

LES ETUDES THEOLOGIQUES DE CHAMBESY
ΑΙ ΘΕΟΛΟΓΙΚΑΙ ΜΕΛΕΤΑΙ ΤΟΥ ΣΑΜΠΕΖΥ

1

**EGLISE LOCALE
ET
EGLISE UNIVERSELLE**

**ΤΟΠΙΚΗ ΚΑΙ ΚΑΤΑ ΤΗΝ
ΟΙΚΟΥΜΕΝΗΝ ΕΚΚΛΗΣΙΑ**

EDITIONS
DU CENTRE ORTHODOXE DU PATRIARCAT OECUMENIQUE
CHAMBESY - GENEVE

1981

Couverture dessinée par Emi Gemi

© 1981, Centre orthodoxe du Patriarcat oecuménique
37, chemin de Chambésy
CH-1292 Chambésy

Imprimé en Grèce.

AVANT-PROPOS

Dans ce volume, le Centre orthodoxe du Patriarcat oecuménique à Chambésy-Genève présente les contributions au Symposium théologique organisé à Chambésy du 10 mai au 3 juin 1980. Ce Symposium réunit près de trente participants, professeurs d'université, théologiens engagés dans le mouvement oecuménique ainsi qu'étudiants désireux de se spécialiser dans les questions oecuméniques. Le thème central, "Eglise locale et Eglise universelle", était particulièrement actuel. D'où le désir d'y faire participer non seulement des Orthodoxes mais aussi quelques représentants d'autres Eglises chrétiennes dans l'espoir que cette rencontre de personnes et d'idées contribue au renforcement des liens qui — ces dernières années — ont uni les Chrétiens dans la poursuite de tant d'oeuvres communes.

D'une manière plus générale, le projet d'organiser au Centre une série de cours sur la théologie orthodoxe n'est pas nouveau. Il était déjà formulé dans la lettre patriarcale et synodale du 19 octobre 1975 où l'on trouvait exprimé le souhait que "ce Centre devienne tout particulièrement une pépinière théologique et scientifique dans une perspective oecuménique, capable de former au degré d'études supérieures des cadres en provenance de toutes les Eglises orthodoxes, de les rendre compétents pour faire face aux besoins de leurs Eglises, spécialisés dans la conduite de dialogues interorthodoxes et interconfessionnels impliquant une rencontre théologique entre l'Orient et l'Occident jusqu'au fond de la pensée et des réactions du peuple de Dieu tant oriental qu'occidental; cela dans le but unique d'édifier le corps du Christ dans l'unité d'une seule foi et confession". Ce Symposium, avec la série de cours qu'il inaugure, voudrait se placer dans la perspective de la création d'une telle pépinière.

Désirant rendre le plus fidèlement possible les opinions exprimées au cours de ce Symposium nous avons choisi de publier intégralement les textes des contributions dans la langue (français, allemand, grec) de leur présentation. Seules des modifications secondaires ont été apportées là où cela a semblé nécessaire, mais toujours avec l'accord des auteurs. Nous avons aussi jugé utile de faire précéder les contributions, regroupées thématiquement, d'un liminaire — en

français et en grec — présentant succinctement leur contenu. Nous pensons ainsi aider le lecteur placé en face d'une série de textes qui, bien qu'organiquement liés entre eux, pourraient donner l'impression — à cause de la diversité des auteurs — de manquer d'unité entre eux. De plus, les résumés ne seront pas inutiles aux lecteurs ne possédant pas une des langues de travail du Symposium. En fin de volume, on trouvera la liste des participants que nous remercions une fois encore, pour leur appréciable contribution.

Nous tenons aussi à remercier particulièrement le Doyen et les Professeurs de la Faculté de Théologie de Genève pour leur précieuse aide dans l'organisation même du Symposium. Nous espérons que cette collaboration se poursuivra dans l'avenir et qu'elle se développera dans cet esprit oecuménique dont la ville de Genève peut être légitimement fière. Nos remerciements vont également aux Facultés de Théologie de Fribourg et de Lucerne qui contribuèrent très activement à la réussite des travaux.

