

En d'autres termes, pour avoir une *Église* établit localement (régionale-métropolitaine, autonome-autocéphale, patriarcale), il faut un *Synode*, de même que pour avoir un *Synode*, il faut une *Église*. Il n'y a pas d'autre forme pour exprimer et faire exister l'Église. À un moment donné et à un territoire donné, du fait que l'on n'a pas volontairement institué de Synode, il n'y a pas non plus d'Église. Cela vaut pour les *Assemblées épiscopales orthodoxes*. Ce qui vaut également et *mutatis mutandis* pour les *Conférences épiscopales catholiques* romaines — qui ne constituent pas des *Synodes* — dans les différents pays du monde entier. Toutes les deux vivent dans une atmosphère d'illusion d'auto-administration et n'ont pas non plus de *réalité synodale*, ce qui aliène par ailleurs leur conscience épiscopale.

¹⁴ Saint Jean Chrysostome: PG 55, col. 493; cf. PG 61, col. 527.

¹⁵ Canon 5/I^{er}.

¹⁶ Saint Jean Chrysostome: PG 61, col. 527.

3. «Conférences/Assemblées des évêques» et non pas «Synodes des évêques»

D'après cette définition canonique du *Synode*, on peut évaluer, du même point de vue ecclésio-canonique, l'«Assemblée des Évêques Orthodoxes» (AEO), instituée dans l'espace de la «Diaspora» ecclésiale. Par définition, l'«Assemblée des Évêques» est dépourvue de deux caractéristiques principaux qui sont hypostatiquement constitutifs du *Synode* ecclésial:

a) Les évêques des diocèses orthodoxes nationaux, instituant l'Assemblée épiscopale, ne sont pas les têtes des Églises locales (épiscopies) *interlocalement posées* (= l'une territorialement à côté de l'autre), mais de diocèses territorialement *superposés* et *identiques*. Autrement dit, ce sont des évêques installés sur le même et identique territoire et revendiquent tous le même district territorial homonyme. Comme c'est canoniquement évident, des évêques territorialement homonymes ne peuvent pas constituer un Synode ecclésial. Par ailleurs, le «*Synode local*» constitue une (de deux) *institution(s)* fondamentale(s) et originelle(s) de la vie de l'Église¹⁷, basée sur la perspective de la synodalité/conciliarité et liée, issue et servante de l'unité des Églises locales-diocèses, vivant ensemble, en *unité géo-ecclésiastique interlocale*. En raison de ce fait, le synode local est lié à l'existence hypostatique de l'Église. Au contraire, l'Assemblée épiscopale accepte, par sa constitution, le fait anti-ecclésiologique et anti-canonique de communion des Églises locales *superposées*, qui, à cause de ce fait, ne vivent pas en unité, mais en coexistence, dans une perspective co-territoriale, en revendications visibles ou invisibles, et en antagonismes permanents.

b) Le Synode ne subit pas d'influence(s) extérieure(s), ce qui signifie le droit (faculté ou autorisation) accordé à l'Église établie localement – au *Synode local* (provincial, métropolitain) des évêques – d'une région précise, de décider définitivement au sujet des affaires internes de cette Église, et exprime et définit aussi une juridiction ecclésiastique administrative *motu proprio* et *interlocalement unique*. Enfin, et en deux mots, l'Assemblée épiscopale orthodoxe, comme d'ailleurs la Conférence épiscopale catholique romaine, ne possède(nt) pas et ne peu(ven)t pas par définition posséder l'*auto-plénitude synodale* à aucun point de vue.

Or, les «Assemblées des Évêques» orthodoxes ne sont pas des «*synaxes des évêques en synode*», mais des «*synaxes des évêques sans [l'hypostase de] synode*», de même que les «Conférences épiscopales» catholiques romaines sont

¹⁷ Le Synode/Concile œcuménique, contrairement au Synode local (provincial, métropolitain, archiépiscopal ou patriarcal), ne constitue pas une *institution*, mais un *événement synodal extraordinaire* de «l'Église répandue à travers tout l'univers», qui est *extraordinairement* convoqué pour statuer sur des questions d'ordre dogmatique, canonique/pastoral ou administratif. Voir à ce propos, Métropolite Jean (ZIZIOULAS) de Pergame, L'institution synodale: Problèmes historiques, ecclésiologiques et canoniques, in: *Istina* 47, n° 1 (2002) 14-44.

également des «*synaxes des évêques sans [l'hypostase de] synode*». (Il suffit de signaler ici que, pour les Catholiques romains, cela est la pratique dès la création des Conférences épiscopales: en Italie, par exemple, il y a le *Synode des évêques* [Église de Rome] et, en même temps, la *Conférence épiscopale* d'Italie, ayant son siège également à Rome). Ce fait *non synodal* confirme par définition le phénomène canoniquement aberrant de la «Diaspora» ecclésiastique. Et, en tant que problème principal et *sans changement de cap*, elle ne sera ainsi jamais résolu, semble-t-il, tant que les «Assemblées épiscopales» – et les «Conférences épiscopales» respectivement – continueront à fonctionner sur cette base erronée, dans une perspective totalement déboussolée et au détriment de la *synodalité ecclésiale*. Une question se pose alors: est-ce qu'on a le droit ecclésiologique et canonique de procéder à une invention structurelle, telle que la Conférence ou l'Assemblée épiscopale récemment, des inventions qui aliènent finalement l'identité et l'hypostase de l'Église elle-même? Qui peut répondre à cette question? Et on souhaiterait avoir une réponse qui puisse renverser la «canonicité impossible» et l'impasse ecclésiologique, où nous sommes actuellement, qu'ont provoquées par nos «Églises plurielles».

Si les choses sont ainsi, la formation des Assemblées épiscopales orthodoxes, comme la formation des Conférences épiscopales catholiques romaines d'ailleurs, se trouve en contradiction manifeste avec l'esprit de la praxis synodale ecclésiastique bimillénaire, et, plus encore, s'y oppose. On avait l'union et l'unité ecclésiales entre nous et, à un moment donné ou indéterminé, l'on a perdue, et maintenant nous sommes à la recherche de cette unité ecclésiale. Cependant, les voies adoptées pour acquérir cette unité ecclésiale ne sont pas des voies solides de l'ecclésiologie et de la canonicité, mais des voies sociologiques et culturalistes. C'est ainsi que la situation devient et va devenir de plus en plus chaotique.

De même – et en d'autres termes –, au moment de l'institution des «Assemblées épiscopales», cette innovation non ecclésiologique et non canonique n'a pas été vue et affrontée comme un problème ecclésio-canonique prioritairement grave. Aussi bien les *Conférences* épiscopales catholiques romaines que les *Assemblées* épiscopales orthodoxes récemment instituées à l'image et à la ressemblance des premières, sont des *Conférences* ou *Assemblées* avec le contenu et la réalité ecclésiastique correspondant à cette qualification, et ne sont évidemment pas des *Synodes*. Plus spécifiquement, les «Assemblées des Évêques Orthodoxes» sont des *Conférences des Églises co-territoriales* et non pas des *Synodes des Églises locales*. Ce sont des *Conférences des Églises établies localement superposées* et non pas des *Synodes des Églises interlocales*.

D'après cette décision pré-conciliaire (2009), les Églises orthodoxes établies localement ont communément décidé de se contenter et de pratiquer entre elles un *co-fédéralisme ecclésiastique représentatif* dans chaque pays européen plutôt que de rechercher les fondements ecclésio-canoniques d'une communion réellement ecclésiale. Voilà la caractéristique qui compose, en un seul terme, les Assemblées épiscopales orthodoxes, une caractéristique qui est située assez loin de la praxis synodale ecclésiastique bimillénaire.

Ici encore, il faut faire une petite clarification ecclésio-canonique analytique, afin que le problème que cette réalité pose, soit plus clairement visible. Dans chaque endroit d'un pays européen, où une AEO est instituée, on peut dire qu'il s'agit pratiquement du fruit d'un *rassemblement* (*assemblee*) des juridictions *hyperorïe* (*transfrontalières*), co-existantes et superposées des différentes Églises orthodoxes nationales, exercées, de façon co-territoriale, sur le territoire canonique d'un Patriarcat conciliairement établi (en l'occurrence celui de Rome), avec lequel ces dernières se trouvent en *rupture de la communion* (depuis 1054), et sur le territoire duquel s'est exercée *pour les Orthodoxes* une *topotereteia* (*qualité du locum tenens*) par le Patriarcat limitrophe de Constantinople¹⁸. Les mots ci-dessus soulignés correspondent à des problèmes canoniques additionnels. Une série de questions surgit alors, auxquelles nous devons répondre et qu'il faut élucider d'un point de vue ecclésiologique et canonique.

Tout d'abord, a-t-on le droit de procéder à une innovation arbitraire de type synodal, qui ressemble à un synode, *assemblee*, dite *provisoire* et pratiquement *pour toujours* (il ne faut pas oublier que l'exemple français compte déjà quarante cinq (45) ans d'existence), et qui donne naissance à un *subrogé* (*ersatz*) anti-canonique, qui exclue sur le terrain (la possibilité de) l'existence de *synode*, la seule institution ecclésiale collective connue pendant la vie bimillénaire de l'Église? Par la suite, les juridictions orthodoxes nationales, qui surgissent comme des *champignons* depuis déjà vingt ans partout sur le territoire ecclésial du Patriarcat de Rome, ont-elles le droit canonique d'exister comme des entités ecclésiales donnant accès à un organe collectif de type «synodal» (*assemblee*), et d'être directement exercées et revendiquées par leurs Églises [établies localement] respectives? De même, le fait que ces juridictions ecclésiastiques plurielles soient exercées *au delà* (*hyperorïus*) des limites des Églises *autocéphales*, n'est-il pas un problème ecclésio-canonique en soi? La pratique aberrante très répandue aujourd'hui d'une juridiction *territorialement* – et ainsi *eucharistiquement* – superposée ne provoque-t-elle pas la coexistence anti-canonique des entités ecclésiales sur le même territoire et, par conséquent, le problème ecclésiologique majeur de la *co-territorialité ecclésiastique*? De plus, ce développement des juridictions ecclésiastiques nationales sur le territoire canonique d'une autre Église = Patriarcat [de Rome] – avec laquelle nous ne sommes pas en *schisme* (sic), qui donnerait éventuellement droit à une telle fondation d'[autre] Église, mais en *rupture de communion*, qui ne donne pas le droit canonique pour toute *forme d'activité juridictionnelle* –, ne supprime-t-il pas hypostatiquement ce Patriarcat? Du fait que nous sommes en «désunion millénaire» avec l'Église de Rome, devons-nous pour autant faire fi de son territoire ecclésial, qui a été attribué au Patriarcat de Rome par les Conciles œcuméniques?

¹⁸ Voir à ce propos, G. D. PPATHOMAS, Les différentes modalités canoniques d'exercice de la juridiction du Patriarcat œcuménique de Constantinople, in: *Istina* 40, n° 4 (1995) 369-385, in: *The Messenger* [Londres] n° 9 (2/2009) 29-53, et IDEM, Essais de Droit canonique orthodoxe, Firenze, Università degli Studi di Firenze/Facoltà di Scienze Politiche "Cesare Alfieri" (Seminario di Storia delle istituzioni religiose e relazioni tra Stato e Chiesa-Reprint Series n° 38) 2005, chap. IV, 77-114.

Or, la généralisation de la pratique des «AEO» partout en Europe va dans le sens de la suppression, semble-t-il, et à tort, du «territoire canonique» du Patriarcat de Rome, d'une part, et exclut, d'autre part, comme il ne fallait pas, la *topotereteia*, la «qualité du *locum tenens*» du Patriarcat de Constantinople, tout en confirmant en même temps une *filiation* des juridictions ecclésiastiques nationales avec leurs Églises «mères» (*sic*) respectives. Comme c'est évident, les conséquences ecclésio-canoniques, visibles et invisibles, sont multiples. Ici encore, on doit dire que la pratique des «AEO» fait entrer et confirme le fait d'une *ecclésiologie multiple* qui a comme conséquence immédiate la naissance d'une *canonicité prismatique* de co-existence des Églises en un même lieu et sur le même territoire, autre que le leur, provoquant ainsi une «confusion des Églises»¹⁹ – dont le II^e Concile œcuménique de Constantinople (381) exige *expressis verbis* pour que cela soit évité à tout prix –, de même que la *non réalisation* de l'Église. C'est ainsi que, finalement, la «Diaspora» s'identifie avec la *co-territorialité* – pour ne pas dire qu'elle est le porte-parole de celle-ci –, alors que la pratique – désormais définitive ? – de la co-territorialité, devenue praxis ecclésiale dominante, influence et dicte la solution de la «Diaspora» en tant que problème ecclésio-canonique du premier ordre, sans aucune chance d'être résolu.

Par ailleurs, l'argument selon lequel la situation de la «Diaspora» ecclésiastique est *provisoire* (*sic*), qui, néanmoins, dure déjà un siècle et demi, n'est pas confirmé et ne peut pas non plus être confirmé par la vie bimillénaire de l'Église d'un point de vue historique, ecclésiologique et canonique. Au contraire, tout au long de son histoire bimillénaire, on n'a jamais eu un tel cas ayant duré si longtemps, sans que cela soit ecclésio-canoniquement résolu. Il suffit de regarder la vitesse et l'état d'urgence de convocation du Quinisexte Concile œcuménique *in Trullo* (691)²⁰, pour comprendre la différence ainsi que la *sensibilité synodale* manifestée par l'Église d'alors, comme de chaque époque, à l'exception de la notre.

De nos jours, il y a un paradoxe flagrant au sein de nos «Églises plurielles». Nous avons deux pratiques différentes et contradictoires au sein de nos Églises respectives, qui sont pratiquées en même temps, la première étant canoniquement cohérente, alors que la deuxième constitue une invention arbitraire des temps récents, fruits de nos ecclésiologies nouvelles culturalistes, autosuffisantes et anti-

¹⁹ Voir le canon 2 du II^e Concile œcuménique de Constantinople (381).

²⁰ Voir le canon 39. À cette occasion, il faut dire ici que, en 688, la partie orientale de l'Empire romain se trouvait [de nouveau] en guerre contre les arabes. Dès le commencement des hostilités, l'empereur Justinien II Rhinotmète (685-694, 705-711), réalisant qu'il ne pouvait plus protéger Chypre et sa population hellénique chrétienne contre la vengeance arabe, décida en 690/691 de transférer – «*manu militari*» – momentanément ses habitants chrétiens dans la province de l'Hellespont. Sur son ordre, l'archevêque de l'Église autocéphale de Chypre Jean, certains évêques de l'île et la majorité de la population quittèrent en masse Chypre pour s'établir sur la rive asiatique de l'Hellespont (Artace) fondant à cet effet une nouvelle ville appelée Nêa Justinianopolis (*Nova Justiniana*). Mais cette *émigration* forcée ne fut que temporaire; elle ne dura qu'une dizaine d'années. Néanmoins, du fait qu'un problème ecclésio-canonique surgissait à cause d'elle, elle a immédiatement imposé la convocation du Quinisexte Concile œcuménique, tenu alors à Constantinople, d'examiner la nouvelle répartition (*hétéro-ecclésiastique*) des affaires ecclésiastiques de cette province.

«Satellites synodaux» d'autres Centres synodaux ecclésiastiques, qui se trouvent ailleurs.

IV. Remarques critiques

a) Tout d'abord, nous sommes tous invités à réviser notre approche réalisée tout au long du 20^e siècle sur la «Diaspora» ecclésiastique et à procéder de nouveau à une nouvelle définition d'un point de vue ecclésiologique et canonique de ce qu'on appelle à tort «*Diaspora ecclésiale*», en la distinguant à tout prix de la *Diaspora nationale* et en changeant en même temps la méthodologie de leur approche. Cela va de toute évidence libérer l'Église du carcan national et ethno-ecclésiastique, et garantir à l'Église une voie proprement ecclésiologique pour résoudre ce problème ecclésio-canonique si ambigu. Mais, pour cette définition, il faut préalablement voir et examiner quel est le problème original/protogène de ce qu'on appelle si facilement «*Diaspora ecclésiale*», notamment à travers le phénomène d'*hystérésis*, ce qui veut dire, observer les conséquences avant les causes.

b) L'exemple français de l'AEOF compte déjà quarante cinq (45) ans d'existence, presque un demi-siècle et un tiers du temps de l'existence du problème fictif de la «Diaspora» ecclésiastique (~150 ans). Au lieu que cet exemple soit éliminé comme un événement non canonique, exclusivement *provisoire* et manifestement non fécond, par définition, il devient aujourd'hui un modèle-pilote pour la fondation de nombreuses «Assemblées épiscopales» en Europe et dans le monde entier, pour confirmer ainsi un adage populaire hellénique, qui assure qu'«il y a rien de plus permanent que le *provisoire*». On doit signaler ici que les *réalités provisoires* produisent des pratiques non ecclésio-canoniques, qui se stabilisent petit à petit, en provoquant une *para-tradition ecclésiale*, qui n'a rien à voir avec l'Église. En d'autres termes, au lieu de travailler pour l'élimination canonique de ce phénomène, on a finalement adopté la voie de sa *prolifération atypique* à l'échelle mondiale. De même, s'agissant seulement d'un constat et non d'une critique, il faut dire que l'*exception canonique française*, qui avait, entre autres, comme caractéristique fondamentale la coexistence de deux évêques du Patriarcat œcuménique de Constantinople dans la même ville (Paris) et sur le même territoire (France) – bien que l'un de deux soit *archevêque autocéphale* –, devient, depuis 2009, le modèle pour la formation des «Assemblées épiscopales orthodoxes» (AEO) pour toute l'Europe et pour le monde entier. On a finalement adopté la *voie collective sociologique [ethno-phylétique]*, une pratique totalement inconnue de la Tradition canonique du I^{er} millénaire, au lieu de rester sur la *voie synodale ecclésiale*.

c) Après la chute du mur de Berlin (1989), les émigrations à majorité orthodoxe et en provenance des pays de l'Europe centrale et orientale se sont

intensifiées; le phénomène est d'ailleurs loin de s'arrêter, comme nous le constatons en ce début du III^e millénaire. Si ces émigrations ont eu un caractère *provisoire*, à un certain moment de l'histoire, il paraît évident qu'à présent comme dans le futur, le tableau est différent. Il semble que l'institution des «Assemblées épiscopales orthodoxes» n'a pas pris en considération cette nouvelle réalité. Historiquement parlant, les choses ont changé de façon flagrante, notamment juste après la chute du mur de Berlin, depuis que le «territoire canonique» (*Église établie localement*) est devenu «territoire canonique culturel» (*Église nationale universelle*²²). Dans ces conditions, la «Diaspora» orthodoxe semble devenir de plus en plus un enjeu entre les Églises *nationales* orthodoxes au lieu d'être le *lieu communionnel*, où les Églises *autocéphales* orthodoxes sont appelées à manifester, dans toutes les dimensions, leur unité ecclésiale.

d) Il faut signaler clairement que la «Diaspora» ecclésiale orthodoxe prend une *forme* désormais *co-fédérative* à l'image et à la ressemblance, d'un côté, du système administratif des *Conférences épiscopales catholiques romaines* existantes dans chaque pays européen, et, d'un autre côté, du système administratif des *Fédérations protestantes* existantes également dans chaque pays respectif. C'est la mode ecclésiastique contemporaine de la *canonicité prismatique* des *Églises* consciemment *plurielles*, indépendamment de la couleur confessionnelle. Par conséquent, les AEO de l'Europe, dès leur point de départ, sont de(s) Conférence(s)/Assemblée(s) et non pas de(s) Synode(s), ce qui veut dire qu'il s'agit d'un «organe collectif d'évêques» (*sic*), une innovation ecclésiastique récente, qui n'a par définition aucune *auto-plénitude synodale* et aucune *autorité canonique*, elles mêmes n'ayant pas de base canonique. En d'autres termes, ce sont des *organes collectifs acéphales*, comme *organes non synodaux*, étant donné qu'ils ne peuvent pas élire eux-mêmes leurs têtes de même que leurs membres, et ils ne possèdent pas, par fondation et par structure, un fondement canonique solide.

e) Il faut dire ici combien l'Europe – mais aussi le monde entier lui-même – attende une réponse valable de l'Église orthodoxe concernant les problèmes qui l'agitent et l'habitent, notamment le problème de la *pluralité des juridictions ecclésiastiques co-territoriales*. Les enjeux du futur Concile panorthodoxe sont énormes, au moins aussi importants que les attentes et espoirs à son sujet. Utilisant une comparaison courante, il semblerait donc que «la question de la 'Diaspora'» pourrait être envisagée comme étant «l'arbre qui cache la forêt»²³, la forêt des aspects à clarifier dans le domaine et la longue histoire de l'unité dans l'Église.

²² En ce qui concerne ce problème ecclésio-canonique d'*universalisme ecclésiastique*, voir notre étude, «Du *culturalisme ecclésiologique* du 2^e millénaire, vers une autre aberration ecclésio-canonique: l'*universalisme ecclésiastique*», in: KANON 21 (2010) 236-256, et in: Istina 55, n° 2 (2010) 153-174.

²³ Lorsqu'on a vu l'installation de plusieurs instances ecclésiastiques orthodoxes, réalisée par des orthodoxes roumains, à Jérusalem, en 2010-2011, comme les Catholiques romains avait opérés un millénaire auparavant (1099), ce qui a causé la rupture de la communion entre le Patriarcat de

f) Une contre-proposition pourrait être ici formulée sur l'affaire ecclésiocanonique en question, car la *critique négative* est constructive, lorsqu'elle est accompagnée d'éléments de contre-offre positive. Dans le futur, il faudrait éventuellement prévoir une autre voie de solution tout autre que la voie des Assemblées épiscopales récemment instituées, en tant que solution alternative, à savoir, la voie plus canonique de l'adoption de la pratique du *locum tenens*, qualité ecclésiocanonique qui revient au patriarche œcuménique de Constantinople. Plus précisément, l'Europe occidentale est un territoire canonique du Patriarcat de Rome, qui est considéré par l'ensemble des Églises orthodoxes, et à tort, comme *terre de diaspora*, c'est-à-dire comme *terre vide* (*terra vidua*) et donc *terre d'Église inexistante* (*sic*). D'où la fondation récente des Assemblées épiscopales orthodoxes sur le *territoire européen de «diaspora»*, de la même manière et totalement identique que sur le territoire des Amériques et d'Australie. On a déjà montré que le patriarche œcuménique *subroge* le pape et patriarche de Rome en ce qui regarde *uniquement* les Orthodoxes de cet espace territorial ouest-européen jusqu'au moment où la cause ou bien la question de la *désunion* pourra être examinée dans un Concile et résolue définitivement. C'est pour cette raison que le patriarche de Constantinople demeure un «subrogé tuteur» en Europe occidentale et cela par un *déplacement* de la juridiction territoriale patriarcale de Rome sur lui. Par conséquent, on peut répéter ici qu'il n'y a qu'une *mono-juridiction ecclésiale canonique* sur le territoire de l'Europe occidentale, celle du Patriarcat de Rome, exercée *provisoirement et pour les Orthodoxes* par le patriarche de Constantinople²⁴. Or la contre-proposition est basée sur ce fait canonique, ce qui veut dire, dans la pratique, que tous les évêques orthodoxes de l'Europe occidentale pouvait constituer un seul Synode unitaire, organisé de la même façon que les clauses du canon 39 du Quinisexte Concile œcuménique *in Trullo* (691) le prévoyait pour le cas chypriote [*Église autocéphale de Chypre*] en Hellespont [*Patriarcat de Constantinople*], présidé toutefois par le patriarche de Constantinople, au nom de sa qualité du *locum tenens* pour l'Europe occidentale. C'est ainsi qu'en Europe occidentale toutes les conditions préalables canoniques seront garanties de tout point de vue, en préparant en même temps un futur ecclésial pour tous en conformité avec la tradition canonique bimillénaire de l'Église²⁵.

Jérusalem et l'Église de Roumanie (2011), on s'est dit que la fameuse question de la «diaspora» est finalement un prétexte pour d'autres intérêts collectifs prioritaires qui se trouvent cachés derrière. Cette pratique est vraiment en vigueur pour d'autres Églises orthodoxes nationales, un problème que l'Église orthodoxe «répandue à travers tout l'Univers» est appelée à affronter avec courage et réalisme honnête.

²⁴ À ce propos, voir dans *Istina* 40, n° 4 (1995) 369-385. De même, in: *Le Messager Orthodoxe*, n° 141 (II/2004) 42-72, in: *The Messenger* [Londres] 9 (2/2009) 29-53 (en anglais), in: PAPATHOMAS, *Essais de Droit canonique orthodoxe*, ch. IV, 77-114, in: IDEM, *Essais d'Économie canonique. Esquisse d'introduction à la Théologie canonique* (Manuel pour les étudiants) (coll. Formation Théologique par Correspondance [FTC 2]), Paris 2005, 183-215; IDEM, *Questions ecclésiologico-canoniques. Essais d'Économie canonique* (coll. Bibliothèque nomocanonique, n° 19), Thessalonique-Katéfiri 2006, ch. V, 175-229 (en grec).

²⁵ Mt 11, 15; Lc 8, 8.

g) Derrière la raison ecclésiologique et la raison canonique, il y a la raison théologique qui existe et qui, certes, précède. Il est vrai que la *diaspora nationale*, en tant que situation et perspective, fonctionne dans un sens *centripète*, et provoque le repli en soi national collectif et l'enfermement d'un peuple migrant. La «diaspora ecclésiale», par imitation de la *diaspora nationale*, marche, elle aussi, sur des bases purement nationales ou nationalistes, et en aucun cas sur une voie d'«ecclésialité *eschato-logique*». D'ailleurs, son logotype d'auto-définition est identique à la «diaspora nationale», alors que l'Église, par définition, exclue toute réalité tant *monocolore* qu'*adjectivale* ou *plurielle*, ainsi que toute notion de *conformisme au monde*²⁶ et, à plus forte raison, de «diaspora» (= *dispersion*). L'ecclésialité de la «diaspora», si finalement celle-ci existe, doit aller dans un sens opposé par rapport à ce de la «diaspora nationale», c'est-à-dire, dans un sens *centrifuge*, qui ouvre un peuple migrant et les personnes migrantes, et qui s'ouvre vers l'extérieur, non seulement pour que tous du même espace territorial soient une Église, mais également pour que «tous soient un»²⁷ *eschatologique*.

* * *

Quelle solution? Parfois, la *solution* d'un problème pose beaucoup plus de difficultés que le *problème* lui-même! C'est la raison, peut-être la réelle, pour laquelle les Églises orthodoxes nationales de nos jours constatent toutes, certes, et de façon identique, l'existence aliénante et altérative de ce *problème* ecclésiocanonique pour l'Église, mais tout de même elles hésitent et évitent constamment à donner une *solution* correspondante aux attentes de nos époques. Elles préfèrent apparemment un *vide nécessaire provisoire* qui se prolonge à l'éternité qu'une *solution canonique cohérente*.

Bibliographie (choisie)

B. Bobrinskoy, La diaspora orthodoxe en Europe occidentale: un point entre les deux traditions de l'Europe?, in: [Supplément au] SOP n° 247.A (4/2000); *Centre orthodoxe du Patriarcat œcuménique, La Diaspora orthodoxe* (Études des Églises orthodoxes sur des questions du Saint et Grand Concile)-(texte polycopié), Chambésy-Genève, Centre orthodoxe du Patriarcat œcuménique, 1989 (en grec); *Centre orthodoxe du Patriarcat œcuménique*, Commission interorthodoxe préparatoire du Saint et Grand Concile (10-17 novembre 1990) [La question de la diaspora] (texte polycopié), Chambésy-Genève 1990 (en grec); de même in: *Épiskepsis* 452 (15-1-1991) 6-22, et in: [Supplément au] SOP n° 183 (12/1993); D. J. Constantelos, The Orthodox Diaspora: Canonical and Ecclesiological perspective, in: *The Greek Orthodox Theological Review* 24, n° 2-3 (1979) 200-211; N. A. Daldas, Le Patriarche œcuménique de Constantinople et le statut canonique de la «diaspora» orthodoxe de langue grecque – le cas de la France (coll. Bibliothèque nomocanonique, n° 6), Thessalonique-Katérini, 2001 (voir sa bibliographie très riche, 449-

²⁶ Cf. Jn 17, 14-15.

²⁷ Jn 17, 11 et 21-23.

498); Documents (Chambésy): Proposition commune de "solution transitoire" touchant la diaspora orthodoxe (Quatrième réunion de la Commission interorthodoxe préparatoire-Chambésy, 7-13 novembre 1993), in: *Épiskepsis* 498 (11/1993) 21-23, et in: *Istina* 39, n° 3 (1994) 306-307; La Diaspora orthodoxe. Texte adopté par la Commission préparatoire interorthodoxe, Chambésy, 10-17 novembre 1990, in: *Épiskepsis* 22, n° 452 (15-1-1991) [6-22] 21-22; de même, in: (Supplément au) SOP n° 183 (12/1993) 3-8; Diaspora orthodoxe, in: *Istina* 1 (1954) 10, 29 et 43; 2 (1955) 71; 7 (1960) 389-406; 8 (1961-62) 56-57, 93-94 et 329-332; 16 (1971) 3-4, 37-57, 58-59 et 94-117; 17 (1972) 5-16, 75-110, 237-243, 481-483 et 484-494; 24 (1979) 414-415; C. Kallinikos, La nécessité et l'importance de l'établissement de nouveaux Métropoles et Exarchats du Patriarcat œcuménique en Europe, in: *Texts and Studies*, t. I, London 1982, 38-45 (en grec); Al. Medam, Diaspora/diasporas. Archétype et typologie, in: *Revue Européenne des Migrations Internationales* 9, n° 1 (1993) 59-65; G. D. Papathomas, Essai de bibliographie (ad hoc) pour l'étude des questions de l'autocéphalie, de l'autonomie et de la diaspora (Contribution bibliographique à l'étude des questions-Essai préliminaire) (coll. Bibliothèque nomocanonique, n° 7), Thessalonique-Katérini 2000; *idem*, Au temps de la *Post-Ecclesiologie* (La naissance de la *modernité post-ecclesiologique*: de l'Église une aux nombreuses Églises, de la *dispersion* de l'Église à l'*anéantissement* du Corps du Christ), in: *KANON* 19 (2006) 3-21, in: *Istina* 51, n° 1 (2006) 64-84, et in: *Irénikon* 79, n° 4 (2006) 491-522; de même, in: *The Messenger* [London] n° 1 (2/2007) 26-47 (en anglais), in: *idem*, Questions ecclésiologico-canoniques (Essais d'Économie canonique) (coll. Bibliothèque nomocanonique, n° 19), Thessalonique-Katérini 2006, 145-173 (en grec), et in: *Usk ja Elu* 3 (1/2007) 31-56 (en estonien); *idem*, Du *culturalisme ecclésiologique* du 2^e millénaire, vers une autre aberration ecclésiologique: l'*universalisme ecclésiastique*, in: *KANON* 21 (2010) 236-256, et in: *Istina* 55, n° 2 (2010) 153-174; *idem*, La relation oppositionnelle entre *Église établie localement* et "*Diaspora*" *ecclésiale* (L'*unité ecclésiologique* face à la *co-territorialité* et la *multi-juridiction*), in: *Synaxie* 90 (4-6/2004) 28-44 (en grec); in: *L'Année canonique* 46 (2004) 77-99, et in: *Contacts* 57, n° 210 (4-6/2005) 96-132; *idem*, Admettre l'existence de la «Diaspora ecclésiale» implique l'abolition de l'Église elle-même (canon 28/IV). (Une autre solution à cette question ecclésiologique), in: *Théologia* [Athènes] 80, vol. 2 (4-6/2009) 121-142 (en grec); Vl. Phidas, Trône œcuménique et Diaspora orthodoxe, Athènes 1979 (en grec); *idem*, Le Primat et la conciliarité de l'Église dans la tradition orthodoxe, in: *Épiskepsis* 671 (28-2-2007) 36-42; K. G. Pitsakis, La territorialité entre l'Orient et l'Occident, vue par un historien du droit de tradition orthodoxe: La *canonicité impossible* et ses problèmes insolubles ou une espérance de l'union à l'état latent? (Section: «Spazio europeo e strutture ecclesiali territoriali e personali – "Eurolandia" [Europe] and territorial and personal ecclesial structures»), in: *Territoriality and Personality in Canon Law and Ecclesiastical Law. Canon Law faces the Third Millennium* (Collectif), Budapest 2002, 862-901; J. D. Zizioulas, L'institution synodale: Problèmes historiques, ecclésiologiques et canoniques, in: *Mélanges en l'honneur du métropolite de Kitros Barnabé*, Athènes 1980, 161-190 (en grec); de même, in: *Istina*, 47, n° 1 (2002) 14-44.

PROBLÈMES CANONIQUE ET SOLUTIONS PROPOSÉES DANS LE CADRE DE LA COLLABORATION INTERCONFESSIONNELLE

✠ Chysostomos S a v a t o s, Athen

1. Le dialogue est une clé déterminante fondamentale de la relation de l'homme avec Dieu et avec les gens. Le dialogue peut devenir la base pour une recherche et une vie de la Vérité plus intense, parce qu'il est bien reconnu d'être le moyen le plus acceptable et à la fois nécessaire pour la promotion de l'homme dans un monde en évolution continue, tout en démontrant la Vérité. Aucune croyance religieuse ne justifie son existence en prétendant seulement la possession de la Vérité. Il faut montrer et démontrer, par le dialogue, qu'elle est là pour répondre aux problèmes existentiels les plus profonds de l'homme et au même temps le libère de ceux-ci.

L'évolution continue du dialogue, qui est associé à l'homme et la Vérité, nécessite un dialogue inductif avec les hétérodoxes, comme une expression de conviction réciproque pour la révélation de la Vérité commune, fondée sur la tradition commune, c'est à dire avant toute divergence confessionnelle et réformatrice, ou déchéance schismatique, et avec un but particulier, la croyance que l'isolement entre les Églises et les Confessions et l'exclusion brise l'effort commun pour affronter les problèmes contemporains de l'humanité, la non résolution desquels conduit à une impasse.

Le dialogue, dans cette perspective, considéré non pas comme une option parmi d'autres formes de communication, mais comme le savoir-faire unique de communion avec les autres, mais aussi comme le besoin impératif du travail missionnaire de l'Église Orthodoxe, est la manifestation de l'expérience de la vie orthodoxe, qui n'est rien d'autre que la manière d'expression existentielle de l'expérience de la révélation de la Vérité du Christ, de ce fait de la foi.

La déposition de l'expérience de l'Église Orthodoxe, à travers un dialogue, et comme un témoignage durable et la présentation de sa doctrine dans le monde, confirme le dynamisme de sa présence aujourd'hui, non pas comme le modèle d'un système idéologique, mais comme la mode de vie authentique de l'existence de l'homme. La parole de l'Église Orthodoxe, comme une parole théologique, une forme eucharistique de la Vérité de son sermon et de l'efficacité de son message pour le monde, donne un sens et une expression concrète à son enseignement, détermine son credo et identifie ce qu'il convient de croire et de faire dans la vie quotidienne. De cette façon, le dialogue théologique devient, premièrement, la voix la plus authentique de l'Eglise, à travers laquelle elle se rapproche le monde, et aussi la manière la plus authentique de l'expression de l'expérience vécue, pour que l'homme et le monde établissent un dialogue de communication et de vie avec la Vérité.

Pour l'Orthodoxie les contacts, les conversations, les ententes, en un mot le dialogue, sont des actes inhérents à son être. Dans le domaine de ses relations avec le reste du monde chrétien, cette tactique doit offrir, et elle offre, sans hésitation.

Elle fait appel à «l'autre» côté par toutes formes d'entente, de conversation, de discussion et de collaboration, à condition que tout se fasse et soit dirigé vers le service, la prévalence et l'acceptation de la Vérité, en croyant par principe, que ces méthodes sont les meilleurs «outils» pour cultiver des relations à l'extérieur. Mais, dans chaque étape de communication et de dialogue il faut appliquer des principes de sincérité, d'honnêteté et de respect mutuel.

2. Dans le cadre de ce dialogue de sincérité, d'honnêteté et de respect mutuel, nous sommes donc appelés aujourd'hui de parler non seulement pour l'Orthodoxie, mais également pour le reste du monde chrétien. C'est à dire pour une réalité qui existe parallèlement à l'Orthodoxie, que nous le voulions ou non, et bien sûr, ne peut être ni ignorée ni contestée. Le reste du monde chrétien est un ensemble qui se différencie dans sa structure et dans son expression, mais il est un corps solide et qui subsiste par soi-même, qui ne peut pas être rejeté du tronc majeur, que brièvement nous appelons le «Christianisme».

Par conséquent, ce monde chrétien constitue «l'autre côté» de notre propre foi chrétienne et, au nom de ce christianisme, ce monde revendique pour lui-même son origine «par le Christ». C'est pour cela qu'il est identifié comme peuple chrétien, et non pas comme quelque chose d'autre.

L'Orthodoxie, dès la période la plus primitive de sa vie déjà, est entrée dans une forme de relations spéciales et variées vers ce monde, le cas échéant. Ces relations ont connu des hauts et des bas et en particulier des épreuves nombreuses. Il y a eu beaucoup de cas de relations extrêmes, en particulier lorsqu'elles se terminaient en litige, en confrontation, même en conflit.

Le côté orthodoxe a été toujours conscient que la coupure de parties détachées de toute façon de l'ensemble chrétien, qu'il s'agisse des hérésies historiques du premier millénaire, ou des schismes postérieurs les plus importants, soit entre des Occidentaux soit entre ceux-ci et l'Orient. Cette coupure constitue – même aujourd'hui – l'événement le plus douloureux dans l'histoire de l'Orthodoxie.

Tout au long de cette situation, l'Orthodoxie n'a pas évité de rester fidèle à sa responsabilité et d'accomplir son devoir pour faire de cet aspect négatif un élément positif, pour elle-même et pour le reste du monde chrétien. Cela veut dire qu'elle a recherché et a appliqué tous les moyens et les méthodes qui dépasseraient les événements tristes de division et de rivalité, et assureraient des conditions de vie plus paisible et une stabilité et unité permanente (voir les tentatives de dialogue juste après le quatrième concile œcuménique ou juste après le schisme de 1054).

Tout ça signifie que les relations interchrétiennes décrivent – et évidemment continuent de décrire – une orbite vraiment particulière, dont on connaît des résultats positifs et négatifs. Certes, l'histoire a sa propre raison. Elle est contraignante; elle est au moins indicative pour l'esquisse d'une bonne tactique et d'une ligne de conduite pour faire face aux problèmes divers.

Aujourd'hui, en parlant toujours des relations entre l'Orthodoxie et le reste du monde chrétien, il faut déterminer que les relations sont *de facto* menées et promues vers deux directions principales. D'abord vers les dialogues théologiques bilatéraux avec des Églises et des Confessions spécifiques; d'autre part vers la présence de l'Orthodoxie, avec tout ce que cette présence implique, à l'égard du mouvement œcuménique, à travers ses organes principaux (le Conseil Œcuménique des Églises, le Conseil des Églises d'Europe et d'autres organes de composition plus restreinte au niveau régional ou local ou d'autres institutions du mouvement).

Les dialogues théologiques, comme une nécessité historique et réaliste, suivent et suivront leur propre chemin. Il y aura, comme il y a déjà, des scrupules sur leur conduite et leurs résultats. Mais certainement ces dialogues existent: toute nouvelle ouverture de tels dialogues théologiques doit se réaliser avec prudence et parcimonie, et l'Orthodoxie doit soutenir leur institution et exiger ou aider leur déroulement correct et efficace, sans préjudice de l'intégrité de la foi et de sa doctrine.

3. Pour que les relations de l'Orthodoxie avec le reste du monde chrétien soient promues aujourd'hui correctement et efficacement, que ce soit à travers les dialogues théologiques, ou à travers le milieu de l'Œcuménisme, il faut régler certains «points-principes» que l'Orthodoxie doit être la première à déterminer et à mettre en évidence, définitivement et avec l'humeur et l'initiative dirigeantes, avec gravité, clarté et esprit constructif. Je voudrais concentrer ces pensées sur quatre points principaux, lesquels je considère importants pour la suite des relations entre l'Orthodoxie et le reste du monde chrétien:

- a) Je pense qu'il est absolument nécessaire de clarifier l'horizon de ce que nous sommes appelés à discuter avec les autres chrétiens. Et je prends comme exemple la terminologie largement utilisée actuellement dans nos discussions avec nos homologues.

Il est bien connu que la théologie de nos problèmes passe inévitablement par les termes que nous utilisons. Les termes ont leur propre poids et ont besoin d'une attention particulière, tant dans leur utilisation que dans leur interprétation et évaluation. Nous parlons constamment, par exemple, de «l'Œcuménisme». Nous, les Orthodoxes, nous avons notre propre perception de cela. D'autres ont leur propre perception aussi. Et ces perceptions ne coïncident pas, se différencient, ou même s'excluent. Qui peut prétendre que l'ensemble du problème de nos relations n'est pas aggravé par cette confusion et cette pluralité de concepts?

La même chose s'applique pour tous les termes parallèles dans nos discussions, des termes qui, comme nous le savons tous, ont une signification ecclésiastique et ecclésiologique différente pour

l'Orthodoxie. Par exemple, les termes «communion», «Fellowship», difficile pour nous à expliquer, «unité» et «union», «l'Eglise» et «des Eglises», «Eglise» et «Confession», «hérésie», «schisme», «hérétiques», «hérésiarques», «schismatiques» etc. Il en va de même pour le terme si controversé et très discuté d'«intercommunion sacramentelle» ou le terme «co-prière» avec les «hétérodoxes» etc.

Qui peut ignorer le dommage créé par l'utilisation parfois imprécise ou la mauvaise utilisation de ces termes dans les relations de l'Orthodoxie avec l'extérieur?

- b) Mais le problème de la terminologie n'est pas la seule question ouverte pour nous. Il ya d'autres problèmes, d'un contexte et d'une signification particulière pour l'Orthodoxie. Et cela conduit au besoin fondamental de prévoir et d'indiquer, de notre côté orthodoxe, les aberrations et donc les risques possibles, afin d'édifier d'une manière prudente et non ambiguë et de promouvoir des relations propres de l'Orthodoxie avec le monde chrétien au-delà d'elle. Il est nécessaire de souligner qu'il y a une tendance, en mouvement latent, de tout le mouvement œcuménique vers certaines déviations douteuses, qui à juste titre, préoccupent les Eglises Orthodoxes et les consciences des fideles, ce qui s'ajout aux autres points de friction.
- c) L'«internationalisation» possible du mouvement œcuménique, avec une ouverture vers d'autres religions, d'autres idéologies, d'autres institutions de caractère laïque, et avec une certaine tendance et une disposition de syncrétisme, d'interdépendance et d'interliaison, des interrelations et des coopérations douteuses, étrangères à la nature et au caractère du Conseil Œcuménique des Eglises, qui est un milieu de rencontre et de promotion des actions et des objectifs pour lesquels s'intéressent les Eglises-membres, des Eglises qui visent à l'unité, à la réconciliation et à la paix.
- d) La «globalisation» de l'idée œcuménique et du mouvement œcuménique (voir le Global Forum). En quoi consiste cela? A réunir toutes les formes de fonctions de conscience, de pensée, de croyance, de tradition, d'instruction voire de doctrine, au sein d'un large creuset, où l'autonomie, la particularité et surtout la auto-conscience des Eglises soit se déforment soit disparaissent complètement ?

Je ne pense pas qu'il faut parler davantage sur tout cela. Le plus rapidement les choses portant sur tous ces problèmes soient clarifiées et le plus positivement que soient identifiées les aberrations et les évolutions négatives possibles mieux nous pouvons nous attendre à des relations plus claires et plus constructives avec le reste du monde chrétien. Je mets

l'accent particulièrement sur cela: il ne s'agit pas seulement d'inquiétudes verbales, mais de choses qui sont absolument essentielles.

- e) L'Orthodoxie a la responsabilité de clarifier elle-même d'abord, ses positions et son attitude dans le domaine de ses relations avec l'extérieur, pour qu'il n'y ait aucun doute et pour ne pas donner de soupçons sur ses points de vue. Ces prises de position doivent être formulées sans ambiguïté et exprimer le consensus et l'acceptation pan-orthodoxe. Ce n'est qu'ainsi que nous ferons notre voix audible et respectée.
- f) Enfin, l'Orthodoxie doit déterminer du côté théologique la position à prendre, lorsque elle parle aux autres à son extérieur et en cultivant des relations et des contacts théologiques avec eux; une position qu'elle doit prendre dans tous les cas, surtout sur des sujets de foi, de doctrine, et de tradition. Cela signifie que l'Orthodoxie doit déclarer dans chaque direction que c'est sa propre responsabilité – et qu'elle est engagée dans cette responsabilité – que dans chaque type de contact ou de dialogue avec un contenu dogmatique, elle n'évite pas d'exposer et de mettre en évidence tout ce qui concerne sa foi et sa doctrine et qu'elle, pour aucune raison, ne doive pas les mettre en question ou en doute. Qu'il me soit permis de citer un passage de la Déclaration de l'Église grecque, au Congrès de Foi et Ordre en 1952:

«L'Église Orthodoxe Grecque réserve à elle-même seulement le droit de définir ce qui est erroné dans les affaires religieuses et ce qui est conforme ou ne contredit pas à sa croyance. C'est pourquoi qu'elle ne permet aux théologiens ou aux professeurs de théologie des Facultés de Théologie Orthodoxe, et surtout à ses représentants aux conférences, que de faire des annonces positives et définitives sur notre foi, sans s'engager dans des discussions stériles ou voter pour des décisions sur des questions de foi, de culte et d'administration, qui n'est certainement pas possible d'être définies de telle manière».

Cette position de la déclaration orthodoxe n'a rien perdu de sa valeur. En effet le devoir immobile de l'Orthodoxie, dans ses relations avec les autres chrétiens du monde, est de respecter et de garder ce principe fondamental. L'Orthodoxie a le devoir de mettre en avant sa foi, sa doctrine et ses dogmes. Mais ne pas les discuter.

4. Mais au-delà de tous ces problèmes et ces difficultés, il y a aujourd'hui la possibilité de développer la coopération interchrétienne ou interconfessionnelle au milieu de la soi-disant «diaspora», surtout après la décision de la quatrième Conférence pré-Conciliaire Pan-Orthodoxe. Une collaboration qui se centre sur

une autre forme de l'œcuménisme, au-delà de l'œcuménisme théologique, ce dialogue des Églises avec la société, où il y a plus d'avantages profonds.

Comme indiqué dans les «Règles de Fonctionnement des Assemblées Épiscopales dans la Diaspora Orthodoxe», qui est une décision unanime de la quatrième Conférence pré-Conciliaire Pan-Orthodoxe (Centre Orthodoxe du Patriarcat Œcuménique de Constantinople-Chambésy, 6-13 juin 2009), l'un des buts principaux des Assemblées Épiscopales est de révéler l'unité de l'Église Orthodoxe «dans tous les domaines du service pastoral»¹ tandis qu'une de leurs responsabilités est le développement de relations «avec les autres Églises Chrétiennes et les autres religions»².

Ces deux normes réglementaires exprimant la fonction fondamentale des Assemblées Épiscopales et le moyen de développer, à la fois localement et régionalement, une collaboration avec les autres Églises et Confessions Chrétiennes, délimitent cette forme de collaboration interconfessionnelle dans les domaines du service pastoral ou même d'un intérêt social général. Ce dernier ne peut pas occuper uniquement les communautés Orthodoxes d'une région donnée ou d'une seule Assemblée Épiscopale, mais aussi une zone géographique plus vaste, qui peut comprendre plusieurs régions avec leurs Assemblées Épiscopales (par exemple les États de l'Europe Centrale).

5. Le développement d'une collaboration interchrétienne ou interconfessionnelle, dans le cadre de ces buts et de ces pouvoirs des Assemblées Épiscopales, tant au niveau local que régional, nécessite d'abord un cadre général de principes, aussi bien dans le fonctionnement et le développement de cette collaboration que sur les sujets et les domaines d'action.

- a) Les sujets sociaux doivent posséder une position primaire, comme ils préoccupent les Églises et les Confessions Chrétiennes au niveau local; celles-ci doivent développer d'abord un «dialogue de vie» portant surtout sur des sujets d'intérêt pastoral, et, à un deuxième niveau de collaboration, sur l'organisation d'actions conjointes pour résoudre ces problèmes, avec les résultats le plus positifs possibles. Comme ces problèmes sociaux-pastoraux ne sont pas les mêmes ou communs dans tous les régions ou les pays, ou même dans les différentes unités régionales, le choix des sujets dépendra soit du degré d'intensité sociale-pastorale de chaque problème (la famille, le chômage) dans chaque région, soit de l'urgence et de la pression sociales (la pauvreté, la migration).

¹ Règles de Fonctionnement des Assemblées Épiscopales dans la Diaspora Orthodoxe, article 2.

² Ibid., article 5.

- b) L'intérêt dans une collaboration interecclésiastique ou interconfessionnelle est le développement des dialogues théologiques bilatéraux sur des sujets préoccupant les Églises et les Confessions. Les résultats et les propositions de ces réunions bilatérales – locales ou régionales – peuvent fonctionner à titre subsidiaire et contribuer au dialogue théologique officiel, qui a lieu au sein des Eglise ou des Confessions.
- c) D'un intérêt semblable sont des questions qui occupent les Églises et les Confessions en général, et pour lesquelles pourrait se développer une forme de collaboration, par exemple pour les questions d'environnement, de bioéthique, d'éducation, de relations entre l'Eglise et l'Etat, pour la paix et la justice, pour les droits individuels et personnels.

6. De notre expérience, jusqu' aujourd'hui, dans le milieu de la réalité européenne, une forme de collaboration interecclésiastique ou interconfessionnelle sur des problèmes notamment sociaux et moins théologiques, nous disposons des données, qui peuvent être des modèles pour le lancement de telles formes de collaboration aux niveaux local et régional.

- a) En Allemagne se déroule un dialogue théologique bilatéral entre les Orthodoxes et les Catholiques Romains sur les questions qui touchent à des thèmes du dialogue théologique officiel, et les résultats de cette collaboration peuvent contribuer positivement à l'ensemble du problème théologique.
- b) Le Forum informel, qui est organisé par le Président des Conférences Européennes Episcopales de l'Eglise Catholique Romaine, en présence du représentant du Patriarcat Œcuménique et de la représentation des Églises Orthodoxes de l'Europe, constitue une présence effective et dynamique. Au cours de cette réunion s'effectue un débat sur un sujet social, qui préoccupe les Églises Européennes (famille, relations entre Église-État etc.).

7. Pendant ces rencontres et collaborations interconfessionnelles, les principes de fonctionnement sont normalement: a) La forme de la coprésidence, b) la participation et la collaboration des Eglises dans des conditions d'égalité et c) le principe de consensus quant à la prise de décisions.

Ces mêmes principes régissent toute forme de collaboration bilatérale interconfessionnelle, et ont fait l'objet d'étude et de réflexion au «Comité Spécial sur la participation des Orthodoxes au Conseil Œcuménique des Eglises (W.W.C)».

Les travaux du Comité Spécial sur ces questions couvrent pratiquement l'ensemble des sujets liés à une présence digne de l'Eglise Orthodoxe au sein du COE. La question de la prière dans les assemblées du COE, et les questions de la

qualité de membre, de la représentation et de la prise des décisions dans le COE, bien qu'elles soient essentiellement des questions ecclésiologiques dans le sens large du terme, elles sont liées à la tradition canonique aussi. Les questions ecclésiologiques et canoniques ont été discutées décisivement à la réunion à Thessalonique (mai 1998).

Sur la question de co-prière les critères de la part des Orthodoxes et les arguments étaient pour la plupart d'ordre canonique³, tandis que les critères pour déterminer la qualité de membre du COE étaient théologiques.

En particulier sur la question de la approbation des résolutions, bien qu'il s'applique comme base régulière le principe de la majorité⁴, s'est mis au débat le sujet si pour des questions importantes, l'application du principe de la majorité est suffisante. La Comité Spécial dès le premier moment a soutenu inconditionnellement les modifications apportées aux procédures existantes sur la prise de décision et a proposé le principe du «consensus». Comme il est connu, ce principe est traditionnellement suivi par l'Église Orthodoxe pour prendre une décision sur les questions majeures. Les Orthodoxes ont accepté le principe du consensus pour que le témoignage de l'Orthodoxie devienne plus efficace, croyant qu'il offre le cadre de coopération le plus harmonieux dans le mouvement œcuménique. Ce principe du consensus nécessite un processus qui vise à la compréhension commune d'une réunion, sans prise de décisions par la méthode de scrutin. Cependant, si le principe de la majorité pourrait créer des fossés théologiques avec le principe du consensus il existe des déficits fonctionnels, même si la théologie orthodoxe, dans un dialogue plurinomial œcuménique, accepte ce principe.

8. Dans cet esprit, la théologie et l'Église orthodoxes ont toujours participé à cette dialectique de collaboration interconfessionnelle, pendant des nombreuses années, grâce à ce processus de dialogue inter-ecclésiastique et interconfessionnel, dans la croyance qu'elle détient la Vérité et que la met en lumière, tout en restant immobile «à la foi donnée aux saints une fois» (Jude 3), mais sans rejeter le principe de l'«économie ecclésiastique» dans des sujets ecclésiastiques, en ce qui concerne les différentes expressions linguistiques et des formalités, qui manifestent l'expérience de la foi, en croyant que ces formalités ne sont à identifier avec la Vérité de la foi et le Salut.

³ 43^e can. Apostoliques et 33^e can. Laodicée.

⁴ «C'est l'opinion de la majorité qui prédomine»; 6^e can. I^{er} Conc. Œcum. et 19^e can. Antioche.

CANONICAL STATUS OF EASTERN CATHOLICS IN THE DIASPORA AND THE DRAFTING OF THE CODE OF CANONS OF THE EASTERN CHURCHES

W. Becket S o u l e, Ohio

Members of the Christian faithful realise their communion with the Church in an hierarchically organised community, which exists in Churches following various rites (the "liturgical, theological, spiritual and disciplinary patrimony, culture and circumstances of history of a distinct people, by which its own manner of living the faith is manifested").¹ No one is a member of the Church "at large."² The Church, in pursuing and fulfilling its supernatural purpose and mission, is implanted in the culture and life of each nation, and makes use of the commonalities of each people: their languages, their usages, and everyday life all make a contribution. These various elements form the distinctions between the various rites. The members of the Christian faithful belong to the universal Church, but only through the bonds which connect them with a definite and specific Church, which follows a particular rite and which possesses its own liturgical, theological, spiritual and disciplinary patrimony. The members of the Christian faithful have a right to their own rite, and an obligation to fulfil their duties in their own particular Church.³ This includes, but is not limited to, "the right to worship God according to the prescriptions of their own *sui iuris* Church" (CCEO can. 17). This paper will review the canonical status of the Christian faithful of the Eastern Catholic Churches outside of the territory of their historic homelands, in the "diaspora," particularly with regard the establishment of hierarchies outside of these homelands, and then the relationship of those faithful and their bishops with the bishops of the Eastern Catholic Churches still present in their original territories.

The primary distinction in the canonical status of members of different Churches *sui iuris* (as they are now called), until well into the modern period, was ethnic or national (what William Bassett refers to as "broadly national or patriarchal jurisdiction"⁴). One's membership was determined principally by

¹ CCEO c. 28 § 1: "Ritus est patrimonium liturgicum, theologicum, spirituale et disciplinare cultura ac rerum adiunctis historiae populorum distinctum, quod modo fidei vivendae uniuscuiusque Ecclesiae sui iuris proprio exprimitur".

² This point is, of course, highly debatable. Several commentators have asked, somewhat rhetorically, to what Church *sui iuris* did the three thousand baptised at the first Pentecost belong? Or, perhaps less flippantly, to what Church *sui iuris* does an infant baptised in danger of death by a non-Christian (cf. CIC 861 § 2) belong? Yet, while it is conceivable in these extreme and unusual cases that a theoretical lack of ascription to any Church *sui iuris* exists, one cannot actually worship, much less exercise one's rights and obligations as a Christian, outside of the visible community and communion of a *sui iuris* Church.

³ Vatican II, decree *Orientalium Ecclesiarum* (21 November 1964), nn. 2-3, 5; CCEO cc. 12, 17.

⁴ W. W. BASSETT, *Determination of Rite*, Rome 1967, 140.

nationality, or, in the case of emigrants, by the country of origin. As Augustine wrote to Januarius,

"There are other things, however, which are different in different places and countries: e.g., some fast on Saturday, others do not; some partake daily of the body and blood of Christ, others receive it on stated days: in some places no day passes without the sacrifice being offered; in others it is only on Saturday and the Lord's day, or it may be only on the Lord's day. In regard to these and all other variable observances which may be met anywhere, one is at liberty to comply with them or not as he chooses; and there is no better rule for the wise and serious Christian in this matter, than to conform to the practice which he finds prevailing in the Church to which it may be his lot to come. For such a custom, if it is clearly not contrary to the faith nor to sound morality, is to be held as a thing indifferent, and ought to be observed for the sake of fellowship with those among whom we live"⁵.

The early theological principle thus seems to have been that of adapting to the customs of the place where one found oneself, although this seems to be a counsel of prudence rather than a canonical obligation.

By the pontificate of Leo IX, there were clearly Greeks living in Rome, and following their own liturgy, distinct from that of the Latin Church which surrounded them. In a letter to Michael Cerularius, Leo described this as their *paterna traditio*, although here the concept of ethnic identity and liturgical usage are fused.⁶ Around the same time, the descendants of Greeks in southern Italy, who had lived there since that territory had been under the jurisdiction of the Byzantine Empire, were recognised as being a separate and distinct community. Celestine III ordered that Greeks were not to be ordained by Latins, and *vice versa*; the two communities were not to be merged, and their customs, liturgy and ecclesiastical activities were not to be mixed or confused⁷.

The first discussion of the notion that a formal transfer between churches would be necessary comes from the apostolic letter *Pervenit* of Nicholas V (6 September 1448):

"It has come to our attention that in places which are subject to Catholics in Greece, many Catholics are shamelessly changing to the Greek rite under the pretext of union. We are quite astounded and do not cease to be amazed, not knowing why it is that they change from the custom and rites in which they were born and raised to the rites of foreigners; for although the rites of the Eastern Church are praiseworthy, it is nevertheless not permitted to mix the

⁵ AUGUSTINE, Ep. 54 to Januarius, c. 2. This is, of course, the source of the proverb, "When in Rome, do as the Romans do."

⁶ J. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio* v. 19, Venice, 1774, 635-655.

⁷ *Quum secundum*, X.1.11, c. 9 (CELESTINE III to the Archbishop of Otranto).

rites of Churches. The Holy Synod of Florence has not permitted this, either"⁸.

In this letter, however, Nicholas states that, in virtue of the universal jurisdiction of the Roman pontiff, any transfer between Churches can only take place with the permission of the Holy See. Oddly enough, when compared with the modern situation, Nicholas V appears intent on stopping Latins from joining Eastern Churches, afraid that a stream of Latins entering the Greek Church will substantially weaken the Latin Church in territories where both Churches coexist⁹. While there is no mention of the possibility, much less a mechanism, for a transfer from or to the Latin Church in the documents of the Union of Brest (1595), the principle that any such transfer must occur only with the permission and by the concession of the Holy See remained intact. These documents do identify the foundational principle of the preservation of one's own rite:

"No one is bound to profess the ceremonies and religion of the Roman Church, as long as we are all one under the obedience of the one pastor of the Church of God"¹⁰.

Among the conditions of union which the Ruthenian legates had proposed to the Papal nuncio of Warsaw, it was only said that the Ruthenians should never be required or compelled to adopt the ceremonies of the Roman Church, even if married to Latins.¹¹ It is thus clear that by this period, simple "ritual affiliation" had become more standardised into what would now be called membership in a *sui iuris* Church. Such membership could be changed, in exceptional circumstances, but only after recourse to the Holy See.

While there is significant papal legislation for Greeks in Italy throughout the Middle Ages, it is also clear that these (Byzantine) communities were recognised as being under the jurisdiction of Rome. This resulted in significant Latinisation, taking place over several centuries. The iconoclast Emperor Leo III (717-741), however, subjected these territories to the Patriarch of Constantinople; at the time of the Norman Conquest in the eleventh century, they were returned to Latin oversight. While several constitutions were issued for the designation of Greek priests, or a vicar for Greeks in Latin territories, this legislation was provided more for the pastoral care of Italian Byzantine communities than as a recognition of a group separate and canonically distinct from the Latin Church. Clement VIII, in the so-called *Instructio Clementina* (more officially, the instruction *Sanctissimus* [August 31 1595]), provided guidance for Latin bishops in caring for

⁸ NICHOLAS V, apostolic letter *Pervenit* (6 September 1448). *Acta et Decreta Sacrorum Conciliorum Recentiorum: Collectio Lacensis* v. 2, Freiburg 1870, col. 601 f.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Collectio Lacensis* v. 2, col. 603.

¹¹ Cf. THOMAS OF JESUS (DIDACHUS SANCHES D'AVILA), *De Conversione Omnium Gentium Procurand* I, Antwerp 1613, 1, "De Origine Schismatum Orientalium"; also in J.-P. MIGNE, *Theologiae cursus completus* V, Paris 1860, 508 ff.

their Greek subjects¹². This, again, was a matter of pastoral care rather than inter-ecclesial jurisdiction. The Greeks were viewed as an ethnic minority in need of special sacramental ministration, rather than specifically as members of a different and autonomous Church.

Benedict XIV established the principle of Latin jurisdiction over Italo-Albanians as a matter of inter-ecclesial jurisdiction in his constitution *Etsi pastoralis* (26 May 1742); the constitution also dealt with matters of sacramental and doctrinal discipline¹³. This provision of subjection to the local Latin Ordinary in all things for Greeks in communion with the Roman Pontiff in areas where they did not have a bishop of their own quickly proved to be the standard for other Eastern Catholics as well. These norms were made applicable almost verbatim to Ruthenians in Hungary by Clement XIV (*Eximia regalium* [19 October 1771]¹⁴), to Rumanians in Novhorod (*Indefessus personarum* [16 June 1777]¹⁵) and Ruthenians in Croatia and Serbia (*Charitas illa* [17 June 1777]¹⁶) by Pius VII, to Armenians in Constantinople by Pius VII in 1818¹⁷, Greek Melkites in France in 1823 and again in 1890¹⁸, and Syro-Malabars in India by Leo XIII in 1887.¹⁹

By the time of these last documents, however, large groups of Catholics, particularly from Eastern Europe and, to a lesser extent, the Ottoman Empire, had begun to move to the Western Hemisphere, particularly the United States, Canada and Brazil. These waves of immigration in the latter part of the nineteenth century posed significant issues with regard to inter-ecclesial jurisdiction, pastoral care, and sacramental discipline. During this period, there were clearly defined and distinct hierarchies for the Eastern Catholic Churches in Eastern Europe, although at this time there were not yet any hierarchies of these Churches established outside of their traditional homelands. The mass immigration of Ruthenians to the United States occurred during the 1870s, as a result of energetic recruitment by mine owners in the Pennsylvania coal fields²⁰.

¹² P. GASPARRI – I. SERÉDI (ed.), *Fontes Iuris Canonici* v. I, Rome 1923, n. 197; *Bullarium Pontificium S. C. de Propaganda Fide* I, Romae 1858, 1-4; *Codificazione canonica orientale*. Fonti. Ser. I, fasc. 8, Rome 1934, 245-250.

¹³ *Fontes Iuris Canonici*, n. 328. See W. M. PLÖCHL, *Two Hundred Years – Etsi Pastoralis* (1742-1942), in: *The Jurist* 2 (1942) 211-213.

¹⁴ R. DE MARTINIS (ed.), *Ius Pontificium de Propaganda Fide* IV, Rome 1888, 176 f.

¹⁵ Fonti, ser. I, fasc. 8, 505.

¹⁶ DE MARTINIS, *Ius Pontificium* IV, 207 ff.

¹⁷ *Bullarium S. C. de Propaganda Fide* IV, 273.

¹⁸ The first regarded Melkites in Marsilles (13 January 1823, *Atti della Sacra Congregazione di Propaganda Fide* del 1823, 12-13; the second, regarding Armenians in Paris, reiterated that the patriarch had no jurisdiction whatsoever over his faithful once they left his patriarchate (*Acta Sanctae Sedis* 24 [1891-1892] 390-391).

¹⁹ Leo XIII, apostolic letter *Quod iampridem* (20 May 1887) in *Acta Sanctae Sedis* 19 (1886-1887) 513-514.

²⁰ The Austro-Hungarian Empire recognised three forms of Catholicism: (1) Roman Catholics; (2) "Greek Catholics," a term which referred to Croats, Romanians and Ruthenians (Ukrainians) of the Byzantine tradition; (3) Armenian Catholics in Galicia and Transylvania. The term "Greek Catholic" was thus initially used in the United States in preference to "Ukrainian Catholic" or "Ruthenian Catholic" because of this background. See V. POSPISHIL, *Ukrainians in the United States*, in: *The Jurist* 39 (1979) 373f. The earliest immigrants began to establish themselves in the United

The first Ukrainian Catholic parish established in America was Saint Michael's Greek Catholic Church in Shenandoah, Pennsylvania on 24 October 1884, with the Reverend John Woliansky (anglicised from Ivan Volians'kij) appointed as the first (officially sanctioned) Greek Catholic priest in the New World by Metropolitan Sylvester Sembratowych, Greek Catholic Archbishop of L'viv. In this appointment, the Metropolitan exercised jurisdiction in exactly the same way as he would over his own archdiocese. When Woliansky (and his wife) arrived in the United States, and presented his appointment and credentials to the vicar general of the (Latin) Archdiocese of Philadelphia, he was refused faculties. Woliansky nevertheless moved to Shenandoah, established the parish, served the Divine Liturgy and ministered the sacraments in secular halls and private homes until the first church building was erected and blessed in 1886. Within the next three years six parishes were established in the United States and thirty-two Greek Catholic priests (all from Galicia and Carpathia, and all celibate) were sent by Metropolitan Sembratowych; the Metropolitan in L'viv, and other bishops in Galicia, were commemorated in the Divine Liturgy, rather than the Latin Catholic hierarchs in the United States within whose diocese these priests were ministering. For all intents and purposes, the provisions of *Etsi pastoralis* were not invoked, because, it was maintained, the Metropolitan of L'viv was able to furnish effective pastoral care to these immigrants by sending priests from Galicia – *Etsi pastoralis*, according to this argument, only had to do with the pastoral care of members of the Eastern Catholic Churches where no effective pastoral care was possible from their own Church. The canonical status of these Greek Catholic faithful, the priests contended, was exactly the same as was that of Greek Catholics in Galicia.

The Sacred Congregation for the Propagation of the Faith issued a letter to the Archbishop of Paris on 7 May 1890, testifying that

“it is a general maxim of this Sacred Congregation that patriarchs of an Oriental Rite cannot exercise their jurisdiction outside their patriarchates; and consequently, that priests and the faithful of whatsoever Oriental Rite who have a domicile outside their respective patriarchates, as well as those who, even though within the boundaries of the same, are deprived of pastors of their own Rite, are subject to the Latin ordinary of the place where they are staying, especially in Latin dioceses”²¹.

Six months later, the Propaganda issued a circular letter to the Ukrainian and Carpathian hierarchies (in Europe) that only celibate priests, or widowers without their children, could emigrate to America, and that they and all their faithful would be subject exclusively to the local Latin bishops²². This letter came almost a

States around 1875. W. PASKA, Sources of Particular Law for the Ukrainian Catholic Church in the United States (The Catholic University of America: Canon Law Studies 485), Washington, D.C. 1975, 29.

²¹ Acta Sanctae Sedis 24 (1891/1892) 390.

²² Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide II, 356. This letter makes reference to the issue of scandal and confusion among the Latin rite faithful; the Congregation required that it be

decade after the first priests had arrived in America, and after they had been functioning and building parishes for years.

The Greek Catholic priests in the United States, growing in numbers and in geographical extension month by month, sent a petition to the Propaganda in 1891, noting that they had great pastoral work before them, but that they had been received with hostility and suspicion, by Protestants, of course, but particularly by Catholics, and especially by Catholic clergy and bishops, and requested a bishop of their own rite to serve in the United States²³. One of these priests, Alexis Toth, had settled in Minnesota and had been ministering to Greek Catholics in Minneapolis since 1888. When the (Latin) Archbishop of Minneapolis, John Ireland (famous for his connection to the Americanist controversy), discovered that Toth had been married (though now widowed), he demanded his departure, and when Toth refused to send his young orphaned children back to Europe, suspended and excommunicated him. Toth then approached the only Eastern bishop then in the United States, Nicholas Ziorov (Russian Orthodox bishop in San Francisco) and was received, along with his congregation, into the Russian Orthodox Church in 1892²⁴. Within the next fifteen years, 75 Greek Catholic parishes and almost 100,000 of their parishioners became part of the Russian Orthodox Church in the United States; this group formed the nucleus of what is now the Orthodox Church in America.

The United States Catholic bishops met on 11 October 1894, in part to consider a response to the Toth secession, and sent a petition to the Propaganda that all Catholics in the United States be required to observe the Latin Rite, and that the Propaganda formally transfer all Eastern Catholics in the United States to the Latin Rite. Cardinal Ledochowski replied on 21 December 1894 by writing that

notified in writing of which Latin rite diocese the Eastern priest was to be assigned to so that the Latin rite bishop could be prepared for his arrival. "The observance of these directives cannot be definitely established, but it would appear that married clergy still continued to emigrate from their homeland and take assignments in the United States." PASKA, 33 f. See also F. MARTI, *I Rutheni negli Stati Uniti*, Milano 2009, 165-166.

²³ The letter was acknowledged by Cardinal Ledochowski, head of the Propaganda, in a letter to Cardinal Gibbons in 1892; see *Ecclesiastical Review* 7 (1892) 66-67. Cf. St. GULOVICH, *Windows Westward*, New York 1947, 129; H. J. HEUSER, *Greek Catholics and Latin Priests*, in: *American Ecclesiastical Review* 4 (1891) 197-198. Heuser records nine priests and about 150,000 Ruthenians in the United States at this date. These numbers, according to most sources, were significantly less than the actual numbers.

²⁴ Outside of California and Alaska, there had been only a single Russian Orthodox congregation in the United States (in Brooklyn, New York), and this congregation closed after its priest, ironically, joined the Catholic Church in 1883. See S. SURRENCY, *The Quest for Orthodox Church Unity in America*, New York: 1973; *Orthodox America 1794-1976* (Department of History and Archives of the Orthodox Church in America), Syosett, New York 1976.

"although the Rite accepted in the United States is the Latin one, this does not preclude that, nonetheless, whenever the known conditions are verified, the exercise of various Eastern Rites is permitted"²⁵.

About ten years later, the American bishops declared that they were no longer opposed to the appointment of a Greek Catholic bishop in the United States, "provided this would not encourage the demands of other immigrants to have bishops of their own"²⁶. Soter Stephen Ortynsky, a priest of the Ukrainian Basilian Order, was appointed titular bishop of Daulia on 26 March 1907, and ordained bishop on 4 May 1907 by Metropolitan Andrew Sheptytsky, with the Reverend John Woliansky preaching the sermon. Ortynsky was appointed as "bishop for the Ruthenians in the United States" and arrived in New York the following August; he was not, however, assigned any territory or jurisdiction²⁷. His letter of appointment required him to receive appointment as vicar general from each individual Latin bishop in whose diocese there were Ruthenians. Some bishops conferred unlimited faculties upon him; several refused to assign any faculties whatsoever; others permitted him to visit Greek Catholic churches and parishioners, but reserved to themselves the appointment and transfer of priests, the establishment of parishes, and the granting of marriage dispensations²⁸. The operation of the Ruthenian Church in the United States was defined by the decree *Ea semper* (18 July 1907)²⁹, which restated in most significant ways the provisions of *Etsi pastoralis*. When Ortynsky refused to promulgate it in the United States, the Apostolic Delegate in Washington, D.C., published it anyway on 17 September 1907³⁰. Ortynsky was invited to assume oversight of Ukrainian congregations in Canada (largely organised by priests of his own Basilian Order), but the Apostolic Delegate forbade such visits, since *Ea semper* had appointed Ortynsky only for the United States.

²⁵ PASKA, 39 n. 61.

²⁶ S. S. MUDRYJ, *De Transitu as Alium Ritum*, Rome 1973, 109-110.

²⁷ Each of these documents is marked "Secret, Brevium", in the acts of Pius X, and consequently none were made public immediately. The text is found in A. WELYKYJ, *Documenta Pontificium Romanum Historiam Ucrainiae Spectantia II* (Analecta OSBM), Rome: 1970, 495-496. The other potential candidates considered for this position are listed in MARTI, 285 n. 59.

²⁸ Cf. PASKA, 48.

²⁹ *Acta Sanctae Sedis* 41 (1908) 3-12; reproduced as Appendix III in MARTI, 563-570.

³⁰ In a letter to the Ruthenian priests in the United States, dated 25 June 1907 but received on 7 August, Ortynsky wrote from L'viv before his departure for the United States, "As you are aware, my priests, I am a bishop without a diocese. All the Ruthenian Catholics living in the United States have been placed under my jurisdiction and I have been made dependent on the Apostolic Delegate, and through him directly on the Apostolic Sec." Quoted in B. P. PROCKO, *Soter Ortynsky: First Ruthenian Bishop in the United States, 1907-1916*, in: *The Catholic Historical Review* 58 (1873) 516. On 6 August 1907, 200 copies of the apostolic letter *Ea semper* were sent to the apostolic delegate in Washington, Diomede Falconi; when Ortynsky claimed that he was directly subject to the Apostolic Delegate, and not to individual Latin diocesan bishops, and thus refused to promulgate the letter, Falconi had the letter published in the *American Ecclesiastical Review* (37 [1907] 513 ff) with the Delegate's notification of promulgation; of the copies received by Falconi, one was given to Ortynsky upon his arrival in the United States, and one was given to each of the bishops in the episcopal conference. See MARTI, 313-314.

The Holy See was not completely unmindful of the Ukrainian Catholic faithful in Canada, however. Immigration to Canada from Eastern Europe in general, and Galicia and Bukovyna in particular, began in earnest in 1895, approximately a generation after it had begun in the United States. Two-thirds of the immigrants were Ukrainian Catholic, the remainder Ukrainian Orthodox³¹. Canadian (Latin) Catholic bishops responded to this influx in a vastly different way than their American counterparts had; the Canadian bishops took the initiative in obtaining Ukrainian clergy to minister in Canada, and encouraged Latin Catholic priests to adopt the Eastern rite, or at least obtain ritual faculties³². While the Canadian bishops were opposed to the erection of a Greek Catholic see in Canada, on the grounds that it would divide jurisdictions, the Propaganda sent Cardinal Cassetta on a visitation of Canada in 1911 to survey the situation and make recommendations. Cassetta commented directly on the situation in the United States, in which a bishop was appointed, without any jurisdiction (beyond what was delegated to him by the individual Latin ordinaries for their dioceses) or any territory, and strongly urged that this not be repeated³³. Upon receiving this report, Pius X erected the Apostolic Exarchate for the faithful of the Ukrainian Rite in Canada by the apostolic letter *Officium supremi apostolatus* (15 July 1912)³⁴. Nykyta Budka was named as titular bishop of Patara and Apostolic Exarch for Ukrainians in Canada with ordinary and personal jurisdiction³⁵. Finally, on 28 May 1913, Ortynsky received full and ordinary episcopal jurisdiction over all faithful and clergy living in the United States, independent of any Latin ordinaries, but under the "supervision of the Apostolic Delegate in Washington, D.C."³⁶. This was communicated to the Latin bishops in a letter from the Apostolic Delegate of 25 August 1913³⁷.

³¹ D. MOTIUK, *Eastern Christians in the New World*, Ottawa 2005, 15.

³² "Those who did [adopt the Eastern rite] were not always readily received by the immigrants, who perceived them as Latinizers, which in old-country terms meant Polish domination," MOTIUK, 17. The Catholic hierarchy was also concerned about vigorous missionary work by the Russian Orthodox Church, with which many Ukrainians felt they had more in common than with the Latin Church. The Independent Greek Church was also established in 1904, an odd combination of Byzantine worship and Reformed (Calvinist) theology, which siphoned off even more immigrants.

³³ "This in practice presents great difficulties by subjecting the Ruthenian bishop to the arbitrariness of the individual local ordinaries who have proven to be not too cooperative. Many, in fact, have given Msgr. Ortynsky very broad faculties to serve the Ruthenians, while others have used it to hinder the rights given them by the Apostolic Constitution [*Ea semper*], have used it to hinder the work of cooperation in order to render the ministry very difficult and hard among the Ruthenian people who in the past have been stirred up by a group of Ruthenian Hungarian priests who, because of political party and nationality are opposed to the Rutheno-Austrian bishop. It is to be noted that such an inconvenient practice should not be repeated in Canada." *Relazione con Sommario: Circa la nomina di un Vescovo Ruteno per l'assistenza dei fedeli di quel rito emigrante nel Canada* no. 6, Prot. N. 31945 (Rome 1912, 21-22), quoted in MOTIUK, 23 n. 67.

³⁴ AAS 4 (1912), 555-556.

³⁵ AAS 4 (1912), 531.

³⁶ Congregation for the Propagation of the Faith, Cum episcopo (17 August 1914). AAS 6 (1914) 458-463; MARTI, *I Rutheni negli Stati Uniti*, App. VI, 587-593. The phrase "under the supervision of the Apostolic Delegate in Washington, D.C." is taken from *Ea semper* I. 2).

³⁷ *Ecclesiastical Review* 49 (1913) 473-474; also PASKA, 157.

Unfortunately, the new found harmony and unity of the Greek Catholic Church in America would prove to be short-lived. Bishop Ortynsky suddenly and unexpectedly died of pneumonia on 24 March 1916. Upon his death, a papal decree divided the Church along national lines, with a Ukrainian branch and a Carpatho-Rusin branch. Each branch of the Church was headed not by a bishop, but by an administrator: Father Peter Poniatyshyn for the Ukrainians and Father Gabriel Martyak for the Carpatho-Rusins. Each administrator lacked full episcopal authority and functioned more like a vicar general for the Latin Catholic bishops to the Greek Catholic parishes in their respective dioceses. In effect, the Greek Catholic faithful were relegated to the *status quo ante*: an inferior status among American Catholics lacking an organizational identity and any authoritative leadership. After eight years, the division along national lines was made permanent when, on 8 March 1924, the Holy See unexpectedly announced the establishment of two exarchates for Greek Catholics in the United States, appointing Father Basil Takach as bishop of all Greek Catholics in the United States who were of Carpatho-Rusin, Hungarian, Slovak and Croatian descent while Father Constantine Bohachevsky was named bishop of all Greek Catholics of Ukrainian descent³⁸. The former group eventually became the Byzantine Catholic Metropolia of Pittsburgh in the United States of America (now composed of four eparchies in the United States), while the latter was the foundation for the four eparchies of the Ukrainian Catholic Church (with Philadelphia as the metropolitan see).

The experience of the Byzantine Catholic Metropolia of Pittsburgh (formerly referred to as the Ruthenian Catholic Church) is interesting in the context of the canonical status of Eastern Catholics in the Diaspora. The apostolic exarchate of Munhall (erected in 1925 in a small borough of Alleghany County, Pennsylvania, and eventually transferred to the neighbouring city of Pittsburgh) in 1963 was raised to the status of an eparchy and divided into two (Pittsburgh and Passaic). By this time, the church had already constructed its own seminary in 1950 (Saints Cyril and Methodius in Pittsburgh, the first Eastern Catholic seminary in the Western Hemisphere), and had begun to use English in the liturgy in 1955. In that year a native born American became bishop of the exarchate for the first time. By the time the exarchate was raised to the status of an eparchy and divided, the church of which it was an offshoot had, to all intents and purposes, ceased to have any effective existence in its original territorial homeland³⁹. By the apostolic

³⁸ WELYKYJ, *Documenta Pontificum Romanorum* II, 533.

³⁹ After World War I, Transcarpathia became part of the new republic of Czechoslovakia. There were Byzantine Catholic dioceses at Mukačevo and Prešov. At the end of World War II, Transcarpathia, including Užhorod and Mukačevo, was annexed to the Soviet Union as part of the Ukrainian Soviet Socialist Republic. Prešov, however, remained in Czechoslovakia. The Soviet authorities soon initiated a vicious persecution of the Ruthenian Church in the newly acquired region. In 1946 the Užhorod seminary was closed, and in 1947 Bishop Theodore Romža of Mukačevo was poisoned by the communist authorities. In 1949 the Ruthenian Catholic Church was officially integrated into the Russian Orthodox Church. Rusyns on the other side of the Czechoslovak border were also forced to become Orthodox, while those in the Polish Lemko region were deported en masse in 1947 either to the Soviet Union or other parts of Poland. In all three countries, an attempt was made

constitution *Quandoquidem Christus* of 21 February 1969, the eparchy of Pittsburgh (Munhall) was divided again (forming a third eparchy in the United States), and the three eparchies were raised to the status of a metropolitan Church *sui iuris*. This Eastern Catholic Church thus exists *only* in the United States – the case of an Eastern Catholic Church that exists only in the diaspora⁴⁰.

The Holy See erected two jurisdictions for Eastern Catholics in Europe before and after the Second World War: the first, for Armenian Catholics in Rumania in 1930⁴¹, and the second for Ruthenian Catholics in Austria in 1945. In each case, however, the ordinary (named a “delegate” in the case of Ruthenians in Austria) is a Latin hierarch. In November 1951, an ecclesiastical circumscription for all Eastern Catholics in Brazil was established, and entrusted to the Archbishop of Rio de Janeiro with full, ordinary and exclusive jurisdiction. This was the first instance of a multi-ritual (in the language of the time) jurisdiction. A similar jurisdiction was established in France in 1954 – although the Brazilian hierarch had exclusive jurisdiction over the Eastern faithful, the jurisdiction of the French hierarch exercises his jurisdiction cumulatively with the local (Latin) ordinary. The Archbishop of Paris was named as the ordinary in France.

The first Eastern codification of canon law began with the promulgation of canons by means of four *motu proprio*s in the late 1940s and 1950s. The canons on clergy were contained in *Cleri Sanctitati* (promulgated 2 June 1957, and entered into force 25 March 1958). Canon 216 in this collection, while restricting the jurisdiction of the patriarch to the historical territory of the patriarchate, expressed the wider principle that “the patriarch possesses authority over the faithful of the same rite who reside outside the boundaries of their territory to the extent it is determined expressly in general and particular law”⁴². Canon 262 permitted a patriarch to send a priest to “visit paternally” the faithful of his Church outside of the patriarchal territory⁴³. Patriarchs and major archbishops were placed

to wipe out any residual Rusyn national identity by declaring them all to be Orthodox and Ukrainian. On January 16, 1991, the Holy See confirmed a bishop and two auxiliaries that had been functioning underground for the Ruthenian Catholic eparchy of Mukačevo. This eparchy, and an apostolic exarchate established in 1996 for Catholics of the Byzantine rite in the Czech Republic, are immediately subject to the Holy See, and are not part of the Byzantine Catholic Metropolia of Pittsburgh in the United States of America.

⁴⁰ For further consideration of the relationship between the Metropolia and its former homeland, see M. KUCHERA, *The Church of Pittsburgh and its Relations with the Eparchy of Mukačevo in an Historical and Juridical Context*, in: L. OKULIK (ed.), *Le Chiese sui iuris: Criteri di individuazione e delimitazione*, Venice 2005, 181-191.

⁴¹ Cf. AAS 22 (1930) 381-386. The title given to the ordinary was “Apostolic Administrator for the Armenians”, and his see was set at Gherla. Since 1930, however, this office has almost always been held by a Latin bishop, and is current held by the Archbishop of Alba Julia.

⁴² *Cleri Sanctitati* c. 216 § 2. 2°.

⁴³ “Actually canon 261 permits the patriarch to send, with the previous consent of the Holy See, a priest to care for the faithful of the respective rite in a given place outside his patriarchal territory, ‘si in eodem fideles ei potestas competat ad normam can. 216 § 2 n. 2°.’” Fr. Žužek noted, however, that there were no known prescriptions of particular law which entrusted to a patriarch the care of those faithful who live outside the territory of the patriarchal Church. I. ŽUŽEK, *Canons concerning the Authority of Patriarchs*, in: *Nuntia* 6 (1978) 14-15.

in charge of liturgical matters belonging to their Churches⁴⁴; the liturgical ritual observed in the patriarchate was to be observed in churches, parishes, and eparchies outside of the territory of the patriarchal church.

The Second Vatican Council marked a significant turn in how the Catholic Church considered and provided for Eastern Catholics outside of their traditional homelands. By the third quarter of the twentieth century, several of the Eastern Catholic Churches actually had greater numbers of their faithful residing outside the traditional regions of the Church than living inside. The political situation in Eastern Europe at this time also made communication with the Eastern Catholics whose homelands were located there difficult and dangerous – *only* the clergy and faithful from these Churches in the diaspora could be reached with safety and certitude.

But the Council spoke about more than simply practical obstacles when, in its decree on the Eastern Catholic Churches *Orientalium Ecclesiarum* (21 November 1964), it stated:

“These individual Churches, whether of the East or the West, although they differ somewhat among themselves in rite (to use the current phrase), that is, in liturgy, ecclesiastical discipline, and spiritual heritage, are, nevertheless, each as much as the others, entrusted to the pastoral government of the Roman Pontiff, the divinely appointed successor of St. Peter in primacy over the universal Church. They are consequently of equal dignity, so that none of them is superior to the others as regards rite and they enjoy the same rights and are under the same obligations, also in respect of preaching the Gospel to the whole world (cf. Mark 16, 15) under the guidance of the Roman Pontiff”⁴⁵.

The reference to the supervision of the Roman Pontiff is certainly a traditional principle, and by the time of the Council had been established for centuries. The provision which would have the most far-reaching effects, however, occurred in the following paragraph:

“Means should be taken therefore in every part of the world for the protection and advancement of all the individual Churches and, to this end, there should be established parishes and a special hierarchy where the spiritual good of the faithful demands it. The hierarchs of the different

⁴⁴ *Cleri Sanctitatis* c. 279 § 2.

⁴⁵ “Huiusmodi particulares Ecclesiae, tum Orientis tum Occidentis, licet ritibus, ut aiunt, nempe liturgia, ecclesiastica disciplina et patrimonio spirituali partim inter se differant, aequali tamen modo conceduntur pastoralis gubernio Romani Pontificis, qui Beato Petro in primatu super universam Ecclesiam divinitus succedit. Eaedem proinde pari pollent dignitate, ita ut nulla earum ceteris praestet ratione ritus, atque iisdem fruuntur iuribus et tenentur obligationibus, etiam quod attinet ad Evangelium praedicandum in universum mundum (cf. Mc. 16, 15), sub moderamine Romani Pontificis.” The English translation presented here, taken from the Vatican web site, rather ambiguously translates *ecclesia particularis* as “individual Church” rather than “particular Church”, perhaps to avoid any confusion with the use of *ecclesia particularis* to signify a diocese.

individual Churches with jurisdiction in one and the same territory should, by taking common counsel in regular meetings, strive to promote unity of action and with common endeavour to sustain common tasks, so as better to further the good of religion and to safeguard more effectively the ordered way of life of the clergy⁴⁶.

The decree did not limit the establishment of Eastern Catholic parishes and hierarchies to the traditional homelands, but quite clearly urged the foundation of such basic structures of pastoral care wherever "the spiritual good of the faithful demands it." The fact that there already may be one or several dioceses of the Latin Church in the same territory is clearly no longer an obstacle to the erection of an hierarchical structure of an Eastern Catholic Church⁴⁷.