*+ le Métropolitain Damaskinos de Tranoupolis
Directeur du Centre orthodoxe
du Patriarcat oecuménique
Chambésy-Genève*

ΠΡΟΛΟΓΟΣ

Τό Ὁρθόδοξον Κέντρον τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου ἐν Σαμπεζύ Γενεύης παρουσιάζει, μέ τόν τόμον αὐτόν, τās Ἀνακοινώσεις τās γενομένας κατά τό θεολογικόν Συμπόσιον, τό ὁποῖον ὠργάνωσεν εἰς τούς χώρους του ἀπό 10 Μαΐου ἕως 3 Ἰουνίου 1980. Τό Συμπόσιον τοῦτο συνεκέντρωσε συνολικῶς τριάκοντα περίπου πανεπιστημιακοῦς καθηγητάς, θεολόγους γνωστούς διά τήν οἰκουμενικήν προσφοράν των, ὡς καί νέους μετεκπαιδευμένους σπουδαστάς τῆς θεολογίας, οἱ ὁποῖοι ἀπό κοινοῦ ἐξήτασαν τό θέμα «Τοπική καί κατά τήν οἰκουμένην Ἐκκλησία». Ἡ ἐπικαιρότης καί ἡ σημασία τοῦ θέματος τούτου διά τόν σήμερον διεξαγόμενον οἰκουμενικόν διάλογον ἐξηγεῖ καί τήν φροντίδα, ἡ ὁποία κατεβλήθη, διά νά λάβουν μέρος εἰς τās ἐργασίας ὄχι μόνον ὀρθόδοξοι ἀλλά καί ἀρκετοί ἑτερόδοξοι θεολόγοι ἐκπροσωποῦντες τās ἀπόψεις ἄλλων, πλήν τῆς ὀρθοδόξου, χριστιανικῶν Ἐκκλησιῶν. Τοῦτο, μέ τήν ἐλπίδα ὅτι ἡ συνάντησις αὕτη προσώπων καί ἰδεῶν θά βοηθήσῃ εἰς τήν ἐνίσχυσιν τῶν δεσμῶν, οἱ ὁποῖοι, κατά τά τελευταῖα ἔτη, συνήνωσαν τούς Χριστιανούς εἰς τόσας κοινάς προσπάθειάς.

Τό σχέδιον διά τήν ὀργάνωσιν εἰς τό Κέντρον σειρᾶς μαθημάτων ὀρθοδόξου θεολογίας δέν εἶναι νέον. Περιεῖχeto ἤδη εἰς τό Πατριαρχικόν καί Συνοδικόν Σιγίλλιον τοῦ ἔτους 1975, διά τοῦ ὁποῖου προεβλέπετο ἡ ἀνάπτυξις εἰς τό Ὁρθόδοξον Κέντρον «ἐπιστημονικοῦ θεολογικοῦ φυτωρίου ἐν οἰκουμενικῇ προοπτικῇ, μέλλοντος ἵνα μεταπτυχιακῶς καταρτίξῃ στελέχη ἐξ ἀπασῶν τῶν κατά τόπους Ἀγιοτάτων Ὁρθοδόξων Ἐκκλησιῶν, χρήσιμα διά τās ἀνάγκας αὐτῶν, ἐξειδικευμένα δέ καί εἰς τήν διεξαγωγήν διορθοδόξων καί διαχριστιανικῶν διαλόγων, εἰς ἀντίδοσιν χριστιανικῆς ἀνατολικῆς καί δυτικῆς θεολογίας, μέχρις αὐτῶν τούτων τῶν ἐσχαιῶν καί σκέψεων καί τῶν ἀντιδράσεων τοῦ λαοῦ τοῦ Θεοῦ, τοῦ ἐξ Ἀνατολῶν καί Δυσμῶν, ἐπί ἐνὶ καί μόνῳ στόχῳ, τήν οἰκοδομήν τοῦ ὅλου σώματος τοῦ Χριστοῦ εἰς ἐνότητα μιᾶς καί μόνης πίστεως καί ὁμολογίας». Τό Συμπόσιον τοῦτο, ὡς καί ἡ ὑπ' αὐτοῦ ἐγκαινιολομένη σειρά μαθημάτων ὀρθοδόξου θεολογίας εἶναι ἐντεταγμένα εἰς τήν προοπτικήν τοῦ φυτωρίου τούτου.

Ἐπιθυμοῦντες νά μείνωμεν ὅσον τό δυνατόν πιστότεροι εἰς τās ἀπόψεις, αἱ ὁποῖαι ἠκούσθησαν κατά τήν διάρκειαν τοῦ Συμποσίου, ἐπελέξαμεν τήν μέθοδον