The decree on the Pastoral Office of Bishops *Christus Dominus* described the new juridical figure of an "aggregated hierarchy", when it stated,

"Where there are faithful of a different rite, the diocesan bishop should provide for their spiritual needs either through priests or parishes of that rite or through an episcopal vicar endowed with the necessary faculties. Wherever it is fitting, the last named should also have episcopal rank. Otherwise the Ordinary himself may perform the office of an Ordinary of different rites. If for certain reasons, these prescriptions are not applicable in the judgment of the Apostolic See, then a proper hierarchy for the different rites is to be established"⁴⁸.

In these three passages from the Second Vatican Council, it is clear that the Council established that each patriarchal Church had distinct territorial limits, and that the authority of the patriarchs (and the other authorities within those Churches, such as synods) was limited to those boundaries. However, the possibility of an "aggregated hierarchy" was proposed (which was to be defined by future legislation) "in such a way that the ties between Oriental faithful and the Church of origin be strengthened"⁴⁹.

⁴⁶ "Provideatur igitur ubique terrarum tuitioni atque incremento omnium Ecclesiarum particularium ac propterea constituentur paroeciae atque propria hierarchia, ubi id postulat bonum spirituale fidelium. Hierarchiae vero variarum Ecclesiarum particularium in eodem territorio iurisdictionem obtinentes, curent, collatis consiliis in periodicis conventibus, unitatem actionis fovere, et, viribus unitis, communia adiuvere opera, ad bonum religionis expeditius promovendum et cleri disciplinam efficacius tuendam".

⁴⁷ Cf. P. SZABÓ, *Stato attuale e prospettive della convivenza delle Chiese Cattoliche sui iuris*, in: *Territorialità e Personalità nel diritto canonico ed ecclesiastico*, Budapest 2002, 230-231.

⁴⁸ Vatican II, decree *Christus Dominus* (28 October 1965) 23 § 3. The footnote to this last sentence references *Orientalium Ecclesiarum* n. 4. It is clear that the establishment of such hierarchies aggregated to Churches within the patriarchal territory are the exclusive competence of the Holy See; neither the patriarch nor any other authority within the Eastern Churches is mentioned in *Christus Dominus* 23.

⁴⁹ ŽUŽEK, *Canons concerning the Authority of Patriarchs*, 19.

What followed was a proliferation of Eastern Catholic jurisdictions and hierarchies throughout the world, particularly in the areas of significant immigration over the previous century. On six of the seven continents, new ecclesiastical circumscriptions were established, typically at the level of the exarchate initially, but gradually progressing, where circumstances warranted it, to the level of eparchies. In the United States, in addition to the hierarchies of the Ukrainian and Ruthenian Catholic Churches, which had been in existence for some time before the Council, several other hierarchies were established, beginning with an apostolic exarchate in Detroit for Maronites almost immediately after the conclusion of the Council in 1966⁵⁰. In Canada, eparchies were erected for Slovaks of the Byzantine Rite (1980), Maronites (1982), and Greek Melkites (1984), in addition to the Ukrainian Catholic hierarchy that had been established earlier in the century⁵¹. The increase in the number of sees in the diaspora soon resulted in the anomaly that not only were the majority of the faithful of several Eastern Catholic Churches living in the diaspora, but the majority of the bishops of these Churches exercised their office outside of the territorial boundaries of the Church's homeland, in direct subjection to the Holy See rather than to the highest authority of the Eastern Church of whose Synod of Bishops they were members.

The erection of so many hierarchically organised communities of Eastern Catholics around the world made the promulgation of a complete body of law for them all the more pressing. Although a total of 1574 (out of 2666 canons in the complete draft of the *Codex Iuris Canonici Orientalis*) had been promulgated in the four *motu proprio*s from 1949 to 1957, important areas of discipline (particularly the administration of the sacraments) remained unpromulgated. The Second Vatican Council had also significantly changed the way the law, and the Eastern Churches themselves, were viewed. The determination was thus made not simply to revise the previously unpromulgated canons, but rather to engage in a second codification of canon law for the Eastern Catholic Churches. Paul VI established the Pontifical Commission for the Revision of the Code of Eastern

⁵⁰ Erected on 10 January 1966; raised to the level of an eparchy and transferred to Brooklyn on 27 June 1977; divided into two eparchies (Brooklyn and Los Angeles on 19 February 1994). Other jurisdictions in the United States were provided for the Greek Melkites (10 January 1966, raised to an eparchy in 1976), Armenian Catholics (3 July 1981, raised to an eparchy in 2005), Chaldean Catholics (11 January 1982, raised to an eparchy in 1985, divided into two eparchies in 2002), Romanian Catholics (4 December 1982, raised to an eparchy in 1987), Syrian Catholics (6 November 1995), and Syro-Malabars (16 February 2001). Data is from the *Annuario Pontificio* and from R. ROBERSON, *The Eastern Christian Churches – A Brief Survey*, Rome²2008.

⁵¹ Not to be ignored are the eparchies and other Eastern Catholic jurisdictions that were established in areas in which there had previously been no other Eastern Catholic hierarchy: Argentina (Armenians in 1989, Maronites in 1990, in addition to the ordinariate for faithful of "the Eastern rite"), Australia (Maronites in 1973, Ukrainian Catholics in 1958 and raised to an eparchy in 1982, Greek Melkites in 1987, Chaldean Catholics in 2006), Mexico (Greek Melkites in 1988, Maronites in 1995), and Venezuela (apostolic exarchate for Greek Melkites in 1990 and for Syrians in 2001). Oddly, the Ukrainian Catholic eparchy of Saints Peter and Paul of Melbourne is classified as a suffragan see "ad instar" of the (Latin) Archdiocese of Melbourne; this may be the result of its having been established immediately before the Council, rather than after. In the case of the vast majority of those sees erected after the Council, the see is immediately subject to the Holy See. Data is from the *Annuario Pontificio* and from ROBERSON, op. cit.

Canon Law (PCCICOR) on 10 June 1972, and charged it with revising both the promulgated and unpromulgated texts of the *Codex Iuris Canonici Orientalis*. Their work bore fruit in the *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, promulgated by John Paul II on 18 October 1990.

To assist in the revision, the Faculty of Canon Law of the Pontifical Oriental Institute in Rome produced a set of guidelines for the codification. Adopted by the PCCICOR at a plenary meeting in March 1974, two of these guidelines bear special relevance to a consideration of the canonical status of Eastern Catholics in the diaspora. The guideline headed "Oriental Character of the CCEO" stated that

"In the codification of Oriental Canon Law the particular conditions of Orientals living outside the Oriental regions must be taken into account, especially when dealing with inter-ritual norms"⁵².

The second, in the section headed "Rites and Particular Churches," noted,

"As regards the structure of the various Particular Churches, the juridical effects of the principle of the equality of all the Churches of the East and of the West, which was asserted by the Second Vatican Council (*Orientalium Ecclesiarum*, n. 3), should obtain recognition in the new Code: as, for example, that every Oriental Church have its own hierarchy organized according to the ancient canons and the genuine Oriental traditions"⁵³.

Given this principle of the equality of all Catholic Churches, East and West, the principle of the *praestantia ritus Latini* as enunciated by Benedict XIV could no longer be maintained as the basis for the automatic subordination of large numbers of Eastern Catholics living outside of their traditional homelands to the Latin Catholic hierarchy. Although no canon was proposed specifically or explicitly stating the equality of all the Churches *sui iuris*, the codification of the fundamental rights and obligations of the Churches *sui iuris* to be governed by their own particular law, without distinction of rite or tradition, equivalently provides for the this equality.

The Congregation for the Eastern Churches issued a declaration on 25 March 1970 which determined that Eastern hierarchs outside of the boundaries of the patriarchal territory (the "aggregated hierarchy") can take part in synods of their own Church, whether elective or for other purposes, with deliberative vote, and they must be convoked to such synods by the patriarch or patriarchal administrator. The designation of these hierarchs outside of the patriarchal territory rested with the Holy See, although the patriarch with his synod was given the right to submit a selection of at least three names of suitable candidates to the Apostolic See for consideration.

⁵² Nuntia 3 (1976) 19, n. 4.

⁵³ Nuntia 3 (1976) 22, n. 2. *Orientalium Ecclesiarum* 3 is quoted above in n. 40.

The *coetus* on the Sacred Hierarchy, meeting in 1977 to draft canons, noted the anomaly of large numbers of Eastern Catholics living in the diaspora (according to figures furnished in the relator's report, already more than two million faithful and 29 bishops)⁵⁴, and tried to determine to what extent the "aggregated hierarchy" could or should participate in the decision-making of their Churches, or, phrased perhaps more provocatively, to what extent should bishops outside of the Church's traditional territory, who exercise their jurisdiction under the direct supervision and authority of the Holy See, be able to participate in making decisions for the Church within the Church's traditional territory? Previous discussions had led to the conclusion that the Synod of Bishops could not be permitted to legislate disciplinary laws for the faithful of the Church everywhere in the world⁵⁵. The *coetus* proposed that particular law could restrict the deliberative vote of the "aggregated hierarchy," but that when the patriarch is required to consult or receive the consent of the synod of bishops, the vote of those bishops within the patriarchal territory is sufficient; the patriarch can request a merely consultative vote from "other bishops" *modo opportuno*.

By the time that the schema of proposed canons *De constitutione hierarchica* was presented on 12 October 1984, the distinctions between bishops exercising their authority within the patriarchal territory and outside of the patriarchal territory had, for the most part, been dropped. In the section on the synod of bishops, "all and only those ordained bishops," not excluding those outside of the patriarchal territory, were declared to be members. All of these were to be convoked (*Schema* can. 71 §1) and all were bound by a serious obligation to attend (*Schema* can. 73 §1). Although recognising that this was a change in the *ius vigens*, the *coetus* proposed this with the intention of strengthening the connection between the patriarch and the Church within its historic homeland and those who govern that Church outside of the boundaries of the patriarchal Church. The principal distinction between bishops at the synod of bishops of the patriarchal church was, significantly, not between those who exercised their jurisdiction within or outside of the patriarchal territory, but rather between those bishops who exercised direct pastoral care of an eparchy, and those who did not (chiefly titular bishops)⁵⁶.

A new section, entitled "The Territory of Patriarchal Churches and the Power of Patriarchs and their Synods outside of that Territory", was added in this schema as canons 118-126. The relator gave particular attention to the principles on which these canons had been drafted, especially: the equal dignity of all particular Churches of the East and the West, the need to provide for the spiritual good of the Eastern Christian faithful everywhere in the world, the need to observe one's own rite, the aggregation according to the norm of law to their own Church of the hierarchs constituted outside of the territorial boundaries of their Church, the concept of the Patriarch as "father and head" (*pater et caput*) and his obligations

⁵⁴ ŽUŽEK, Canons concerning the Authority of Patriarchs, 16.

⁵⁵ ŽUŽEK, Canons concerning the Authority of Patriarchs, 25 f.

⁵⁶ Nuntia 19 (1984) 10.

toward the members of the Christian faithful residing in the diaspora, and (last, but certainly not least) the judgement and exclusive competence of the Apostolic See in questions regarding the constitution of an Eastern hierarchy outside of the territorial limits of the Eastern Churches⁵⁷. These canons were proposed "not as a compromise, or as an interim solution, but as a true solution of so many and such complicated questions." The draft sought to preserve the teachings of the Second Vatican Council, while at the same time providing the patriarchs and synods with the means by which they could effectively minister to their faithful throughout the world⁵⁸.

It is these principles that have been traced in this paper, and provide the basis for the current law on the legal status of Eastern Catholics in the diaspora.

⁵⁷ Nuntia 19 (1984) 12.

⁵⁸ A second draft of the canons in this schema was produced in 1986. Several canons dealing with the faithful residing outside of the territory of the patriarchal Church were moved from the section on the hierarchy to the section on general norms, since, as it was thought, these canons enunciated larger principles. Most of the canons in the section on the patriarchal territory, however, remained "substantially unchanged." Nuntia 22 (1986) 103-111. In particular, the relator noted that several responses strongly approved of the provision added to the draft canon on the synod of bishops, which stated that the disciplinary laws enacted by the synod of bishops could be given force throughout the world for all of the members of that Eastern Church if those laws were approved and promulgated by the Holy See. This provision, however, was modified by the *coetus*, believing that it would limit the rights of the eparchial bishop outside of the patriarchal territory to give force to the law and decisions of the synod within his own eparchy. Thus, although if the Holy See approves the decisions of the synod, they have force throughout the world, this statement is prefaced by the clause that the eparchial bishops "might wish" (*velint*), to the extent of their competence, to give these actions force in their own eparchies. Nuntia 22 (1986) 111.

DIASPORA AUS DER SICHT DER KONGREGATION FÜR DIE ORIENTALISCHEN KIRCHEN

✠ Cyril Vasil', Rom¹

Einleitung: Kompetenzen der Kongregation für die Orientalischen Kirchen

Die Kongregation für die Ostkirchen ist aus der *Congregatio de Propaganda Fide pro negotiis ritus orientalis* hervorgegangen, die von Papst Pius IX. am 6. Januar 1862 mit der Apostolischen Konstitution *Romani Pontifices* errichtet worden war; Papst Benedikt XV. machte sie am 1. Mai 1917 durch das *Motu Proprio Dei Providentis* zu einer selbständigen Behörde und nannte sie *Congregatio pro Ecclesia Orientali*. Papst Paul VI. änderte ihren Namen mit der Apostolischen Konstitution *Regimini Ecclesiae Universae* vom 15. August 1967 in *Congregatio pro Ecclesiis Orientalibus*.

Dieses Dikasterium hat vom Papst den institutionellen Auftrag erhalten, die Verbindung mit den katholischen orientalischen Kirchen zu suchen, um deren Wachstum zu fördern und deren Rechte zu sichern sowie – neben dem liturgischen, disziplinären und geistlichen Erbe der lateinischen Kirche – auch das Erbe der verschiedenen orientalischen christlichen Traditionen lebendig und vollständig zu erhalten. Ihre Kompetenzen sind von Papst Pius XI. beträchtlich erweitert worden durch das *Motu Proprio Sancta Dei Ecclesia* vom 25. März 1938. In jüngerer Zeit haben Papst Paul VI. (*Regimini Ecclesiae Universae*) und Papst Johannes Paul II. (*Pastor Bonus*) die Aufgaben des Dikasteriums erneut präzisiert, das *ad normam iuris* hinsichtlich der Eparchien, der Bischöfe, des Klerus, der Ordensleute und der Gläubigen der orientalischen Riten die gleichen Befugnisse hat, wie sie die Kongregationen für die Bischöfe, den Klerus, die Institute des gottgeweihten Lebens und für die Gemeinschaften des apostolischen Lebens und für das Katholische Bildungswesen hinsichtlich der Diözesen, des Klerus, der Ordensleute und der Gläubigen des lateinischen Ritus besitzen. Die Kongregation für die Orientalischen Kirchen behandelt die die katholischen Ostkirchen betreffenden Angelegenheiten, sowohl, was die Personen, als auch, was die Sachen betrifft.

Die Kongregation hat außerdem alleinige Autorität über folgende Regionen: Ägypten und die Sinai-Halbinsel, Eritrea und den Norden Äthiopiens, den Süden Albaniens, Bulgarien, Zypern, Griechenland, Iran, Irak, Libanon, Palästina, Israel, Syrien, Jordanien und die Türkei.

Die Kongregation setzt sich zusammen aus einem Kardinalpräfekten (der sie unter Mithilfe eines Sekretärs führt und repräsentiert) und aus 27 Kardinälen, drei Erzbischöfen und zwei Bischöfen, die von Papst *ad quinquennium* berufen sind. Von Rechts wegen sind die Patriarchen und die Großerbischöfe der

¹ Erzbischof Cyril ist Sekretär der Kongregation für die Orientalischen Kirchen.

orientalischen Kirchen und der Präsident des Päpstlichen Rats für die Förderung der Einheit der Christen Mitglieder der Kongregation. Die Konsultoren und Mitarbeiter sollen, so weit möglich, so ausgewählt werden, dass der Vielfalt der Riten Rechnung getragen wird.

Bevor wir uns dem eigentlichen Thema widmen, nämlich dem Verhältnis der Kongregation zu den Gläubigen in der „Diaspora“, sollen noch kurz einige der wichtigsten spezifischen Felder der Beziehung zwischen der Ostkirchenkongregation und den orientalischen Kirchen im Allgemeinen präsentiert werden, sowohl in ihrem traditionellen Territorium als auch außerhalb.

Die Ereignisse der letzten Jahrzehnte haben ganz unterschiedliche Formen institutioneller Beziehungen in Erscheinung treten lassen, die die neue kirchliche und geopolitische Situation nach dem Fall der totalitären Regime im ehemaligen Ostblock, den Kriegen in den Ländern des Nahen Ostens und den nachfolgenden Emigrationswellen von Orientalen widerspiegeln.

Ziel dieses Beitrags ist es weniger, detailliert die konkreten Interventionen bei den einzelnen Kirchen aufzuzählen; wir wollen vielmehr die verschiedenen Typologien der Maßnahmen identifizieren, umso besser ihre kirchliche Bedeutung zu würdigen und davon ausgehend, auch die zukünftigen Entwicklungen dieses Verhältnisses abschätzen zu können.

1. Der Einsatz der Kongregation für die Orientalischen Kirchen in der Organisation der Struktur und der Ordnung der Kirchen – die Entstehung neuer kirchlicher Entitäten in der Diaspora

1. Die Anfänge der Organisation der Diaspora orientalischer Katholiken in Nordamerika

Um mit größerer Klarheit die Entwicklung des Phänomens der „Diaspora“ der orientalischen Katholiken beurteilen zu können, scheint es hilfreich zu sein, wenigstens summarisch einige geschichtliche Etappen dieses Phänomens Revue passieren zu lassen. Die Entwicklung des Umgangs mit Gruppen von Migranten aus dem Orient in Amerika in ekklesiologischer und kirchenrechtlicher Hinsicht zeigt die Komplexität des Prozesses, dem sich die katholische Kirche in der Frage der orientalischen Diaspora stellen musste.

Das Eindringen des Katholizismus orientalischer Tradition in die Weiten der Neuen Welt begann in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts in Folge der schweren wirtschaftlichen Krise, die die Regionen Europas heimsuchte, die von der Bergkette der Karpaten durchzogen wird. Zu jener Zeit waren diese Regionen Teil der österreichisch-ungarischen Monarchie, heute fällt das Gebiet zusammen mit dem Südosten Polens, mit der westlichen Ukraine, mit der Ost-Slowakei, mit dem Nordosten Ungarns und dem Norden Rumäniens. Es entstand aus diesem

Grund eine starke Auswanderungsbewegung nach Kanada, die Vereinigten Staaten von Amerika, Brasilien und Argentinien². Ruthenen aus den Karpaten und Galizier³ wanderten fast ununterbrochen bis 1955 nach Nordamerika aus, abgesehen von den Unterbrechungen während der beiden Weltkriege. Diese Menschen waren die ersten katholischen orientalischen Einwanderer, die in Massen auf dem nordamerikanischen Kontinent landeten; seitdem ist ihre Anzahl immer weiter gestiegen. Dies war – neben anderen Konsequenzen – ausschlaggebend für das einzigartige Wachstum und die Entwicklung der kirchlichen Organisation mit der Folge, dass ihre pastoralen Strukturen außerhalb des ursprünglichen Territoriums heute größer und entwickelter sind als die anderer orientalischer Katholiken: Sie haben heute drei Metropolitan-Erzeparchien, zwei von ihnen in den Vereinigten Staaten, in Pittsburgh und Philadelphia, und eine in Kanada, in Winnipeg⁴.

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts hatte die Präsenz neuer Gruppen katholischer Einwanderer in den Vereinigten Staaten, die Träger einer kirchlichen Tradition waren, die sich von der lateinischen in ihren disziplinären und liturgischen Erscheinungsformen unterschied, für Unruhe innerhalb der amerikanischen Hierarchie gesorgt. Die Frage des Zölibats des Diözesanklerus war nur einer der Unterschiede, wenn auch der augenscheinlichste⁵.

Das Befremden auf lateinischer Seite war tief und die Meinungsverschiedenheiten in der Frage der hierarchischen Zugehörigkeit der zum größten Teil verheirateten ruthenischen Priester, die für die Seelsorge an ihren Landsleuten aus Europa gekommen waren, groß: Man wusste nämlich nicht, ob das Kriterium des Territoriums oder das des Ritus ausschlaggebend sein sollte.

In diesem Klima der Unsicherheit nahm die Kongregation De Propaganda Fide für die Angelegenheiten des orientalischen Ritus, die Vorgängerinstitution der Kongregation für die orientalischen Kirchen, im Einvernehmen mit dem amerikanischen Episkopat Stellung zugunsten des kanonischen Prinzips der Territorialität, Kraft dessen den lateinischen Ordinarien die Jurisdiktion über alle Katholiken zugesprochen wurde, einschließlich der Orientalen, die in den jeweiligen Territorien ihren Wohnsitz hatten. Gleichwohl hatten die Maßnahmen

² Vgl. C. GATTI – C. KOROLEVSKIJ, *I riti e le Chiese orientali. Il rito bizantino e le Chiese bizantine I*, Genova-Sampierdarena 1942, 670.

³ Die ethnisch-semantiche Bedeutung des Begriffs „Ruthenen“ war schon immer umstritten. Vgl. dazu C. SIMON, *Before the Birth of Ecumenism: the Background Relating to the Mass „Conversion“ of Oriental Rite Catholics to Russian Orthodoxy in the United States*, in: *Diakonia* 20 (1986) 132-133 sowie DERS., *In Europe and America: the Ruthenians between Catholicism and Orthodoxy. On the Eve of Emigration*, in: *Orientalia Christiana Periodica* 59 (1993) 171-173, und die Studie von C. VASIL', *Etnicità delle Chiese sui iuris e l'Annuario Pontificio*, in: L. OKULIK (Hg.), *Le Chiese sui iuris. Criteri di individuazione e delimitazione*, Atti del Convegno di Studio svolto a Košice (Slovacchia) 6-7 marzo 2004 (Studi I), Venedig 2005, 100-108.

⁴ Vgl. F. MARTI, *I Rutheni negli Stati Uniti. Santa Sede e mobilità umana tra Ottocento e Novecento* (Pontificia Università della Santa Croce, Monografie giuridiche 36), Mailand 2009, XXVII-XXXI.

⁵ Vgl. SIMON, *Before the Birth of Ecumenism*, 139-140; DERS., *The First Years of Ruthenian Church Life in America*, in: *Orientalia Christiana Periodica* 60 (1994) 187-197; MARTI, *I Rutheni negli Stati Uniti*, 136-149.

der Kongregation ganz zu Beginn nicht den Charakter formaler gesetzgeberischer Akte oder allgemeingültiger Bestimmungen, sondern sie beschränkten sich auf Instruktionen oder Anweisungen die von Mal zu Mal und *ad personam* an die jeweiligen amerikanischen Bischöfe ergingen⁶.

Die Instruktion *Aliquibus abhinc annis*⁷ vom 1. Oktober 1890, die sich an den ruthenischen Episkopat Galiziens und Subkarpatiens – Lviv, Przemyśl, Stanisławów, Mukatschewo, Prešov und Kríževci – richtete, ist der erste offizielle normative Akt des Heiligen Stuhls mit dem Ziel, die Übersiedlung ruthenischer Priester nach den Vereinigten Staaten zu regeln. Das Propaganda Fide-Dikasterium verfügte für die ruthenischen Priester, die nach Amerika auswandern wollten, die Zölibatspflicht und die Notwendigkeit einer Erlaubnis zur Sakramentspendung von Seiten des lateinischen Ordinarius der Diözese, in der sie ihr Dienstamt ausüben gedachten. Auf diese Weise offenbarte der Heilige Stuhl eindeutig die Ablehnung einer doppelten oder mehrfachen bischöflichen Jurisdiktion über dieselben Städte oder Diözesen der Vereinigten Staaten. Indem er die Existenz irgendeines jurisdiktionellen Vorrechts der ruthenischen Bischöfe Europas negierte, trug er den Erwartungen des amerikanischen Episkopats Rechnung.

Eine legitime Pluralität kirchlicher Verwaltungsbezirke, die sich territorial überschneiden, war für die katholischen Bischöfe im Orient ein normaler Zustand, gleich ob des lateinischen oder eines anderen Ritus'. Außerhalb ihres traditionellen Territoriums konnten die Hierarchen des orientalischen Ritus ihre Jurisdiktion allerdings nicht ausüben. Gleichwohl war der Heilige Stuhl auch gegen eine mögliche Latinisierung der ruthenischen Gläubigen in Nordamerika. Die Propaganda Fide verfolgte das Ziel, die Existenz der orientalischen katholischen Tradition nicht nur im Orient zu bewahren, sondern auch in den lateinischen Territorien. Sie garantierte den orientalischen Gläubigen das Recht, frei ihren eigenen Ritus auszuüben und verbot es, zum lateinischen Ritus zu wechseln.

Die Anweisungen der *Aliquibus abhinc annis* führte bei den orientalischen Bischöfen zu der Überzeugung, dass die Schaffung einer autonomen Struktur für die Migranten des eigenen Ritus' die einzig mögliche Lösung wäre, um die ruthenische Kirche in den USA vor der Absorbierung durch die lateinische Kirche zu bewahren. Auf der anderen Seite stand die beharrliche Opposition der amerikanischen Bischöfe, die das Ziel verfolgten, die Ausschließlichkeit ihrer eigenen Jurisdiktion, die sie frei und autonom über das ihnen anvertraute Territorium ausüben wollten, zu bewahren, gegen dieses Projekt⁸.

⁶ Vgl. MARTI, I Rutheni negli Stati Uniti, 153-161.

⁷ SACRA CONGREGAZIONE ORIENTALE (Hg.), Codificazione Canonica Orientale: Ius Particulare Ruthenorum (Fonti XI), Città del Vaticano 1933, 831-833, Nr. 631; ACO, Lettere e Decreti Bd. 23 (1890) 411.

⁸ Vgl. MARTI, I Rutheni negli Stati Uniti, 161-175; 217-223.

Nach und nach wurde der Kongregation De Propaganda Fide bewusst, dass in den wichtigsten Streitpunkten – der Präsenz verheirateter Priester und der Einrichtung einer selbständigen Verwaltungsstruktur – eine organischere Regelung notwendig war: 1892 approbierte Leo XIII. die Entscheidungen einer Plenaria der Kongregation De Propaganda Fide⁹ und bestimmte, dass die verheirateten Priester nicht sofort abberufen werden sollten, sondern dass sie nach und nach und *data occasione* durch zölibatären Klerus¹⁰ ersetzt werden sollten; außerdem verpflichtete sich das Dikasterium als Sofortmaßnahme und mit Blick auf die Gründung eines Klosters in Amerika, einige Basilianermönche dorthin zu schicken.

Der Rundbrief der Propaganda Fide *Relatum est*¹¹ vom 12. April 1894 bestätigte die zuvor erlassenen Normen; allerdings wurden in der Frage der Voraussetzungen, die notwendig waren, damit die Versetzung von orientalischen Priestern rechtens war, einige wesentliche Änderungen eingeführt und zwar der Konsens des Ordinarius der Diözese *ad quem* und die vorhergehende Autorisierung durch das zuständige Dikasterium des Heiligen Stuhls. Auf diese Weise wurde die bischöfliche Hierarchie in den USA, vom kirchenrechtlichen Standpunkt aus gesehen, zum aktiven und entscheidenden Handlungsträger in der Gestaltung des Emigrationsprozesses orientalischer Priester in den Westen¹².

Die Verpflichtung zum Zölibat als Voraussetzung, um in Gemeinschaft mit dem lateinischen Ortsordinarius stehen zu können, brachte die Priester, die schon seit längerem in den Vereinigten Staaten präsent und aktiv waren, in die schwierige Lage, entscheiden zu müssen, ob sie der kirchlichen Autorität gehorchen (und dafür auf die Seelsorge verzichten) oder ob sie ihren Dienst weiter unter den Gläubigen ausüben wollten (die es zumeist wenig interessierte, ob ihr eigener Pfarrer mit den kanonischen Bestimmungen im Reinen war) bzw. ob sie letztlich zur orthodoxen Kirche wechseln sollten¹³.

Die Frage wurde noch dringlicher, weil die russisch-orthodoxe Kirche in dem Land eine kirchliche Organisation mit einem Metropoliten an der Spitze besaß, der 1905 seinen ursprünglichen Sitz von San Francisco eigens nach New York verlegt hatte, um näher bei den wachsenden Gemeinden am Atlantikufer zu sein¹⁴. Für die verheirateten griechisch-katholischen Priester war diese orthodoxe Hierarchie *de facto* sehr attraktiv, und schon in der ersten Dekade des Jahrhunderts wechselten etwa Hundert Pfarreien mit Tausenden Gläubigen zur orthodoxen Kirche.

⁹ ACO, Ponenze [Acta, Bd. 22], Kongregation vom 28. November 1892, Nr. 15, Prot. 1442, *Sui sacerdoti uxorati di rito greco ruteno residenti negli Stati Uniti di America*.

¹⁰ Wahrlich umfangreich ist der Umfang der Korrespondenz zwischen der Propaganda Fide, den ruthenischen Ordinarien in Europa und den amerikanischen Bischöfen: Vgl. ACO, Rubr. 117 Rutheni, Mappe I^{bis}.

¹¹ *Collectanea s. Congregationis de Propaganda Fide seu decreta, instructiones, rescripta pro apostolicis missionibus* II, Rom 1907, 303, Nr. 1866.

¹² Vgl. MARTI, I Rutheni negli Stati Uniti, 188-190; 194-202; 208-217.

¹³ Vgl. Ebda, 156-158, 164.

¹⁴ Vgl. R. ROBERSON, *The Eastern Christian Churches: A Brief Survey*, Rom 1999, 97-98.

Mit dem Apostolischen Brief *Ea semper*¹⁵ vom 14. Juni 1907 gewährte Pius X. den Ruthenen in der Vereinigten Staaten von Amerika einen eigenen residierenden Bischof in der Person von Soter Ortynski, einem aus Galizien stammenden Basilianermönch. Der Papst bestimmte, dass die Ernennung des ruthenischen Bischofs für die Vereinigten Staaten ausschließlich in die Kompetenz des Heiligen Stuhls fällt und legte Philadelphia als Residenzort fest. Da dieser Ritusbischof keine ordentliche Jurisdiktion hatte, genoss er nur die Befugnisse, die jeder lateinische Diözesanordinarius delegieren wollte, um ihm so die Erfüllung seiner zahlreichen Aufgaben zu ermöglichen. Die Lösung möglicher Streitigkeiten war Aufgabe des Apostolischen Delegaten. Der ruthenische Oberhirte hatte seine Mission unter dessen Kontrolle und unter direkter Abhängigkeit vom Apostolischen Stuhl zu erfüllen.

Die Situation in Kanada war wegen des unterschiedlichen sozio-kulturellen Kontextes anders als in Amerika. Der kanadische Episkopat nahm gerne die Ruthenen auf und hatte keinerlei Problem mit den rituellen Unterschieden, unter der Bedingung, dass die Einheit der Jurisdiktion erhalten bleibt.

Mit dem Apostolischen Brief *Officium supremi Apostolatus*¹⁶ vom 15. Juli 1912 griff Pius X. die Forderungen des Metropoliten Šeptycky auf, und ernannte, mit dem Ziel die Seelsorge an den Migranten in Kanada sicherzustellen, Nykyta Budka¹⁷ zum Bischof mit voller und ordentlicher persönlicher Jurisdiktion über alle Ruthenen¹⁸, unterstellte ihn direkt dem Apostolischen Delegaten und bestimmte die Stadt Winnipeg (Manitoba) als Residenzort. Das von der Sektion für die orientalischen Angelegenheiten der Propaganda Fide am 18. August 1913 erlassene Dekret *Fidelibus rutheni*¹⁹ regelte die bestehenden Beziehungen zwischen dem ruthenischen Bischof, Klerus und Volk und den lateinischen Bischöfen, Priestern und Gläubigen²⁰. Dieses *ad decennium* promulierte Dokument ist dann vom Dekret *Graeci-rutheni ritus*²¹ ersetzt worden, das von der Orientalen-Kongregation am 24. Mai 1930 erlassen wurde²².

Der unermüdliche Einsatz des Metropoliten Šeptycky ließ in der Kongregation De Propaganda Fide die Entscheidung heranreifen, auch in Philadelphia am 21. April 1913 ein Ordinariat für die galizischen und karpatischen Ruthenen zu errichten und Soter Ortynskyi volle und ordentliche bischöfliche Jurisdiktion über die ruthenischen Gläubigen mit Wohnsitz in den Vereinigten

¹⁵ Acta Sanctae Sedis (im Folgenden: AAS) 41 (1908), 3-12; Pii X Pontificis Maximi Acta, V, Rom 1914, 57-68.

¹⁶ AAS 4 (1912) 555-556.

¹⁷ Siehe unten, Anm. 78.

¹⁸ ACO, Ponente [Acta Bd. 42], Kongregation vom 8. Juli 1912, Nr. 6, Prot. 31945, Circa la nomina di un vescovo ruteno per l'assistenza dei fedeli di quel rito emigrati nel Canada.

¹⁹ AAS 5 (1913) 393-399.

²⁰ ACO, Acta, Kongregation vom 11. August 1913, Nr. 14, Prot. 33896, Su di uno schema di disposizioni dirette a regolare le relazioni religiose scambievoli fra i vescovi latini ed il vescovo ruteno del Canada, e tra i sacerdoti ed i fedeli dei due riti.

²¹ AAS 22 (1930) 346-354.

²² Vgl. SICO [Servizio Informazione Chiese Orientali] 3, 6 (1948) 29-30.

Staaten zu gewähren²³. Durch das Dekret *Cum Episcopo*²⁴ vom 17. August 1914 wurden die neuen Vollmachten des ruthenischen Bischofs wirksam, und so entstand vom kirchenrechtlichen Standpunkt her gesehen eine neue katholische Kirche, die rechtlich von der lateinischen unterschieden war. Auf diese Weise akzeptierte der Heilige Stuhl den Gedanken, dass in den Vereinigten Staaten, wie schon zuvor in Kanada, auf demselben Territorium zwei bischöfliche Jurisdiktionen existieren – eine lateinische und eine orientalische²⁵.

Am 8. Mai 1924 wurde das Ordinariat für die ruthenischen Gläubigen in Amerika offiziell geteilt²⁶: der Bischof mit Sitz in Pittsburgh-Homestead (Pennsylvania) sollte für die karpatischen Ruthenen, jener mit Sitz in Philadelphia (Pennsylvania) für die galizischen Ukrainer zuständig sein²⁷. Sowohl Costantine Bohacevskyi, Ordinarius für die galizischen Ukrainer (1924-1961), als auch Basil Takachs, Ordinarius für die karpatischen Ruthenen (1924-1948) hatten persönliche Jurisdiktionsvollmacht auf dem ganzen Territorium der Vereinigten Staaten von Amerika.

Am 1. März 1929 erließ die Kongregation für die orientalische Kirche mit dem Dekret *Cum data fuerit*²⁸ neue Regelungen für die Arbeitsweise der beiden Ordinariate und bestätigte das Prinzip der Aufteilung der ruthenischen Gläubigen auf Grundlage der nationalen Zugehörigkeit. Im Fall einer Kontroverse zwischen den beiden ruthenischen Ordinarien oder mit einem lateinischen Bischof hatte man sich direkt an die Orientalische Kongregation zu wenden. In der Frage der interterrituellen Beziehungen zwischen ruthenischen und lateinischen Gläubigen wurde somit der Weg hin zu einer totalen und absoluten Gleichstellung vollendet, der bereits mit dem Dekret *Cum Episcopo*²⁹ seinen Anfang genommen hatte.

2. Das Aufkommen totalitärer Regime in Osteuropa und ihre Folgen für die Diaspora

Wenn wir von Diaspora im rechtlichen und territorialen Sinn sprechen wollen, müssen wir eingestehen, dass sich ein großer Teil der orientalischen

²³ ACO, Ponenze [Acta Bd. 42], Kongregation vom 19. August 1912, Nr. 11, Prot. 32208, Circa l'estensione del decreto Ne temere ai ruteni dimoranti negli Stati Uniti di America.

²⁴ AAS 6 (1914) 458-463.

²⁵ ACO, Ponenze [Acta Bd. 45], Kongregation vom 10. August 1914, Nr. 14, Prot. 35624, Relazione circa un nuovo decreto proposto da mons. Orzynski per determinare le mutue relazioni del vescovo, dei sacerdoti e del popolo ruteno degli Stati Uniti con i vescovi, i sacerdoti e i fedeli latini della medesima regione; vgl. C. KOROLEVSKIJ, Le prophète ukrainien de l'unité: Métropolitte André Szeptyckij 1865-1944, Paris 2005, 90; GATTI – KOROLEVSKIJ, I riti e le Chiese orientali, 710-711; MARTI, I Rutheni negli Stati Uniti, 365-378.

²⁶ AAS 16 (1924) 242-243; MARTI, I Rutheni negli Stati Uniti, 458-461.

²⁷ Der Heilige Stuhl erachtete es für nicht opportun, dem Antrag des Ordinarius Konstantin Bohaczewskyi stattzugeben, der 1927 um die Verlegung des Sitzes von Philadelphia nach New York gebeten hatte; vgl. ACO, Ponenze, Kongregation vom 11. Juni 1928, Nr. 2, Pos. 671/28, Ruteni galiziani. Trasferimento della residenza dell'Ordinario da Filadelfia a New-York.

²⁸ AAS 21 (1929) 152-159.

²⁹ ACO, Ponenze, Kongregation vom 4. Februar 1929, Nr. 3, Pos. 526/28, Revisione del decreto *Cum episcopo* per i ruteni degli Stati Uniti.

Kirchen für eine gewisse Zeitspanne in einer besonderen Situation befand, die den Rahmen der normalen Umstände kirchlichen Lebens sprengte.

Im April 1945 wurden die Regionen Galizien und Subkarpatien zwangsweise der Union der sozialistischen Sowjetrepubliken einverleibt. Man geht davon aus, dass als Folge des Krieges und der zunächst deutschen und dann sowjetischen Besetzung der weiten Landstriche, die einst zu Polen, zur Tschechoslowakei und zu Rumänien gehört hatten, circa 7 Millionen Ruthenen, Ukrainer und Weißrussen ihre Heimat verlassen mussten. Viele von ihnen starben in den Konzentrationslagern; aber eine Gruppe von gut 300.000 Personen, unter ihnen Seminaristen, Hunderte Priester und Tausende Laien, befand sich nach dem Krieg in verschiedenen Lagern Mittel- und Westeuropas. Sie weigerten sich, in ihr sowjetisiertes Heimatland zurückzukehren, wo mittlerweile eine grausame Verfolgung der katholischen Kirche durch das totalitäre Regime im Gange war. Die kommunistischen russischen Kommandanten verhafteten die katholischen Bischöfe in der Ukraine, unter ihnen auch Mons. Nykyta Budka, den ersten Bischof für die katholischen Ukrainer in Kanada³⁰.

Viele ruthenische und ukrainische Flüchtlinge, die zunächst vor allem nach Österreich, Frankreich und Westdeutschland gekommen waren, entschieden sich, nach Kanada oder in die Vereinigten Staaten weiter zu ziehen. Sie wanderten dorthin aus wegen des besseren sozialen Klimas und weil in diesen Ländern bereits blühende Kolonien von Landsleuten mit drei Exarchaten und sechs Bischöfen des byzantinischen Ritus existierten. Nicht selten fiel die Wahl allerdings auch auf Südamerika (Brasilien), wo seit fünfzig Jahren ebenfalls bereits eine starke Gruppe katholischer Ukrainer lebte (etwa 250.000).

Um einen direkten Einblick in die Lage dieser Tausenden von Flüchtlingen zu gewinnen, ernannte der Heilige Stuhl 1946 Bischof Johannes Bučko zum Apostolischen Visitator für die Ruthenen, die Ukrainer und die Weißrussen byzantinischen Ritus', die ihren Wohnsitz in Mittel- und Westeuropa hatten. Bučko war der einzige Bischof des byzantinischen Ritus aus Westgalizien, der der sowjetischen Deportation entkam, weil er 1939 auf einer Apostolischen Visitationsreise zu den nach Mittelamerika ausgewanderten Ruthenen war. Nach Ausbruch des Zweiten Weltkriegs konnte er nicht nach Galizien zurückkehren³¹.

Die Statistiken des Jahres 1947 verzeichnen in den Vereinigten Staaten die Präsenz von einer Million Katholiken des orientalischen Ritus'. Das Ordinariat von Philadelphia zählte 305.700 griechisch-katholische Ukrainer, zwei Bischöfe

³⁰ Vgl. SICO 3, 13 (1948) 69; ACO, Ruteni, Umschlag 1, Pos. 23/28; Umschlag 2, Pos. 380/28; Umschlag 19, Pos. 2052/28; Umschlag 20, Pos. 2277/28. Nykyta Budka (1877-1949) stammte aus Dobromirka (West-Ukraine). 1929 kehrte er aus Kanada zum Erzbistum Lemberg der Ruthenen zurück, wo er zum Auxiliarbischof und Protosynkellos ernannt wurde. Am 11. April 1945 wurde er zusammen mit anderen Bischöfen der griechisch-katholischen Kirche festgenommen und nach Sibirien verbannt. Er starb 1949 im Krankenhaus des Lagers Karadzar (Karaganda, Kasachstan). Er ist einer der 27 Märtyrer, die Johannes Paul II. am 27. Juni 2001 bei einer Göttlichen Liturgie im byzantinisch-ukrainischen Ritus selig gesprochen hat. Siehe L'Osservatore Romano, 21. Juni 2001 (Sonderbeilage), 16. und 28. Juni 2001, 6-7. Eine Biographie des Seligen Budka, herausgegeben von Athanasius D. McVAY und O. TURIL, ist in Vorbereitung.

³¹ Vgl. SICO 1, 13 (1947) 3.

und 133 Priester, während zum Ordinariat von Pittsburgh 278.100 griechisch-katholische Ruthenen, zwei Bischöfe und 154 Priester gehörten³².

In Kanada gab es über 300.000 katholische Ukrainer, vor allem in drei Provinzen: Saskatchewan, Manitoba und Alberta. Andere verteilten sich auf Ontario, Québec, Nova Scotia und British Columbia. Die pastoralen Strukturen, die zwei Bischöfen anvertraut waren, bestanden aus 345 Pfarreien und 85 Missionen, in denen 130 Welt- und Ordenspriester tätig waren; ihre Zahl lag also unter dem eigentlichen Bedarf in der Seelsorge³³.

Neben der Ukraine wurde die griechisch-katholische Kirche auch in Rumänien und in der Tschechoslowakei, die Satellitenstaaten der UdSSR waren, zwangsweise aufgehoben. Während dieser Zeit, die über 40 Jahre andauerte, sind zahlreiche Verwaltungsstrukturen der katholischen Ostkirchen außerhalb ihrer traditionellen Territorien entstanden. Praktisch handelt es sich dabei um Metropolen und Eparchien oder Exarchate der ukrainischen, ruthenischen, slowakischen und rumänischen Kirchen.

Einen Sonderfall stellt die Situation der ruthenischen Kirche dar. Die Eparchie von Mukachevo, die formell von 1948-1990 aufgehoben war, war die ursprüngliche Heimat vieler nach den Vereinigten Staaten übersiedelter Gläubiger. Für diese sind im Laufe des 20. Jahrhunderts diverse kirchliche Verwaltungsstrukturen geschaffen worden, bis hin zur Errichtung der Metropolitankirche von Pittsburgh im Jahre 1969. Heute muss diese Kirche als eine Kirche „im eigenen Territorium“ betrachtet werden, da es keine formale juristische Bindung zur Mutterkirche (der Eparchie von Mukachevo) gibt. Dies ist der einzige Fall, in dem die Diaspora zu einer neuen eigenständigen Kirche *sui iuris* geworden ist.

3. Die geopolitische Krise im Mittleren Osten und die Auswanderungssituation

In Hinblick auf die anderen orientalischen Kirchen, die in den letzten Jahrzehnten eine starke Auswanderungsbewegung erlebten, war es vor allem mangelnder Frieden im Mittleren Osten, der zum Anwachsen der Diaspora³⁴ geführt hat. Dieses Phänomen hält bis heute ungebrochen an. Der Bürgerkrieg im Libanon (1975-1990), die Golfkriege (1990-1991 und 2003) und die ungelöste Palästinenserfrage haben aufgrund massenhafter Auswanderungen zu einer empfindlichen Abnahme der Präsenz christlicher Gemeinden im Vorderen Orient geführt.

„Die katholischen wie die orthodoxen Ostkirchen befinden sich weiterhin in einer schwierigen Situation, wie im übrigen das gesamte Christentum im Nahen und Mittleren Osten, besonders im Heiligen Land. Die Christen und

³² Vgl. SICO 1, 8 (1946) 3.

³³ Vgl. SICO 3, 6 (1948) 31.

³⁴ Eine Erörterung der Frage der Anwendbarkeit des Begriffs „Diaspora“ auf den rechtlichen Status der katholischen orientalischen Kirchen in Nordamerika findet sich in: M. J. KUCHERA, *The Juridical Rapport between the Oriental Churches in the Diaspora in North America: Experiences and Perspectives*, Venedig 2008, 177-179.

besonders die Jugend verlassen massenhaft ihre Heimat in vielen Ländern dieses Areals (Libanon, Syrien, Irak, Iran, Ägypten, Libyen, Israel, Palästina etc.). Es handelt sich um ein wahres Ausbluten christlicher Präsenz im Nahen und Mittleren Osten. Die tragischen Kriege und die soziale, wirtschaftliche und politische Situation im Orient treiben viele, besonders die Christen, dazu, sich auf die Suche nach einer besseren Zukunft für sich und ihre Kinder zu machen. Täglich ist ein progressives Abnehmen der christlichen Präsenz in all diesen Ländern festzustellen; die Zukunft der Christen in den überwiegend muslimischen Ländern ist höchst unsicher; die jungen Christen erblicken für sich keine Perspektiven mehr und wandern in die westliche Welt aus, um sich in kulturell und sozial andersartigen Kontexten zu integrieren, mit allen Vorteilen und leider auch Nachteilen, die damit verbunden sind.³⁵

Daher haben die immer größeren Gemeinden orientalischer Auswanderer, die in manchen Fällen die ihrer Heimat zahlenmäßig überflügeln, täglich mit den Problemen zu tun, die mit der Frage interkultureller und interreligiöser Integration verbunden sind, mit wichtigen Folgen auch für die Ökumene und den interreligiösen Dialog.

Die orientalische Diaspora in Amerika hat mittlerweile einen bemerkenswerten Umfang angenommen. Wenn man die unterschiedlichen kirchlichen Traditionen zusammen nimmt, leben etwa 800.000 katholische Orientalen auf dem nordamerikanischen Kontinent. Das ist eine signifikante Diaspora, die sich zusammensetzt aus solchen, die schon seit mehreren Generationen präsent sind und jenen, die erst kürzlich dazu gestoßen sind.

In den meisten Fällen – Armenier, Chaldäer, Maroniten, Melkiten, Rumänen, Ruthenen, Slowaken, Syrer, Syro-Malabaren, Syro-Malankaren und Ukrainer – verfügen jene Gemeinschaften über eine bischöfliche Hierarchie der eigenen rituellen Tradition und gut organisierte pastorale Strukturen: Metropolen (Pittsburgh der Ruthenen, Philadelphia und Winnipeg der Ukrainer) und Eparchien mit Kathedralen und Pfarreien, Gemeindezentren, Seminarien und anderen Bildungs- und Kultureinrichtungen. Einige weitere Bischöfe kümmern sich als Apostolische Visitatoren um jene katholischen orientalischen Gemeinden, die zahlenmäßig kleiner sind – Kopten, Äthiopier und Eritreer – und koordinieren deren pastorale Strukturen³⁶.

4. Der Weg zur Wiederherstellung der katholischen orientalischen Hierarchie in Osteuropa und zur Funktionsfähigkeit der wichtigsten kirchlichen Strukturen

In den kommunistischen Ländern hat die zwangsweise Aufhebung einiger katholischer orientalischer Kirchen in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg zu

³⁵ SICO 62 (2007) 90, Vortrag von Erzbischof Antonio Maria VEGLIÒ über „Strutture pastorali per i migranti cattolici delle Chiese orientali“.

³⁶ Vgl. SICO 61 (2006) 153-154.

einer besonderen Situation geführt. Einige Kirchen sind nämlich „in diaspora“, wo Religionsfreiheit herrschte, frei geblieben; hingegen wurden sie in ihren ursprünglichen Territorien aufgehoben, sodass das kirchliche Leben in den Untergrund abtauchen musste oder, in eine „Halb-Freiheit“, was unter den Augen einer omnipräsenten staatlichen Kontrolle eine sehr schwierige Situation war. Diese Anomalie hat zu einer anderen Art von „Diaspora“ geführt. Ganze Gemeinschaften gerieten in die Situation, nicht mit dem Apostolischen Stuhl oder anderen Teilen der Kirche kommunizieren zu können.

Die Umstände, die am Beginn der neunziger Jahre des vergangenen Jahrhunderts zur Erneuerung der legalen Existenz einiger katholischer orientalischer Kirchen (Ukraine, Rumänien) oder, bei anderen Kirchen (Ex-Tschechoslowakei, Ungarn, Bulgarien etc.), zur Wiederherstellung der normalen kirchlichen Institutionen führten, waren eine gute Gelegenheit, um die häufigen und fruchtbaren Beziehungen zwischen der Kongregation für die orientalischen Kirchen und den jeweiligen Kirchen *sui iuris* zu erneuern.

Der erste positive Faktor war die Tatsache, dass die direkten und regelmäßigen Kontakte wiederhergestellt werden konnten, sei es durch häufige Begegnungen von Vertretern der verschiedenen Kirchen mit den Oberen und Mitarbeitern der Kongregation für die orientalischen Kirchen, sei es durch die offiziellen Kanäle der Nuntiaturen.

Infolge der Wiederherstellung der Freiheit der Kirche in verschiedenen Ländern des ehemaligen Sowjet-Blocks wurde es möglich, seit Jahrzehnten vakante Bischofsstühle wieder neu zu besetzen. In diesen Fällen waren dies direkte Ernennungen, da es sich bei einigen dieser Kirchen um solche der sog. „vierten Kategorie“ handelte, das heißt um Kirchen, die nicht *sui iuris* sind und nicht einmal den Metropolitanstatus haben. In diese Kategorie gehörten beispielsweise die Bischofsernennungen in der Slowakei und in der Eparchie von Mukachevo in der transkarpatischen Ukraine.

Die 1990er-Jahre waren auch geprägt vom Einsatz der Kongregation für die orientalischen Kirchen in der Regulierung einiger atypischer Situationen, die der Untergrundsituation geschuldet waren. Dabei ging es, in Zusammenarbeit mit der Glaubenskongregation, vor allem um die Prüfung der Gültigkeit von Bischofs- und Priesterweihen – man denke hier nur an Felix Davidek in der Tschechoslowakei und ähnliche. Zweifel gab es hinsichtlich der Gültigkeit der Bischofs- und Priesterweihen einiger Kandidaten, aber auch und wegen der Tatsache, dass verheiratete lateinische Kandidaten geweiht worden waren, die – idealer Weise – ihren Dienst für die orientalische katholische Kirche ausüben sollten. Anders war die Situation der in der Ukraine oder Rumänien geheim geweihten Bischöfe, wo es keine Zweifel an der Apostolischen Sukzession gab. Es ging hier vielmehr um ihre Eingliederung in die öffentlichen kirchlichen Strukturen.

Einen delikaten Aspekt dieser Erneuerung des öffentlichen und freien Lebens der katholischen Ostkirchen stellt die schwierige Eingliederung derjenigen Priester

in den Klerus der jeweiligen Kirchen *sui iuris* dar, die im Geheimen oder in der orthodoxen Kirche ausgebildet worden waren und erst danach um Aufnahme in die katholische Kirche baten.

Die Ostkirchenkongregation war auch an der Förderung der ersten Begegnungen zwischen den Vertretern der geheimen Untergrundkirche und der katholischen Hierarchie in der freien Welt beteiligt; es sei hier nur an die Zusammenkunft der Hierarchie der Ex-UdSSR in Rom im Jahre 1990 erinnert.

Die Kongregation für die orientalischen Kirchen ist weiters im Klärungsprozess hinsichtlich der rechtlichen Strukturen und der Grenzen der kirchlichen Verwaltungsbezirke (z.B. hinsichtlich der Beziehung zwischen der Eparchie von Mukachevo und dem Rest der Ukraine) angerufen worden, oder auch in der Frage der Ausdehnung des Eigenterritoriums der jeweiligen Kirchen *sui iuris*, wie zum Beispiel im Osten der Ukraine – so wurde das Gebiet der ukrainischen Kirche 1996 mit Ausnahme der Eparchie Mukachevo auf das gesamte Territorium der Ukraine ausgedehnt.

Die Ostkirchenkongregation hat sich in Zusammenarbeit mit dem Päpstlichen Rat für die Förderung der Einheit der Christen schließlich als ökumenischer Vermittler eingesetzt. Auf internationaler Ebene musste sie Stellung beziehen in der Frage des Rückgabe- oder Wiederaneignungsprozesses der Güter, die einst der griechisch-katholischen Kirche gehörten und nach ihrer Zwangsenteignung, teilweise über Jahrzehnte, von der orthodoxen Kirche genutzt worden waren. In diesem heiklen Prozess war es notwendig, christliche Nächstenliebe mit der Liebe zur Wahrheit zu verbinden und ein Gleichgewicht zu finden zwischen juristischer Gerechtigkeit, pastoraler Besonnenheit und ökumenischem Denken. In der Tat war die Erziehung zum Ökumenismus Thema der Begegnung orientalischer katholischer Bischöfe, die 1993 in Venedig stattfand und deren Mitveranstalter die Ostkirchenkongregation war.

Unter der Schirmherrschaft der Ostkirchenkongregation fand auch die erste „transversale“ Begegnung katholischer orientalischer Bischöfe Europas statt: das Treffen 1997 in Nyiregyhaza. Dieses Treffen kann als ein „Vorfahre“ der nachfolgenden jährlichen Treffen der orientalischen katholischen Hierarchen Europas angesehen werden. An diesen Zusammenkünften, genannt *Conventus Episcoporum Ecclesiarum Orientalium (CHOCE)*, die seit einigen Jahren unter der Schirmherrschaft des Rates der europäischen Bischofskonferenzen (CEE) stattfinden, nahmen in der letzten Zeit auch Vertreter der Kongregation für die orientalischen Kirchen teil.

Der CHOCE ist allerdings kein festes Organ, wie es CCEO can. 322 vorsieht, das heißt also kein *Conventus hierarcharum plurium ecclesiarum sui iuris*, insofern er keine vom Apostolischen Stuhl approbierten Statuten hat und auch keine klar definierte Physiognomie, die den Anforderungen des genannten Kanons entsprechen würde. Trotzdem stellen diese regelmäßigen Treffen – auch wenn sie auf den europäischen Kontinent beschränkt sind – eine gute Gelegenheit dar, damit die Hierarchen der Diaspora und die der traditionellen orientalischen Territorien einander begegnen können.

II. „Hierarchisch nicht organisierte“ Diaspora – Normen bezüglich der Obliegenheiten der lateinischen Ordinarien gegenüber Migranten der katholischen Ostkirchen ohne eigene Hierarchie

Die Länder Westeuropas sind in den letzten Jahren immer mehr betroffen vom Phänomen der Zuwanderung von Menschen auf der Suche nach einer besseren Zukunft. Viele Personen emigrieren, weil sie hoffen, unter würdigeren Umständen leben zu können. Es gibt solche, die auf der Suche sind nach Arbeit und Wohnung, um sich dauerhaft niederzulassen, andere hingegen kommen nur vorübergehend, um ihre eigene wirtschaftliche Situation in ihren Heimatländern zu verbessern. Wieder andere sind hingegen gezwungen, aus politischen Gründen auszuwandern. In Europa werden wir Zeugen von Migrationsflüssen aus dem Maghreb, dem Horn von Afrika oder dem Mittleren Osten, das heißt aus vorwiegend islamisch geprägten Gegenden. In anderen Fällen handelt es sich um Einwanderungswellen aus Ländern, in denen kriegsähnliche Konflikte geherrscht haben, wie es z.B. in Ex-Jugoslawien der Fall war.

Nach dem Fall des „Eisernen Vorhangs“ gab es Wanderungsbewegungen aus Ost- nach Westeuropa vor allem aus ärmeren Ländern wie der Ex-Sowjetunion und der Balkanregion. Diese Welle von Wirtschaftsmigranten besteht vor allem aus jungen Menschen im arbeitsfähigen Alter und noch ohne Familie. Daraus folgt, dass sie unter der örtlichen Bevölkerung die zukünftigen Partner suchen, mit denen sie eine Ehe schließen wollen. Das stellt ein neues Phänomen dar, das ausgehend von einer ursprünglich zeitlich begrenzten Notwendigkeit heraus zur Konstituierung einer neuen demographischen Realität geführt hat.

Zeugnis von einem neuen Bewusstsein und der Suche nach der besten Weise, diese Wanderungsphänomene zu bewältigen, legt die Instruktion *Erga Migrantes Caritas Christi* (von jetzt an nur noch EMCC) des Päpstlichen Migrantenrates ab, die Papst Johannes Paul II. am 1. Mai 2004 approbiert hat und die am 3. Mai 2004 promulgiert wurde.

Die Instruktion ruft in Erinnerung³⁷, dass aufgrund der heutigen Mobilität der Menschen auch zahlreiche Gläubige der katholischen Ostkirchen aus Asien und dem Mittleren Osten, aus Zentral- und Osteuropa in westliche Länder auswandern. Diese Tatsache stellt uns offensichtlich vor das Problem der Seelsorge an ihnen, immer im Rahmen der Letztverantwortung des Ordinarius des Ortes, an dem die Migranten sich niederlassen. Es müssen daher dringend die pastoralen und juristischen Folgen der immer beträchtlicheren Präsenz von Orientalen außerhalb ihrer traditionellen Territorien zur Kenntnis genommen werden und auch die Kontakte, zu denen es auf verschiedenen Ebenen kommt, gleich ob offiziell oder privat, zwischen Gemeinden oder einzelnen Mitgliedern.

Diese Situation stellt die gesamte Kirche und die Kongregation für die orientalischen Kirchen vor eine eminente pastorale Herausforderung, das heißt vor die Pflicht, pastoral handeln zu müssen in Treue und zugleich Offenheit gegenüber

³⁷ Päpstlicher Rat der Seelsorge für die Migranten und Menschen unterwegs, 2. Mai 2004, EMCC, Nr. 25-26.

den neuen Entwicklungen auch hinsichtlich der pastoralen Strukturen, die geeignet sein müssen, die Gemeinschaft zwischen den genannten pastoralen Handlungsträgern und der örtlichen Hierarchie der Aufnahmeländer zu gewährleisten, die die letztentscheidende Instanz für die kirchliche Hirten Sorge an den Migranten ist.

Die Kongregation für die orientalischen Kirchen hat als Organ der Römischen Kurie die Aufgabe, auch die Hirten der lateinischen Kirche dafür zu sensibilisieren, ihre pastoralen Pflichten gegenüber den Orientalen ohne eigenen Hierarchen zu erfüllen. Zu diesem Zweck kann die Kongregation die Einhaltung der kanonischen Gesetzgebung einfordern, sowohl der unmittelbar im wie auch außerhalb des Codex fixierten, der Instruktionen mit pastoralem Charakter etc.

1. Bestimmungen des CCEO

Die spezifischen Bestimmungen, die es der katholischen Kirche erlauben, in einem gewissen Sinne schon jetzt „mit zwei Lungenflügeln zu atmen“, sind im CCEO enthalten. Wir zitieren nun einige der wichtigsten Canones, die die Frage der „Diaspora“ betreffen. Der Ausgangspunkt für die Lage der orientalischen Gläubigen, die keine eigene Hierarchie haben, ist can. 916 § 5 CCEO:

„In locis, ubi ne exarchia quidam pro christifidelibus alicuius ecclesiae sui iuris erecta est, tamquam proprius eorundem christifidelium Hierarcha habendus est Hierarcha loci alterius Ecclesiae sui iuris, etiam Ecclesiae latinae, firmo can 101; si vero plures sunt, ille habendus est tamquam proprius quem designavit Sede Apostolica vel, si de christifidelibus alicuius Ecclesiae patriarchalis agitur, Patriarcha de assensu Sedis Apostolicae“.

Ausgehend von diesem Kanon können wir sagen, dass dort, wo es keinerlei kirchliche Verwaltungsstruktur irgendeiner orientalischen Kirche *sui iuris* gibt, die Katholiken jeglicher orientalischer Kirche *sui iuris* der Hirten Sorge der Ortsbischöfe der lateinischen Kirche anvertraut sind. Für diese Hierarchen ergibt sich von daher die im can. 192 § 1 und can. 193 beschriebene Pflicht.

„c. 192 § 1 In exercendo suo munere pastorali Episcopus eparchialis sollicitum se praebeat erga omnes christifideles, qui eius curae committuntur, cuiusvis sunt aetatis, condicionis, nationis vel Ecclesiae sui iuris tum in territorio eparchiae habitantes tum in eodem ad tempus versantes, animum intendens apostolicum ad eos etiam, qui ob vitae suae condicionem ordinaria cura pastoralis non satis frui possunt, necnon ad eos, qui a religionis praxi defecerunt.

c. 193 § 1. Episcopus eparchialis, cuius curae christifideles alterius Ecclesiae sui iuris commissi sunt, gravi obligatione tenetur omnia providendi, ut hi christifideles propriae Ecclesiae ritum retineant eumque colant ac pro viribus observent et cum auctoritate superiore eiusdem Ecclesiae relationes foveant.

§ 2. *Spiritualibus necessitatibus horum christifidelium Episcopus eparchialis provideat, si fieri potest, per presbyteros vel parochos eiusdem Ecclesiae sui iuris ac christifideles aut etiam per Syncellum ad curam horum christifidelium constitutum.*

§ 3. *Episcopi eparchiales, qui huiusmodi presbyteros, parochos vel Syncellos ad curam christifidelium Ecclesiarum patriarchalium constituunt, rationes cum Patriarchis, quorum interest, ineant et illis consentientibus propria auctoritate agant certiore quam primum facta Sede Apostolica; si vero Patriarchae quacumque de causa dissentiant, res ad Sedem Apostolicam deferatur.*

Wie wir sehen, bestimmt der CCEO die Förderung und Beachtung der „Riten der orientalischen Kirchen als Erbe der universalen Kirche Christi“ (can. 29; vgl. auch die cann. 40 und 31) und enthält eine präzise Norm bezüglich der liturgischen und disziplinären Gesetze (can. 150).

Er verpflichtet den Bischof, sich auch um jene christlichen Gläubigen zu kümmern „gleich welchen Alters, Situation, Nation oder Kirche *sui iuris* sie seien mögen, sei es dass sie auf dem Territorium seiner Diözese wohnen, sei es, dass sie nur zeitweise dort bleiben“ (can. 192, §1) und dafür zu sorgen, dass die ihm anvertrauten christlichen Gläubigen einer anderen Kirche *sui iuris* den Ritus ihrer eigenen Kirche bewahren“ (can. 193 § 1), wenn möglich mit Hilfe von „Priestern und Pfarren ihrer eigenen Kirche *sui iuris*“ (can. 193 § 2).

Was die Einrichtung von Pfarreien angeht, empfiehlt der CCEO das Territorialprinzip, ohne Personalgemeinden auszuschließen, wenn sie wegen besonderer Umstände nötig sein sollten (vgl. can. 280 § 1).

„c. 280 § 1. *Paroecia regulariter sit territorialis, quae scilicet omnes complectatur christifideles certi territorii; si vero de iudicio Episcopi eparchialis consulto consilio presbyterali id expedit, erigantur paroeciae personales ratione nationis, linguae, ascriptionis christifidelium alii Ecclesiae sui iuris immo vel alia definita ratione determinatae.*“

2. Bestimmungen der Instruktion *Erga Migrantes Caritas Christi*

Früher konnte es vorkommen, dass ein einfacher Leser, der kein Fachmann ist, bei diversen kirchlichen Dokumenten, und manchmal auch bei Dokumenten des Heiligen Stuhls, Mühe hatte, herauszufinden, ob ein bestimmter Text sich ausschließlich an die lateinische Kirche wendet – die die überwältigende Mehrheit der katholischen Gläubigen stellt – oder ob es Absicht war, die Kirche in ihrer gesamten Wirklichkeit zu beschreiben und anzusprechen, und zwar wahrgenommen als eine *varietas Ecclesiarum*, das heißt, inklusive jener Katholiken, die den diversen katholischen Ostkirchen angehören. Letztere stellen ein wichtiges, ja unverzichtbares Zeichen der „Katholizität“ der Kirche dar. Ursache für diese Schwierigkeit sind die unterschiedslose Verwendung der

lateinischen theologischen und kirchenrechtlichen Terminologie, die als „universal“ angesehen wird, und die mangelnde Kenntnis der Theologie und der Gesetzgebung der Ostkirchen. Schon beim ersten Blick in die Instruktion EMCC wird deutlich, dass es bei diesem Dokument gut gelungen ist, unerfreuliche Mängel dieser Art zu vermeiden. Der ganze Ansatz der Instruktion ist für einen orientalischen Katholiken ein konkretes und beredtes Zeichen für den Sinn der katholischen Kirche für Universalität. Universalität darf nämlich nicht als Uniformität aufgefasst werden, Universalität meint Gemeinschaft, *communio* von Unterschiedlichem unter Achtung der Eigenheiten aller und dem Wohl aller als Ziel.

Seit einiger Zeit stellt sich die Kirche dem komplexen Phänomen der Migration von Orientalen in die westliche Welt und schafft eigene hierarchische Strukturen für sie. Es sei nur daran erinnert, dass zum Zeitpunkt der Veröffentlichung des letzten *Motu Proprio* Pauls VI. *Pastoralis Migrantum Cura* im sog. „Okzident“ 17 hierarchische Verwaltungsstrukturen dreier katholischer Ostkirchen existierten (zwei Metropolen, sechs Eparchien und sechs Exarchate der Ukrainer, zwei ruthenische Eparchien und schließlich ein armenisches Exarchat).³⁸ Heute sehen wir, dass die orientalische „Diaspora“ in 46 kirchlichen Verwaltungseinheiten organisiert ist (sechs maronitische Eparchien, eine Eparchie und ein Exarchat der Syro-Katholiken, zwei Eparchien, zwei Exarchate und zwei Ordinariate der Armenier, zwei chaldäische Eparchien, eine syro-malabarische Eparchie, eine syro-malankarische Eparchie, fünf Eparchien und zwei Exarchate der griechisch-melkitischen Kirche, eine rumänische Eparchie, eine slowakische Eparchie, eine Metropole und drei Eparchien der Ruthenen und zwei Metropolen, zehn Eparchien und drei Exarchate der Ukrainer)³⁹. Im Fall einiger Kirchen ist es schwierig von „Diaspora im Okzident“ zu sprechen, weil mittlerweile die Mehrheit dieser Gläubigen sich im Okzident befindet, während die Präsenz im „Orient“ (besonders im sogenannten „Mittleren Osten“) immer geringer wird, weil die Christen diese Region verlassen zu Gunsten eines immer weiter expandierenden Islam. Diese gänzlich neue Situation stellt eine Herausforderung sowohl für die Ekklesiologie und das Kirchenrecht, als auch für die Begriffe „Orient“ und „Okzident“ als territoriale und ekklesiologische Kategorien dar. Wie kann der Erhalt dieser bereichernden kirchlichen Vielfalt sichergestellt werden in einer Zeit der Vereinheitlichung und der Globalisierung? Auf diese Fragen versucht die Instruktion eine Antwort zu geben.

Die schon genannte Instruktion EMCC bestimmt mit Blick auf die orientalischen Katholiken einige Grundnormen. Im Abschnitt unter der Überschrift „Katholische Migranten“ in den Nr. 49-51 werden die Orientalen genannt, so in Nr. 49:

„Hinsichtlich der katholischen Migranten sieht die Kirche eine besondere Pastoral vor, die durch die Verschiedenheit der Sprache, des Ursprungs, der

³⁸ Siehe *Annuario Pontificio* 1969, 1317-1319.

³⁹ Siehe *Annuario Pontificio* 2011.

Kultur, der Ethnie und der Tradition bedingt wird oder durch die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Kirche *sui iuris* mit eigenem Ritus, was oft für eine volle und rasche Eingliederung der Migranten in die örtlichen Territorialgemeinden hinderlich ist bzw. was im Blick auf die Errichtung von Pfarreien oder einer Hierarchie für die Gläubigen bestimmter Kirchen *sui iuris* berücksichtigt werden muss“.

In diesem Abschnitt der Instruktion wird ein wichtiges Prinzip benannt, nach dem sich die Herangehensweise unterscheiden muss, mit der die lateinischen Bischöfe sich den neuen Einwanderern pastoral widmen müssen. Diese Unterschiedlichkeit wird in gewisser Weise schon in der Nr. 38 angekündigt, die die vorangehenden lehramtlichen Dokumente zitiert:

„Konkret können die besonderen seelsorglichen Entscheidungen im Hinblick auf die Aufnahme der Migranten folgendermaßen umrissen werden:

- Seelsorge für eine bestimmte ethnische Gruppe oder für eine Gruppe eines bestimmten Ritus, die darauf ausgerichtet ist, einen wahrhaft katholischen Geist zu fördern (vgl. LG 13);
- Notwendigkeit, die Universalität und Einheit zu bewahren, die zugleich nicht in einen Widerspruch zur Sonderseelsorge treten kann, die nach Möglichkeit die Migranten Priestern ihrer eigenen Sprache, derselben Kirche *sui iuris* oder Priestern, die ihnen in sprachlich-kultureller Hinsicht nahe stehen, anvertraut (vgl. DPMC 11)“.

Im Sinne der genannten Nr. 49 der Instruktion ist bei lateinischen Migranten pastorales Ziel „die volle und rasche Eingliederung der Migranten in die örtlichen Territorialgemeinden“, für die orientalischen Gläubigen hingegen soll die Pastoral organisiert werden „im Blick auf die Errichtung von Pfarreien oder einer Hierarchie für die Gläubigen bestimmter Kirchen *sui iuris*“.

So könnte man sagen, dass für einen lateinischen Bischof, dem katholische Migranten anvertraut sind, das letzte Ziel seiner Bemühungen um die orientalischen Katholiken – paradoxer- aber zugleich logischerweise – sein müsste, ihnen zu helfen, „aus seiner Hirtensorge“ herauszutreten und ihnen alle mögliche Unterstützung angedeihen zu lassen, um sich zunächst in eigenen Pfarreien zu organisieren und schließlich aus Gruppen von Pfarreien Exarchate oder Eparchien der jeweiligen orientalischen Kirche *sui iuris* mit einem eigenen Hierarchen zu konstituieren.

In Nr. 52-55 heißt es näherhin bezüglich der katholischen Migranten des orientalischen Ritus:

„52. Die katholischen Migranten ostkirchlichen Ritus', die heute immer zahlreicher werden, verdienen eine besondere Aufmerksamkeit. Was sie betrifft, erinnern wir vor allem an die rechtliche Verpflichtung, überall – wenn möglich – den eigenen Ritus zu beachten, der als ein liturgisches, theologisches, geistliches und disziplinäres Erbe verstanden wird (vgl. CCEO can. 28, § 1 und Pastores Gregis 72)“.

Katholische Orientalen werden im Allgemeinen – und auch im kirchlichen – Sprachgebrauch häufig mit dem *Ritus* identifiziert, man nennt sie daher Gläubige des orientalischen Ritus', des ukrainischen Ritus', des rumänischen Ritus', des maronitischen Ritus' etc. Diese Gleichsetzung bedarf einiger Präzisierungen. Der Ritus ist ein äußerer Ausdruck einer komplexeren ekklesiologischen Wirklichkeit⁴⁰.

Nach Jahrhunderten der Identifizierung des Terminus *Ecclesia* mit *ritus*, neigt man nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil dazu, anstelle von „*Orientalischen Riten*“ den Ausdruck „*orientalische Kirchen*“ zu verwenden, und es existiert eine starke Bewegung, den zweiten Terminus (*ritus*) nicht mehr hierfür zu gebrauchen, um ihn für den Gebrauch in anderen Bereichen zu reservieren, die mehr seinem ursprünglichen lateinischen Sinn entsprechen: *mos, consuetudo, caeremonia liturgica*⁴¹.

Daher bleiben Angehörige einer katholischen Ostkirche, „auch wenn sie der Sorge des Hierarchen oder des Pfarrers einer anderen eigenberechtigten Kirche anvertraut sind, dennoch in die jeweilige eigenberechtigte Kirche aufgenommen“ (can. 38 CCEO); selbst der längere Zeit hindurch geübte Brauch, die Sakramente nach dem Ritus einer anderen Kirche *sui iuris* zu empfangen, bringt nicht die Aufnahme in diese Kirche mit sich (vgl. CIC can. 112 § 2). Vielmehr gilt: „Niemand kann ohne die Zustimmung des Apostolischen Stuhls gültig in eine andere eigenberechtigte Kirche übertreten“ (CCEO can. 32; vgl. CIC can. 112 § 1).

Der Text der EMCC, den wir angeführt haben, zitiert die Canones der Codices nicht in korrekter Weise, wenn auch inhaltlich zutreffend. In der Tat wird nirgendwo der Begriff *Rituswechsel* gebraucht, vielmehr heißt es im CCEO in can. 32, dass niemand gültig zu einer anderen Kirche *sui iuris* überwechseln kann ohne Zustimmung des Apostolischen Stuhls, während im CIC can. 112 § 1 von einem Wechsel zu einer anderen „Rituskirche *sui iuris*“ die Rede ist. Indem von einer „anderen“ Rituskirche gesprochen wird, wird deutlich, dass auch die lateinische Kirche eine „Rituskirche *sui iuris*“ ist. Diese Präzisierung ändert aber nichts an der Substanz der Vorschrift. Die orientalischen Gläubigen, die regelmäßig an den

⁴⁰ Siehe den Artikel von I. ŽUŽEK, *Che cosa è una Chiesa, un rito orientale?*, in: *Seminarium* 27 (1975) 2; 263-277.

⁴¹ Ebda, 273.

Sakramenten der lateinischen Kirche teilnehmen, gleich über welche Zeitspanne, werden dadurch nicht automatisch zu Mitgliedern der lateinischen Kirche, sondern sie behalten ihre Zugehörigkeit zu ihrer eigenen Kirche *sui iuris*.

Die Kinder von Orientalen oder Kinder, die der Ehe zwischen einem katholischen orientalischen Mann und einer lateinischen Frau entstammen, werden selbst dann, wenn sie in der lateinischen Kirche getauft werden, dadurch nicht zu Mitgliedern der lateinischen Kirche. Sie werden vielmehr grundsätzlich der Kirche *sui iuris* des Vaters zugeschrieben. Einzige Ausnahme ist, und von diesem Fall ist in CCEO can. 29 § 1 die Rede, wenn der Vater Orientale und die Mutter lateinisch ist, und die Eltern gemeinsam darum bitten, dass mit der Taufe das Kind der Kirche der Mutter zugeschrieben wird, das heißt, der lateinischen.

Die Migranten der katholischen Ostkirchen haben – unbeschadet des Rechts und der Pflicht, den eigenen Ritus zu bewahren – aber auch das Recht, tätig an den liturgischen Feiern einer anderen Kirche *sui iuris*, und somit auch der lateinischen Kirche, nach den Vorschriften der liturgischen Bücher teilzunehmen (vgl. CCEO can. 403 § 1).

Die Hierarchie soll außerdem dafür sorgen, dass diejenigen, die häufige Beziehungen mit Gläubigen eines anderen Ritus haben, diesen Ritus kennen und wertschätzen (vgl. CCEO can. 41), und sie ist gehalten, darauf zu achten, dass keiner sich auf Grund der Sprache oder des Ritus in seiner Freiheit eingeschränkt fühlt (vgl. CCEO can. 588).

Weitere Normen finden wir in den Artikeln Nr. 53-55 der EMCC:

„53. Das II. Vatikanische Konzil (CD 23) setzt in der Tat fest: ‚Der Diözesanbischof Sorge da, wo Gläubige eines anderen Ritus wohnen, für deren geistliche Betreuung. Das kann er tun durch Priester oder Pfarreien dieses Ritus oder durch einen bischöflichen Vikar, der mit geeigneten Vollmachten ausgestattet ist und gegebenenfalls auch die Bischofsweihe empfangen hat. Er kann aber auch selbst das Amt des Oberhirten für die verschiedenen Riten ausüben.‘ Außerdem ‚können vom Bischof ein oder mehrere bischöfliche Vikare bestellt werden. Sie besitzen von Rechts wegen [...] für die Gläubigen eines bestimmten Ritus jene Gewalt, die das allgemeine Recht dem Generalvikar zuerkennt‘ (CD 27).

54. Entsprechend der Vorschrift des Konzils bestimmt der CIC (can. 383, § 2) mit Bezug auf den Diözesanbischof: ‚Wenn er in seiner Diözese Gläubige eines anderen Ritus hat, hat er für deren geistliche Erfordernisse Vorsorge zu treffen, sei es durch Priester oder durch Pfarreien desselben Ritus, sei es durch einen Bischofsvikar.‘ Letzterer hat gemäß can. 476 des CIC ‚dieselbe ordentliche Gewalt, die nach allgemeinem Recht dem

Generalvikar zukommt', auch in Bezug auf die Gläubigen eines bestimmten Ritus. Der CIC stellt den Grundsatz auf, dass die Pfarrei in aller Regel territorial abgegrenzt zu sein habe, bestimmt dann aber: Wo es jedoch angezeigt ist, sind Personalpfarreien zu errichten, die nach (dem) Ritus [...] bestimmt werden (can. 518).

55. Wenn so vorgegangen wird, bilden diese Pfarreien juristisch einen integrierenden Bestandteil der lateinischen Diözese, und die Pfarrer dieses Ritus sind Mitglieder des diözesanen Presbyteriums des lateinischen Bischofs. Es ist allerdings festzuhalten, dass – auch wenn die Gläubigen in den von den Canones vorgesehen Fall zum Jurisdiktionsbereich des lateinischen Bischofs gehören – es angebracht ist, dass dieser, bevor er Personalpfarreien errichtet oder einen Priester zum geistlichen Assistenten oder zum Pfarrer bestimmt oder gar einen Bischofsvikar einsetzt, das Gespräch sowohl mit der Kongregation für die Orientalischen Kirchen als auch mit der entsprechenden Hierarchie und im Besonderen mit dem Patriarchen aufnimmt.

Es soll hier daran erinnert werden, dass der CCEO (can. 193, § 3) vorsieht, dass die Eparchialbischofe, wenn sie ‚derartige Priester, Pfarrer oder Synkelloi zur Sorge für die Christgläubigen von Patriarchatskirchen einsetzen‘, sie ‚mit den betroffenen Patriarchen Kontakt aufnehmen‘ müssen und, ‚wenn diese zustimmen, in eigener Autorität handeln, wobei der Apostolische Stuhl möglichst bald zu benachrichtigen ist; wenn aber die Patriarchen aus irgendeinem Grund nicht zustimmen, muss die Angelegenheit dem Apostolischen Stuhl vorgelegt werden.‘ Obwohl im CIC diesbezüglich eine ausdrückliche Anordnung fehlt, sollte sie in Analogie aber auch für die lateinischen Diözesanbischofe gelten“.

III. Die „hierarchisch organisierte“ Diaspora

Die Ernennung der katholischen orientalischen Bischöfe außerhalb der traditionellen Territorien ist Sache des Römischen Pontifex, gemäß CCEO can. 181 § 2. Bei den Patriarchatskirchen und den Großerbischoflichen Kirchen wird darüber hinaus der can. 149 angewandt, nach dem die Synoden der Bischöfe der Patriarchatskirche, gemäß den Normen der Canones über die Wahl der Bischöfe, einige Kandidaten – mindestens drei – wählt und sie über den Patriarchen dem Römischen Pontifex zur Ernennung vorschlägt.

Was die Position eines Bischofs außerhalb des Territoriums der Patriarchatskirche angeht, hatte das Zweite Vatikanum festgelegt, „*manet aggregatus hierarchiae patriarchatus eiusdem ritus ad normam iuris*“ (OE 7). Nach dem Konzil wurde die „norma iuris“ durch die *Declaratio* der Kongregation für die Orientalischen Kirche vom 25. März 1970 festgelegt und diese sah für diese „aggregierten“ Bischöfe vor, dass sie *in Synodis patriarchalibus proprii*

*ritus, sive electionum sive negotiorum, cum suffragio deliberativo partem habere possunt*⁴². Diese Norm wurde festgelegt „*ad interim donec disciplina canonica orientalis iuxta Decreta et ad mentem Concilii Oecumenici Vaticani II organice recognoscatur*“⁴³.

Der CCEO can. 102 § 2 hat diese „*norma iuris*“ modifiziert und festgelegt, dass für das *ius commune* die „aggregierten“ Bischöfe das entscheidende Wahlrecht haben und überlässt dem Partikularrecht, mit Ausnahme einiger präziser Fälle (Wahl des Patriarchen und der Bischöfe für die „Diaspora“), die Möglichkeit das entscheidende Wahlrecht dieser Bischöfe zu beschränken. Die derzeitige Formulierung ist Ergebnis einer langen Suche nach einer Antwort auf die Frage „*Utrum Hierarchae aggregati in Synodo episcoporum votum deliberativum habere debeant in negotiis (non legibus tantum) quae exclusive territorium Ecclesiae patriarchalis spectant*“⁴⁴. Die diesbezüglichen Vorschläge gingen von der Beibehaltung der Bestimmung der *Declaratio* aus dem Jahre 1970 bis zum völligen Ausschluss der „aggregierten“ Bischöfe aus der Synode, wenn (nichtliturgische) Angelegenheiten behandelt werden, die das Territorium der Patriarchatskirche betreffen. Jedenfalls kam man schließlich zu dem Schluss, dass es angemessen ist, an der Anwesenheitspflicht der der Synode „aggregierten“ Bischöfe festzuhalten und ihnen ein entscheidendes Wahlrecht zuzugestehen, das allerdings vom Partikularrecht beschränkt werden kann (mit Ausnahme der Wahl des Patriarchen und der Bischöfe)⁴⁵. Gegen diese Formulierung haben zwei Mitglieder der PCCICOR Bedenken angemeldet, denn die Einheit der Patriarchatskirche erfordere es, die Möglichkeit einer solchen Beschränkung auszuschließen. Nachdem die ganze Frage dem Papst⁴⁶ vorgelegt worden war, blieb der Text des can. 102 § 2 in der Substanz unverändert.

Gegenüber den Bischöfen, die außerhalb des orientalischen Territoriums eingesetzt sind, übt der Apostolische Stuhl, vertreten durch die Kongregation für die Ostkirchen, einige vom CCEO vorgesehene Vollmachten aus. Beispielsweise ist gemäß CCEO can. 139 die Approbation des Apostolischen Stuhls vorgesehen, wenn ein Bischof, der zu keiner Kirchenprovinz gehört, einen Metropoliten auswählt, der ihm gegenüber die Rechte eines Metropoliten in seiner Provinz wahrnimmt. Gegenüber einem außerhalb des orientalischen Territoriums

⁴² AAS 62 (1970) 179.

⁴³ Ebda.

⁴⁴ I. Zużek, *Canons Concerning the Authority of Patriarchs over the Faithful of their own Rite who live outside the Limits of Patriarchal Territory*, in: *Nuntia*, 6, 29; nachgedruckt in: *DERS., Understanding the Eastern Code (Kanonika 8)*, Rom 1997, 29-69.

⁴⁵ Siehe *Nuntia*, 6, 31-33.

⁴⁶ *Nuntia* 28, 37. Diese Frage ist von Seiten des *Coetus de expansione observationum* als außerhalb der Kompetenz dieser Kommission deklariert worden aufgrund des *Nexus* zu der vieldiskutierten Frage der Ausdehnung der Gewalt der orientalischen Patriarchen und der Bischofssynoden über die Grenzen des Territoriums der Patriarchatskirchen hinaus. Wie wir *Nuntia* 28, 6 entnehmen können, sind alle Anmerkungen dieser Art in einem 27seitigen Faszikel mit dem Titel „*Voti riguardanti l'estensione della giurisdizione dei Patriarchi fuori dei territori delle Chiese patriarcali*“ aufgenommen worden; sie wurden der Höheren Autorität zugeleitet, die alleine kompetent in dieser Materie ist.

bestellten Metropolitane kann der Apostolische Stuhl nach CCEO can. 138 spezielle Normen hinsichtlich seiner Rechte und Pflichten erlassen oder kann solche, von der Bischofssynode der Patriarchatskirche vorgeschlagene, Spezialnormen approbieren.

Gemäß CCEO can. 206 lassen die außerhalb des orientalischen Territoriums ernannten Bischöfe dem Apostolischen Stuhl einen Quinquennialbericht zukommen und machen alle fünf Jahre einen Besuch *in Urbe* (CCEO can. 208).

Abschließende Bemerkungen

Das Phänomen der Diaspora in der jüngeren Geschichte der katholischen Ostkirchen hat verschiedene Formen angenommen und war Anlass für die Ausarbeitung verschiedener Herangehensweisen an die Realität kirchlichen Lebens der Orientalen, die sich außerhalb ihrer traditionellen Territorien niedergelassen hatten. Der von der Kongregation für die orientalischen Kirchen repräsentierte Heilige Stuhl hat in den vergangenen Jahrzehnten versucht, auf die neuen Situationen durch mehrere Eingriffe und durch verschiedene rechtliche Institute zu reagieren.

Die Idee der Unterwerfung der Orientalen unter die lateinische Ortshierarchie – wie man es am Beginn des 20. Jahrhunderts in Amerika versuchte – hat sich als schädlich für das kirchliche Leben der orientalischen Katholiken erwiesen, und daher ist man in den folgenden Jahrzehnten schrittweise dazu übergegangen, eigene Strukturen und kirchliche Verwaltungsbezirke orientalischer Katholiken zu schaffen. Die Beziehungen jener Verwaltungsbezirke mit der lateinischen Kirche und der eigenen Kirche *sui iuris* hat die Erarbeitung präziser rechtlicher Normen notwendig gemacht, die zugleich offen sind gegenüber der Möglichkeit, in konkreten Situationen flexibel zu reagieren.

Wo es derzeit noch nicht möglich war, eine eigene Hierarchie für die orientalischen Katholiken zu errichten, hat das Kirchenrecht Instrumente – die sich auch in der jüngsten Instruktion *Erga Migrantes Caritas Christi* wiederfinden – erarbeitet, die die Entfaltung der eigenen Identität der orientalischen Katholiken garantieren, nämlich die Bewahrung ihrer eigenen rituellen, liturgischen und disziplinären Identität.

Die Aktivität der Kongregation erstreckt sich über alle Angelegenheiten, die den orientalischen Kirchen eigen sind und die an den Apostolischen Stuhl überwiesen werden müssen, sei es, was die Struktur und die Ordnung der Kirche angeht, sei es hinsichtlich der Ausübung der Funktionen des Lehrens, Heiligens und Leitens, seien es personenrechtliche Frage (Statusfragen, Rechte und Pflichten). Sie wickelt auch alles ab, was bezüglich der Quinquennialberichte und der „Ad Limina“-Besuche festgelegt ist. Davon unberührt bleiben gleichwohl die spezifische und ausschließliche Kompetenz der Kongregation für die Glaubenslehre und für die Selig- und Heiligsprechungsprozesse und des Obersten Gerichtshofs der Apostolischen Signatur und der Rota Romana, sowie der Kongregation für den Gottesdienst und die Sakramentenordnung in der Frage der

Dispens einer gültigen, aber nicht vollzogenen Ehe. In den Angelegenheiten, die auch Gläubige der lateinischen Kirche betreffen, muss die Kongregation, wenn es die Bedeutung der Frage erfordert, das zuständige Dikasterium konsultieren, das in derselben Angelegenheit für die Gläubigen der lateinischen Kirche zuständig ist.