τῆς δημοσιεύσεως τῶν γενομένων Ἀνακοινώσεων εἰς τὴν γλῶσσαν των (γαλλικὴν, ἑλληνικὴν, γερμανικὴν), ἐπιφέροντες μόνον μερικὰς ἐπουσιώδεις ἀλλαγὰς ἐκεῖ ὅπου τοῦτο ἐκρίθη ἀπαραίτητον διὰ τὴν ἐνιαίαν ἐμφάνισιν τοῦ τόμου, πάντοτε ὅμως κατόπιν ἐγκρίσεως τῶν συγγραφέων των. Ἐκρίθη ἐπίσης σκόπιμον νὰ προτάξωμεν τῶν κειμένων – δημοσιευομένων καθ' ὁμάδας συμφώνως πρὸς τὴν θεματικὴν των συνάφειαν – Εἰσαγωγὴν περιέχουσαν σύντομον παρουσίαν τῶν εἰς αὐτὰ περιεχομένων ἀπόψεων. Τοῦτο θὰ διευκολύνη τὸν ἀναγνώστην νὰ εὑρῇ τὸν δρόμον του μέσα ἀπὸ μίαν σειρὰν κειμένων, τὰ ὅποια συγκροτοῦν μὲν μεταξύ των ὀργανικὴν ἐνότητα, ἕνεκα ὅμως τῆς πλειάδος τῶν συγγραφέων των, δίδουν ἴσως τὴν ἐντύπωσιν ἀνεξαρτήτων ἀπ' ἀλλήλων συμβολῶν. Ἡ εἰς τὴν γαλλικὴν καὶ τὴν ἑλληνικὴν δημοσιεύσις τῆς Εἰσαγωγῆς θὰ βοηθήσῃ τοὺς μὴ δυναμένους νὰ παρακολουθήσουν εἰς τὸ πρωτότυπον ὅλας τὰς Ἀνακοινώσεις νὰ ἐνημερωθοῦν τοῦλάχιστον ἐπὶ τῶν οὐσιωδῶν των σημείων. Τὸν τόμον κατακλείει κατάλογος συμμετασχόντων.

Ἐδῶ ἔχει τὴν θέσιν της καὶ ἡ ἔκφρασις τῶν εὐχαριστιῶν μας πρὸς τὸν Κοσμήτορα καὶ τοὺς Καθηγητὰς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τῆς Γενεύης διὰ τὴν γόνιμον συνεργασίαν των κατὰ τὴν προετοιμασίαν τοῦ Συμποσίου ὡς καὶ τὴν ἐν γένει διεξαγωγὴν τῶν ἐργασιῶν του. Ἐλπίζομεν ὅτι ἡ συνεργασία αὐτὴ θὰ συνεχισθῇ καὶ κατὰ τὰ ἐπόμενα ἔτη καὶ ὅτι θὰ βαθύνεται συνεχῶς ὑπὸ τὸ πνεῦμα ἐνός οἰκουμενισμοῦ, διὰ τὸν ὅποιον ἡ πόλις τῆς Γενεύης δύναται, καὶ δικαίως, νὰ εἶναι ὑπερήφανος. Ἐκφράζομεν ἐπίσης τὰς εὐχαριστίας μας πρὸς τὰς Θεολογικὰς Σχολὰς τοῦ Φριβούργου καὶ τῆς Λουκέρνης, τῶν ὁποίων ἡ συμμετοχὴ συνετέλεσεν εἰς τὴν ἀρτίωσιν τοῦ καταρτισθέντος προγράμματος. Τέλος, ἐπιθυμοῦμεν νὰ εὐχαριστήσωμεν ὅλους ἐκείνους, οἱ ὅποιοι, μὲ τὴν συμμετοχὴν των εἰς τὰς συζητήσεις, συνετέλεσαν ὥστε κάθε ἐξεταζόμενον θέμα νὰ πλαισιώνεται ἀπὸ ποικιλίαν καὶ πλοῦτον παρατηρήσεων.

+ Μητροπολίτης Τρανουπόλεως Δαμασκηνός
Προϊστάμενος τοῦ Ὁρθοδόξου Κέντρου
τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου
Σαμπεζύ, Γενεύη

LIMINAIRE

I. Evolution et originalité des Eglises orthodoxes locales.

Le programme du Symposium permit tout d'abord de suivre l'évolution historique et de saisir l'originalité de quelques-unes des plus anciennes Eglises orthodoxes locales. C'est ainsi que M. Samir Gholam (Patriarcat d'Antioche), présenta les principales périodes de l'histoire de son Eglise depuis les temps apostoliques – lorsqu'elle devint le centre principal de la mission chrétienne dans le monde – jusqu'à nos jours où, ayant son siège à Damas, elle couvre canoniquement les régions du Liban, de la Syrie, de l'Irak, de la région d'Antioche – au sud de la Turquie – tout en ayant une diaspora nombreuse dans les deux Amériques et en Australie. M. Gholam esqua le rôle de l'Eglise d'Antioche dans les grandes querelles christologiques et ensuite durant l'occupation musulmane et les croisades. Il insista sur la personnalité du Patriarche Pierre III (1052-1056) qui, confronté au schisme survenu à son époque, fit preuve d'une remarquable modération, correspondant avec le Pape pour lui exprimer sa tristesse devant la rupture des relations canoniques, et avec le Patriarche Michel Cérulaire pour lui adresser l'appel suivant: Bien que le grand mal qui mérita l'anathème fut l'insertion du filioque dans le symbole de la foi, nous devons *“prendre en considération la bonne inclination. Si la foi n'est pas en danger, il nous faut préférer la paix et la charité, car les occidentaux sont nos frères, même s'ils pêchent beaucoup de fois à cause de leur brutalité et leur ignorance (...) il est suffisant qu'ils gardent l'enseignement ancien en ce qui concerne la Sainte Trinité et le mystère de l'incarnation”*.