Die Kongregation kümmert sich gleichermaßen und mit großer Sorgfalt um die Gemeinschaften orientalischer Gläubigen, die sich in territorialen Verwaltungsbezirken der lateinischen Kirche befinden. Sie sorgt durch Visitatoren für deren geistliche Bedürfnisse, und wo die Anzahl der Gläubigen und die Umstände es erforderlich machen, auch durch eine eigene Hierarchie, nach Konsultierung der Kongregation, die für die Errichtung von Partikularkirchen in demselben Territorium zuständig ist.

Das apostolische und missionarische Handeln in den Regionen, in denen seit alters her die orientalischen Riten vorherrschend sind, hängt ausschließlich von dieser Kongregation ab, auch wenn es von Missionaren der lateinischen Kirche ausgeübt wird. Die Kongregation muss in Fragen, die die nichtkatholischen orientalischen Kirchen betreffen können, im gegenseitigen Einvernehmen mit dem Einheitsrat vorgehen und mit dem Rat für den Interreligiösen Dialog in den Materien, die zu seinem Zuständigkeitsbereich gehören⁴⁷.

⁴⁷ Pastor Bonus 55-61.

LA «DIASPORA»

✠ Elie Bechara Haddad, Saïda

Introduction

A cause de la propension de plus en plus grande des chrétiens d'Orient à l'émigration, ceux-ci deviennent nettement plus nombreux hors du territoire patriarcal de leur Église qu'en son intérieur. Certains perdent tout lien avec leur Église d'origine et souvent s'en désintéressent. L'autorité du Patriarche et de son synode s'en trouve pour le moins affaiblie, et aussi la catholicité de l'Église, à la fois une et diverse, n'est plus perçue par les chrétiens d'Occident. Or il est important pour ces derniers qu'ils puissent constater qu'ils ont des frères qui partagent leur foi et expriment leur relation au Seigneur dans d'autres formes que la leur. Cette connaissance vécue d'Églises différentes de celle latine, souvent trop prépondérante dans leur milieu, ne peut que les aider à dépasser le risque qu'ils courent souvent de confondre christianisme et culture occidentale¹.

Devant cette réalité de plus en plus croissante, la question de la «Diaspora» est traitée de façon à mettre en relief l'aspect migratoire, numérique et démographique plutôt que les aspects ecclésiologiques. Cependant nous essayerons d'être exhaustifs dans cette étude, partant du point de vue des Églises orientales catholiques, notamment dans la dernière lettre des Patriarches catholiques adressée au Pape Jean Paul II², au niveau des aspects juridique, théologique et œcuménique, considérés comme aspects principaux, traitant la question de la Diaspora. Nous aborderons après quelques attitudes des Prélats de l'Église Melkite. Enfin nous citerons quelques questions parallèles clarifiant davantage l'état actuel du sujet.

1. Les aspects principaux selon la lettre des Patriarches catholiques en 2001 au Pape Jean Paul II

1. Aspect juridique

Le verset du décret «OE» n. 9 du Vatican II, qui redonne aux Patriarches avec leurs synodes leurs prérogatives anciennes reste une meilleure ouverture pour la réflexion dans cet aspect. Ces prérogatives semblent se restreindre aux questions des érections des paroisses et des diocèses ainsi que le fait d'accepter des prêtres mariés en Occident. L'élection des évêques à l'intérieur et à l'extérieur

¹ Cf. JEAN PAUL II, Lettre apostolique «Orientale Lumen», Vatican 1995.

² Lettre des patriarches catholiques orientaux à Sa Sainteté Pape Jean Paul II, le 1 mars 2001 intitulée: Relations entre les Églises orientales catholiques et le Siège Apostolique de Rome, cf. E. HADDAD, in: La collégialité épiscopale dans les Églises orientales catholiques, notamment dans l'Église melkite, Liban 2004, pp. 257-272.

du territoire est incluse aussi dans cet aspect juridique, mais les Patriarches l'ont abordé dans la dimension œcuménique vu son impacte dans les liens avec les Orthodoxes. Dans cet aspect juridique les Patriarches ont fait cet appel:

«Il faut renforcer les liens entre les patriarches et tous leurs fidèles orientaux émigrés hors de leurs pays d'origine, et leurs frères et sœurs demeurés dans les territoires patriarcaux, afin de parer aux urgences suivantes de plus en plus cruciales:

- a) l'Orient chrétien se vide de ses fidèles; ceux qui restent dans le pays se sentent isolés et ressentent le besoin de garder des relations étroites, ne fussent que morales, avec ceux qui ont émigré;
- b) de même ceux qui ont quitté le pays, devraient continuer, en conscience, à s'intéresser de près au sort de leurs frères et sœurs restés en Orient pour lequel tout chrétien doit avoir une affection spéciale parce que c'est la terre où a vécu le Verbe de Dieu;
- c) sans l'aide des Églises des pays d'émigration, les Patriarches des Églises d'Orient et leur synode ne pourraient remplir leur devoir de chefs et de pères responsables de l'entente et de l'union fraternelle de tous leurs fidèles entre eux, dans le monde entier, et avec leur pays d'origine»³.

Les Patriarches Catholiques d'Orient, en tant que chefs de leurs Églises, souhaitent leur redonner tous les droits, les privilèges et l'autorité dont ils jouissaient du temps de la pleine unité entre l'Orient et l'Occident (*Orientalium Ecclesiarum*, 9), et en conséquence la juridiction qui leur revient de droit sur leurs fidèles, que ceux-ci habitent ou non à l'intérieur des territoires patriarcaux, comme c'était le cas lors du rétablissement de la communion de ces Églises avec Rome.

Les Patriarches demandent de leur reconnaître avec les synodes de leurs Églises, le droit et le devoir de se régir selon leurs propres disciplines particulières sur toute la planète, évidemment «dans les normes du droit et restant sauve la primauté du Pontife romain» (*Orientalium Ecclesiarum*, 7), et d'ériger des paroisses et des éparchies⁴ dans toutes les parties du monde où se trouvent des groupes suffisamment nombreux de leurs fidèles, afin que ceux-ci continuent à conserver leur identité et d'appartenir à leur Église. Naturellement, cette érection ne peut et ne doit se faire qu'en accord avec le Siège Apostolique afin qu'aucun préjudice n'en résulte pour l'Église dans ces régions, et que le service des catholiques d'Orient soit véritablement assuré.

³ Ibidem, p. 259.

⁴ Cf. à ce propos les canons 177 § 2; 276 § 2; 311 § 2 du CCEO.

Les Patriarches finissent par revendiquer la faculté d'ordonner des hommes mariés pour le service des paroisses en pays d'émigration selon la tradition orientale ancienne, toujours en vigueur en Orient⁵.

La lettre des Patriarches semble jumeler l'aspect numérique à celui juridique. Ils font de sorte que l'un soit la conséquence directe de l'autre, voire le meilleur remède à l'hémorragie migratoire des orientaux.

Les Patriarches ont aussi abordé la question de la Diaspora de point de vue théologique. C'est en effet la clef de toute l'ecclésiologie d'union entre Orient et Occident.

2. Aspect théologique

Dans cet aspect nous envisageons la relation des Églises orientales catholiques avec la personne du Pape. Parlant de la même lettre des Patriarches ci-dessus citée, ces prélats y ont récapitulé toute la théologie et l'ecclésiologie orientales appuyant ainsi leurs revendications juridiques. On y affirme que l'Évêque de Rome, en tant que successeur de Pierre, est tête et chef du collège épiscopal et fondement visible de l'unité de l'Église (CCEO can. 42). Il a pour tâche essentielle d'affermir ses frères dans une même communion de foi et de charité, et d'aider les Patriarches et les évêques dans l'accomplissement de leurs charges pastorales, en Orient comme en Occident. En effet, il n'est pas fixé de limites géographiques à cette fonction du Pape. C'est pourquoi, ils retiennent que le droit de l'évêque de Rome d'intervenir, surtout en cas de conflits ou de danger sérieux pour la foi et les mœurs, dans des cas particuliers qui regardent aussi bien l'Église en son entier que les Églises particulières, est inaliénable. L'histoire des conciles œcuméniques et des synodes en est témoin. Mais ces interventions doivent demeurer exceptionnelles afin que les droits des Patriarches et des Évêques ne soient pas atteints dans leur essence. En effet, la plénitude de communion trouve son expression la plus visible et la plus universelle lorsqu'elle s'accomplit avec l'Église de Rome, dont l'Évêque remplit ainsi un rôle de «*centrum unitatis*» au sein du collège apostolique. Cette référence à Rome est loin d'être secondaire. Elle est même essentielle, parce que voulue par le Christ lui-même et parce qu'elle rend la catholicité de l'Église perceptible aux yeux⁶.

Cependant, les Patriarches suggèrent de trouver des expressions plus élégantes pour exprimer la primauté papale que celle de «*Sub Petro*», surtout dans la traduction que nous en faisons dans nos langues modernes. Les autres chrétiens tout comme la mentalité moderne, y compris celle de nos fidèles, n'arrivent aucunement à s'y faire⁷.

⁵ Lettre des patriarches, *ibidem*, p. 260.

⁶ *Ibidem*, p. 263.

⁷ «Les Patriarches catholiques considèrent que:

a. Le pouvoir du patriarche sur les croyants de son Église découle, tout comme celui de l'évêque, des mystères du baptême et du saint myron. Ce dernier, consacré par le patriarche, est comme le symbole théologique de l'autorité ecclésiale de ce dernier sur tous ses fidèles dans le monde (CCEO, can. 56).

De cet aspect théologique surgit un souci œcuménique notoire chez tous les prélats catholiques de l'Orient. La même lettre des Patriarches ci-dessus mentionnée dévoile cette attitude récapitulant tout ce qui a été dit dans l'Orient catholique.

3. L'aspect œcuménique ou l'aspiration à la pleine communion avec les Églises Orthodoxes

Tout l'Orient catholique tend à effectuer l'union chantée par toutes les Églises. C'est un souci commun exprimé à plusieurs reprises par les différentes autorités ecclésiales. De leur part les Patriarches catholiques, dans la même lettre adressée au Pape Jean Paul II en 2001, dévoilent ce point épineux, complétant les deux aspects juridique et théologique, mais avec leurs retentissements œcuméniques. Ils présentent les propositions suivantes:

«1. Retourner aux traditions les plus anciennes de l'Église d'Orient, selon lesquelles l'élection et la proclamation des nouveaux évêques étaient le fait des Églises locales et de leur synode qui en informaient ensuite les autres Églises par lettre afin de manifester et établir leur communion avec elles.

2. Redonner au Patriarche et au synode de son Église le droit d'élire ses évêques à l'intérieur comme à l'extérieur des territoires patriarcaux, d'en proclamer les noms et de les ordonner sans avoir à recourir à Rome ni avant ni après les élections, par respect pour le concept même d'Église, en continuité avec cette réponse du Pape Léon le Grand aux Evêques de l'ancienne France: *"Nous ne réclamons pas pour nous le droit d'ordination dans vos provinces ... en vérité, dans notre sollicitude nous le revendiquons pour vous ... qu'on ne donne à aucun présomptueux la possibilité de détruire vos privilèges"*⁸.

b. Aussi, le patriarche est-il Père et Chef de tous les fidèles de son Église où qu'ils se trouvent, sans préjudice du rôle et du droit universel et immédiat du pape sur tous les catholiques du monde. C'est pourquoi, en vertu du canon 58 du code des Canons des Églises Orientales, le droit de préséance est donné aux patriarches sur tous les évêques de quelque grade que se soit, partout dans le monde, à moins que le Pape n'en décide autrement.

c. Théologiquement parlant, pour l'Église d'Orient, c'est à travers leur patriarche et le synode de leur Église, que les évêques catholiques sont en communion avec l'Église de Rome. En effet, la communion entre les évêques se réalise autour du Patriarche; elle est symbolisée par la consécration du myron pour tous les diocèses du patriarcat et exprimée par la commémoration des noms des patriarches et des évêques dans la divine célébration des mystères sacrés (CCEO, 91, 92, 161, 162, 200).

d. Une théologie orientale saine ne peut accepter que les évêques des Églises orientales, même dans les pays d'émigration ne soient pas nommés directement par le synode de leur Église, parce que pour les Églises d'Orient, l'évêque ne cesse jamais, où qu'il soit, d'appartenir à son Église, et s'il se trouve en communion avec l'Église de Rome, c'est à travers son Patriarche et son synode». Cf. La lettre des Patriarches, op. cit., p. 264.

⁸ Epist. 10, 9: PL 54, 636.

3. Retourner aux anciennes traditions selon lesquelles c'est le Patriarche qui communique pour le nouvel évêque, et non ce dernier, la pleine communion avec l'Église de Rome et son Évêque. C'est à travers leur Église et leur Patriarche que les évêques sont en communion avec Rome, et à travers elle avec toutes les Églises. L'assentiment "*assensus*" du Pontife Romain serait l'acceptation et la reconnaissance de l'action canonique faite par le Synode, et par conséquent l'admission dans la communion de l'évêque élu⁹.

Ces propositions, quoique de nature juridique, redonneraient aux Églises d'Orient tout le respect, les droits et les privilèges qui leur sont dus. Elles encourageraient les Orthodoxes à accepter l'union avec l'Église Catholique selon leur conception de la communion ecclésiale¹⁰. Cependant, les Patriarches n'ont pas distingué entre l'élection des évêques dans le territoire patriarcal, et celle dans la Diaspora. C'est d'un côté, de l'autre côté, beaucoup de reproches se déroulent dans les coulisses sur la façon de compléter une enquête autour des noms épiscopables au sein des Eglises orientales catholiques. L'enquête faite par Rome et ses dicastères s'avère être plus sérieuse et dévoile plus d'éléments nécessaires pour un meilleur choix que celle faite au niveau synodal¹¹.

Dans l'élection des évêques, et en dehors de la lettre des Patriarches ci haut citée, la question d'un évêque nommé par Rome en dehors du territoire patriarcal et son transfert dans un diocèse à l'intérieur de ce même territoire, pose une réflexion particulière.

⁹ Lettre des Patriarches, in: HADDAD, op. cit., p. 267.

¹⁰ L'habitude récente remontant aux années 50 que reprend l'article 3 du canon 182 du Code des Canons des Eglises Orientales, et qui demande aux synodes des Églises Orientales de proposer à Rome, avant toute élection de nouveaux évêques, la composition d'une *liste de candidats possibles à l'épiscopat*. Et de n'en annoncer les noms qu'après l'approbation du Siège apostolique, est-elle directement en contradiction avec ces *«traditions ancestrales»* auxquelles Sa Sainteté voudrait que le Code des Canons des Églises Orientales ramène les Églises.

De même, l'enquête demandée aux nonces apostoliques par la Congrégation pour les Églises Orientales à propos des *«épiscopables»* avant leur élection ou après, ne traduit ni la lettre ni l'esprit des traditions de l'Orient chrétien. Aucun canon d'aucune Église n'y a jamais fait allusion. L'Église peut donc en disposer et la supprimer à son gré, surtout qu'il y a des doutes canoniques sérieux quant à sa légalité. Parmi ces doutes:

a) La volonté du Pape que le nouveau Code respecte les traditions ancestrales comme nous venons de le rappeler.

b) La Constitution Apostolique *«Pastor bonus»*, n'accorde pas une telle compétence à la Congrégation pour les Églises Orientales sauf en ce qui concerne les évêques orientaux hors des territoires patriarcaux.

c) Elle contredit et rend caduques les contenus des cann. 110 §3 et 182 du Code des Canons des Églises Orientales qui réserve le droit *«de proposer des candidats aptes à l'épiscopat»* aux seuls membres du synode de l'Église patriarcale, et le canon 183 du même code qui considère, qu'une fois «la convocation faite canoniquement», est élu celui qui a obtenu la majorité demandée. Il en résulte logiquement que si personne n'a le droit de réclamer l'épiscopat sans avoir été élu, celui qui l'a été par le synode, a le droit en toute justice de le faire.

d) Elle vide le synode de son pouvoir de décision, le réduisant à un instrument de proposition et d'information concernant l'idonéité des personnes *«épiscopables»*.

¹¹ Cf. Notre étude sur «l'élection des évêques dans les Eglises orientales catholiques», dans «La collégialité épiscopale des Eglises orientales, notamment dans l'Église Melkite», p. 288.

Dernièrement, en 2010, le synode melkite a envisagé ce genre de transfert entre le diocèse des Etats-Unis et Beyrouth d'une part par la personne de S.E. Mgr Cyrille Boustross, et le diocèse de l'Australie et de Zahlé dans la personne de S.E. Mgr Issam Darwich. Le synode a proposé par une élection légitime le transfert en faisant une *terna* pour les deux diocèses cités. La réponse de Rome était réticente sur la façon d'agir du synode. On insistait sur le fait que les évêques en dehors du territoire doivent présenter leur démission devant le Pape. Ainsi le Pape, en décidant autour de leur démission approuve ou non leur transfert. Après, le synode propose une nouvelle *terna* au diocèse vacant en dehors du territoire¹². Cela signifie qu'il faut attendre la convocation du prochain synode et prolonger la vacance du siège d'un an avec toutes les conséquences que puisse englober un tel retard.

A vrai dire ce processus est basé sur des données ecclésiologiques et juridiques. Mais il faut surtout prendre en considération la nature œcuménique. Nous proposons que le transfert des évêques situés en dehors du territoire soit effectué rapidement tout en respectant et la volonté du synode et les prérogatives du Pape.

Revenant à la lettre des Patriarches catholiques, et toujours dans la dimension œcuménique, le Pape Jean Paul II dit:

«Aussi bien le Décret *Orientalium Ecclesiarum* du Concile Vatican II que la Constitution apostolique *Sacri canones*» (p. IX-X) qui a accompagné la publication du Code des Canons des Eglises Orientales, ont mis en évidence combien la situation présente, et les règles qui la régissent, sont dirigées vers la pleine communion tant souhaitée entre l'Eglise catholique et les Eglises orthodoxes.

Votre collaboration avec le Pape et entre vous pourra montrer aux Eglises orthodoxes que la tradition de la "synergie" entre Rome et les Patriarcats s'est maintenue — bien que limitée et blessée —, qu'elle s'est peut-être même développée pour le bien de l'unique Eglise de Dieu, répandue par toute la terre».

Les Patriarches estiment que pratiquement tous les chrétiens et toutes les Eglises dans le monde cherchent à réaliser une véritable collégialité, notion très chère à l'Orient et aux Eglises Orthodoxes, telle que la veut le Christ et qui réalise l'équilibre qu'il désire Lui-même, entre centralisation comme garantie de l'unité réelle et visible, et autogouvernement de chaque Eglise par fidélité à la diversité originelle des apôtres, de leurs relations entre eux, et des Traditions. C'est là le sens de la question de Sa Sainteté aux Patriarches et de plus d'une organisation et initiative de consultation créés depuis Vatican II à Rome, en particulier l'institution du «*Synode des évêques*». Les solutions se cherchent au niveau de la

¹² Cf. Actes du Synode melkite de l'année 2011, dans «Archives du Patriarcat grec catholique melkite» à Rabwé, Liban.

réflexion théologique, mais elles relèvent aussi et de façon non négligeable au niveau de l'exercice effectif du pouvoir dans l'Église.

Il n'y a qu'une seule Église du Christ même si nous parlons aussi d'Églises au pluriel, en particulier patriarcales. Ce singulier et ce pluriel sont heureux car ils indiquent à la fois l'unité de l'Église et sa pluralité. L'unité est vécue par la communion de toutes les Églises avec celle de Rome, centre d'unité et de charité entre tous. La meilleure expression de cette unité dans la pluralité ou de la pluralité dans l'unité est l'organisation d'une collégialité qui puisse être visiblement réelle et hiérarchique, c'est-à-dire à la fois centralisée et partagée entre le Pape et spécialement les autres chefs d'Églises, les Patriarches.

Ici se pose le problème de la multiplicité de juridiction sur le même territoire soit en Orient qu'en Occident. Il arrive souvent que dans un même cadre géographique, six évêques ont un pouvoir identique, chacun sur ses fidèles, bien entendu. Il en résulte parfois des conflits juridictionnels ce qui fait que probablement plusieurs hiérarques des pays d'Europe, d'Amérique ou d'ailleurs s'en rendent compte et ne voudraient pas avoir à affronter des difficultés de ce genre. C'est pourquoi ils hésitent à admettre la présence d'évêques d'autres rites ayant pleins droits sur leur territoire¹³.

II. Attitudes melkites

Les attitudes des prélats melkites au long de leur histoire étaient semblables à l'esprit de la lettre des Patriarches ci-dessus mentionnée. Remontant même au temps de Vatican I, et les attitudes du Patriarche Gregorios Youssef¹⁴, ainsi qu'aux différentes législations synodales tout au long de l'histoire melkite¹⁵, toutes ces interventions correspondent à une tendance vers l'autonomie complète.

Sans vouloir s'arrêter trop sur l'histoire lointaine, la plupart des interventions melkites autour de l'autorité en dehors de l'Orient furent réitérées dans la sphère de Vatican II. Commenant par le synode des évêques melkites de 1959 qui déclara ce qui suit:

«Les synodants se sont mis d'accord sur la nécessité de donner aux orientaux catholiques émigrants des pouvoirs sur leur rite».

Les synodes de 1956-64 des évêques melkites se concentrèrent sur les critiques des schémas conciliaires figurant surtout dans les décrets «*De Ecclesia*»

¹³ Les Patriarches recommandent:

a) La création de conseils pastoraux de coordination et de collaboration entre tous les évêques responsables d'une même région;

b) l'admission des évêques des Églises d'Orient se trouvant hors du territoire patriarcal, dans les conférences épiscopales du pays ou de la contrée où ils se trouvent. Leur double appartenance de plein droit à ces conseils et au synode de leurs Églises particulières, simplement vécue, ne devrait pas nuire, non seulement à une véritable collaboration au niveau pastoral entre les Églises ou à la fidélité au patrimoine originel de chaque Église et à ses traditions propres, mais elle devrait favoriser, comme nous l'avons souvent répété plus haut, un témoignage plus visible de la catholicité de l'Église, si essentielle à une véritable communauté chrétienne». Cf. La lettre des Patriarches, p. 272.

¹⁴ H. LECLERCQ, Histoire des conciles, t. XI, 2, p. 830.

¹⁵ Cf. HADDAD, in: La collégialité, p. 27.

et «*Orientalium Ecclesiarum*». Dans ces préparatifs conciliaires et les commentaires sur les décrets avant et après leur publication, les attitudes des prélats melkites étaient de penchant orthodoxe. Leurs interventions se divisaient en plusieurs catégories: ecclésiologique, juridique et théologique et sont exposées dans le livre intitulé «L'Église Melkite au concile, Discours et notes du Patriarche Maximos IV et des Prélats de son Église au concile œcuménique Vatican II, 1967, Dar al Kalima, Beyrouth». L'intervention de Mgr Elias Zoghby met entre autre en question le pouvoir du Pape en tant que chef en dehors du collège épiscopal. Il disait dans son commentaire intitulé: «Église latine et Église universelle» ce qui suit:

«Lorsque les catholiques d'Occident parlent de l'Église ou de la discipline générale de l'Église, c'est à l'Église latine et à la discipline latine qu'ils limitent leur vision, comme si l'Église orientale et la discipline orientale étaient des exceptions à la règle. Ils doivent, au contraire, se rappeler que l'Église latine est une Église dans l'Église catholique, tout comme la plus humble des Églises orientales, et que le droit latin est un droit particulier de l'Église latine. "*Ecclesia universa*" ne signifie pas "*Ecclesia latina*" et "*jus universale*" ou "*jus commune*" ne signifie pas "*jus latinum*". Comme de fait l'Église Catholique a été malheureusement réduite, pendant des siècles, à l'Occident ou presque, les occidentaux ont pris l'habitude de considérer leur Église latine comme synonyme d'Église catholique universelle. C'est une perspective à corriger aujourd'hui, non seulement dans la terminologie, mais aussi dans tout le comportement ecclésial. Cependant – selon nous – d'un point de vue œcuménique, par rapport à l'Orthodoxie, l'ensemble de ce qui y est dit sur la Hiérarchie, notamment en ce qui est de la primauté et de l'infailibilité papales, fera une impression bloquante: en effet, il pourrait paraître plus insister sur le Pape, sa primauté, sa juridiction souveraine, son infailibilité "*ex sese*" surtout, que sur la "collégialité épiscopale" elle-même, et cela quand il en est traité *ex professo*»¹⁶.

Le même synode melkite en 1996 a lancé des initiatives osées en vue d'une double allégeance à Rome et aux Orthodoxes. Mgr Zoghby était aussi le pionnier de cet appel. Dans cette initiative les melkites proposèrent une nouvelle conception de la «Diaspora» orientale compatible à celle orthodoxe. Cependant, tout ce processus d'union fut bloqué soit de la part de Rome, soit aussi de la part des Églises orthodoxes¹⁷.

Plus récemment, en l'an 2000 le synode melkite présidé par S.B. Gregorios III, a adressé une lettre au congrès de Droit canonique oriental tenu à Rome le 25/11/2001 en présence du Pape Jean Paul II¹⁸.

¹⁶ L'Église Melkite au Concile, op. cit., pp. 124-125.

¹⁷ Cf. «Discours de S.E. Mgr Georges KHODR», Evêque orthodoxe de Mont Liban, dans le journal AL NAHAR, 5 octobre 1996, Liban.

¹⁸ Cf. HADDAD, in: La collégialité, pp. 353-256.

Une grande ressemblance se trouve entre cette lettre et celle de tous les Patriarches catholiques adressée au Pape en 2001 ci-dessus étudiée. Quelques modifications appartiennent à la lettre melkite telle le droit de recours des orientaux à Rome. Ainsi que le droit de Rome d'intervenir dans les cas particuliers de l'Orient¹⁹.

Arrivant à ce stade, les Patriarches catholiques dans leur dernière lettre ne font que répéter les nuances juridiques, théologiques et œcuméniques que les melkites et d'autres prélats des Églises orientales catholiques ont déjà revendiqué tout au long de leur histoire.

Restent des questions parallèles importantes à traiter, et qui peuvent orienter le lecteur à des déductions sur le sort de la Diaspora orientale dans le proche avenir. Telle la question du Golf, la tendance de restructuration chez certains évêques orientaux catholiques de la Diaspora et la nouveauté par rapport à l'érection d'un diocèse maronite en Europe.

Quant à l'élection des évêques, les Melkites ont eux aussi des attitudes semblables à celles des Patriarches catholiques réunis et avant même que la lettre ci-dessus mentionnée ne soit écrite. Dans ce sens feu Mgr Edelby affirme:

«Le synode melkite, présidé par le Patriarche, a toujours procédé librement à l'élection des Évêques, sans être tenu à aucune autorisation préalable ou confirmation du Saint-Siège. Par déférence pour le Souverain Pontife, le Patriarche communiquait seulement à Rome, pour simple information, le nom de l'Évêque élu.

C'est avec le Pape Benoît XV qu'on a commencé à Rome, lorsqu'on prenait connaissance de l'élection d'un nouvel Évêque chez les Maronites ou chez les Melkites, à publier son nom dans les *Acta Apostolicae Sedis* du fait que le Saint Père *ratam habuit* cette élection. C'est à dire qu'il la reconnaissait valide (Coussa A., *Épître*, I, p. 298).

On relève dans le volume XV des *Fonti*, une liste des interventions de Rome dans les élections, l'ordination, la confirmation et la convalidation des élections des Évêques melkites (*Fonti* XV p. 172 ss.). On note que ces interventions ont été faites à titre extraordinaire et à la demande des Melkites eux mêmes adressée à Rome»²⁰.

¹⁹ Ibidem, p. 255.

²⁰ N. EDELBY – I. DICK, Les Églises orientales catholiques, Décret *Orientalium Ecclesiarum* (Unam Sanctam), 76, Paris 1962, p. 363.

III. Questions parallèles

1. La question du Golf

C'est une réalité amère qu'envisagent les orientaux catholiques se trouvant dans les différents pays du Golf. Cette question fut étudiée d'ailleurs dans le synode pour les Églises orientales tenu à Rome en octobre dernier 2011. Ce synode a confié l'approfondissement de ce thème à une commission mixte pour trouver une solution adéquate à l'extension de la juridiction des Patriarches sur ce territoire considéré oriental par excellence et conformément au droit canonique oriental mais confié à une hiérarchie latine.

Dans ma dernière visite à Dubaï en mai 2011, j'ai rencontré une famille émigrante dont le père est de rite melkite, connaît bien les chants byzantins, ses enfants, ayant vécu leur enfance au Golf ne connaissent que les chants liturgiques du rite latin. Ce même père fait appel à son Église d'origine: «Envoyez nous des prêtres melkites, je veux que mes enfants chantent les mêmes hymnes byzantines que je connaît moi-même». En attendant, ce même père de famille a décidé d'envoyer ses enfants à l'Église orthodoxe à Dubaï.

Parlant avec l'Ordinaire du lieu latin de ce phénomène qui se répète partout dans le Golf, il disait: «oui c'est un vrai problème auquel il faut trouver des solutions». Mais où sont ces solutions? Nous continuons à les attendre.

2. Tendance à un nouvel «uniatisme» chez certains évêques catholiques de la Diaspora

Une problématique majeure celle de la tendance chez certains évêques orientaux catholiques dans la Diaspora, penchant à créer une certaine autonomie avec les autres évêques appartenant au même rite mais à des Églises différentes. On voit ce phénomène s'accroître dans la famille byzantine: melkite, slave, ukrainienne, roumaine ... ou bien dans la famille syriaque: maronite, syriaque ... et chez d'autres familles. Il se trouve qu'un ou plusieurs évêques du même rite revendiquent des droits et des pouvoirs incompatibles avec l'esprit d'appartenance traditionnellement vécu entre l'Orient et la Diaspora. Telles les réserves de ces prélats sur l'élection des évêques de la Diaspora par le synode de l'Église Mère etc. Ce phénomène semble se propager dans la Diaspora dans les Églises orthodoxes²¹.

Vis-à-vis de ces tendances, le seul garant de l'union entre l'Orient et sa Diaspora c'est, à notre avis, le Pape. Tout changement passe par lui et par conséquent toute union est consolidée en lui. Répondant ainsi à la lettre des Patriarches ci haut citées, le fait donner ainsi tous les droits aux Patriarches avec leurs synodes en dehors du territoire serait chose risquée.

²¹ Cf. notre étude sur la collégialité épiscopale, p. 239.

3. Erection d'un diocèse maronite en Europe

Ne pas ériger des éparchies orientales dans la Diaspora, voilà une question que l'Occident envisage selon l'agrément des évêques latins. Dans des pays on accepte volontiers cette juridiction dans d'autres on est réticent voire, objectant. Comme si l'affaire dépasse les compétences romaines, tandis que Rome a tous les pouvoirs en ce sujet.

Dans ce domaine les complications commencent à trouver solution surtout après la concordance maronite et latine locale patronnée par Rome pour installer un évêque maronite en Europe. Chose que les melkites et même tous les orientaux revendiquent depuis plus que 50 ans sans succès, à moins le cas des arméniens.

Espérant que le cas des maronites serait appliqué chez les melkites et les autres orientaux catholiques en Europe.

Conclusion

Reprenant la même question évoquée dans l'introduction celle numérique et migratoire des orientaux catholiques en Occident. Ce phénomène est à vrai dire risque de miner toute la question de la Diaspora et la transformer en une théologie humanitaire d'aide aux pauvres minorités restantes en Orient n'ayant pas les moyens d'émigrer en Occident.

Il s'est avéré qu'à partir de la deuxième génération parmi les émigrés on commence à couper nos relations avec l'Église Mère, la troisième génération la supprime totalement.

C'est d'une part, d'autre part l'Occident laïcisé commence à s'infiltrer dans nos sociétés orientales catholiques et orthodoxes. On envisage ensemble un nouvel aspect de rupture avec l'Église auquel ni Diaspora ni Églises locales n'ont trouvé pour l'instant un remède. Bref, le plus urgent n'est plus ni ecclésiologique ni juridique ni aussi œcuménique, il est plutôt existentiel.

LA SITUATION CANONIQUE DES CATHOLIQUES DE RITE ORIENTAL DANS DES PAYS EUROPEENS OU PREDOMINE LA TRADITION OCCIDENTALE

✠ Dimitrios S a l a c h a s, Athènes

Dans leur message final, les Pères du Synode Spécial pour le Moyen-Orient, convoqué par le Pape Benoît XVI. en octobre 2010 à Rome, se sont adressés à ceux leurs fidèles qui ont été contraints d'émigrer dans des différents pays d'occident, en les exhortant en ces termes:

«Portez avec vous votre foi, votre culture et votre patrimoine, pour enrichir vos nouvelles patries qui vous procurent paix, liberté et travail. Restez toujours attachés à vos valeurs spirituelles, à vos traditions culturelles et à votre patrimoine national, afin d'offrir aux pays qui vous ont accueillis le meilleur de vous-mêmes et le meilleur de ce que vous avez. Nous remercions les Églises des pays de la Diaspora qui ont accueilli nos fidèles et qui ne cessent de collaborer avec nous pour leur assurer le service pastoral nécessaire».

Dans leurs 44 Propositions, les 180 Pères synodaux ont même évoqué les mesures pastorales et canoniques nécessaires en faveur des fidèles orientaux catholiques de la Diaspora, pour la sauvegarde de leur identité religieuse et leur intégration dans le nouveau contexte social et ecclésial. Ces Propositions regardent directement les fidèles des Églises orientales catholiques au Moyen-Orient émigrés en Europe, aux États-Unis, au Canada, en Australie et en Amérique latine, mais touchent aussi indirectement la situation canonique des orientaux catholiques partout dans le monde. Les deux Codes de droit canon en vigueur dans l'Église catholique, à savoir l'oriental et le latin, établissent une série de normes en ce sens¹.

Dans les pays européens où la tradition prédominante est occidentale, il existe déjà depuis des siècles plusieurs Eglises catholiques orientales de tous les rites, surtout byzantin: 1) L'Église Archiépiscope Majeure Ukrainienne – 6 millions de fidèles; 2) l'Église Archiépiscope Roumaine – 600.000 fidèles; 3) l'Église métropolitaine Slovaque – 200.000 fidèles; 4) la province métropolitaine ukrainienne en Pologne; 5) l'éparchie de Krizevci (en Croatie), l'éparchie ruthène de Mukachevo (en Ukraine), l'éparchie de Hajdudorog (en Hongrie); 6) l'Église italo-albanaise (in Italie, avec deux éparchies et le Monastère de Grottaferrata); 7) l'Église en Biélorussie; 8) les Exarchats apostoliques en Bulgarie, en Grèce, de Miskolc (en Hongrie), en Serbie et Montenegro, à l'ex-République de Yougoslavie de Macédoine, en République Tchèque, en Arménie, en Russie; 9) des fidèles orientaux de divers rites existent aussi en France, en Grande-Bretagne,

¹ L'Osservatore Romano 15 Octobre 2010, p. 6.

en Allemagne, en Italie, en Albanie, en Autriche, en Arménie ...; 10) en plus les «*Ordinariats des catholiques des Églises orientales*» résidant en divers pays d'Europe (France, Autriche, Pologne).

Toutes ces Églises, surtout l'Ukrainienne et la Roumaine, connaissent aussi une émigration en masse de leurs fidèles vers les États-Unis, le Canada, l'Australie et l'Amérique latine.

En effet, outre les millions de personnes qui ont été obligées d'abandonner leur terre à cause de l'instabilité politique et économique, et parce qu'ils se sentent en insécurité – bien qu'à des degrés divers – dans les pays du Moyen-Orient, et qui cherchent ailleurs partout dans le monde leur destin, provenant surtout de la Syrie, du Liban, de l'Iraq, l'Iran, l'Égypte, la Terre Sainte, l'Afrique du Nord, etc., le phénomène migratoire est devenu plus intense à la suite de la chute du communisme en Europe centrale et de l'Est. Les émigrés catholiques, qui réussissent finalement, au hasard de tant d'aventures, à arriver dans un pays étranger, s'adressent tout d'abord à l'Église locale, à l'évêque, au curé, aux institutions catholiques et à la CARITAS pour leur venir en aide.

Même en Grèce, pays qui actuellement traverse une très grave crise économique, presque un million d'émigrés et réfugiés politiques cherchent un meilleur destin. Parmi ceux-ci, 250.000 à peu près sont catholiques, orientaux et latins (iraquiens chaldéens, égyptiens coptes, syriens, grec melkites, maronites, arméniens, ukrainiens, polonais, albanais, roumains, philippins, latino-américains, africains, etc.). Les iraqiuns chaldéens, de même que les autres de rite byzantin, ont été confiés par le Saint-Siège, selon les normes du droit, aux soins pastoraux de l'Exarque Apostolique Grec-catholique et de ses prêtres, aidés par des prêtres venus de leurs pays respectifs.

Le Pape Benoît XVI, dès le début de son pontificat et à l'occasion de l'annuelle Journée mondiale du Migrant et du Réfugié, a répété avec insistance que

«l'Église regarde tout ce monde de souffrance et de violence avec les yeux de Jésus, qui s'émouvait devant le spectacle des foules errantes comme des brebis sans pasteur [...] Espérance, courage, amour, et également imagination de la charité doivent inspirer l'engagement humain et chrétien nécessaire pour venir à l'aide de ces frères et sœurs qui souffrent».

A tant de déracinements (de la terre d'origine, de la famille, des parents, du travail, de la langue, etc.) auxquels l'expatrié catholique doit forcément faire face, il ne faudrait en effet pas ajouter aussi celui de son appartenance rituelle au sein des pays européens où prédomine la tradition occidentale de rite latin. Dans cet exposé nous envisageons la situation canonique des catholiques de rite oriental dans des pays d'occident où prédomine la tradition occidentale en général, selon la législation catholique établie par les deux Codes de droit canon, l'oriental et le latin (CCEO 1990; CIC 1983).

I. Principes généraux, pastoraux et canoniques

L'émigration massive de fidèles orientaux catholiques en Occident, en territoires de circonscriptions ecclésiastiques latines, pose le problème urgent de leur suivie pastorale et de leur statut juridique. Le concile Vatican II et, à sa suite, le Législateur, dans sa sollicitude pour l'Église catholique entière, a promulgué deux Codes, un pour l'Église latine et l'autre pour les Églises orientales catholiques. Pourtant, les normes disciplinaires appropriées ne sont pas encore suffisantes pour affronter la complexité de ce problème. On a encore besoin d'élaborer un droit canonique spécifique que l'on pourrait qualifier comme «droit canonique de l'émigration» (*ius canonicum emigrationis*). Le Conseil Pontifical pour la Pastorale des Migrants et des Personnes en déplacement a publié, le 3 mai 2004, l'Instruction *Erga migrantes caritas Christi* (La charité du Christ envers les migrants), qui a dédié quatre paragraphes (nn. 52-55) aux *Migrants catholiques de rite oriental*, à savoir aux migrants appartenant à différentes Eglises catholiques orientales *sui iuris* (de droit propre).

L'Instruction reprend et explicite les normes du Droit canonique, oriental et latin (CCEO 1990; CIC 1983), concernant la sollicitude pastorale de l'évêque diocésain (éparchial) du lieu et des structures ecclésiales et canoniques, en faveur des fidèles orientaux, lorsque ceux-ci sont dépourvus de leur propre hiérarchie ou de leur propre curé en raison du domicile ou quasi-domicile, se trouvant dans les confins du territoire respectif d'un Ordinaire ou d'un curé latin du lieu, et leur sont ainsi confiés. Cette même législation envisage aussi la possibilité de créer dans la Diaspora des circonscriptions ecclésiastiques propres pour les fidèles orientaux des différentes Églises *sui iuris*, et ainsi des juridictions parallèles à celles des latins.

L'Instruction, à la suite du can. 40 § 3 CCEO, après avoir souligné que «les migrants catholiques de rite oriental, de plus en plus nombreux aujourd'hui, méritent une attention pastorale particulière», ajoute qu'«en ce qui les concerne, notons avant tout l'obligation juridique d'observer partout – dans la mesure du possible – le rite propre» (n. 52). Comme «rite» le CCEO can. 28, on entend

«le patrimoine liturgique, théologique, spirituel et disciplinaire qui se distingue par la culture et les circonstances historiques des peuples et qui s'exprime par la manière propre à chaque Église *sui iuris* de vivre la foi. Les rites dont il s'agit dans le Code sont, sauf constatation différente, ceux qui sont issus des traditions Alexandrine, Antiochienne, Arménienne, Chaldéenne et Constantinopolitaine».

Le can. 39 CCEO prescrit que

l'«on doit conserver religieusement et promouvoir les rites des Églises orientales qui sont patrimoine de l'Église du Christ tout entière, dans lequel resplendit la tradition qui vient des Apôtres par les Pères et qui affirme dans la variété la divine unité de la foi catholique».

Par l'expression «Église *sui iuris*», le CCEO, can. 27, on entend

«le groupe des fidèles chrétiens unis par la hiérarchie selon le droit, que l'autorité suprême de l'Église reconnaît expressément ou tacitement comme de droit propre».

L'élément juridique spécifique d'une Église *sui iuris* ou de droit propre, consiste précisément dans le fait qu'elle est régie par son propre hiérarchie, conformément à la législation commune aux Églises orientales catholiques contenue dans le CCEO (can. 1), et d'après le droit particulier de chacune, promulgué par la respective autorité législative (Synode des évêques pour les Églises patriarcales ou archiépiscopales majeures). Il s'agit d'une autonomie relative, restant sauve l'autorité suprême du Pontife Romain et les règles spéciales établies par lui-même. En plus,

«les canons du Code n'abrogent pas les conventions avec les États ou les autres sociétés politiques, conclues ou approuvées par le Saint-Siège, et n'y dérogent pas; ces conventions gardent donc toute leur vigueur actuelle nonobstant les dispositions contraires du Code» (can. 4). De leur côté, «avec le consentement du Synode des Évêques de l'Église patriarcale et l'assentiment préalable du Pontife Romain, le Patriarche peut conclure avec l'autorité civile des conventions qui ne soient pas contraires au droit établi par le Siège Apostolique; mais le Patriarche ne peut rendre effectives ces conventions à moins d'avoir obtenu l'approbation du Pontife Romain» (can. 98).

II. Fidèles catholiques orientaux confiés à un Ordinaire (Evêque) latin

Le Code oriental, can. 38, énonce formellement un principe ecclésiologique et canonique général, selon lequel

«les fidèles chrétiens des Églises orientales même s'ils sont confiés (*commissi*) au soin d'un Hiérarque (Ordinaire) ou d'un curé d'une autre Église *sui iuris*, restent cependant inscrits à leur Église de droit propre».

Cependant, restant sauf le droit et le devoir d'observer leur rite propre, les laïcs ont aussi le droit de participer activement aux célébrations liturgiques de toute autre Église catholique *sui iuris*, (même de l'Église latine), conformément aux prescriptions des livres liturgiques (CCEO can. 403 § 1). Quant aux fidèles latins, le Code latin, can. 112 § 2, ajoute que l'usage, même prolongé, de recevoir les sacrements selon le rite d'une autre Église rituelle *sui iuris*, n'entraîne pas l'inscription à cette Église. Certains canons disposent explicitement en pratique que tout fidèle peut participer à l'*Eucharistie* et la recevoir dans tout autre rite catholique (can. 923), ainsi que la *Pénitence* (can. 991). D'autres canons donnent à

entendre cette possibilité pour les sacrements de l'*Onction des malades* (can. 1003 § 2), de la *Confirmation* (cann. 882, 885 § 1, 887), du *Baptême* (can. 861 § 1, avec la permission du curé conformément au canon 530 1), et du *Mariage* (cann. 1108, 1109, 1119). Ces mêmes dispositions s'appliquent également, en vertu du principe de la réciprocité, aux fidèles catholiques orientaux.

Comme on a déjà noté, les migrants catholiques orientaux, de plus en plus nombreux aujourd'hui, méritent une attention pastorale particulière, et, en ce qui les concerne, ils ont le droit et le devoir d'observer partout dans le monde – dans la mesure du possible – leur propre rite selon le sens du can. 28 § 1 cité. Les «rites» des Églises catholiques orientales ne sont pas un élément juridique, mais une tradition sacrée que

l'«on doit conserver religieusement et promouvoir, patrimoine de l'Église du Christ tout entière, dans lequel resplendit la tradition qui vient des Apôtres par les Pères et qui affirme dans la variété la divine unité de la foi catholique» (can. 39 CCEO).

Les deux Codes interdisent en général de passer à une autre Église *sui iuris* (changement de rite) sans le consentement du Siège Apostolique (CCEO can. 32 et CIC can. 112 §1), car le rite est la connotation de l'identité ecclésiale et canonique de chaque fidèle catholique.

Les pasteurs locaux latins, évêques et prêtres, ont l'obligation de veiller avec le plus grand soin à la fidèle sauvegarde et à l'exacte observance du rite propre de leurs fidèles orientaux émigrés, qui de leur part sont tenus à observer fidèlement le rite propre ainsi que d'en acquérir de jour en jour une connaissance plus grande et une pratique plus accomplie (cf. can. 40 CCEO).

Les migrants orientaux dans la Diaspora, dépourvus de leur propre hiérarchie en raison du domicile ou quasi-domicile, sont confiés à un Ordinaire latin. Le can. 916 § 5 CCEO prévoit ce cas et établit la norme suivante:

«Dans les lieux où n'est érigé pas même un exarchat (vicariat) pour les fidèles d'une Église *sui iuris*, doit être tenu pour Hiérarque propre (Ordinaire) de ces fidèles le Hiérarque du lieu d'une autre l'Église *sui iuris*, même de l'Église latine...; s'il y en a plusieurs, doit être tenu pour Hiérarque propre celui qu'a désigné le Siège Apostolique ou, s'il s'agit des fidèles chrétiens d'une Église patriarcale, le Patriarche avec l'assentiment du Siège Apostolique».

La raison de cette norme est théologique, car chaque Église locale

«est la portion du peuple de Dieu confiée à un Évêque pour qu'il en soit, avec la coopération de son presbyterium, le pasteur, de sorte que dans l'adhésion à son Pasteur et par lui rassemblée dans l'Esprit Saint grâce à l'Évangile et à l'Eucharistie, elle constitue une Église particulière, en

laquelle est vraiment présente et agissante l'Église du Christ, une, sainte, catholique et apostolique» (CCEO can. 177 § 1; CIC can. 369).

Etre sous la juridiction de l'Ordinaire latin ne veut pas dire que ces fidèles changent de rite et passent à l'Église latine; ils restent inscrits à leur Église *sui iuris*. Une norme encore plus explicite, le can. 41 CCEO, basé sur le décret conciliaire *Orientalium Ecclesiarum*, n. 6, concerne surtout les pasteurs:

«Les fidèles de toute Église *sui iuris*, même ceux de l'Église latine, qui en raison de leur office, de leur ministère ou de leur charge ont de fréquentes relations avec les fidèles d'une autre Eglise *sui iuris*, doivent, selon l'importance de l'office, du ministère ou de la charge qu'ils remplissent, être formés avec soin à la connaissance et à l'estime du rite de cette Église».

L'évêque diocésain latin doit s'assurer que ceux qui sont fréquemment en relation avec des fidèles d'un autre rite, surtout les curés, connaissent ce rite et le respectent, et il veillera à ce que personne ne se sente limité dans sa liberté pour des questions de langue ou de rite. Le can. 192 § 1 CCEO ainsi que le can. 383 §§ 1-2 CIC rappellent que, dans l'exercice de sa charge pastorale, l'évêque éparchial (diocésain) montrera sa sollicitude à l'égard de tous les fidèles chrétiens confiés à ses soins, quels que soient leur âge, leur condition, leur nationalité ou leur Eglise *sui iuris*, qu'ils habitent sur le territoire de l'éparchie (diocèse) ou qu'ils s'y trouvent pour un temps; il appliquera son souci apostolique également à ceux qui ne peuvent pas bénéficier assez de l'activité pastorale ordinaire à cause de leur condition de vie.

Selon la susdite *Instruction* du Conseil Pontifical, la sollicitude pastorale de l'évêque local consiste d'un côté dans la défense de l'identité ethnique, linguistique, culturelle et rituelle des migrants orientaux et, de l'autre côté, dans la promotion de leur intégration, en évitant à la fois l'écueil du ghetto culturel, mais aussi le danger d'une aliénation et assimilation pure et simple à la culture locale (n. 78). Sans doute, en général, l'émigré dans un pays étranger qui l'accueille, pour survivre, opérer et progresser, doit savoir s'adapter, partager la convivialité, apprendre la langue, respecter les lois, les coutumes et la culture du pays, et s'insérer dans la société locale.

La protection de l'identité religieuse et rituelle des catholiques orientaux évoque, entre autres, la question de leurs relations avec leurs propres Patriarches et leur propre hiérarchie d'origine, et celle de la présence des prêtres de leur propre rite, ainsi que celle des structures pastorales: constitution de leurs propres éparchies ou exarchats, ou d'un Ordinariat. Quant à leur intégration, celle-ci impose la collaboration entre les différentes communautés orientales sur place, entre les communautés orientales et latines, et la participation aux structures diocésaines, comme par exemple, aux assemblées et aux conseils pastoraux, paroissiaux et diocésains.

III. Structures juridiques selon les deux Codes CCEO et CIC, pour la suivie pastorale des migrants catholiques orientaux dans la Diaspora, et les droits des Patriarches

La législation canonique prévoit une pastorale spécifique pour les migrants catholiques en général, dictée par la diversité de langues, d'origines, de cultures, d'ethnies et de traditions, ainsi que par l'appartenance à une Église *sui iuris* déterminée. Cette législation – comme on a déjà noté – a besoin d'une élaboration ultérieure pour passer progressivement d'un statut juridique et pastoral provisoire d'émergence à un statut ordinaire; ce qui revient naturellement au Législateur suprême. Tout de même, la législation en vigueur prévoit déjà des structures ecclésiales et canoniques établies par les deux Codes (CCEO et CIC).

Le Concile Vatican II. énonce le principe de la territorialité dans l'exercice du pouvoir des hiérarchies orientales:

«Les patriarches avec leurs synodes constituent l'instance supérieure pour toutes les affaires du patriarcat, sans exclure le droit d'instituer de nouvelles éparchies et de nommer les évêques de leur rite dans les limites du territoire du patriarcat, restant sauf le droit inaliénable du Pontife romain d'intervenir dans chaque cas» (*in singulis casibus interveniendi*, OE 9).

Le CCEO can. 78 § 2 confirme ce principe et déclare que

«le pouvoir du Patriarche peut s'exercer valablement dans les limites du territoire de l'Église patriarcale seulement, à moins qu'il ne s'avère autrement de la nature de la chose ou du droit commun ou du droit particulier approuvé par le Pontife Romain».

De même le can. 38 CCEO, déjà cité, confirme implicitement ce principe, car les fidèles des Églises orientales confiés au soin d'un Ordinaire du lieu ou d'un curé d'une autre Église *sui iuris*, restent cependant inscrits à leur propre Église *sui iuris*, ce que suppose la territorialité de l'exercice du pouvoir ecclésiastique.

Toutefois, il faut reconnaître que le phénomène de l'émigration et de l'installation hors du territoire traditionnel des communautés ecclésiales orientales organiquement constituées, unies par leur propre hiérarchie selon le droit, en vient dans la pratique à élargir progressivement la notion du territoire canonique et de la territorialité de la juridiction épiscopale, de sorte que l'on puisse oser affirmer que le territoire ecclésiastique existe là où des communautés ecclésiales se sont pleinement constituées. Peut-être que, de *iure condendo* et dans la perspective d'un droit particulier bien circonstancié approuvé par le Pontife Romain, ce problème pourrait trouver une solution. La question est liée à celle plus générale de l'application de la loi, à savoir du principe *locus regit actum* en relation avec le principe du droit personnel, *ius personarum ubique terrarum observandum*.

Il est utile de rappeler ici qu'au lointain 1912, Mgr. Eugenio Pacelli, le futur Pie XII., écrivait dans une étude intitulée «La personnalité et la territorialité des lois, particulièrement dans le droit canon»²:

«L'idée du territoire n'entre pas comme un élément nécessaire dans la notion de la loi [...] Pour que l'on ait une vraie et propre loi, il suffit qu'elle soit donnée à une communauté parfaite. Cela est tellement vrai que quelques-unes de ces communautés parfaites, c'est-à-dire capables de recevoir des lois, sont parfaitement personnelles [...] Par conséquent, la loi n'est pas de soi nécessairement liée au territoire [...] Même pour les communautés ayant un territoire limité qui leur est propre, la loi reste quand même, dans sa notion générale, principalement la règle et la mesure des actes humains, et par conséquent elle n'est pas en elle-même nécessairement liée à un territoire. Elle est toutes fois toujours territoriale, en tant que le domicile (ou le quasi-domicile) dans le territoire est ce qui constitue la personne sujette à l'autorité locale et pour cela même soumise aux lois qui émanent de cette autorité [...] Et la personnalité de la loi, entendue dans ses justes limites, ne porte aucune confusion de juridiction (entre ceux qui la exercent) ni aucun désordre dans les rapports qui doivent exister entre les divers diocèses (dans un même territoire), rapports exigeant que tout Prélat, dans l'exercice de son pouvoir, n'envahisse pas la sphère d'action appartenant aux autres».

Mgr. Pacelli souhaitait une réforme du droit canonique, en vue de l'élaboration alors du Code latin de 1917, et il affirmait que «les lois de l'Église devront être non seulement *lucido ordine digestae*, mais aussi convenablement modifiées *et ad nostrorum temporum conditionem propriis aptatae* [...]», ainsi «dans un même territoire on peut y avoir plusieurs lois personnelles».

Dans son intervention au Synode Spécial pour le Moyen – Orient en octobre dernier, le cardinal André Vingt-Trois, archevêque de Paris, avait noté à ce propos que la «mobilité de la société actuelle change la compréhension de la notion de territoire»³.

Parmi les Propositions des Pères de ce Synode figure aussi celle de la juridiction des Patriarches:

«En dehors du territoire patriarcal, pour maintenir la communion des fidèles orientaux avec leurs Églises patriarcales, et leur assurer un service pastoral adapté, il est souhaitable que la question de l'extension de la juridiction des Patriarches orientaux aux personnes de leurs Églises partout dans le monde soit étudié en vue des mesures adaptées» (Proposition n. 18)⁴.

² E. PACELLI, La personnalité et la territorialité des lois, particulièrement dans le droit canon, Etude historique-juridique, Notes introductives à l'édition française par Dino Staffa, Rome 1945.

³ La Documentation catholique n° 2456, 21/11 (2010) p. 999.

⁴ Ibidem, p. 1004.

Selon le droit en vigueur, le CCEO can. 148, reconnaît au Patriarche le *jus vigilantiae* (droit de vigilance) sur les fidèles de son Église patriarcale partout dans le monde:

«§ 1. Concernant les fidèles chrétiens qui résident en dehors des limites du territoire de l'Église patriarcale à la tête de laquelle il est, le Patriarche a le droit et l'obligation de requérir d'opportunes informations, même par un Visiteur envoyé par lui avec l'assentiment du Siège Apostolique. [...] § 3. La visite achevée, le Visiteur enverra un rapport au Patriarche qui, après avoir discuté la question au Synode des Evêques de l'Église patriarcale, peut proposer au Siège Apostolique des mesures opportunes afin que soit pourvu partout dans le monde à la protection et à l'accroissement du bien spirituel des fidèles chrétiens de l'Église à la tête de laquelle il est, même par l'érection de paroisses et d'exarchats ou d'éparchies propres».

Ce qui est dit pour les Patriarches est censé valoir aussi pour les Archevêques majeurs, qui sont à la tête de toute une Eglise orientale *sui iuris* non revêtu du titre patriarcal (cf. CCEO can. 151 et 152). Nous estimons que la pétition réitérée des Patriarches catholiques orientaux concernant la question de l'extension de leur juridiction sur les fidèles de la propre Église patriarcale partout dans le monde devrait être ultérieurement précisée dans le sens plutôt de *jus vigilantiae*. En effet, même dans leur propre territoire les droits et les obligations des Patriarches sont bien déterminés (cann. 78-101), restant saufs les droits et les obligations de chaque Evêque éparchial dans son Église locale. En plus, le Patriarche dans sa propre éparchie a les mêmes droits et les mêmes obligations que l'Evêque éparchial (can. 101). Ainsi, le Patriarche ne peut s'ingérer dans les affaires de chaque éparchie dans et hors des limites du territoire patriarcal que dans les cas prescrits par le droit. Les Patriarches et leurs synodes n'ont pas le droit de constituer des éparchies ou des paroisses ou de nommer des Evêques et des curés de leur rite hors des limites du territoire de l'Église patriarcale. L'expression «extension de la juridiction des Patriarches orientaux aux personnes de leurs Eglises partout dans le monde» devrait plutôt être étudiée comme «extension de la vigilance des Patriarches orientaux aux personnes de leurs Eglises partout dans le monde».

En outre, selon le can. 150,

«les Evêques (orientaux) constitués hors des limites du territoire de l'Église patriarcale ont tous les droits et obligations synodaux de tous les autres Evêques de cette même Église [...] Les lois portées par le Synode des Evêques de l'Église patriarcale et promulguées par le Patriarche obligent partout dans le monde, si elles sont des lois liturgiques; mais si elles sont des lois disciplinaires ou s'il s'agit des autres décisions du Synode, elles ont force de droit dans les limites du territoire de l'Église patriarcale».

Tout de même ce canon souhaite

«que les Évêques éparchiaux constitués hors des limites du territoire de l'Église patriarcale veuillent bien attribuer force de droit dans leurs propres éparchies aux lois disciplinaires et à toutes les autres décisions synodales, qui n'excèdent pas leur compétence; mais si ces lois ou décisions ont été approuvées par le Siège Apostolique, elles ont force de droit partout dans le monde».

Le Patriarche, comme *père et chef de son Église patriarcale (pater et caput)* (cf. can. 55), de par son *droit de vigilance* devient le gardien de l'unité et de la catholicité de l'Église patriarcale dans et hors du propre territoire; le Patriarche, dans sa sollicitude envers les personnes de son Église émigrées partout dans le monde, devient promoteur auprès du Saint-Siège et des Conférences épiscopales latines locales en vue de pourvoir et prendre des mesures pastorales adaptées. Le Patriarche devient le lien de communion de ses fidèles en diaspora avec leur Église-mère et l'Église catholique entière. Signe spirituel de cela est l'obligation de tous les Évêques et des autres clercs de commémorer partout dans le monde leur Patriarche après le Pontife Romain dans la Divine Liturgie et dans les louanges divines, selon les prescriptions des livres liturgiques (can. 91).

Le Patriarche, comme *père et chef de son Église patriarcale* (cf. can. 55), de par son *droit de vigilance*, peut *iure proprio*, selon le can. 82 §§ 1 et 2 CCEO, s'adresser à ses fidèles dans et hors de son propre territoire, et:

«Porter des décrets dans les limites de sa compétence pour déterminer de façon plus précise les modes d'application de la loi ou pour urger l'observation des lois; adresser des instructions aux fidèles chrétiens de toute l'Église à la tête de laquelle il est, pour exposer la saine doctrine, favoriser la piété, corriger les abus et pour approuver et recommander les exercices qui favorisent le bien spirituel des fidèles chrétiens; donner à toute l'Église à la tête de laquelle il est des lettres encycliques sur les questions concernant l'Église propre et le rite. Aux Évêques et à tous les autres clercs ainsi qu'aux membres des instituts de vie consacrée de toute l'Église à la tête de laquelle il est, le Patriarche peut ordonner que ses décrets, instructions et lettres encycliques soient publiquement lus et exposés dans leurs propres églises ou maisons».

Au Patriarche, de par son *droit de vigilance*, incombe le devoir d'encourager et de soutenir ses fidèles immigrés orientaux à garder leur tradition spécifique, de veiller notamment à ce que des prêtres de la langue, de la culture et du rite des immigrés apportent une assistance religieuse structurée, choisissant la forme juridique la plus conforme parmi celles qui sont prévues par le droit, en concertation avec la Congrégation pour les Églises Orientales, les Conférences

Épiscopales latines et les Ordinaires latins locaux. De leur côté, les Conférences Épiscopales latines et les Ordinaires latins locaux ont l'obligation pastorale et canonique de reconnaître, respecter et soutenir ce *droit et devoir de vigilance* des Patriarches.

Le Siège Apostolique, par l'intermédiaire de la Congrégation pour les Églises Orientales, prend les mesures opportunes afin de pourvoir partout dans le monde à la protection et à l'accroissement du bien spirituel des fidèles chrétiens en dehors de leur propre territoire. La Constitution apostolique *Pastor Bonus* décrit les compétences de ce dicastère romain. L'art. 59 prescrit que

«la Congrégation suit aussi avec attention les communautés de fidèles orientaux qui se trouvent dans les circonscriptions territoriales de l'Église latine et pourvoir à leurs besoins spirituels par le moyen de visiteurs et, là où le nombre des fidèles et les circonstances le requièrent, dans la mesure du possible, même par une hiérarchie propre, après consultation de la Congrégation compétente pour la constitution d'Églises particulières sur le territoire concerné».

Le droit *de vigilance* des Patriarches en vient ainsi à soutenir cette sollicitude pastorale du Siège Apostolique pour les fidèles orientaux qui se trouvent dans les circonscriptions territoriales de l'Eglise latine. Ce droit *de vigilance* du Patriarche n'est pas une juridiction propre au sens strict, mais un droit et une grave obligation pastorale en tant que *pater et caput* de son Eglise *ubique terrarum*.

En effet, le Saint-Siège, depuis Vatican II, a créé plusieurs circonscriptions orientales (éparchies ou exarchats) en occident. Le Législateur, pour encourager les immigrés orientaux catholiques à garder leur tradition spécifique, devant des groupes de fidèles particulièrement nombreux et homogènes, veille notamment à ce que des prêtres de la langue, de la culture et du rite des immigrés apportent une assistance religieuse structurée, choisissant la forme juridique la plus conforme parmi celles qui sont prévues par le droit (cf. Instruction, n. 50). Le décret conciliaire sur la Charge pastorale des Evêques *Christus Dominus*, n. 23, prévoit que

«là où se trouvent des fidèles d'un autre rite, l'évêque diocésain devra pourvoir à leurs besoins spirituels, soit par des prêtres, ou des paroisses de même rite, soit par un Vicaire épiscopal muni des pouvoirs appropriés et, le cas échéant, revêtu du caractère épiscopal, soit par lui-même en exerçant la charge d'Ordinaire des différents rites».

Par ailleurs,

«l'évêque peut établir un ou plusieurs Vicaires épiscopaux, qui, de plein droit, [...] jouissent, par rapport aux fidèles d'un rite déterminé du pouvoir que le droit commun accorde au Vicaire Général» (CD, n. 27; cf. Instruction, n. 53).

Quant aux «*Ordinariats des catholiques des Églises orientales*» résidant en divers pays d'occident, qui existent encore en plusieurs pays (France, Autriche, Pologne, Argentine...) sous la juridiction d'un évêque latin, situation dont parle le Concile, ceux-ci ne sont pas prévus par les deux Codes en vigueur. Néanmoins, cette institution reste encore convenable, soit pour les territoires où résident des groupes mineurs de fidèles de différents rites pour lesquels il n'est pas possible de constituer des circonscriptions ecclésiastiques distinctes propres, soit pour des raisons et circonstances particulières d'ordre civil et social dans les divers pays. En ces cas, la double juridiction cumulative entre ces Ordinaires et les Évêques locaux latins intéressés est généralement réglée par un accord.

Les deux Codes traduisent en règles la disposition citée du Concile Vatican II. Ainsi, le can. 280 § 1 CCEO établit que:

«La paroisse sera régulièrement territoriale, c'est-à-dire qu'elle comprendra tous les fidèles chrétiens d'un territoire donné; si toutefois au jugement de l'évêque éparchial, après avoir consulté le conseil presbytéral, cela paraît utile, seront érigées des paroisses personnelles déterminées en raison de la nationalité, de la langue, de l'inscription des fidèles chrétiens à une autre Église *sui iuris* ou encore par une autre raison précise».

De même, conformément au décret du Concile, le can. 383 CIC, après avoir rappelé à l'évêque diocésain, établit que, dans l'exercice de sa charge pastorale, celui-ci doit montrer sa sollicitude à l'égard de tous les fidèles confiés à ses soins, quels que soient leur âge, leur condition ou leur nationalité, qu'ils habitent sur son territoire ou qu'ils s'y trouvent pour un temps; et il ajoute que «s'il a dans son diocèse des fidèles de rite différent, il pourvoira à leurs besoins spirituels par des prêtres ou des paroisses de ce rite, ou bien par un vicaire épiscopal». Ce dernier, aux termes du can. 476 du CIC, «a le même pouvoir ordinaire que le droit commun accorde au vicaire général [...] aussi en ce qui concerne les fidèles d'un rite déterminé».

Pour des groupes particulièrement nombreux, l'évêque diocésain latin a donc le droit d'instituer des communautés paroissiales orientales. En effet, le can. 518 CIC, après avoir affirmé la règle générale selon laquelle la paroisse est territoriale, c'est-à-dire qu'elle comprend tous les fidèles d'un territoire donné, ajoute que «là où c'est utile, seront constituées des paroisses personnelles, déterminées par le rite, la langue, la nationalité de fidèles d'un territoire, et encore pour tout autre motif».

Il s'agit des paroisses communautaires, en vertu du rite, constituées dans un territoire déterminé d'un diocèse latin (cf. Instruction, n. 54).

La même norme est prescrite dans le can. 193 CCEO:

§ 1. «L'évêque éparchial, aux soins duquel sont confiés les fidèles d'une autre Église *sui iuris*, est tenu par une grave obligation de veiller en tout à ce que ces fidèles conservent le rite de leur propre Église, le pratiquent et l'observent autant qu'ils le peuvent et qu'ils favorisent les relations avec l'autorité supérieure de cette Église».

§ 2. «L'évêque éparchial pourvoira aux besoins spirituels de ces fidèles chrétiens, si possible, par des prêtres ou des curés de la même Église de droit propre que les fidèles ou même par un Syncelle (vicaire épiscopal) institué pour prendre soin de ces fidèles».

§ 3. «Les évêques éparchiaux, qui instituent de cette manière des prêtres, des curés ou des Syncelles (vicaires épiscopaux) pour prendre soin des fidèles des Églises patriarcales, prendront contact avec les Patriarches intéressés et avec leur consentement agiront de leur propre autorité en informant au plus tôt le Siège Apostolique; si les Patriarches n'y consentent pas pour une raison quelconque, l'affaire sera déferée au Siège Apostolique».

Comme on l'a déjà dit, selon le droit oriental en vigueur, le Patriarche ne peut pas constituer des paroisses et nommer des curés en Diaspora, mais son consentement est requis. Le Saint-Siège, en tant qu'arbitre suprême des relations interecclésiales, pourvoira à résoudre un éventuel désaccord entre l'Ordinaire latin et le Patriarche.

Dans le Code latin une telle disposition pour les évêques diocésains latins manque, mais, étant mentionnée dans l'*Instruction* du Conseil Pontifical pour les Migrants, elle devrait aussi les concerner par analogie et par la nature de la chose. L'*Instruction* du Conseil Pontifical au n. 55 affirme de manière plus nuancée:

«Dans le cas donc où l'on procédera ainsi, ces paroisses feront alors juridiquement partie du diocèse latin et les curés de ce rite sont membres du *Presbyterium* diocésain de l'Évêque latin. Il faut toutefois noter que si, dans l'hypothèse prévue par les canons précités, ces fidèles sont bien sous la juridiction de l'évêque latin, il convient que les évêques, avant d'ériger des paroisses personnelles ou de désigner un prêtre comme assistant, curé, voire Vicaire épiscopal, entrent en dialogue avec la Congrégation pour les Églises Orientales et la hiérarchie correspondante, et plus particulièrement avec son Patriarche».

IV. Collaboration pastorale pour les Migrants entre la hiérarchie orientale d'origine et la hiérarchie latine d'accueil

Les deux Codes conseillent pour les Migrants la collaboration pastorale entre la hiérarchie orientale d'origine et la hiérarchie latine d'accueil avec des normes de contenu identique (CCEO, cann. 361, 362 et 366; CIC, cann. 271 et 269):

- a) Can. 361 «A moins d'un véritable besoin de son éparchie (diocèse) ou de son Eglise *sui iuris*, on ne refusera pas à un clerc, soucieux de toute l'Eglise surtout en vue de l'évangélisation, le passage ou la migration à une autre éparchie souffrant d'une grave pénurie de clercs, pourvu qu'il soit préparé et apte à l'exercice des ministères en ce lieu».
- b) Can. 362 § 1 «Pour une cause juste, le clerc peut être rappelé de la migration par son propre évêque éparchial (diocésain) ou être renvoyé par l'évêque éparchial qui l'a accueilli, en respectant les conventions conclues et l'équité».
- c) Can. 366 § 1. «L'évêque éparchial (diocésain) n'inscrira pas à son éparchie (diocèse) un clerc étranger:
 - 1. à moins que les besoins ou l'utilité de l'éparchie ne l'exigent;
 - 2. à moins qu'il ne soit certain de l'aptitude du clerc à exercer les ministères, surtout si le clerc vient d'une autre Eglise *sui iuris*;
 - 3. à moins qu'il ne soit certain, à l'appui d'un document légitime, de l'envoi légitime du clerc hors de l'éparchie et qu'il n'ait reçu de l'évêque éparchial qui laisse partir, même au besoin sous le sceau du secret, des témoignages opportuns sur le *curriculum vitae* et sur les mœurs du clerc;
 - 4. à moins que le clerc n'ait déclaré par écrit qu'il se dévouera au service de la nouvelle éparchie selon le droit».

V. Constitution d'éparchies (diocèses) orientales en dehors des limites du territoire patriarcal

Vatican II prescrit que

«partout où l'on établit un hiérarque (Ordinaire) de tel ou tel rite en dehors des limites du territoire patriarcal, il reste attaché à la hiérarchie du patriarcat de ce rite selon les normes du droit» (OE, 7).

La volonté du Concile est explicite, à savoir la constitution des circonscriptions orientales là où cela est possible et nécessaire pour répondre aux besoins spirituels et pastoraux des fidèles orientaux partout dans le monde. Comme on a dit, la Congrégation pour les Églises Orientales suit aussi avec attention les communautés de fidèles orientaux qui se trouvent dans les circonscriptions territoriales de l'Église latine, et pourvoit à leurs besoins spirituels par le moyen aussi d'une hiérarchie propre, après consultation de la Congrégation compétente pour la constitution d'Églises particulières sur le territoire concerné. C'est ce que le Saint-Siège continue à faire depuis Vatican II.

Le CIC can. 372, confirme cette norme:

«En principe, la portion du peuple de Dieu qui constitue un diocèse ou une autre Église particulière sera circonscrite en un territoire déterminé de sorte qu'elle comprenne tous les fidèles qui habitent ce territoire. Cependant, là où au jugement de l'autorité suprême de l'Église après qu'elle ait entendu les Conférences des évêques concernées, l'utilité s'en fait sentir, des Églises particulières distinctes par le rite des fidèles ou pour toute autre raison semblable pourront être érigées sur ce territoire».

Parmi les Propositions des Pères du Synode Spéciale pour le Moyen-Orient, figure également l'engagement de l'envoi de prêtres dans la diaspora et le souhait de l'établissement d'éparchies propres, là où les besoins pastoraux le requièrent, selon les normes canoniques (Proposition, n. 11)⁵. Il incombe au *droit de vigilance* des Patriarches de soutenir ce processus.

VI. Les prêtres mariés au service de leurs fidèles dans la diaspora

Un autre problème concerne la possibilité pour l'évêque latin d'accueillir dans son diocèse des prêtres catholiques orientaux mariés pour le service des fidèles orientaux qui, en raison de leur domicile ou quasi-domicile, lui sont confiés (*commissi*), conformément aux normes de droit. Le problème est plus général, à

⁵ La Documentation catholique n° 2456, 21/11 (2010) p. 1003.

savoir le ministère des prêtres orientaux mariés dans la Diaspora. Rappelons avant tout la législation orientale établie dans les canons 373, 374 et 375 du CCEO:

- a) Can. 373 «Le célibat des clercs choisi pour le royaume des cieux, et tellement convenable au sacerdoce, doit partout être estimé à un très haut degré, comme le montre la tradition de l'Église toute entière; il faut de même honorer l'état des clercs liés par le mariage, sanctionné par la pratique de l'Église primitive et des Églises orientales à travers les siècles».
- b) Can. 374 «Les clercs célibataires et mariés doivent briller par la dignité de leur chasteté: il appartient au droit particulier d'établir les moyens opportuns à employer pour atteindre cette fin».
- c) Can. 375 «Dans la conduite de la vie familiale et l'éducation des enfants, les clercs mariés donneront à tous les autres fidèles chrétiens un exemple lumineux».

Dans son intervention au Synode Spécial pour le Moyen – Orient le cardinal André Vingt-Trois, archevêque de Paris, a noté:

«Dans notre pays, nous observons la règle fixée par le Siègne apostolique: un prêtre d'une Eglise catholique orientale, marié, ne peut pas recevoir de mission pastorale en territoire latin. Et, sauf exceptions rarissimes, nous nous tenons à cette règle [...] et je crois savoir que d'autres pays d'Europe ne sont pas astreints à la même règle. Quoi qu'il en soit, certaines Églises patriarcales rencontrent des difficultés de plus en plus grandes à trouver les prêtres célibataires pour le service de leurs communautés en pays 'latins'»⁶.

La Proposition n° 23 du Synode Spécial pour le Moyen-Orient affirme à ce propos:

«Le célibat ecclésiastique est estimé et apprécié toujours et partout dans l'Église catholique, en Orient comme en Occident. Toutefois, et afin d'assurer un service pastoral en faveur de nos fidèles, partout où ils vont, et de respecter les traditions orientales, il serait souhaitable d'étudier la possibilité d'avoir des prêtres mariés en dehors du territoire patriarcal»⁷.

En effet depuis un siècle on étudie cette possibilité. A ce propos, il serait souhaitable que les Conférences épiscopales latines en Occident soient plus compréhensives et flexibles à ce sujet et adoptent une orientation favorable

⁶ Ibidem, p. 999.

⁷ Ibidem, p. 1005.

commune, en concertation préalable avec le Saint-Siège et les hiérarchies orientales intéressées.

VII. Réflexions conclusives

Le Concile Vatican II (OE 3-5) déclare clairement que dans l'Église catholique,

«les Églises particulières, aussi bien d'Orient que d'Occident, diffèrent pour une part les unes des autres par leurs rites, c'est-à-dire leur liturgie, leur discipline ecclésiastique et leur patrimoine spirituel [...], mais elles sont égales en dignité, de sorte qu'aucune d'entre elles ne l'emporte sur les autres en raison de son rite. Elles jouissent des mêmes droits et elles sont tenues aux mêmes obligations, également en ce qui concerne le devoir de prêcher l'Évangile dans le monde entier (cf. Mc 16, 15) sous la conduite du Pontife romain. Partout on pourvoira donc au maintien et au développement de toutes les Églises particulières, et en conséquence on instituera des paroisses et une hiérarchie propre, là où le bien spirituel des fidèles le requiert. Cependant les hiérarchies des différentes Églises particulières qui ont juridiction dans un même territoire prendront soin de se concerter dans des réunions périodiques pour promouvoir l'unité dans l'action et de réunir leurs forces pour soutenir les œuvres communes, afin de faire progresser plus aisément le bien de la religion et de protéger avec plus d'efficacité la discipline du clergé [...] C'est pourquoi le Concile déclare solennellement que les Églises d'Orient, tout comme celles d'Occident, ont le droit et le devoir de se gouverner selon leurs propres disciplines particulières. Celles-ci, en effet, se recommandent par leur vénérable ancienneté, s'accordent mieux avec les habitudes de leurs fidèles et semblent plus adaptées pour assurer le bien des âmes».

En vertu de ces principes, le Législateur a réglé la situation canonique des catholiques de rite oriental dans des pays européens et dans d'autres continents où prédomine la tradition occidentale. Le Synode Spécial pour le Moyen-Orient a fait appel aux évêques latins et à tous ceux qui, en raison de leur office, de leur ministère ou de leur charge, ont de fréquentes relations avec les fidèles d'une autre Église orientale *sui iuris*. Il établit que, afin d'assurer effectivement le service pastoral nécessaire en faveur des catholiques orientaux émigrés dans des pays européens et dans d'autres continents où prédomine la tradition occidentale et qui sont donc soumis à leur juridiction par le domicile et par quasi-domicile, et pour sauvegarder leur identité religieuse et promouvoir aussi leur intégration ecclésiale, ces pasteurs doivent, selon l'importance de l'office, du ministère ou de la charge qu'ils remplissent, être suffisamment formés sur le droit canonique oriental en vigueur et sur les questions inter-rituelles, notamment en ce qui concerne les sacrements de l'initiation chrétienne et du mariage, dont la célébration et

l'administration diffèrent dans les deux traditions, orientale et latine, restant sauve l'unité de la foi⁸.

La législation canonique catholique – orientale et latine – traduit en règles pratiques d'action pastorale les enseignements et les engagements du magistère de l'Eglise en faveur des émigrés, pour que les catholiques occidentaux eux-mêmes – évêques, curés de paroisse et institutions – prennent conscience des besoins des migrants et des réfugiés, et ainsi témoignent d'une réelle solidarité à leur égard; pour que les migrants, les réfugiés, les demandeurs d'asile et tous les hommes et femmes déracinés de leur terre soient respectés et reconnus dans leurs droits et identité ecclésiale et rituelle, richesse diversifiée de la catholicité de l'Eglise. La vénérable tradition spirituelle, liturgique, théologique et disciplinaire des Eglises catholiques orientales enrichit toujours davantage l'Eglise catholique tout entière de ce trésor, dont le but suprême est la *salus animarum*.

⁸ L'Osservatore Romano 15 Octobre 2010, p. 6. Cfr. D. SALACHAS – K. NITKIEWICZ, Rapporti interecclesiali tra cattolici orientali e latini, Roma 2007, p. 189 (= D. SALACHAS – K. NITKIEWICZ, Inter-ecclesial Relations between Eastern and Latin Catholics, English Edition by George Gallaro, Washington 2009, p. 157).

LA DIASPORA UKRAINIENNE – ORTHODOXE ET CATHOLIQUE

Mychajlo D y m y d – Taras H r y n c h y s h y n, Lviv

Introduction: les Ukrainiens dans le monde

Vu leur dure histoire les Ukrainiens sont devenus un peuple enclin aux migrations. Une nombreuse diaspora ukrainienne (environ 1/3 de toute l'ethnie) est divisée en «orientale» (environ 10 millions de personnes) et «occidentale» (environ 5 millions). L'émigration en masse vers les pays de l'ouest se compose conventionnellement de quatre grandes étapes ou «vagues». La première conditionnée économiquement a constitué un flux d'émigrants vers les pays de l'Amérique du Nord et celle du Sud à la fin du XIX^{ème} – début du XX^{ème} siècle. La deuxième et la troisième se sont conformément produites après la Première Guerre mondiale et la guerre civile, et après la Deuxième Guerre mondiale ayant pour la plupart des cas des raisons politiques comme la fuite des répressions des régimes politiques totalitaires. La quatrième et la dernière étape qui est le départ de l'Ukraine après l'obtention de son indépendance (après l'an 1991) prend racine dans les causes économiques et comprend non seulement des émigrés permanents, mais aussi la main-d'œuvre temporaire¹.

Comme résultat actuellement les Ukrainiens sont présents quasiment dans tous les pays de l'Europe et de l'Amérique, dans plusieurs états de l'Asie et de l'Afrique, ainsi qu'en Australie et Océanie et même en Antarctide. A part cela il est à noter l'existence de la migration dite «interne» (dans les limites d'une formation étatique) qui était une déportation des Ukrainiens à l'est, en Sibérie pour la plupart des cas, à l'époque de l'Empire russe et, plus tard, dans différentes républiques de l'Union Soviétique. Ces gens et leurs descendants ont formé la diaspora «orientale» qui est à présent assimilée d'une manière considérable².

Étant un peuple très religieux, les Ukrainiens ont toujours eu un grand nombre de vocations au sacerdoce et à l'état monacal, et il n'est donc pas étonnant qu'actuellement l'on peut trouver des ukrainiens d'origine parmi le clergé et les dirigeants du haut niveau non seulement dans les Églises qui par définition sont ukrainiennes, mais aussi dans beaucoup d'autres Églises – tant catholiques,

¹ Cf. Хвилі української діаспори, in Site web: Єдина Україна: <http://diaspora.ukrinform.ua/news-215.html> (20.12.2011).

² En parlant des Ukrainiens il faut mentionner les ainsi dites *Ruthènes* (*Rousyny*, connus également en tant que *Lemky* ou *Rousnaky*) que l'on considère être le quatrième peuple slave d'est après les Russes, les Ukrainiens et les Biélorusses. Pourtant ils sont plutôt une branche ethnique des Ukrainiens la plus éloignée vers l'ouest. Les Ruthènes habitent la partie occidentale de la région de la Transcarpathie en Ukraine, la Slovaquie orientale, le sud-ouest de la Pologne et les zones adjacentes de la Hongrie et de la Roumanie. Suite aux flux migratoires, ils se sont également installés dans le nord et de la Serbie, et à l'est de la Croatie, et plus tard – aux États-Unis et ailleurs. On connaît également le phénomène politique des *Ruthènes*, car la question de l'appartenance ethnique de cette population a souvent servi de carte politique dans les relations bilatérales de l'Ukraine avec les états voisins. Cf. A. ВОЛОШИН, Русини чи Українці?: Ізборник: <http://litopys.org.ua/volosh/volosh38.htm> (20.12.2011).

qu'orthodoxes. De même chez les protestants. Ainsi, nous pouvons parler des *Églises ukrainiennes dans le monde*, ou peut-être des *Ukrainiens dans les Églises du monde*. Nous commençons par les gréco-catholiques en tant que membres de l'Église la plus groupée et structurée, qui, de ce fait, forme une image juste de la vie religieuse ukrainienne à l'étranger.

1. L'Église Gréco-Catholique Ukrainienne

L'Église Gréco-Catholique Ukrainienne (ÉGCU) est la plus grande de 22 Églises Catholiques Orientales *sui iuris* qui constituent ensemble avec l'Église Catholique Romaine (ÉCR) l'Église Catholique Une³. L'ÉGCU compte, selon diverses estimations, de 4 à 7,5 millions de personnes et est représentée sous diverses formes au niveau des éparchies ou, au moins, des communautés particulières dans 44 États. Par contre, ses fidèles sont présents dans plus de 70 pays du monde⁴. Du point de vue canonique les fidèles de cette Église sont répartis entre différents sujets avec une réglementation divergente. Ils constituent trois Églises Gréco-Catholiques Ukrainiennes, dont chacune est subordonnée au Centre Romain à sa manière. L'ÉGCU sur le territoire de l'Ukraine à l'exception de la Transcarpatie est soumise à l'Archevêque Majeur de Kyiv et de Halytch et au Synode, l'Église de la région ukrainienne de la Transcarpatie (Éparchie de Moukatchevo) est soumise à son propre hiérarque, la diaspora structurée est subordonnée à la Congrégation des Églises Orientales du Siège Apostolique de Rome. Il en reste à ajouter à cette liste: les communautés qui font partie de la structure des autres Églises Catholiques Orientales *sui iuris*, les communautés qui, malgré que organisées séparément, se trouvent sous la tutelle de l'ÉCR, les communautés qui appartiennent sans intermédiaire aux structures locales de l'ÉCR.

Vu qu'au sein de l'Église Catholique il existe deux notions de la territorialité – plus universelle pour les catholiques romains et plus restreinte pour les catholiques de l'est – les structures de l'ÉGCU hors des frontières de l'Ukraine ont une double subordination. Leurs chefs participent au Synode des évêques de l'ÉGCU tout en étant soumis directement à la Congrégation des Églises Orientales

³ Cf. D. BLAZEJOWSKYJ, *Schematism of the Ukrainian Catholic Church: A Survey of the Church in Diaspora*, Rome 1988; *Les Gréco-Catholiques d'Ukraine: Une Étude Historique*: <http://ucu.edu.ua/fr/history/ugcc> (20.12.2011).

⁴ En 2010, l'ÉGCU comptait (selon les chiffres officiels probablement un peu surestimés), environ 4,3 millions de fidèles, dont 3,7 millions en Ukraine (soit 7,6% de sa population) et environ 650 000 – ailleurs. Potentiellement (vu qu'il y a encore des personnes non embrassées par la pastorale), le nombre total de fidèles de l'Église peut atteindre 7,5 millions de personnes (selon les estimations non publiées de Taras Hrynychshyn et Roman Kakaliuk). Aujourd'hui l'ÉGCU est plus ou moins présente dans le monde entier (plus de la moitié de toutes ses éparchies et exarchats sont en dehors de l'Ukraine), et ses structures officielles sont présentes en Europe, les deux Amériques et en Australie. Cependant, un grand nombre de gréco-catholiques – citoyens de l'Ukraine sont en permanence ou temporairement à l'étranger.

et font partie des Conférences catholiques nationales des évêques du pays de résidence. En outre il existe certaines éparchies et exarchats qui sont d'habitude subordonnés (souvent d'une manière formelle) à un des métropolitains de l'ÉCR dans leur pays. Les exarchats de l'ÉGCU en Europe Occidentale ont le statut *Apostolique*, c.à.d. les hiérarques qui les président sont directement dépendants du Siège Apostolique de Rome⁵. Cela signifie que le Père et Chef de l'ÉGCU, depuis mars 2011, Sa Béatitude Sviatoslav (Shevchuk), Archevêque Majeur de Kyiv et Halytch, n'a pas une vraie juridiction sur ses fidèles de la diaspora. La même chose pour le Synode: ce ne sont que ses décisions concernant les questions de Liturgie qui sont valables pour l'Église dans la diaspora, pour le reste ce sont des recommandations aux évêques sur l'introduction de celles-là dans leurs éparchies. C'est ainsi que les évêques de la diaspora qui constituent la majorité dans le Synode votent les lois qui sont adaptées sans être obligés plus tard eux-mêmes de les exécuter. Il est aussi intéressant que les hiérarques pour la diaspora sont élus non par le Synode lui-même, mais par le Siège de Rome à partir de la liste de trois candidats soumise par le Synode. Selon l'avis du canoniste connu Victor Pospishil c'est «une marque visible du statut inférieur des Rites Catholiques Orientaux»⁶.

Il faut rappeler que les Églises Catholiques Orientales sont très critiques à l'égard de cette double subordination dans laquelle elles se retrouvent de facto. Plusieurs fois cela faisait l'objet de discussion de leurs chefs avec le Siège de Rome. Pourtant pour le moment il n'y a pas de changements importants dans cette question⁷.

⁵ Voir l'explication de cette double subordination sur l'exemple de l'Église Melkite, proche de l'ÉGCU: J. FARAJ, La situation juridique de l'Église Grecque Melkite Catholique au Canada 1892-1992, Thèse de doctorat soutenue à l'Université Saint-Paul d'Ottawa, Montréal 1991, 103-149: <http://www.ruor.uottawa.ca/fr/bitstream/handle/10393/7602/NN70507.PDF?sequence=1> (20.12.2011).