Parlant de son Eglise, son évolution et son originalité, le Père Vitaly Borovoy, représentant du Patriarcat de Moscou au C.O.E., s'est d'abord référé au double héritage, byzantin et slavo-bulgare, se trouvant à l'origine du christianisme en Russie. Entre ces deux éléments il y eut parfois tension, mais aussi synthèse. A propos de la partie byzantine de la filiation, je soutiens, dit-il, aujourd'hui encore, (contre l'opinion répandue au XIXe siècle dans les milieux occidentalisés ou chez des théologiens comme Taréeff) que l'appel à Byzance

fut le meilleur choix. Il faut tout de même établir une distinction entre Byzantinisme (synthèse lui-même d'éléments provenant de différentes cultures: latine, syrienne, copte, slave méridionale, arménienne etc. sur la base de l'Hellénisme christianisé) et Hellénisme classique.

Dans une seconde partie, il analysa les conséquences de l'extension territoriale russe et l'activité des missions de son Eglise. Il commença par constater le fait qu'il s'agit d'une grande Eglise dont l'héritage est lourd à assumer. La Russie, dit-il, n'a pas connu de mouvement colonial, mais une percée, d'abord à partir de Kiev vers le Nord et ensuite vers l'Asie, l'Alaska (territoire russe vendu aux U.S.A. en 1867) jusqu'en Californie. Les conséquences de cette évolution historique en sont une très importante action missionnaire dans une grande partie du monde. A noter qu'il s'agit souvent, en plus de la diffusion du Message chrétien, de créer l'alphabet de langues n'en possédant pas etc... Cet effort d'évangélisation et d'extension, auquel s'ajoute la lutte séculaire cherchant à contenir la poussée islamique (la Russie étant restée près de cinq siècles le seul pays orthodoxe libre) nous a vidés et pris des forces qui auraient dû être consacrées à la dynamique intérieure du pays.

Dans une troisième partie, le P. Vitaly examina les traits négatifs de ce double mouvement et insista beaucoup sur la trop grande concentration sur le cultuel et le liturgique. Nous nous sommes trop concentrés, dit-il, sur la mystique, la spiritualité, la liturgie, pensant que ceci était suffisant. Cela a pu mener parfois à un pur ritualisme. C'est un problème du passé, mais également du présent, après la Révolution. La vie de l'Eglise ne peut se concentrer uniquement sur ces éléments, sinon elle périra. Je pense qu'à notre place les autres grandes Eglises chrétiennes auraient péri dans la Révolution quand on chercha à nous éjecter hors de l'histoire dans une Eglise-musée.

L'orateur a ensuite insisté sur la responsabilité énorme de l'Occident (sous différentes formes: égoïsme économique et commercial, pressions politiques et militaires, relations entre l'Eglise et l'Etat - celui-ci utilisant l'Eglise pour ses buts politiques - ce qui est une tendance habituelle de *tous* les Etats), dans le destin de la Russie et de son Eglise. Il dressa enfin un panorama de la situation et de l'évolution actuelle de l'Eglise en U.R.S.S: Signification et conséquences réelles pour les chrétiens et l'Eglise de la séparation Eglise-Etat après la Révolution, vie dans un Etat où tous les citoyens, croyants ou pas, sont égaux devant la loi mais où le parti dirigeant est ouvertement athée. Il termina par quelques réflexions sur les perspectives de son Eglise pour l'avenir.

La Conférence du Rév. Prof. Pribislav Simic laissa apparaître clairement, à travers l'évolution historique de l'Eglise serbe (étroitement liée aux origines de la nation serbe et la création de l'Etat), les traits principaux de

celle-ci. Ayant subi, à partir des côtes dalmates, l'influence de l'Eglise latine, les serbes se sont finalement rassemblés autour de l'évêché de Raschka sous la juridiction de l'Archevêque d'Ohrid; cela depuis le jour où Stefan Nemanja (1168-1196), baptisé une première fois par les latins, s'est fait rebaptiser à Raschka "*au milieu de la terre serbe*". Le fils de ce prince, devenu moine de l'Athos sous le nom de Sava, est l'éducateur de la nation serbe, et, en même temps, le fondateur de l'Archevêché autocéphale de Serbie qu'il fit reconnaître par l'empereur byzantin et le Patriarche oecuménique siégeant alors à Nicée (1219).

Saint Sava est encore célébré par toutes les communautés serbes comme le symbole de l'unité indestructible entre la nation serbe et la foi orthodoxe, une unité qui donna la volonté de survivre après la bataille de Kossovo (1389) au cours de laquelle le prince Lazar et ses compagnons trouvèrent la mort en combattant comme des héros nationaux et des martyrs chrétiens orthodoxes. Pendant les guerres turco-autrichiennes (XVIIe et XVIIIe siècles), le centre de l'Eglise serbe fut déplacé à Karlovtsi dont les métropolités portaient depuis 1848 le titre de Patriarche. D'autre part, dans la région sous domination ottomane, la vie religieuse se concentra autour de Petch et Setinje (Monténégro). En 1879, le Patriarcat de Constantinople reconnut l'autocéphalie de l'Eglise serbe. Celle-ci, reconnue ensuite comme Patriarcat en 1922, compte aujourd'hui 25 évêchés, plus de 2.000 prêtres et 10 millions de fidèles.

"L'Eglise de Roumanie", dit pour sa part le Rév. Prof. Ion Bria, "a apporté à l'Orthodoxie universelle une des contributions les plus riches et les plus spécifiques. A l'extrémité orientale de l'Europe, le peuple roumain est le seul peuple orthodoxe au monde de langue latine. Deux faits décisifs sont à son origine: les racines apostoliques directes, confirmées par Eusèbe de Cesarée au début du IVe siècle, et la coïncidence entre la formation du peuple roumain, comme descendant des anciens daces et colons romains, et son baptême chrétien. On peut parler d'une légitimité à la fois apostolique et ethnique de l'orthodoxie roumaine. L'originalité de l'orthodoxie roumaine est empreinte de deux grands courants: la foi orthodoxe orientale, la langue latine et la culture occidentale. L'un et l'autre vont ensemble et sont indissociables dans une synthèse originale. D'une part un désir de lucidité, de mesure et d'harmonie; d'autre part un cadre iconographique, une ambiance de poésie et de métaphysique pastorale libre. Cette rencontre s'inscrit sur le fond de la spiritualité dace. Le symbole de cette synthèse interculturelle qui a marqué profondément l'ethos roumain traditionnel est Saint Jean Cassien (365-435), le précurseur de l'orthodoxie roumaine".

"Cette réalité spirituelle, ethnique et culturelle", poursuit le P. Bria, "a

déterminé les accents particuliers de l'Eglise roumaine: une Eglise de spiritualité orthodoxe, de culture européenne, d'engagement social et de solidarité interorthodoxe. Au niveau de l'héritage qu'elle représente, l'Eglise roumaine a un caractère séculaire, traditionnel, social. C'est précisément par ce caractère populaire qu'elle a pu pratiquer une grande mobilité pastorale et une grande diversité de témoignage jusqu'à nos jours. Elle a déjà traversé avec détermination et courage des épreuves historiques difficiles, ce qui a prouvé qu'elle est capable de trouver non seulement un renouveau dans sa continuité avec la tradition mais aussi sa définition pour demain et pour l'avenir".

Parlant de l'Eglise de Bulgarie, le Prof. Todor Sabev souligna surtout ses liens étroits avec l'Etat bulgare. Ceux-ci étaient conditionnés par l'esprit du système byzantin d'après lequel il existerait une "symphonie" et une assistance mutuelle entre ces deux institutions. Cela n'était que naturel, les buts et les tâches des deux institutions étant, par rapport à la destinée historique du peuple, étroitement liés. Après la libération du joug ottoman (1878), les relations Eglise-Etat se compliquèrent et l'Eglise défendit plus activement ses droits. Après la révolution socialiste (1944), mise en présence de conditions et de structures sociales nouvelles, l'Eglise fut séparée de l'Etat et acquit une autonomie dans sa vie intérieure. Cette autonomie contribua, à son tour, à la levée du schisme et à l'amélioration des relations avec les Eglises orthodoxes. L'autocéphalie fut rétablie et la dignité de Patriarcat reconnue – pour la deuxième fois – par Constantinople. Ces faits caractéristiques ne peuvent être compris de manière satisfaisante que si l'on prend en considération l'histoire de l'Eglise bulgare, son rôle ecclésial et patriotique ainsi que la situation existant avant la révolution. La constitution de la République socialiste bulgare et la loi sur les cultes garantissent aux citoyens la liberté de conscience et de culte et prévoient des peines pour quiconque empêcherait les fidèles de pratiquer leur foi. Actuellement, le nombre de paroisses est de 2.600, celui des prêtres 1.500, celui des moines et moniales 400, répartis en 120 monastères; la formation théologique est assurée par un séminaire et une académie de théologie regroupant près de 300 séminaristes et étudiants. C'est cependant le culte qui joue le rôle principal dans l'éducation religieuse du peuple. La liturgie continue à être célébrée en slavon depuis l'époque des Saints Cyrille et Méthode et de leurs disciples directs, tels Saint Clément d'Ohrid et Saint Naoum. Le slavon est considéré comme un des principaux anneaux entre les Eglises slaves; pourtant, de nos jours, un travail de traduction liturgique en bulgare moderne a déjà commencé. En conclusion, on peut considérer la situation de l'Eglise bulgare aujourd'hui comme conservant le statu quo mais avec certains signes de renouveau.