⁶ V. POSPISHIL, *Ex Occidente lex: From the West – the Law. The Eastern Catholic Churches Under the Tutelage of the Holy See of Rome*, Carteret, New Jersey 1979, 67.

⁷ Dans un interview du patriarche d'Antioche des Maronites, Béchara Raï, donnée à Davide Malacaria pour le journal «30 Jours» 04.05.2011 sous le titre «Un message de coexistence pacifique qui nous vient du Liban»: http://www.30giorni.it/articoli_id_77661_14.htm (20.12.2011) nous lisons ses propos: «Il avait été proposé, entre autre, que les patriarches orientaux puissent étendre leur juridiction sur les fidèles de la diaspora, et donc hors du territoire patriarcal tel qu'il est traditionnellement défini. Malheureusement, cette proposition n'a pas été acceptée. Je me souviens qu'on en a parlé en 2000, à l'occasion d'un colloque pour le dixième anniversaire de la promulgation du Code de droit canonique des Églises orientales. C'est là que le Secrétaire d'État, parlant au nom du Pape, a expliqué qu'il n'était pas possible d'étendre la juridiction des patriarchats, pour deux types de raisons. La première concerne le principe de territorialité: la tradition veut que le territoire patriarcal ait une frontière géographique limitée au monde oriental, et que le principe de territorialité ne puisse pas devenir un principe de subjectivité. La deuxième raison qui nous a été exposée est que le patriarcat est une institution ecclésiastique et qu'en tant que tel, il peut cesser d'exister, alors que l'épiscopat et la papauté sont, à l'inverse, des institutions divines et non caduques. Comme le Pape est l'évêque de tous les catholiques et qu'il y a des évêques locaux ayant pouvoir pastoral juridictionnel y compris sur les fidèles de la diaspora orientale, il n'y a pas de raison d'étendre la juridiction du patriarcat. Telle est, succinctement, la réponse qui nous a été donnée».

L'attitude de l'ÉGCU a été officiellement exprimée en 1972 par l'Archevêque Majeur Joseph (Slipyi) dans le document synodal intitulé «La constitution patriarcale de l'Église Catholique *Pomisna* (Particulière) Ukrainienne (Ruthène)»⁸.

Evidemment ce document a été rejeté par le siège de Rome⁹, et la situation ne pourra pas changer jusqu'au moment où l'Evêque de Rome reste «le seul législateur et dirigeant de l'Église» et ne revient pas à la pratique de l'Église ancienne qui «était toujours présidée mais non gouvernée par l'évêque de Rome»¹⁰. C'est la conclusion à laquelle probablement en soit venu l'Archevêque Majeur précédent de l'ÉGCU Lubomyr (Husar) qui en 2003 disait dans sa lettre à Mgr Erwin Ender, Nonce Apostolique en Tchéquie: «N'ayant aucune juridiction en dehors du territoire canonique de l'Église Gréco-Catholique Ukrainienne je ne suis pas en droit d'intervenir»¹¹.

⁸ De constitutione patriarchali Particularis Ecclesiae Catholicae Ucrainorum (Ruthenorum), in Castello Gandolphi 1974. Ici dans le paragraphe 3 on lit: «L'Église Catholique Ukrainienne conformément à la réalité historique des temps les plus anciens, c'est-à-dire à partir de la création des Métropoles de Kyiv et de Halytch, embrasse tous les fidèles de Rite Ukrainien (Gréco-Ruthène) sur les terres de l'Ukraine et hors de ses frontières – ce qui suit: 1. Toutes les éparchies et régions des Métropoles de Kyiv et de Halytch, c'est-à-dire l'Ukraine actuelle, la Transcarpatie et la Boukovyna. 2. Tous les fidèles qui ont émigré des temps de l'Union de Berest des régions mentionnées vers l'Europe Centrale Occidentale et Méridionale, vers les deux Amériques, l'Afrique, l'Asie et l'Australie et leurs descendants. Le pouvoir de l'Église Catholique Ukrainienne est territorial, et hors des frontières – personnelle. Les fidèles d'autres rites – romain et arménien – dans les régions de l'Ukraine comme il est dit dans le par. 3.1 sont soumis au pouvoir de leurs propres hiérarques avec une juridiction personnelle. Toutes les éparchies et les régions, organisés pour la tutelle spirituelle des fidèles de l'Église Catholique Ukrainienne, qui vivent hors les frontières de leur pays natal obtiennent leurs évêques».

⁹ Lettre de l'Archevêque Guido del MESTRE, Pro-Nonce Apostolique, aux hiérarques catholiques ukrainiens au Canada, 27 septembre 1972, No. Prot. 17696; Lettre de l'Archevêque Guido del MESTRE, Pro-Nonce Apostolique, à l'archevêque Maxim Hermaniuk, 5 Juin 1974, No. Prot. 20462. Les deux lettres se trouvent dans les archives de l'Archidiocèse de Winnipeg et sont cités dans le livre: D. MOTIUK, *Eastern Christians in the new world: an historical and canonical study of the Ukrainian Catholic Church in Canada*, Ottawa 2005, 91-95.

¹⁰ FARAJ, La situation juridique de l'Église Grecque Melkite, 129.

¹¹ Lettre du cardinal Lubomyr HUSAR, Archevêque majeur de Lviv, à Mgr. Ervin Ender, nonce apostolique en République Tchèque, document non daté et sans No. Prot. Il se trouve dans les Archives de la Section Pastorale et Missionnaire de la Curie Patriarcale de l'ÉGCU à Kyiv.

1. Les unités hiérarchiquement structurées de l'ÉGCU dépendantes directement de la Congrégation des Églises Orientales

a) La Métropole de Przemyśl et de Varsovie¹² (Église/Rite Gréco-Catholique en Pologne¹³)

Dans la partie sud-est de la Pologne qui borne l'Ukraine, les Ukrainiens constituent la population autochtone. L'ancienne Éparchie de Przemyśl et Sambir a émergé en 1087. En 1996 une nouvelle structure de l'ÉGCU a été établie en Pologne, et il a été créé la Métropole de Przemyśl et de Varsovie (avec deux éparchies), désormais dépendante administrativement de Rome et non pas de Lviv.¹⁴ L'acquisition à noter: le territoire de la nouvelle Métropole a embrassé toute la superficie de l'actuel État polonais et non seulement les domaines originellement habités par les Ukrainiens. En même temps de tous les pays de l'Europe Centrale ce n'est qu'en Pologne que les fidèles ukrainiens font exclusivement partie de l'ÉGCU elle-même et non pas de l'une des autres Églises *sui iuris*. Sur le plan négatif il est à noter, que la situation concernant la juridiction de l'ÉGCU en Pologne certainement n'a pas de précédents dans l'histoire moderne de l'Église¹⁵, lorsqu'une partie d'une région orientale maternelle est transformée en territoire de diaspora vu les raisons politiques.¹⁶ D'autre côté, en outre les tentatives officielles, en 1998, le Siège de Rome n'a pas réussi à introduire une loi spéciale sur le célibat du clergé sur ces territoires.

¹² Cf. BLAZEJOWSKYJ, Schematism of the Ukrainian Catholic Church, 930-985; Б. БІЛИЙ, Нарис історії Перемиського єпископства східного обряду, in Site web: Перемисько-Варшавська архієпархія (Cerkiew Greckokatolicka w Polsce): <http://www.cerkiew.net/page.php?22> (20.12.2011).

¹³ «L'Église Gréco-Catholique en Pologne a un élément supplémentaire qui complète le rite byzantin-ukrainien, mais outre cela elle garde son appellation historique – Église Greco-Catholique Ukrainienne», J. MARTYNIAK, Kościół Greckokatolicki w Polsce w latach 1947-1996, in: Перемиські Архiepархіальні Відомості 5 (2007) 11. Dans une autre interview relachée à Bohdan Huk, ce même Archevêque Ioan (MARTYNIAK), Métropolitain de Przemyśl et de Varsovie, affirme que, par consentement mutuel avec le primat de Pologne, ils «ont fixé la conception de l'unité d'une Église dans ses rites» ... même s'il était possible de créer une Église Gréco-Catholique séparée! Б. ГУК, Разом з вірними, зверненими до Бога. Розмова з Їх Преосвященством, перемисько-варшавським митрополитом Української Греко-Католицької Церкви, архієпископом Кир Іваном Мартиняком, in: Перемиські Архiepархіальні Відомості 8 (2009) 14.

¹⁴ En se qui concerne les Statuts de cette Métropole, cf.: E. POPOWICZ, Prawo partykularne Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego, in: Międzynarodowa Konferencja Naukowa «Sacri canones – 20 lat doświadczeń», Sandomierz 2010, 127-159.

¹⁵ Cf. ГУК, Разом з вірними, зверненими до Бога, 5-16.

¹⁶ Il faut aussi mentionner le Sanctuaire des uniates de Podlyachie dans le village Kostomloty à l'est du pays – le seul rescapé de la tentative d'introduire dans les années 1920 ce que l'on appelle la «neo-unia». Récemment, en dépit de l'absurdité d'une telle décision, cette communauté indépendante de rite oriental a été subordonnée non pas à l'Église gréco-catholique mais au diocèse catholique-romain du lieu. Cf. Р. СКАКУН, «Нова унія» у східних воєводствах Польщі (1923-1939 pp.) Site web: Роман Скакун – дослідження, переклади: <http://murasz.narod.ru/statti/neo-unija.pdf> (20.12.2011).

b) La Métropole de Winnipeg¹⁷ (l'Église Catholique Ukrainienne au Canada)

Les données du recensement de 2006 ont confirmé le fait que 1,2 millions de personnes d'origine ukrainienne habitent au Canada. Le premier prêtre gréco-catholique est arrivé au Canada des États-Unis en 1897, les premières églises ont été érigées deux ans après. *L'Exarchat Apostolique pour les Ukrainiens Gréco-Catholiques au Canada* a été fondé le 15 juin 1912. Après une suite de changements d'appellations et de divisions la Métropole de l'ÉGCU au Canada a vu le jour le 3 novembre 1956 et se compose aujourd'hui de cinq éparchies. La Métropole adopte une loi particulière en 1962 sous la forme de «Décrets du premier Synode provincial de la Métropole de Winnipeg»¹⁸. Aujourd'hui la tendance générale tend à la réduction du nombre de fidèles et de paroisses dans le milieu rural dans les prairies du centre du pays (les communautés sont regroupées dans des districts pastoraux, qui sont déserviées alternativement par un prêtre) et l'accroissement de ceux-ci dans de grandes villes de l'Est (surtout à Toronto) et de l'Ouest du Canada.

c) La Métropole de Philadelphia¹⁹ (l'Église Catholique Ukrainienne aux États-Unis)

Selon différentes estimations de 1,5 à 2 millions de personnes d'origine ukrainienne habitent aux États-Unis. Le premier prêtre gréco-catholique y est arrivé en 1884. En 1891 une partie de gréco-catholiques est passée à l'orthodoxie ce qui était dû au rejet des pratiques traditionnelles des Ukrainiens, en particulier celle du mariage des prêtres par les hiérarques locaux de l'ÉCR²⁰. Le 4 mars 1907 Soter (Ortynskyi) est devenu le premier évêque ukrainien aux États-Unis, visiteur obligé d'obtenir de chaque évêque catholique romain local le pouvoir de s'occuper de chacune de ses communautés. Le 28 mai 1913 ce malentendu a été supprimé par l'élévation de son statut, puisqu'il est devenu *Exarque sous la tutelle du Délégué Apostolique à Washington*. L'opposition entre le clergé des Éparchies de Halytch et de la Transcarpatie qui avait commencé dès les premières années de l'immigration s'est terminée par la division définitive des gréco-catholiques des

¹⁷ Cf. BLAZEJOWSKYJ, Schematism of the Ukrainian Catholic Church, 301-677; Site web: Ukrainian Catholic Archeparchy of Winnipeg: <http://www.archeparchy.ca> (20.12.2011).

¹⁸ Cf. A. M. KOWCZ-BARAN, Ukrainian Catholic Churches of Winnipeg Archeparchy, Saskatoon 1991, 7-23; MOTIUK, Eastern Christians in the new world, 311-407.

¹⁹ Cf. Site web: Ukrainian Catholic Archeparchy of Philadelphia: <http://www.ukrarcheparchy.us/index.php?categoryid=1> (20.12.2011).

²⁰ Pour cette raison, certaines familles se sont même divisées. C'est ainsi, par exemple que l'ancien Métropolitain Theodosius (Lazor) de l'Église Orthodoxe en Amérique, et Robert-Michael (Moskal), Evêque émérite de l'Éparchie de Parme de l'Église Gréco-Catholique Ukrainienne – sont des cousins. L'un d'eux est orthodoxe, tandis que l'autre est catholique de rite oriental seulement à cause des questions du célibat. (ВСЕВОЛОД, Архиепископ Скопельський, Усі ми брати, Львів 2006, 99). L'édition originale de ce livre en anglais est très intéressante: *We Are All Brothers. A collection of the writings of Bishop WSEVOLOD of Scopelos*, Fairfax 1999.

États-Unis, le 8 mai 1924, en deux *Exarchats Apostoliques* séparés à *Pittsburg* (pour les Ruthènes) et à *Philadelphia* (pour les Ukrainiens).²¹ Ensuite ils se sont agrandis et sont devenus *Métropoles* – celle de *Philadelphia* et celle de *Pittsburg*.²² Cette dernière est aujourd'hui mieux connue sous le nom d'*Église Catholique Byzantine [Ruthène]*.²³

d) L'Éparchie de Saint Jean Baptiste à Curitiba²⁴ (Brésil)

L'émigration en masse vers le Brésil a commencé dans les années 90 du XIX^{ème} siècle. Les premiers prêtres y sont arrivés en 1896. Un trait caractéristique y est le rôle distinctif joué par les Pères Basiliens, causé par l'interdiction de longue date du sacerdoce aux mariés et les congrégations féminines, dont deux ont été fondées ici. Le 30 mai 1962 l'*Ordinariat des Fidèles Catholiques des Rites Orientaux au Brésil* avec l'Archevêque de l'ÉCR de Rio de Janeiro à sa tête a été transformé en *Exarchat Apostolique pour les Ukrainiens Gréco-Catholiques*. Le 29 novembre 1971 l'Exarchat a été élevé en *Éparchie de Saint Jean Baptiste à Curitiba pour les Ukrainiens*. Actuellement, d'après le nombre de fidèles, elle est la plus grande des éparchies de l'ÉGCU en dehors de l'Ukraine. La présence de trois évêques fait apparaître la possibilité de la division de l'Éparchie en trois avec la création d'une métropole. (A ce sujet une demande du Synode des évêques de l'UGCU a été adressée au Siège de Rome en mai 1992)²⁵.

e) L'Éparchie de l'Intercession de la Très Sainte Mère de Dieu à Buenos Aires²⁶ (Argentine)

L'émigration des Ukrainiens en Argentine a commencé en 1897, mais le premier prêtre gréco-catholique a visité le pays seulement en 1908. Cette grave pénurie de clergé est aujourd'hui encore un problème crucial dans la vie de

²¹ Cf. aussi: Тимчасові Епархіальні Статут Філадельфійського Апостольського Екзархату Візантійського Обряду в ЗДА [Temporary Diocesan Statutes of the Byzantine Rite Apostolic Exarchate of Philadelphia, PA., U.S.A.] Vol. I., Philadelphia 1953.

²² I. SOCHOCKY, The Ukrainian Catholic Church of the Byzantine-Slavonic Rite in the U.S.A., in: Ukrainian Catholic Metropolitan See Byzantine Rite U.S.A. November 1, 1958, Philadelphia 1959, 249-286; POSPISHIL, Ex Occidente Iex, 21-60; I. КАЩАК, Преосвященный Стефан Сотер Ортинский, ЧСВВ, Д. Б., «Кир Сотер», Перший греко-католицький єпископ у Сполучених Штатах Америки (1907–1916), Філадельфія 2007: <http://www.stamforddio.org/Ortynsky%20folder/Ortynsky%20ukr.pdf> (20.12.2011).

²³ Elle se compose d'une archiéparchie métropolitaine, trois éparchies, 223 paroisses et compte près de 100 mille fidèles. Le délaissement fréquent de l'appellation «ruthène» montre la différence entre ces deux Églises Gréco-Catholiques des États-Unis – contrairement à Église Catholique Ukrainienne, qui, malgré une assimilation graduelle, conserve encore en quelque sorte son caractère ethnique, l'Église Catholique Byzantine cherche à devenir une Église nationale pour tous les catholiques américains intéressés aux rites byzantin, indépendamment de leurs origines. Cf. Site web: Byzantine Catholic Church in America: <http://www.byzcath.org> (20.12.2011).

²⁴ Cf. BLAZEJOWSKYJ, Schematism of the Ukrainian Catholic Church, 720-839.

²⁵ Рішення і постанови Синодів Єпископів Української Греко-Католицької Церкви 1989-1997 років, Львів 1998, 20.

²⁶ Cf. BLAZEJOWSKYJ, Schematism of the Ukrainian Catholic Church, 697-719.

l'ÉGCU en Argentine. En 1959, les Ukrainiens ont été placés sous la protection de l'*Ordinariat pour les Fidèles Catholiques des Rites Orientaux en Argentine*, dirigé par l'Archevêque de Buenos Aires de l'ÉCR (il y avait un Vicaire général pour les Ukrainiens). En février 1968 on a établi l'*Exarchat Apostolique pour les Gréco-Catholiques Ukrainiens en Argentine*, qui a été élevé en *Éparchie* le 24 avril 1978. Pour le moment ce siège est vacant, et un évêque-administrateur provenant du Brésil en prend soin.

- f) L'Éparchie des Saints Pierre et Paul à Melbourne²⁷ (Australie et Nouvelle Zélande)

A l'encontre des autres États, un nombre significatif d'Ukrainiens est arrivé en Australie dans les années 1948-1950. Ils provenaient des camps de «déportés» en Allemagne et en Autriche. En mai 1958 on a établi l'*Exarchat Apostolique Ukrainien de Rite Oriental en Australie*, qui a été élevé en *Éparchie* le 24 juin 1982.

- g) Les Exarchats Apostoliques pour les Ukrainiens Catholiques de Rite Byzantin en Europe Occidentale et d'Europe du Nord

En conséquence de la Deuxième Guerre mondiale des centaines de milliers d'Ukrainiens se sont retrouvés en Europe Occidentale. En 1946 il leur a été attribué un *Visiteur Apostolique* avec le droit d'administrateur. Plus tard cela a servi de base pour l'établissement des *Ordinariats* des gréco-catholiques (l'ordinaire était l'archevêque local de l'ÉCR); et ensuite de *trois Exarchats Apostoliques* pour les Ukrainiens Catholiques de Rite Byzantin: l'*Exarchat Apostolique pour les Ukrainiens Catholiques de Rite Byzantin en Grande-Bretagne*²⁸; l'*Exarchat Apostolique pour les Ukrainiens Catholiques de Rite Byzantin en France, dans les pays du Benelux et en Suisse*²⁹ et l'*Exarchat Apostolique pour les Ukrainiens Catholiques de Rite Byzantin en Allemagne et en Scandinavie*³⁰. Ensemble ils embrassent les fidèles de l'ÉGCU dans 12 pays d'Europe Occidentale et d'Europe du Nord.

Les statistiques générales sur les unités structurales de l'UGCC citées dans cette étude se trouvent dans le tableau ci-dessous:

²⁷ Cf. *ibid.*, 678-696; Site web: Ukrainian Catholic Church – Australia, New Zealand and Oceania: <http://www.catholicukes.org.au> (20.12.2011).

²⁸ Cf. BLAZEJOWSKYJ, *Schematism of the Ukrainian Catholic Church*, 900-929.

²⁹ Cf. *ibid.*, 847-866.

³⁰ Cf. *ibid.*, 867-899; Site web: Der ukrainischen griechisch-katholischen Kirche in Deutschland: http://www.ukrainische-kirche.de/index.php?de_exarchie (20.12.2011).

Les données statistiques de base des éparchies et des exarchats de l'ÉGCU à l'étranger³¹

<i>Métropolies / éparchies / exarchats</i>	<i>Fidèles</i>	<i>Prêtres</i>	<i>Communautés d'Église</i>
Archiéparchie de Przemyśl et de Varsovie	30 000	51	87
Éparchie de Wrocław et de Gdansk	25 000	32	57
<i>Métropole de Przemyśl et de Varsovie (Pologne)</i>	<i>55 000</i>	<i>83</i>	<i>144</i>
Archiéparchie de Winnipeg	29 700	43	136
Éparchie de Toronto et du Canada Oriental	36 900	99	65
Éparchie d'Edmonton	28 800	42	86
Éparchie de Saskatoon	7 800	29	84
Éparchie de New Westminster	7 500	19	15
<i>Métropole de Winnipeg (Canada)</i>	<i>110 700</i>	<i>232</i>	<i>386</i>
Archiéparchie de Philadelphia	15 000	61	66
Éparchie de Stamford	16 700	82	55
Éparchie de Saint Nicolas à Chicago	10 500	61	45*
Éparchie de Saint Josaphat à Parma	10 700	42*	42
<i>Métropole de Philadelphia (États-Unis)</i>	<i>52 900</i>	<i>246</i>	<i>208</i>
Éparchie de Saint Jean Baptiste à Curitiba (Brésil)	162 000	101*	234
Éparchie de l'Intercession de la Très Sainte Mère de Dieu à Buenos Aires (Argentine)	160 000*	17	60
Éparchie des Saints Pierre et Paul à Melbourne (Australie et Nouvelle Zélande)	32 500	21	10
Exarchat Apostolique en Grande-Bretagne	10 000	13*	37
Exarchat Apostolique en France, dans les pays du Benelux et en Suisse	25 000	16*	18
Exarchat Apostolique en Allemagne et en Scandinavie	44 500	32	23
<i>(Autres au total)</i>	<i>434 000</i>	<i>200</i>	<i>382</i>
<i>Au total à l'étranger</i>	<i>652 600</i>	<i>761</i>	<i>1120</i>

³¹ Selon les derniers chiffres officiels du Vatican, dans: *Annuario Pontificio per l'anno 2011*, Città del Vaticano 2011 (Données du 31 décembre 2009). Les données marquées d'un astérisque (*) suscitent un certain doute, car elles divergent de celles d'autres sources.

2. Les communautés exclues de la juridiction de l'éparchie local et dépendants directement de l'Archevêque majeur de l'ÉGCU

A part les structures mentionnées ci-dessus qui dépendent de la juridiction de la Congrégation des Églises Orientales à Rome, il est à rappeler qu'à l'époque l'Archevêque majeur (le Patriarche) Joseph (Slipyi) a créé aux États-Unis et en Angleterre des ainsi dites *paroisses patriarcales* exclues de la juridiction de l'éparchie local et dépendant directement de lui. Par exemple, aux États-Unis c'étaient les paroisses des Saints Volodymyr et Olga à Chicago (en Illinois)³² et de la Sainte Trinité à Silver-Spring (en Maryland)³³. En Angleterre c'était la communauté de Leicester. Le prétexte direct pour un tel partage était la question «du calendrier», mais en réalité c'était l'absence de la volonté de se soumettre à un hiérarque directement dépendant du Siège de Rome. Il semble qu'aucune de ces paroisses n'a gardé ce statut jusqu'aujourd'hui.

* * *

Jusqu'ici tous les cas examinés montrent une appartenance certaine quoique non directe, des unités mentionnées à l'ÉGCU. Le statut des communautés des gréco-catholiques ukrainiens dans les pays suivants est différent et particulier dans chacun d'entre eux. Pourtant on peut distinguer quelques modèles essentiels: les Ukrainiens gréco-catholiques appartiennent aux structures d'autres Églises Catholiques Orientales (3); les communautés ukrainiennes gréco-catholiques se trouvent sous la juridiction de l'ÉCR, mais les germes des propres structures d'ÉGC apparaissent (4) et les communautés ukrainiennes gréco-catholiques appartiennent directement aux structures locales de l'ÉCR (5).

3. Les Ukrainiens gréco-catholiques appartiennent aux structures d'autres Églises Catholiques Orientales

Comme on le sait, en Ukraine (Région de Transcarpatie) il existe séparément, à part l'ÉGCU elle-même, l'*Éparchie Gréco-Catholique de Mukatchevo*³⁴ qui reste encore canoniquement indépendante de l'ÉGCU et qui est considérée (avec la Métropole de Pittsburg aux États-Unis et l'Exarchat Apostolique en République Tchèque) comme celle qui se rapporte à l'*Église dite Gréco-Catholique Ruthène* dont elle constitue la plus grande partie d'après le nombre de fidèles et non pas d'après sa taille et le titre des hiérarques.

³² Cf. BLAZEJOWSKYJ, Schematism of the Ukrainian Catholic Church, 140; Site web: Ukrainian Catholic Parish Sts. Volodymyr and Olha: <http://www.stsvo.org/en/our-parish/history> (20.12.2011).

³³ Cf. Site web: HolyTrinity Particular Ukrainian Catholic Parish: <http://holyltrinitypucc.org/id41.html> (20.12.2011).

³⁴ Cf. Site web: Greek Catholic Eparchy of Mukachevo: http://www.mgcc.uz.ua/iindex.php?lang_id=2 (20.12.2011).

A part cela, encore quelques éparchies et Églises Catholiques Orientales en Europe Centrale tirent leur origine de l'Éparchie de Mukatchevo. Ce sont l'ÉGC Slovaque et Hongroise, dans une certaine mesure l'Éparchie de Krizevci et l'Exarchat Apostolique en Serbie et au Monténégro, certaines parties de l'ÉGC Roumaine. Graduellement elles sont devenues Églises autonomes de propre droit, même si les Ukrainiens constituent une grande (parfois majeure) partie de leurs fidèles et d'autant plus qu'encore au XX^{ième} siècle, leurs évêques ont pris part aux rencontres de l'épiscopat de l'ÉGCU³⁵.

De cette façon, à l'époque, où les limites de nouvelles Églises Particulières (Autonomes) s'établissent en conformité avec les frontières des états actuels, le fait que l'éparchie du même peuple dont l'histoire, le rite et la foi sont communs reste en juridiction séparée semble privé de sens³⁶.

a) Tchèque

La majorité parmi les 10 milles paroissiens et autres fidèles temporaires encore plus nombreux de l'*Exarchat Apostolique pour les Catholiques de Rite Byzantin en République Tchèque* sont les citoyens de l'Ukraine – travailleurs émigrés de la Transcarpatie et de la Galicie. Il y a beaucoup d'Ukrainiens parmi les prêtres également³⁷.

b) Slovaquie

De 35 à 100 milles Ukrainiens-Ruthènes partiellement assimilés se sont concentrés à l'est du pays. En ce qui concerne l'*Église Gréco-Catholique Slovaque*, dans l'Archieparchie de Prešov il y existait le rang de Vicaire pour les Ruthènes. De 94 paroisses de l'Éparchie de Košice ce ne sont que 5 à avoir été considérées comme ruthéno-ukrainiennes³⁸.

³⁵ Cf. P. ШАФРАН, Синоди Кисво-Галицької митрополії (1596–1991): організаційно-душпастирський аспект, Львів 2008, 162, 193, 199, 207–209.

³⁶ J. ANDRIYISHYN, dans son article (en ukrainien) intitulé «L'Éparchie de Mukatchevo et l'Église Catholique Ukrainienne», publié à Lviv dans le journal: Metron 5-6 (2009) 32–35, apporte des preuves historiques de l'appartenance de l'Éparchie de Mukatchevo à la Métropole de Kyiv.

³⁷ Cf. Т. ГРИНЧИШИН, Особливості розгортання діяльності Українських Церков у країнах нової трудової міграції українців, in: Україна і Ватикан в контексті культурно-цивілізаційного діалогу: історія і сучасність (Серія наукових збірників. Збірник № 3. За загальною редакцією П. ЯРОЦЬКИЙ, Л. ФИЛИПОВИЧ, С. КИЯК), Київ 2009, 403; Site web: Apostolic Exarchate of the Greek Catholic Church in the Czech Republic: <http://www.exarchat.cz> (20.12.2011).

³⁸ Cf. Т. ГРИНЧИШИН, Мапа і статистика Церков Київської традиції: Центральна Європа, in: Патріярхат 2 (405), березень–квітень 2008, 15–18; Site web: Gréckokatolícke arcibiskupstvo Prešov: <http://www.grkatpo.sk> (20.12.2011).

c) Hongrie

La plupart des fidèles de l'*Église Gréco-Catholique Hongroise*³⁹ sont des Ruthènes autochtones, qui ont subi l'assimilation hongroise. Par contre, seulement 5 milles personnes se sont reconnues Ukrainiens. La communauté ukrainophone existe à Budapest.

d) Croatie, Bosnie-et-Herzégovine

Les Ukrainiens et les Ruthènes (environ 8 milles personnes), ainsi que les Croates gréco-catholiques, appartiennent à l'*Éparchie de Kryzevci*, qui englobe aussi le territoire de la Slovénie. En Bosnie fonctionne le Vicariat général qui peut se transformer en exarchat⁴⁰.

e) Serbie

Les Ukrainiens et les Ruthènes (ensemble environ 25 milles personnes) qui représentent la diaspora ukrainienne la plus ancienne du monde, appartiennent à l'*Exarchat Apostolique en Serbie et au Monténégro*⁴¹, formé en 2003 à la base de l'ancienne Éparchie. Il y a 26 paroisses qui y fonctionnent.

f) Roumanie

Le *Vicariat Gréco-Catholique Ukrainien* en tant que partie de l'*ÉGC Roumaine*⁴², siège et fonctionne à Suceava (la Bucovine de Sud) avec deux protopresbytérats qui se soumettent à un des évêques locaux. Il est à noter que les fidèles du pays se considèrent en tant que partie de l'ÉGCU. Ils prient pour le Chef de cette Église lors des Liturgies et expriment la volonté d'avoir leur propre hiérarque⁴³.

³⁹ Cf. Site web: Hajdúdorogi Egyházmegye – Magyarországi Görög Katolikus Egyház: <http://www.gorogkatolikus.hu> (20.12.2011).

⁴⁰ Cf. Т. ГРИНЧИШИН, Мана і статистика Церков Київської традиції, 15-18; Site web: Križevacka eparhija: <http://krizevci.hbk.hr> (20.12.2011).

⁴¹ Cf. Site web: Apostolic Exarchate of Serbia and Montenegro (Byzantine): <http://www.ceicem.org/egz.html> (20.12.2011).

⁴² Cf. Site web: Biserica Română Unită cu Roma, Greco-Catolică: <http://www.bru.ro> (20.12.2011).

⁴³ Cf. Т. ГРИНЧИШИН, Особливості релігійного життя українців деяких постсоціалістичних держав Східної Європи: Румунія та Естонія, in: «Діаспора як чинник утвердження держави Україна у міжнародній спільноті» (Перша міжнародна наукова конференція, 8-10 березня 2006 р., м. Львів, Україна, тези доповідей), Львів 2006, 105-106; Українські греко-католики Румунії на Богослужіння змушені ходити до православних і римо-католицьких храмів: http://risu.org.ua/ua/index/all_news/ukraine_and_world/ukrainians_outside_of_Ukraine/45277/ (20.12.2011).

g) Grèce

En Grèce la communauté ukrainienne compte de 20 à 80 milles personnes. Dès 1998 la communauté des Ukrainiens gréco-catholiques⁴⁴ fonctionne près de la cathédrale de l'Exarchat Apostolique pour les Catholiques de Rite Byzantin⁴⁵ à Athènes.

h) Israël et Palestine

Ici les Ukrainiens peuvent compter de 40 à 56 milles personnes. En 2010-11 les communautés ukrainiennes se sont formées à Haifa (près de la cathédrale de l'Archidiocèse Gréco-Catholique d'Akko, de Haifa, de Nazareth et de toute la Galilée de l'Église Gréco-Catholique Melkite) et à Tel-Aviv⁴⁶.

i) Biélorussie, Bulgarie et Macédoine

Dans ces pays les Ukrainiens sont moins nombreux et appartiennent aux Églises Gréco-Catholiques locales⁴⁷.

4. Les communautés ukrainiennes gréco-catholiques se trouvent sous la juridiction de l'ÉCR, mais les germes des propres structures d'ÉGC apparaissent

a) Italie

En Italie les Ukrainiens comptent environ 500 mille personnes, dont 60 % sont les gréco-catholiques. Dès 2001 on a nommé le *Coordinateur pastoral pour les Ukrainiens en Italie* et dès 2003 le *Visitateur Apostolique*. Aujourd'hui il y a approximativement 140 centres pastoraux auprès des églises de l'ÉCR, mais la seule vraie paroisse est celle des Saints Serge et Bacchus à Rome, fondée en 1639⁴⁸.

⁴⁴ Cf. Site web: Українській громаді в Афінах – п'ять років: <http://www.rr.lviv.ua/news.php?item=395> (20.12.2011).

⁴⁵ Cf. Site web: Exarchat Grec Catholique: <http://www.elcathex.com> (20.12.2011).

⁴⁶ Cf. Перші кроки душпастирства УГКЦ на Святій Землі, in Site web: Українська Греко-Католицька Церква: http://ugcc.org.ua/news_single.0.html?&tx_ttnews%5Btt_news%5D=4631&cHash=79f453645bb4ef4314e8deaabdb73396 (20.12.2011).

⁴⁷ Cf. Site web: Белорусская Греко-католическая церковь: <http://www.hierarchy.religare.ru/hierarchy-bgkc.html>; Католическа Апостолическа Екзархия София: <http://www.kae-bg.org>; Апостолски екзархат за католически обред во Македонија: <http://www.ceicem.org/skop2.html> (20.12.2012).

⁴⁸ Cf. Site web: Chiesa Greco-Cattolica Ucraina in Italia: <http://www.chiesaucraina.it> (20.12.2011); Ю. БОЙКО, Трудова міграція і становлення спільнот Української Греко-Католицької Церкви у країнах Європи, in: І. МАРКОВ, ерм. Ю. БОЙКО, О. ІВАНКОВА-СТЕЦЮК, Г. СЕЛЕЦЬУК та інші, На роздоріжжі. Аналітичні матеріали комплексного дослідження, Львів 2009, 219-231.

b) Espagne

Aujourd'hui environ 200 mille Ukrainiens vivent en Espagne. 44 centres pastoraux y fonctionnent. En 2003 on a nommé le *Visiteur Apostolique* commun avec l'Italie. Comme en Italie les prêtres sont à la charge des diocèses de l'ÉCR, on célèbre les offices dans les églises latines. En même temps les chefs de l'Église latine ne sont pas contents de la formation des structures autonomes permanentes. Pourtant ces derniers temps la formation de l'Exarchat Apostolique pour les Gréco-Catholiques en Italie et en Espagne semble possible⁴⁹.

c) Irlande

En Irlande l'unique communauté ukrainienne gréco-catholique fonctionne à Dublin. En 2004 on a nommé un *Visiteur Apostolique pour les Gréco-Catholiques en Irlande*⁵⁰.

d) Kazakhstan

Au Kazakhstan où il y a peut-être plus de 40 mille gréco-catholiques, 5 paroisses et 7 missions fonctionnent actuellement. Elles se soumettent au *Délégué Apostolique de la Congrégation des Églises Orientales pour les Gréco-Catholiques au Kazakhstan et en Asie Centrale* qui a les droits d'administrateur⁵¹.

e) Autriche

En Autriche la paroisse de la Sainte Barbara à Vienne a été fondée en 1784. *L'Ordinariat pour les Catholiques de Rite Byzantin* y fonctionne, y compris pour les Ukrainiens, qui ont leur vicaire général. C'est l'Archevêque de Vienne qui y est ordinaire avec 6 communautés ukrainiennes⁵².

f) Russie

La diaspora ukrainienne en Russie est la plus grande (de 3 à 10 millions de personnes), pourtant considérablement assimilée. En 1917 l'*Exarchat Apostolique pour les Catholiques de Rite Byzantin en Russie* a été créé, aujourd'hui il ne fonctionne pas. En revanche en 2005 un des évêques catholiques latins a été

⁴⁹ Cf. Site web: Українська Греко-Католицька Церква в Іспанії: <http://ugcc-esp.com> (20.12.2011); Ю. БОЙКО, Трудова міграція, 231-240.

⁵⁰ Cf. Site web: Українська Церква в Ірландії Священномученика Ніколая Чудотворця: <http://www.ugcc.ie> (20.12.2011).

⁵¹ Cf. Site web: Официальный сайт Украинской Греко-Католической Церкви в Казахстане: <http://www.catholic-kazakhstan.org/gka/index.htm> (20.12.2011).

⁵² Cf. Site web: Ukrainian Greek Catholic Church in Western Austria: <http://www.ukrainische-kerche.at> (20.12.2011).

nommé *Ordinaire pour les Catholiques de Rite Byzantin* en Russie. Ce sont 25 communautés qui fonctionnent, mais le potentiel y est beaucoup plus puissant, car on estime que c'est de 100 à 300 mille personnes issues des familles gréco-catholiques qui habitent aujourd'hui la Russie. Puisque le pouvoir russe ne veut pas enregistrer les paroisses gréco-catholiques comme composantes de l'ÉCR, la nécessité de la création de la structure autonome s'y présente⁵³.

g) Portugal

Au Portugal où les Ukrainiens comptent 75 mille personnes environ, les liturgies sont célébrées dans les églises latines en 22 localités, dont les aumôniers sont réunis en *Aumônerie* avec un Coordinateur pastoral en tête⁵⁴.

5. Les communautés ukrainiennes gréco-catholiques appartiennent directement aux structures locales de l'ÉCR

En *Lettonie* un *Doyenné Gréco-Catholique* fonctionne avec trois communautés⁵⁵. En *Lituanie* un ancien couvent des Basiliens a été rénové à Vilnius et encore 10 communautés fonctionnent. En *Estonie* ce sont deux communautés qui fonctionnent, y compris à Tallinn⁵⁶. En *Moldavie* une communauté fonctionne près de la cathédrale de l'ÉCR à Chisinau, et la création de quelques nouvelles communautés est prévue⁵⁷. Au *Paraguay* une communauté qui a 7 filiales fonctionne à Encarnación et est en contact permanent avec l'Éparchie de l'ÉGCU en Argentine voisine⁵⁸. Une petite communauté gréco-catholique se trouve à *Singapour* (ce sont les prêtres d'Australie qui y officient).

Les Ukrainiens gréco-catholiques qui ne sont pas réunis en communautés fixes se trouvent aussi dans d'autres pays de l'Amérique latine, y compris au Venezuela⁵⁹, au Chili et en Uruguay, peut-être au Mexique, en Equateur, au Pérou

⁵³ Cf. Site web: Католики Византийского обряда в России: <http://www.rkevo.ru> (20.12.2011); Ю. БОЙКО, Трудова міграція, 251–253.

⁵⁴ Cf. Т. ГРИНЧИШИН, Особливості розгортання діяльності Українських Церков, 404; Site web: Українська Греко-Католицька церква у Португалії: <http://www.ugcc.pt> (20.12.2011).

⁵⁵ Cf. Працівники Пасторально-місійного відділу УГКЦ відвідали Прибалтику, in Site web: Українська Греко-Католицька Церква: [http://www.ugcc.org.ua/news_single.0.html?&L=4&tx_ttnews\[tt_news\]=6292&cHash=9585ba66459769480327a23013a815d3](http://www.ugcc.org.ua/news_single.0.html?&L=4&tx_ttnews[tt_news]=6292&cHash=9585ba66459769480327a23013a815d3) (20.12.2011).

⁵⁶ Cf. Т. ГРИНЧИШИН, Особливості релігійного життя українців, 108; Site web: Українська Греко-Католицька Церква in: Центр української культури: <http://www.ukk.cc/uk/Oral/%D0%A6%D0%B5%D1%80%D0%BA%D0%B2%D0%B0> (20.12.2011).

⁵⁷ Cf. Греко-Католический Приход Покрова Пресвятой Богородицы, Кишинёв, in Site web: Episcopia Romano-Catolică Chisinau: <http://www.catholicmold.md/paroh-ru/greco> (20.12.2011).

⁵⁸ Cf. BLAZEJOWSKYJ, Schematism of the Ukrainian Catholic Church, 840-841; Владика Святослав (Шевчук) освятив храм Покрова Богородиці УГКЦ в Парагваю, in Site web: Українська Греко-Католицька Церква: [http://www.ugcc.org.ua/news_single.0.html?&tx_ttnews\[tt_news\]=2136&cHash=ab7482b2afecf111a6cde034e0d4db2f&type=98](http://www.ugcc.org.ua/news_single.0.html?&tx_ttnews[tt_news]=2136&cHash=ab7482b2afecf111a6cde034e0d4db2f&type=98) (20.12.2011).

⁵⁹ Dans ce pays est présent l'Exarchat Apostolique pour les fideles Grec-Melchites au Venezuela, qui de part le rite est proche de l'ÉGCU. Il compte seulement 4 paroisses, mais 25 mille fidèles, dont probablement des gréco-catholiques ukrainiens. – Cf. Anuario Pontificio per l'anno 2011, 1040.

et à Cuba. Sur le continent africain – en République Sud-Africaine, au Mozambique, en Lybie etc. Parmi des pays d'Asie – au Japon, en Iran, en Turquie, à Chypre, dans les pays de Transcaucasie, de l'Asie Centrale et du Proche-Orient, aussi peut-être en Inde et en Chine. Assurer les soins pastoraux pour ces pays reste le devoir de l'ÉGCU pour les années prochaines, et c'est pour cette raison qu'a été créée la *Section Pastorale et Missionnaire de la Curie Patriarcale de l'ÉGCU*⁶⁰.

6. Résumé

Pour éclaircir l'état canonique de l'ÉGCU, il est à répéter que cette Église est une sélection de différentes divisions administratives aux ordres légaux différents. Dans sa propre région ce sont: 1. L'Archevêché de Kyiv et de Halytch; 2. l'Éparchie Gréco-Catholique de Mukatchevo; 3. l'Archiéparchie de Przemyśl et Varsovie. En dehors de la région canonique dans la diaspora se trouvent: 1. Les unités structurées hiérarchiquement qui sont sous la juridiction de la Congrégation des Églises Orientales; 2. les communautés qui appartiennent aux autres structures des Églises Catholiques Orientales; 3. les communautés qui, malgré que organisées séparément, se trouvent sous la juridiction de l'ÉCR; 4. les communautés qui appartiennent directement aux structures locales de l'ÉCR; mais aussi quelques fidèles de l'ÉGCU à part.

Tout cela représente l'état des choses dans au moins 70 pays du monde hors l'Ukraine. Quelques unités structurées qui se soumettent directement à la Congrégation des Églises Orientales ont leurs propres statuts adoptés lors des conciles locaux.

La tutelle de tous les fidèles dans le monde par les chefs de l'ÉGCU est possible grâce à l'ordination des évêques et à ce que l'Archevêque majeur visite souvent les communautés de diaspora. Les structures conciliaire et synodale, bien que pas à la perfection, mais réunissent aussi tous les hiérarques et autres fidèles de cette Église. Pourtant l'ÉGCU sent vivement la restriction de ses droits d'organiser les structures destinées à aider ses fidèles dans le monde conformément à sa tradition, puisque tous les droits sont réservés au Siège Apostolique de Rome. Comme 100 ans auparavant, la question des prêtres mariés est aujourd'hui l'une des manifestations d'une autre conception de l'Église⁶¹.

II. Les Églises orthodoxes ukrainiennes

En Ukraine, ainsi qu'à l'étranger les orthodoxes ukrainiens appartiennent à quelques juridictions différentes, d'autant plus que chacune des Églises en

⁶⁰ Cf. Ми хочемо розширити Пасторально-місійний відділ, – Владика Йосиф (Мілян), in Site web: Українська Греко-Католицька Церква: [http://www.ugcc.org.ua/news_single.0.html?&tx_ttnews\[tt_news\]=5713&cHash=85e837674ec8c594e1d8af51699a3cb9](http://www.ugcc.org.ua/news_single.0.html?&tx_ttnews[tt_news]=5713&cHash=85e837674ec8c594e1d8af51699a3cb9) (20.12.2011).