Enfin, le Prof. V. Pheidas, dans une conférence sur l'Eglise locale de Grèce, son évolution et son originalité a surtout souligné l'origine apostolique de cette Eglise ainsi que sa continuité ininterrompue depuis les premiers temps. "Cette Eglise", dit-il, "a le privilège exceptionnel – parmi les Eglises orthodoxes locales autocéphales – de n'avoir jamais eu dans sa vie historique de déviations hérétiques ou de ruptures schismatiques visant à la corruption d'un principe fondamental quelconque de la foi chrétienne ou des bases de la conscience canonique de l'Eglise". La situation géographique, la tradition culturelle et spirituelle, la synthèse nationale et les expériences historiques vécues ont largement influencé, dès les premiers siècles, son identité ecclésiale. Cette Eglise, située géographiquement entre l'Occident et l'Orient, assimilant sans cesse l'héritage spirituel et culturel de l'antiquité grecque classique, disposant d'une homogénéité nationale et ayant participé activement à la naissance, la vie et la fin de l'empire chrétien de Byzance, a enrichi ses structures traditionnelles par l'appréciation équilibrée de tous ces éléments constitutifs. Le conférencier divisa l'histoire de cette Eglise en quatre périodes: celle des 7 premiers siècles (depuis les apôtres jusqu'au début des luttes iconoclastes quand le vicariat papal – donné par l'empereur Justinien au Pape – fut aboli); celle de la période entre 733 et 1453, qui coïncida partiellement avec l'expérience douloureuse des croisades; celle de l'occupation turque (1453-1821), au cours de laquelle l'Eglise contribua de manière décisive à la conservation et au réveil du sentiment national grec. Enfin, la période s'étendant depuis la libération jusqu'à nos jours durant laquelle l'Eglise de Grèce accéda à l'autocéphalie (1833-1850). Le Prof. Pheidas insista, en concluant, sur l'organisation actuelle de l'Eglise de Grèce et sa nouvelle constitution, votée récemment par le parlement grec.

II. L'unité canonique des Eglises orthodoxes locales et le rôle du Patriarcat oecuménique.

Ainsi qu'il apparaît dans cette esquisse, les Eglises orthodoxes locales sont souvent caractérisées par une longue continuité historique durant laquelle elles sont devenues, dans leur région, les principaux centres de sauvegarde et de développement culturel des peuples acquis par elles à la foi chrétienne. Et pourtant, malgré ce caractère manifestement national, les Eglises orthodoxes locales n'ont jamais perdu conscience qu'un lien étroit existait entre elles, lien forgé par la foi orthodoxe commune et une structure canonique particulière, combinaison d'indépendance et de communion.

Ce lien de communion canonique entre les Eglises orthodoxes fut l'objet d'intéressantes communications et discussions tout au long du symposium de Chambésy. Il y eut ainsi l'exposé du Prof. Pheidas sur "l'Eglise locale – autocéphale ou autonome – en communion avec les autres Eglises. Autocéphalie et communion". Le conférencier soutint que la déclaration d'autocéphalie d'une Eglise locale devrait être réalisée sur la base de l'ensemble de la tradition canonique, en considérant les critères posés par les Conciles oecuméniques et la longue tradition ecclésiale. Il cita comme critères: 1. c'est l'Eglise orthodoxe dans son ensemble qui confère l'autocéphalie à une Eglise locale et non pas une Eglise locale ou un groupe d'Eglises locales agissant selon leur propre volonté; 2. l'organe compétent pour une telle proclamation est le Concile oecuménique ou un Concile panorthodoxe appliquant la tradition canonique de l'Eglise orthodoxe; 3. le processus canonique en vue de la proclamation de l'autocéphalie d'une Eglise locale est mis en mouvement par le Patriarcat oecuménique, celui-ci ayant la "*primauté d'honneur*" et coordonnant la recherche préalable sur un plan panorthodoxe; 4. pourtant, dans des cas exceptionnels, la proclamation de l'autocéphalie peut être faite, selon le principe de "*l'économie*", par décision unanime des Eglises orthodoxes autocéphales, décision qui doit néanmoins être confirmée a posteriori par un concile panorthodoxe; 5. enfin, la proclamation de l'autocéphalie (ou de l'autonomie) d'une Eglise locale présuppose le consentement du siège de la juridiction duquel se détache la nouvelle Eglise autocéphale (ou autonome).