⁶¹ Le 20 février 2008 la Congrégation pour la Doctrine de la Foi a déclaré que le célibat est nécessaire pour les prêtres des Églises Catholiques Orientales qui servent «hors du territoire canonique».

Ukraine a son équivalent à l'étranger. Il s'agit, principalement, des Patriarcats de Constantinople et de Moscou, de l'Église Orthodoxe Ukrainienne – Patriarcat de Kyiv et de l'Église Orthodoxe Autocéphale Ukrainienne.

1. Sous la juridiction du Patriarcat de Constantinople

Aujourd'hui la structure du Patriarcat de Constantinople inclut plusieurs Églises ukrainiennes. Elles se formaient comme des structures indépendantes, elles ont passé par toutes les épreuves et finalement ont été accueillies sous l'omophorion du Patriarche Œcuménique comme des Métropolies d'autonomie interne complète. Leurs hiérarques appartiennent à la *Conférence permanente des évêques orthodoxes ukrainiens hors l'Ukraine*. Ainsi, on a assuré les conditions, grâce auxquelles les structures canoniques de l'Église aident la communauté ethno-culturelle à former la communauté ecclésiastique. Cette approche est bonne puisqu'elle aide à se sauver harmonieusement selon tous les éléments qui forment l'homme: il n'y a pas de déchirement qui existe parfois entre la foi, la tradition d'Église, la culture et la langue autochtones, et l'influence du milieu de résidence.

a) L'Église Orthodoxe Ukrainienne du Canada (ÉOUC)

Cette Église, créée par des immigrants ukrainiens, orthodoxes et gréco-catholiques, qui souffraient de l'oppression des évêques catholiques romains, est aujourd'hui la plus grande ÉOU en dehors de l'Ukraine. Fondée en 1918 par des laïques et des prêtres, elle existait d'abord sous la tutelle des évêques d'autres juridictions, et elle a reçu son propre premier hiérarque seulement en 1947. Lors du Concile de 1951 on a décidé d'établir la Métropole de trois Éparchies: *Centrale, Occidentale et Orientale*. En 1990 ÉOUC est entrée dans la juridiction du Patriarcat de Constantinople (en gardant le droit d'autodétermination après que les Églises Orthodoxes en Ukraine se soient unifiées⁶²). En outre elle a conservé ses caractéristiques uniques telles que la conciliarité et le rôle crucial de l'organe directeur – le Consistoire, qui consiste, outre l'épiscopat, des prêtres et des laïques en parties égales. Le Concile général de l'Église élit le Primat de l'Église. Depuis le 14 juillet 2010 elle est dirigée par l'Archevêque Yurij (Kalistchuk) de Winnipeg et de l'Éparchie Centrale, Métropolitain de tout le Canada⁶³.

b) L'Église Orthodoxe Ukrainienne des États-Unis

L'Église Orthodoxe Ukrainienne des États-Unis est la plus grande des juridictions orthodoxes ukrainiennes de ce pays. Entrée en 1995 dans la juridiction du Patriarcat de Constantinople, elle s'est unie avec *ÉOU en Amérique*. L'Église,

⁶² Selon les témoignages oraux de membres du Consistoire de cette Église.

⁶³ Cf. R. YERENIUK, *Topics in Ukrainian Orthodox Church History of the Ukrainian Canadian Diaspora (1891-2010)*, in: *The Ukrainian Orthodox Church*, Lviv 2010, 189-375; Site web: Ukrainian Orthodox Church of Canada: <http://www.uocc.ca> (20.12.2011).

qui se compose de trois éparchies, est dirigée par le Métropolite Constantine (Buggan) d'Irinoupolis. *L'Éparchie Centrale* lui est soumise également. Il y a aussi *l'Éparchie de l'Est* et *l'Éparchie de l'Ouest*. Le Consistoire de l'Église se trouvent dans le célèbre centre de l'orthodoxie ukrainienne de South Bound Brook (New Jersey)⁶⁴.

L'Éparchie Orthodoxe Ukrainienne de l'Amérique de Sud dirigée par l'Archevêque Jeremias (Ferens) d'Aspendos et basée à Curitiba (Brésil, État du Parana) appartient aussi à la juridiction de l'Église Orthodoxe Ukrainienne des États-Unis à partir de 1962. Parmi environ ses 30 paroisses, près de la moitié se trouvent dans les pays voisins – l'Argentine et le Paraguay⁶⁵.

c) L'Église Autocéphale Orthodoxe Ukrainienne dans la Diaspora

Le Métropolite Constantin est non seulement le Primat d'ÉOU des États-Unis, mais aussi de *l'Église Autocéphale Orthodoxe Ukrainienne dans la Diaspora*. Au début, il y avait des Éparchies séparées de la Grande Bretagne et de l'Europe continentale de l'Ouest, mais en octobre 2005, on les a réunies dans *l'Éparchie de l'Europe occidentale* centrée à Londres (elle a 18 paroisses et deux missions). *L'Éparchie d'Australie et de Nouvelle-Zélande* (10 paroisses et une mission en Nouvelle-Zélande) est la deuxième dans cette Église. Les deux Éparchies sont dirigées par l'Archevêque Ioan (Derewianka) de Parnassos qui habite à Genk (Belgique)⁶⁶.

d) L'Éparchie Orthodoxe Carpato-Ruthène d'Amérique

L'Éparchie Orthodoxe Carpato-Ruthène d'Amérique du Patriarcat de Constantinople (ou *ACROD*) s'est formée en 1938 des fidèles d'origine transcarpathienne. De 1985 à 2010, elle a été dirigée par l'Evêque Nicolas (Smishko), Métropolite titulaire d'Amissos, originellement ordonné pour l'ÉOU. Après sa mort, le Siège est vacant. Elle a plus de 70 paroisses. Il existe aussi un *Doyenné Canadien*⁶⁷.

e) Communautés ukrainiennes de la péninsule Ibérique

A la différence des pays de l'Europe Occidentale mentionnés ci-dessus, où les fidèles appartiennent à leurs propres structures, les communautés ukrainiennes de la péninsule Ibérique sont directement sous la juridiction du Patriarcat

⁶⁴ Cf. Site web: The Ukrainian Orthodox Church of the United States of America: <http://www.uocofusa.org> (20.12.2011).

⁶⁵ Cf. Diretório Paroquial, in Site web: Igreja Ortodoxa Ucraniana Santíssima Trindade: http://ecclesia.com.br/igreja_ortodoxa/ucrania/?page_id=349 (20.12.2011).

⁶⁶ Cf. Site web: Українська Автокефальна Православна Церква в Діаспорі: <http://www.uaoc-diaspora.com> (20.12.2011).

⁶⁷ Cf. Site web: The American Carpatho-Russian Orthodox Diocese of the U.S.A. Ecumenical Patriarchate of Constantinople: <http://www.acrod.org> (20.12.2011).

Océuménique, notamment sa *Métropole de l'Espagne et du Portugal*, établie le 20 janvier 2003, spécialement pour «nourrir» les travailleurs migrants de confession orthodoxe d'Ukraine et d'autres pays de la nouvelle migration. Au Portugal, l'Evêque vicaire Ilarion (Rudnyk) s'en occupait, puis on l'a invité à l'ÉOU du Canada⁶⁸. Actuellement le *Vicariat de Portugal et de Galice* est dirigé par l'archimandrite Philip (Jagnisz), citoyen américain. En Italie, les orthodoxes ukrainiens peuvent prier dans les paroisses de la *Métropole d'Italie et d'Europe du sud* qui sont établies sur place.

f) Autres

Sous la juridiction du Patriarcat de Constantinople il y a un certain nombre d'autres Églises Autonomes, où, parmi le clergé et les fidèles, peuvent se trouver des Ukrainiens. Ainsi, le prêtre à Tallinn, qui a créé la communauté ukrainienne auprès de la cathédrale, appartient à l'une d'entre elles – l'*Église Orthodoxe Apostolique d'Estonie*⁶⁹.

2. Sous la juridiction du Patriarcat de Moscou

Les motifs pour l'inclusion dans cette revue de l'Église Orthodoxe Russe – Patriarcat de Moscou (ÉOR-PM ou *RPC-MP*) sont les suivants: premièrement, cette Église tire son origine de l'Église de Kyiv, et deuxièmement, même en Ukraine, où il y a plusieurs Églises Orthodoxes nationales, un grand nombre de la population appartient à l'ÉOU-PM, qui se trouve sous son omophoron.

En ce qui concerne la diaspora, il s'agit surtout de celle «orientale», souvent russifiée, dans les pays où outre les Éparchies et les Églises de l'ÉOR il n'y a pas d'autres Églises qui soient proches aux Ukrainiens dans leur rite et langue liturgique. De plus, parmi le clergé de l'ÉOR sur tous les continents il y a un très grand nombre d'Ukrainiens qui ont aidé à construire ses structures.

Pour les structures de l'ÉOR-PM dans les anciennes républiques de l'URSS (maintenant ce sont des états indépendants), qui, du point de vue de cette Église, représentent son «territoire canonique» intégral, il existe une gradation de rangs qui devrait refléter différents degrés de leur autonomie au sein du Patriarcat de Moscou.

⁶⁸ Cf. Orthodoxia 2011, Regensburg: Ostkirchliches Institute 2011, 129; Т. ГРИНЧИШИН, Особливості розгортання діяльності Українських Церков, 408.

⁶⁹ Cf. Т. ГРИНЧИШИН, Особливості релігійного життя українців, 107-108; Site web: Église Orthodoxe d'Estonie: <http://www.orthodoxa.org> (20.12.2011).

a) L'Église Orthodoxe Ukrainienne

L'Église Orthodoxe Ukrainienne (en unité avec le PM)⁷⁰ est la plus grande parmi les autres Églises ukrainiennes et, en vertu du par. VIII. 18 du Statut de l'ÉOR, jouit d'«administration autonome avec le droit de large autonomie»⁷¹. Depuis 1990, quand elle reçut ce droit, elle exerce «l'indépendance et la souveraineté dans l'administration»⁷². Même si en divers aspects l'ÉOU semble être plus indépendante, que d'autres Églises Autonomes, pourtant, jusqu'à présent elle est toujours absente dans la liste des Églises Orthodoxes dans le monde, de même que son Primat n'est pas dans les diptyques de leurs Chefs, ce qui indique que l'ÉOU reste seulement une structure territoriale de l'ÉOR.

b) Estonie et Lituanie

Les Églises Orthodoxes Estonienne⁷³ et Lettone⁷⁴ auto-administrées⁷⁵ sont orientées principalement aux citoyens «russophones» de ces deux pays, auxquels appartiennent essentiellement les Ukrainiens.

c) Moldavie

La plupart de la population de Moldavie, y compris les Ukrainiens, sont orthodoxes, et vivent sur leurs terres ethniques sur la rive gauche du Dniestr – la Transnistrie actuelle et dans le nord de la Bessarabie. Ils appartiennent principalement à l'ÉOR de Moldavie (*la Métropole de Chisinau*), qui comprend six éparchies⁷⁶. Dans l'église de Saint Volodymyr à Kichinev on officie en ukrainien, il y a l'école ukrainienne du dimanche.

d) Ukrainiens à l'Église Orthodoxe Russe Hors Frontière (ÉORHF ou ROCOR)

On a accordé le statut autonome à l'Église Orthodoxe Russe Hors Frontière (ÉORHF ou ROCOR), qui s'est unifiée avec le Patriarcat de Moscou en mai

⁷⁰ Cf. Site web: Ukrainian Orthodox Church: <http://orthodox.org.ua/eng/node> (20.12.2011).

⁷¹ Устав Русской Православной Церкви, in Site web: Русская Православная Церковь: официальный сайт Московского Патриархата: <http://www.patriarchia.ru/db/text/133132.html> (20.12.2011).

⁷² Статут про управління Української Православної Церкви, in Site web: Українська Православна Церква: <http://orthodox.org.ua/uk/node/2485> (20.12.2011).

⁷³ Cf. Site web: Эстонская Православная Церковь Московского Патриархата: <http://www.orthodox.ee/epc/index.php/ru> (20.12.2011).

⁷⁴ Cf. Site web: Латвийская Православная Церковь: <http://www.pareizticiba.lv> (20.12.2011).

⁷⁵ Устав Русской Православной Церкви.

⁷⁶ Cf. Site web: Biserica Ortodoxă din Moldova: <http://www.mitropolia.md> (20.12.2011).

2007.⁷⁷ Le Premier hiérarque de l'Église, le Métropolite de l'Amérique de l'Est et de New York, l'Archevêque de Sydney, de la Nouvelle-Zélande et de l'Australie est Hilarion (Kapral) – ukrainien né dans la ville Spirit River dans les prairies canadiennes. Son prédécesseur, le Métropolite défunt Laurus (Skurla) était aussi ruthène de Slovaquie.⁷⁸ Les Ukrainiens sont très nombreux parmi le clergé et les laïques de différentes Éparques et des communautés de l'ÉORHF dans le monde entier, particulièrement en Amérique latine et au Canada.

e) Ukrainiens à l'Exarchat Biélorusse de l'ÉOR

L'Exarchat Biélorusse de l'ÉOR a été fondé en octobre 1989, il comprend 11 éparques⁷⁹, où parmi les fidèles il y a beaucoup d'Ukrainiens locaux.

f) Ukrainiens au Kazakhstan et Asie centrale

En mai 2003, on a créé le District Métropolitain de l'Église Orthodoxe Russe dans la République du Kazakhstan, qui a réuni toutes les éparques de ce pays. Beaucoup de fidèles de ce district sont les Ukrainiens⁸⁰. Le District Métropolitain de l'ÉOR d'Asie centrale (couvre quatre états de la région d'Asie centrale, où il y a beaucoup d'Ukrainiens) a été créé en juillet 2011. Les Éparques de Bichkek, de Douchanbé et de Tachkent, et aussi le doyenné patriarcal avec quelques paroisses de l'ÉOR en Turkménie⁸¹.

g) Lituanie

En Lituanie, les orthodoxes ukrainiens appartiennent principalement aux Éparques de Vilensk et de Lituanie de l'ÉOR, qui est parue à la place de l'Église uniate abolie⁸².

⁷⁷ Cf. Site web: Русская Православная Церковь Заграницей: <http://www.synod.com> (20.12.2011).

⁷⁸ Orthodoxy 2011, 188. Cf. Лавр, митрополит (РПЦЗ) (Шкурла Василий Михайлович), in Site web: Русская Православная Церковь: <http://www.patriarchia.ru/db/text/56253.html> (20.12.2011).

⁷⁹ Cf. Белорусский Экзархат Московского Патриархата, in Site web: Русская Православная Церковь: <http://www.patriarchia.ru/db/text/127770.html> (20.12.2011).

⁸⁰ Cf. Митрополичий округ Русской Православной Церкви в Республике Казахстан, in Site web: Русская Православная Церковь: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1231147.html> (20.12.2011).

⁸¹ Cf. Среднеазиатский Митрополичий Округ Русской Православной Церкви, in Site web: Русская Православная Церковь: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1589275.html> (20.12.2011).

⁸² Cf. Site web: Православная Церковь в Литве – Виленская и Литовская Епархия: <http://www.orthodoxy.lt/ru> (20.12.2011).

h) Azerbaïdjan

En Azerbaïdjan qui est principalement musulmane, l'ÉOR possède l'Éparchie de Bakou et de la Région Précaspienne⁸³.

i) Sur le territoire de la Fédération de Russie

Sur le territoire de la Fédération de Russie (là le nombre d'éparchies s'approche progressivement d'une centaine) la grande majorité des Ukrainiens locaux appartiennent aux paroisses de l'ÉOR. Traditionnellement, il y a un grand nombre d'Ukrainiens ethniques parmi le clergé et les évêques de l'Église (à l'époque de l'Union soviétique, ce nombre constituait jusqu'à 80%), qui ont beaucoup contribué à son développement aussi bien à l'époque ancienne que dans les dernières décennies. Ainsi le prêtre Yaroslav Levko, né à Lviv, a-t-il renouvelé la vie d'église en Kamchatka, totalement privée de religion pendant le régime soviétique⁸⁴.

Outre le territoire de l'ancienne Union Soviétique, l'ÉOR cherche à prendre soin pastoral des pays où pendant le siècle passé se sont formées une importante diaspora russe et ukrainienne. On a créé le Département spécial du PM des institutions étrangères, et les structures du niveau d'éparchie et de paroisses (il y en a plus de 300), qui sont situées dans différentes parties du monde. Celles d'entre elles, qui couvrent les localités de résidence traditionnelles des immigrants ukrainiens, principalement de la première vague de migration, sont traditionnellement présidées par les évêques du PM de l'Ukraine. Ce qui donne:

j) Les ainsi dites Paroisses patriarcales de l'Église Orthodoxe Russe aux Etats-Unis

Ce sont environ 50 paroisses, qui au moment de l'attribution de l'autocéphalie à l'ÉO locale en Amérique en 1970 par le Patriarcat de Moscou, ont décidé de rester partie du PM. Dans leur juridiction il y a au moins une partie de communautés qui provient des gréco-catholiques ukrainiens⁸⁵.

k) Canada

Les Paroisses patriarcales de l'Église Orthodoxe Russe du Canada réunissent les communautés semblables sur le territoire de ce pays. Bien que cette juridiction

⁸³ Cf. Site web: Официальный сайт Бакинского епархиального управления: <http://baku.eparhia.ru> (20.12.2011).

⁸⁴ Cf. Страницы истории. 1985-1994 г., in Site web: Официальный сайт Петропавловской и Камчатской Епархии Русской Православной Церкви: <http://www.iks.ru/~diacese/yaroslav.htm> (20.12.2011).

⁸⁵ Cf. Site web: Russian Orthodox Church in the United States of America: <http://www.russianchurchusa.org> (20.12.2011).

soit plutôt russe (ses hiérarques portent le titre de «l'Évêque de Kashirsk, vicaire de l'Éparchie de Moscou, administrateurs des paroisses du PM au Canada»), pourtant le fait, que le hiérarque actuel Iov (Smakouz) de même que son prédécesseur proviennent d'Ukraine, où ils officiaient avant leur nomination, peut indiquer qu'elle est principalement orientée vers les personnes d'origine ukrainienne (22 des 24 paroisses sont éparpillées entre l'Alberta et le Saskatchewan habités par les Ukrainiens)⁸⁶.

l) L'Éparchie d'Argentine et d'Amérique du Sud de l'ÉOR

L'Éparchie d'Argentine et d'Amérique du Sud de l'ÉOR du Patriarcat de Moscou basée à Buenos Aires a 10 églises en Argentine (province de Buenos Aires et de Misiones – les zones de résidence des Ukrainiens), 6 communautés au Brésil, une au Panama, au Chili et en Equateur. A la tête de l'Éparchie se trouve l'évêque Platon (Udoenko) – Ukrainien, comme ses trois de ses prédécesseurs sur cette chaire⁸⁷.

m) Europe Centrale et Occidentale

En Europe Centrale et Occidentale, le Patriarcat de Moscou possède sept éparchies – en Hongrie, en Autriche, en Allemagne, en Belgique, en Hollande; l'Éparchie de Surozh en Grande Bretagne et en Irlande, et aussi l'Éparchie de Korsoune, qui couvre la France, la Suisse, l'Espagne, le Portugal et l'Italie⁸⁸. Les communautés de la dernière forment le doyenné italien, qui se transforme en Éparchie séparée.

n) Autres paroisses de l'ÉOR

Il y a quelques paroisses de l'ÉOR dans un certain nombre d'autres pays. En Europe, elles sont établies au Danemark (4 communautés), en Islande, à Malte, en Norvège (7), en Finlande (6), en République Tchèque et en Suède (9). En Asie, l'ÉOR dispose de ses paroisses en Inde, en Iran, en Chine, à Chypre, en Corée du Nord, au Liban, en Mongolie, au Népal, aux Emirats Arabes Unis, au Pakistan, en Corée du Sud, à Singapour, en Syrie, en Thaïlande et au Japon. En Israël en plus de quatre monastères pour femmes et une église, l'ÉOR dispose de la mission russe à Jérusalem qui sert nombreux pèlerins orthodoxes de l'ex-URSS, y compris les fidèles de l'ÉOU-PM. En Australie, l'ÉOR a ses paroisses à Melbourne et à Sydney, en Afrique – en Égypte, au Maroc, en Afrique du Sud et en Tunisie, en

⁸⁶ Cf. Site web: Patriarchial Parishes of Russian Orthodox Church in Canada: <http://www.orthodox-canada.com> (20.12.2011).

⁸⁷ Cf. Аргентинская и Южноамериканская епархия, in Site web: Русская Православная Церковь: <http://www.patriarchia.ru/db/text/77118.html> (20.12.2011).

⁸⁸ Cf. Епархия, in Site web: Русская Православная Церковь: <http://www.patriarchia.ru/db/organizations/30968> (20.12.2011).

Amérique latine (hors de l'Éparchie d'Argentine et d'Amérique du Sud) – au Mexique et à Cuba⁸⁹.

o) Prêtres ukrainiens dans les paroisses en Europe du Sud

En raison de l'apparition au cours des deux dernières décennies d'un grand nombre d'Ukrainiens comme travailleurs migrants en Europe du Sud, le besoin de les couvrir de soin pastoral a augmenté considérablement. L'Église Orthodoxe Ukrainienne du Patriarcat de Moscou (ÉOU-PM), selon les statuts propres, n'ayant pas de possibilité de créer ses propres structures hors le territoire de l'Ukraine, utilise celles de l'Église mère pour envoyer les prêtres ukrainiens dans les paroisses étrangères aux endroits de concentration des travailleurs (il est évident que cela est profitable au Patriarcat de Moscou également). D'habitude ces nominations sont faites d'après les décisions du Saint Synode de l'ÉOR sur la proposition (ou au su) du Primat de l'ÉOU-PM, le métropolite Volodymyr (Sabodan). Le premier représentant du clergé, envoyé en avril 2006 en Italie a été le ieromoine Amvrosiy (Mykolay) Makar qui a fondé la communauté ukrainienne du PM à Milan. Plus tard, les missions des prêtres de l'ÉOU-PM pour les pays méditerranéens sont devenues régulières. En particulier, un prêtre a été dirigé à Cagliari (Sardaigne, Italie) en mars 2009, un autre à Porto (Portugal) en mai 2011⁹⁰. Actuellement l'ÉOU-PM sollicite l'instauration d'une communauté ukrainienne à Murcie (Espagne). En outre, chaque année, les prêtres du département des relations ecclésiastiques extérieures de l'ÉOU-PM vont célébrer la Sainte Liturgie à Noël et à Pâques dans de nombreuses localités de l'Italie, de l'Espagne et du Portugal, où il y a des immigrants ukrainiens, y compris les îles de l'océan Atlantique⁹¹.

p) Libye

Pour répondre aux besoins spirituels de milliers de citoyens ukrainiens travaillant en Libye pour des contrats à long terme on a construit la chapelle orthodoxe de l'apôtre Saint André dans la capitale Tripoli avec le permis de l'ex-chef du pays Mouammar Kadhafi, sur le territoire de l'ambassade de l'Ukraine. D'abord, c'était l'Église Orthodoxe Ukrainienne du Patriarcat de Kyiv qui s'en

⁸⁹ Cf. Зарубежные учреждения Московского Патриархата, in Site web: Русская Православная Церковь: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1324890.html> (20.12.2011).

⁹⁰ Cf. Журналы заседания Священного Синода от 11 апреля 2006 года; от 31 марта 2009 года; от 30 мая 2011 года, in Site web: Русская Православная Церковь: <http://www.patriarchia.ru/db/text/104342.html>; <http://www.patriarchia.ru/db/text/600732.html>; <http://www.patriarchia.ru/db/text/1498448.html> (20.12.2011).

⁹¹ Cf. Т. ГРИНЧИШИН, Особливості розгортання діяльності Українських Церков, 407; Священники Української Православної Церкви звершили рідзвняні богослужіння для співвітчизників, що мешкають закордоном, in Site web: Українська Православна Церква: <http://orthodox.org.ua/uk/node/8590> (20.12.2011).

occupait, mais les liturgies semblaient être irrégulières. En 2010, après le changement du régime en Ukraine, la chapelle a passé à l'ÉOU-PM⁹².

q) Antarctide

Enfin, en parlant de l'Antarctide: la chapelle du Prince Volodymyr – l'église la plus méridionale du monde – a surgi à la station polaire ukrainienne «Académicien Vernadskyi» en mars 2011. Elle a été consacrée par Kyr Avgustin (Markeвич), Archevêque de l'ÉOU-PM de Lviv⁹³.

3. L'Église Orthodoxe Ukrainienne – Patriarcat de Kyiv et L'Église Orthodoxe Autocéphale Ukrainienne

Dans cette étude, il convient aussi de mentionner deux Églises Orthodoxes qui ont un «statut irrégulier», mais jouent un rôle important en Ukraine. Vu leur «non-canonicité», elles ne sont pas complètement reconnues comme telles par l'Orthodoxie mondiale. Cependant, elles regroupent des millions de personnes et aucun pasteur d'âmes ne peut sérieusement contester leur grâce et l'action salvatrice sur leurs propres membres. Pour cela nous devons parler d'eux d'une manière également sérieuse. Enfin, la voie suivie par l'ÉOU du Canada et celle de l'ÉOU des États-Unis est instructive, car elles ont prouvé leur complète ecclesialité qui a été reconnue par les autres Églises.

a) L'Église Orthodoxe Ukrainienne – Patriarcat de Kyiv

L'Église Orthodoxe Ukrainienne – Patriarcat de Kyiv⁹⁴ (ÉOU-PK) déclare l'existence d'un certain nombre de ses propres structures à l'étranger. Ainsi, même si en Russie son activité rencontre une opposition ferme qui rend presque impossible le déploiement de ses structures, l'Église affirme qu'elle dispose quand même de deux *Éparchies*: celles de *Bogorodsk*⁹⁵ et de *Belgorod-Oboyans'k*⁹⁶. Les deux sont minoritaires.

⁹² Cf. Site web: Православие в Ливии: <http://cerkva-libya.at.ua> (20.12.2011).

⁹³ Cf. Антарктида–Україна. У найпівденнішій точці Землі наші полярники-науковці моляться у власній каплиці, in Site web: Православ'я в Україні: <http://orthodoxy.org.ua/content/antarktida-ukraina-u-naipivdennishii-tochci-zemli-nashi-polyarniki-naukovtsi-molyatsya-u-vlasnii-kaplytsi-21703> (20.12.2011).

⁹⁴ Cf. Site web: Ukrainian Orthodox Church – Kyiv Patriarchate: <http://www.cerkva.info/en.html> (20.12.2011).

⁹⁵ Cf. Митрополит Криворожский и Никопольский Адриан, in Site web: Украинская Православная Церковь Киевский Патриархат: <http://www.cerkva.info/ru/episkopat/33-myt-adrian.html> (20.12.2011).

⁹⁶ Cf. Архиепископ Белгородский и Обоянский Иоасаф, in Site web: Украинская Православная Церковь Киевский Патриархат: <http://www.cerkva.info/ru/episkopat/38-arhier-ioasaf.html> (20.12.2011).

En juillet 2005, l'ÉOU-PK a créé l'*Éparchie Moldave Orientale*⁹⁷ sur le territoire de la République de Moldova où opèrent déjà les Métropolies des Églises russe et roumaine.

L'ÉOU-PK essaie également de créer ses propres structures dans la diaspora «occidentale». La plus grande d'entre elles est le *Vicariat Orthodoxe Ukrainien de l'ÉOU-PK aux États-Unis et au Canada*⁹⁸ apparu en 2002 après les visites aux États-Unis du Patriarche Filaret (Denysenko). Maintenant, selon diverses sources, elle compte de 6 à 17 paroisses qui sont passées à l'ÉOU-PK principalement de l'ÉOU des États-Unis (sous la juridiction du Patriarcat de Constantinople), ce qui provoque encore aujourd'hui des confusions et des litiges entre elles. Au Canada il existe une *Communauté à New Westminster* (Colombie-Britannique). En Australie il y a la *Paroisse de l'archange Saint Michel à Adélaïde* qui est aussi passée à l'ÉOU-PK de l'ÉOU dans la Diaspora. Actuellement un vicariat y serait formé à la base de trois paroisses⁹⁹.

En outre, cette Église déclare l'existence d'un *Décanat en Allemagne*¹⁰⁰ et d'un *Exarchat en Grèce*¹⁰¹. La *Mission Orthodoxe Ukrainienne de St. Judas* fonctionne à Tokyo (Japon)¹⁰² et la *Paroisse de St. George le Victorieux à Encarnación* (Paraguay)¹⁰³. Depuis juillet 2005, la fin de sa construction, jusque janvier 2010, l'ÉOU-PK a pris soin de la chapelle orthodoxe située dans la capitale de Libye, Tripoli¹⁰⁴.

L'ÉOU-PK développe aussi son activité pastorale en Italie. Elle y a établi une *Mission* dirigée par l'Evêque Klement (Kushch)¹⁰⁵, de Simferopol et de Crimée. Cette mission officie déjà dans six localités du pays.

⁹⁷ Cf. Епископ Фалештський и Восточно-Молдовський Філарет, in Site web: Українська Православна Церква Київський Патріархат: <http://www.cerkva.info/ru/episkopat/59-ep-filaret.html> (20.12.2011).

⁹⁸ Cf. Site web: The Vicariate of The Ukrainian Orthodox Church Kyivan Patriarchate in The United States and Canada: <http://en.uockp.net> (20.12.2011).

⁹⁹ Three Orthodox Parishes in Australia Join Kyivan Patriarchate: http://risu.org.ua/en/index/all_news/ukraine_and_world/ukrainians_outside_of_Ukraine/39431 (20.12.2011).

¹⁰⁰ Cf. Site web: Ukrainische Orthodoxe Kirche Patriarchat Kiev Deutsches Dekanat: <http://www.ukrainian-church.de/dekanat.html> (20.12.2011).

¹⁰¹ Cf. Єпископ Єпіфаній відвідав Грецію, in Site web: Українська Православна Церква Київський Патріархат: <http://www.cerkva.info/uk/news/visti/1868-grecia.html> (20.12.2011).

¹⁰² Cf. Site web: Українська Православна Церква в Японії: <http://www.stjude.jp/ukr.html> (20.12.2011).

¹⁰³ Православний церковний календар на 2012 рік, Київ: Інформаційне управління УПЦ Київського Патріархату 2011, 146–149.

¹⁰⁴ Voir dans le texte: П. 2. p); cf.: Пікет біля МЗС України, in Site web: УПЦ Київський Патріархат «Saint news»: http://religion.at.ua/news/piket_bilja_mzs_ukrajini/2010-01-14-65 (20.12.2011).

¹⁰⁵ Cf. Епископ Симферопольский и Крымский Климент, in Site web: Українська Православна Церква Київський Патріархат: <http://www.cerkva.info/uk/episkopat/53-ep-klyment.html> (20/12/2011).

b) L'Église Orthodoxe Autocéphale Ukrainienne¹⁰⁶

Les communautés de l'Église Orthodoxe Autocéphale Ukrainienne (ÉOAU) en Allemagne étaient d'ici peut dirigées par l'Évêque Petro (Patrick Broucke de Tralles), Exarque de l'Europe Occidentale, décédé en 2010¹⁰⁷. On connaît également les activités des prêtres de l'ÉOAU en Finlande.

La Métropole de toute l'Amérique et de la Diaspora de l'ÉOU (connue à l'époque sous le nom de l'ÉOAU-Conciliaire) de nos jours reconnaît comme son chef le Métropolite de Kyiv et de toute l'Ukraine Mefodij (Kudriakov), le Primat de l'ÉOAU en Ukraine. Mgr. Michael (Javchak Champion), l'Archevêque de New York et Métropolite de toute l'Amérique avec les cathédrales à New York et Cleveland (Ohio) dirige la *Métropole et l'Archieparchie des États-Unis* qui couvre tout le territoire du pays, mais le nombre des fidèles est probablement bas¹⁰⁸.

Quelques autres petites éparchies qui se composent de diverses nations sont liées avec cette Métropole. C'est l'*Archieparchie de toute l'Amérique, l'Espagne et le Portugal*, dirigée par l'Archevêque Odon (Abad Gomes Barbosa) de Manizales¹⁰⁹, l'*Archieparchie Italienne* qui comprend plusieurs paroisses, en particulier celles de Sicile, où réside l'Archevêque Lorenzo (Casati) de Palerme et de toute l'Italie¹¹⁰.

A part cela aux États-Unis et dans d'autres pays il y a encore quelques petites juridictions orthodoxes telles que l'*Église Orthodoxe Ukrainienne en Amérique* dirigée par le Métropolite Ioan (Mayles)¹¹¹ et certaines paroisses dites «indépendantes».

4. D'autres Églises

a) Église Orthodoxe Autocéphale en Pologne (ÉOAP)

L'une des descendantes directes de la tradition de Kyiv est l'Église Orthodoxe Autocéphale en Pologne (ÉOAP). Aujourd'hui elle compte environ 250 paroisses et prêtres, 570 mille fidèles parmi lesquels prédominent les Ukrainiens (les Lemky en particulier) et les Biélorusses. Deux des six Éparchies – celle de Lublin et Chełm (37 paroisses) et celle de Przemyśl et Nowy Sącz (située

¹⁰⁶ Cf. Site web: Автокефалія: <http://uaoc.net> (20.12.2011).

¹⁰⁷ В Німеччині попросились з архієпископом Петром, in Site web: Автокефалія: <http://uaoc.net/2011/06/pohoron-petra> (20.12.2011).

¹⁰⁸ Cf. Site web: Ukrainian Autocephalous Orthodox Church of North & South America and the Diaspora: <http://uaoc.org> (20.12.2011).

¹⁰⁹ Cf. Hierarchy, in Site web: Ukrainian Autocephalous Orthodox Church of North & South America and the Diaspora: <http://uaoc.org/en/hierarchy.html> (20.12.2011).

¹¹⁰ Cf. Site web: Ukrainian Autocephalous Orthodox Church. The Archdiocese of Palermo and All Italy: <http://www.siciliaortodossa.org> (20.12.2011).

¹¹¹ Cf. Site web: Ukrainian Orthodox Church in America: <http://www.uaocamerica.org> (20.12.2011).

dans la ville Syanok, 10 paroisses) se trouvent sur les terres ethniques ukrainiennes. Les parties orientales des deux autres – celle de Varsovie et Bielsk et celle de Białystok et Gdańsk – sur les terres biélorusses. Le reste, en particulier les Éparchies de Wrocław et Szczecin et celle de Łódź et Poznań, rassemblent les Ukrainiens expatriés sur les terres du nord et de l'ouest. Le chef de l'ÉOAP, le Métropolite de Varsovie et de toute la Pologne Sabas (Hrycuniak) est ukrainien. Dans la ville d'Alghero sur l'île Sardaigne (Italie) il y a une paroisse de l'ÉOAP où un prêtre ukrainien célèbre les liturgies¹¹².

b) L'Église Orthodoxe dans les Pays Tchèques et en Slovaquie

L'Église Orthodoxe dans les Pays Tchèques et en Slovaquie dispose de deux éparchies dans chaque pays. Les représentants de ces pays dirigent l'Église à tour de rôle. L'actuel Métropolite des Pays Tchèques et de la Slovaquie est Christopher (Pulec), Archevêque de Prague. La seconde Éparchie Tchèque – celle de Brno et Olomouc. Dans les deux éparchies il y a environ 80 paroisses dont la majeure partie des fidèles est constituée par les travailleurs migrants ukrainiens. En Slovaquie, où l'Église possède les Éparchies de Prešov et de Michalovce et compte plus de 110 paroisses avec la majorité des habitants locaux, elle a mieux conservé le visage ukrainien et ruthénien, à la différence des gréco-catholiques¹¹³.

c) Le Vicariat Général Ukrainien au sein de l'Église Orthodoxe Roumaine

Le Vicariat Général Ukrainien [Vicariatul Ortodox Ucrainean din România] avec le siège dans le village Ruskova agit au sein de l'Église Orthodoxe Roumaine et est soumis, à la différence des gréco-catholiques autochtones, directement au Patriarche. Le Vicariat ne couvre que quelques dizaines de paroisses à Maramatie et à Banat (au total environ 52 mille fidèles) qui avant la guerre étaient des gréco-catholiques. En revanche, les orthodoxes ukrainiens nombreux dans le sud de la Bucovine (18 villages) et à Dobrudja restent en dehors de son cadre et sont soumis à la roumanisation. La seule communauté ukrainophone fonctionne à Suceava tout en maintenant le contact avec l'ÉOU-PK¹¹⁴.

d) L'Église Orthodoxe d'Amérique

Du Patriarcat de Moscou vient l'Église Orthodoxe d'Amérique (ÉOd'A ou OCA), dirigée par l'Archevêque de Washington, Jonah (Paffhausen), Métropolite de toute l'Amérique et du Canada. Elle dispose dans le pays de huit Éparchies territoriales (Nouvelle-Angleterre, Pennsylvanie orientale, Pennsylvanie occidentale, Washington et New York, Sud, Midwest, Ouest, Alaska) et trois

¹¹² Cf. Site web: Oficjalna strona Kościoła Prawosławnego w Polsce: <http://www.orthodox.pl> (20.12.2011).

¹¹³ Cf. Site web: Pražská pravoslavná ěparchie: <http://www.pravoslavnacirkev.cz> (20.12.2011); Pravoslávna cirkev na Slovensku: <http://www.orthodox.sk> (20.12.2011).

¹¹⁴ Cf. ГРИНЧИШИН, Особливості релігійного життя українців, 105-106.

Éparchies ethniques (albanaise, bulgare et roumaine) et encore de l'*Archiéparchie au Canada et de l'Exarchat au Mexique*. Dans l'Église il y a environ 600 paroisses et communautés¹¹⁵. Les hiérarques de l'ÉOd'A Michael (Dahulich), Evêque de New York et du New Jersey Matthias (Moriak), Evêque de Chicago et le Midwest, ainsi que Theodosius (Lazor) et Herman (Swaiko), ancien Chef de cette Église et Lazar (Puhalo), ancien Archevêque d'Ottawa ont des racines ukrainiennes¹¹⁶. Il y a beaucoup d'Ukrainiens d'origine aussi bien parmi le clergé que parmi les laïques de l'Église Orthodoxe en Amérique.

Considérant que l'*Australie* n'appartient à aucun territoire des Églises Orthodoxes Autocéphales, durant la période de 1971 à 2011, l'ÉOd'A a pris soin de trois paroisses locales, actuellement elles sont toutes passées aux autres juridictions, avec deux prêtres ukrainiens¹¹⁷.

e) Le Patriarcat Orthodoxe Grec d'Alexandrie et de toute l'Afrique

Le Patriarcat Orthodoxe Grec d'Alexandrie et de toute l'Afrique¹¹⁸ a le droit de juridiction sur tous les fidèles orthodoxes à travers tout le territoire du continent, y compris sur les Ukrainiens. Parmi ces derniers prédominent les immigrants de l'Ukraine orientale, qui sont potentiellement orthodoxes. Quelques dizaines de personnes sur les 300 Ukrainiens séjournant en Afrique du Sud fréquentent régulièrement l'église de Sergei de Radonez dans la banlieue de Midrand à Johannesburg, construite en 2003 par l'Église Orthodoxe Russe qui agit sous la juridiction de l'*Archevêché de Johannesburg et Pretoria*¹¹⁹. Actuellement en Afrique du Sud le service est effectué par le prêtre Georgiy Zolotenko de l'Ukraine, qui était aussi responsable du sanctuaire de Saint George à Maputo (Mozambique). Un autre prêtre, l'Ukrainien Sergiy Yaremtso, moine de l'ÉOU-PM, est parti pour le Botswana.

f) Autres

Un certain nombre de fidèles d'origine ukrainienne font partie des communautés autocéphales des Églises Orthodoxes de l'Albanie, de la Bulgarie, de l'Arménie, de la Géorgie et de la Serbie (par exemple, on trouve l'unique communauté orthodoxe ukrainienne dans le village de Hrvacani en Bosnie¹²⁰), ainsi que des Églises Indépendantes de la Macédoine et du Monténégro non reconnues pour le moment par l'Orthodoxie mondiale.

¹¹⁵ Cf. Site web: Orthodox Church in America: <http://oca.org> (20.12.2011).

¹¹⁶ Cf. *Orthodoxia* 2011, 11-14.

¹¹⁷ Cf. Site web: [http://orthodoxwiki.org/Parishes_in_Australia_\(OCA\)](http://orthodoxwiki.org/Parishes_in_Australia_(OCA)) (20.12.2011).

¹¹⁸ Cf. Site web: Greek Orthodox Patriarchate of Alexandria and All Africa: <http://www.patriarchateofalexandria.com/index.php?lang=en> (20.12.2011).

¹¹⁹ Cf. Site web: Русский православный храм преподобного Сергия Радонежского в Йоханнесбурге, ЮАР: <http://www.st-sergius.info> (20.12.2011).

¹²⁰ Cf. 3 історії Дев'ятини, in Site web: Canadian Association of Ukrainians from Former Yugoslavia: <http://koukyu.ca/html/deviatyna.html> (20.12.2011).

5. Résumé

C'est ainsi qu'on peut trouver les fidèles orthodoxes d'origine ukrainienne dans les Églises de différentes juridictions dans le monde entier. Dans les pays de «l'Occident» (y compris l'Australie) la plupart d'entre eux sont sous l'omophorion du *Patriarcat Œcuménique*, en particulier du Métropolite Constantine (Buggan), le Primat de l'*ÉOU aux États-Unis et de l'Église Orthodoxe Ukrainienne dans la Diaspora*. En revanche, parmi la diaspora «orientale» presque tous les Ukrainiens orthodoxes appartiennent aux communautés du *Patriarcat de Moscou – de l'Église Orthodoxe Russe* et de ses structures locales.

III. Conclusions

C'est justement l'appartenance à leur propre Église (aussi bien à une communauté particulière, une paroisse, ou une Église) de *Rite Oriental/Byzantin*, qui a permis aux Ukrainiens de ne pas se dissoudre dans la mer de la diaspora et, même ayant perdu leur langue maternelle, de garder leur propre visage original parmi les autres immigrants. En se heurtant au manque de compréhension des représentants supérieurs de l'ÉCR (latine) qui a dominé, ou du moins était la plus répandue dans de nouvelles terres, et en essayant de sauver leur propre culte divin apporté du pays natal, ils ont parfois osé passer du gréco-catholicisme à l'orthodoxie. Pour être juste, il faut dire que malgré différentes erreurs historiques que l'ÉCR a commises à l'égard des diasporas des Européens de l'est dans les pays occidentaux, elle a aussi contribué de sa manière au développement des structures de l'Église ukrainienne. Cependant, nous pouvons voir comment certaines anciennes erreurs se répètent encore dans de nouvelles conditions. En revanche, dans la diaspora «orientale» sous la juridiction du Patriarcat de Moscou on peut assister principalement à la bifurcation entre les origines culturelles d'une personne et sa pratique religieuse ce qui ne contribue pas au développement spirituel intégral de l'individu et de la communauté avec respect de leur identité primaire.

Dans le cas aussi bien des gréco-catholiques que des chrétiens orthodoxes d'origine ukrainienne dans la diaspora on est frappé par la dispersion des juridictions ecclésiastiques auxquelles ils appartiennent. Sans doute, c'est dans l'unité et sous une propre direction ukrainienne qu'ils pourraient apporter plus pour l'Évangélisation du monde postmoderne et pour un meilleur épanouissement de leur propre personnalité. Cependant, à présent il y a à peine quelqu'un qui puisse proposer une réponse qui soit satisfaisante pour toutes les parties ou qui contribue largement à la poursuite de cette voie de l'unification. Malgré tout cela, nous croyons que la connaissance et l'interprétation de la situation réelle et les réflexions sur ses conséquences canoniques constituent déjà un pas dans cette direction. C'est pourquoi nous vous remercions tous pour la participation à cet effort.