Analysant, dans un second exposé, "la place du *premier* dans la communion des Eglises locales", le Prof. Pheidas soutint que l'essentiel du contenu de la théorie de la primauté papale a été formulé clairement, pour la première fois, par le Pape Gelase qui la définit disant que l'Apôtre Pierre est présent, vit et agit dans chaque Pape (vicarius Petri, Petrus ipse, vicarius Christi). Cette idée, étendue ensuite à l'ensemble de la vie ecclésiale, fut présentée officiellement dans le Libelle du Pape Hormisdas lors de la levée du schisme accacien (519). Le Pape concentrant ainsi en sa personne la plénitude du pouvoir (plenitudo potestatis), les évêques à travers le monde ne participent au plérôme du pouvoir ministériel que dans la mesure où ils se trouvent en communion avec le vicaire de Pierre qui garantit – en tant qu'administrateur de l'autorité de Pierre – l'unité et la communion de l'Eglise dans la vraie foi et l'amour. Il se réserve le droit de se prononcer sans appel sur les questions ecclésiastiques importantes (causae majores) des Eglises locales; quant aux Conciles oecuméniques, ils se trouvent dans l'impossibilité de revoir les décisions papales. A cause de cette autorité, le Pape n'est jugé par personne (a nemine iudicatur), tandis que lui-même a – par droit divin – le droit de juger les Patriarches eux-mêmes.

Contrairement à cette position de l'Eglise d'Occident, l'Eglise orthodoxe fonde le modèle du "*premier*" dans son sein sur l'institution de la Pentarchie des Patriarches. D'après ce modèle, seuls les trônes jouissant d'une primauté supralocale et supra-administrative liée à une administration géographique déterminée, constituent les cinq centres ecclésiaux d'unité et de communion des Eglises locales dans la vraie foi et l'amour. Les cinq Patriarches, en tant que chefs de leurs propres juridictions, veillent d'une part sur l'unité et la coordination du fonctionnement de l'unique corps ecclésial par la mise en pratique – conformément aux saints canons – du système synodal local (synode patriarcal), d'autre part, du fait de leurs primautés d'honneur supra-administratives, ils deviennent les centres d'unité et de communion dans la vraie foi selon l'ordre canonique. Les cinq Patriarches sont égaux entre eux, l'ordre de préséance ne signifiant aucune différenciation de pouvoir. L'Evêque de Rome est donc *primus inter pares* dans cet ordre des Patriarches. |

Sur ce point, une longue discussion suivit entre le Prof. Pheidias et le Prof. M.J. Schulz qui présenta un exposé sur "Eglise locale et Eglise universelle. Primauté. Collégialité. Synodalité".

Le terme "*Eglise locale*", dit-il, peut être compris dans trois sens: 1. l'assemblée eucharistique; 2. l'assemblée des fidèles autour d'un évêque; 3. la communion d'un groupe de telles Eglises épiscopales. L'Eglise universelle n'existe que dans et à partir de ces Eglises locales. D'autre part, "*Collège d'évêques*" et "*collégialité*" désignent le groupe d'au moins trois évêques réunis pour la consécration d'un nouvel évêque; de cette réunion découlent aussi la notion et les droits du métropolitain. Le "*Concile*" c'est l'assemblée d'évêques, sur le plan local ou oecuménique, qui se réunit afin de résoudre les problèmes de foi ou d'ordre canonique apparus dans la vie interecclésiale; cette assemblée présuppose la reconnaissance d'un "*premier*" en tant que président. De telles primautés peuvent être reconnues à des métropolitains ou des Patriarches. La primauté de l'évêque de Rome, par rapport aux évêques de l'Eglise universelle, devra être comprise à partir de l'ordre historico-canonique établi dans l'Eglise depuis les Conciles oecuméniques. Selon le Prof. Schulz, l'histoire de l'Eglise d'Orient porte témoignage que Pierre, en tant que symbole de l'unité, avait toujours été une conscience vivante dans l'Eglise. Selon lui, la liaison de ce symbole avec l'évêque de Rome était déjà consommée, dans la conscience canonique de l'Eglise, au cours du premier millénaire chrétien. Nous devons revenir à cette conscience, conclua-t-il, en évitant les positions extrêmes du deuxième millénaire si nous voulons refaire l'unité de l'Eglise.

L'exposé du Métropolitain Chrysostome de Myra sur "le Patriarcat

oecuménique dans la communion des Eglises locales” présenta un intérêt particulier.

En guise d'introduction, le Métropolitain se référa aux notions corrélatives “Eglise locale” et “communion d'Eglises locales” et analysa leurs rapports dans l'ecclésiologie orthodoxe. Il souligna ensuite les principales caractéristiques des Eglises locales même les plus formelles telles les lettres iréniques entre Eglises, les dyptiques, la participation à la même sainte myrrhe. Il attira l'attention sur la fidélité millénaire du Patriarcat oecuménique, première Eglise locale dans l'orthodoxie, à ces caractéristiques ecclésiologiques.

Il signala ensuite les traits propres à l'Eglise de Constantinople en tant que première Eglise dans l'Orient chrétien ainsi que la primauté d'honneur que lui reconnut le IIe Concile oecuménique (381) par son 3ème canon. Le texte de ce canon, plus que tout autre (même celui du 28ème canon du IVe Concile oecuménique de Chalcédoine en 451), définit le cadre de cette “primauté” de l'Eglise de Constantinople et concrétisa, du point de vue ecclésiologique, le sens de la primauté non seulement pour la nouvelle Rome mais aussi pour l'ancienne. Cela parce que la primauté, selon le 3ème canon du IIe Concile oecuménique, est définie, à proprement parler, indépendamment de tout privilège de juridiction territoriale, donc à partir de données et critères purement ecclésiologiques.

Sur la base de cette argumentation, l'orateur examina la réalité contemporaine de l'orthodoxie et analysa la manière dont fonctionne la primauté de Constantinople pour l'ensemble de l'orthodoxie. Il se référa aux vides créés à travers les siècles dans la vie et la structure ecclésiale de l'orthodoxie ainsi qu'au besoin historico-canonique de remplir ces vides afin que l'orthodoxie acquière à nouveau sa fonctionnalité. Les nouveaux besoins, dit-il, exigent de nouvelles adaptations. Ce sont ces besoins que l'Eglise de Constantinople veut couvrir et couvrir par sa présence et sa contribution au sein des Eglises orthodoxes locales soeurs.

La pensée du Prof. Meyendorff concernant la nécessité, reconnue par tous, de l'existence de l'Eglise de Constantinople, précisément pour couvrir les manques de la structure ecclésiale moderne de l'orthodoxie, ainsi que la conception claire et profonde du Métropolitain Maxime de Sardes sur la “diaconie” du Patriarcat oecuménique en tant que première Eglise, furent l'objet d'une appréciation positive de l'orateur. Celui-ci précisa d'abord ce que l'exercice de cette “primauté” ou “diaconie” par le Patriarcat oecuménique n'est pas, et ce qu'il est. Dans ce contexte, il cita des exemples concrets récents. La notion de communion des Eglises locales, dit-il, établit des modes d'applica-

tion et d'acceptation de ces présupposés ecclésiastiques positifs pour la vie de l'orthodoxie indivise.

Dans son exposé intitulé "Le saint et grand Concile de l'Eglise orthodoxe. Etat de sa préparation", S.E. le Métropolitain Damaskinos de Tranoupolis traça tout d'abord les grandes lignes de la préparation du Concile panorthodoxe. Puis il posa la question de l'oecuménicité de l'orthodoxie vue notamment dans ses efforts vers l'unité chrétienne. Il demanda: "sur quoi se base la conviction de l'Eglise orthodoxe d'être l'Eglise, une, sainte, catholique et apostolique, et comment entend-elle par conséquent s'unir aux autres Eglises? Comment faire la distinction, ecclésiologiquement entre Eglises et confessions? Quand nous parlons d'Eglises en dehors de l'Eglise orthodoxe, comment parler de l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique sans tomber dans la contradiction? Autrement dit: ne serait-ce pas un moyen de légitimer à la fois l'existence de plusieurs Eglises à côté de l'Eglise une et la division, en faisant abstraction de l'Una Sancta et en considérant l'Eglise orthodoxe simplement comme une des dénominations? Une Eglise qui identifie ses limites à celles de l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique, peut-elle accepter que d'autres Eglises fassent de même, sans se relativiser et sans être inconséquente? Enfin, sur quel fondement ecclésiologique les orthodoxes basent-ils leurs efforts d'union avec les autres Eglises confessant la même foi en Jésus-Christ comme Seigneur et Sauveur du monde?"

Et il conclut: "Personnellement, nous croyons que l'existence d'une Eglise en dehors de l'Eglise – au sens fort du mot Eglise – peut être reconnue là où l'on peut constater l'unité dans la foi, telle qu'elle a été transmise dans les credo des Conciles oecuméniques anciens, d'une part, et, d'autre part, la succession apostolique qui y est indissolublement liée".

Enfin, le Rév. Archimandrite Cyrille Argenti fit une proposition concrète pour "L'organisation des Chrétiens orthodoxes de la diaspora" à partir d'une approche rigoureuse des principes canoniques fondamentaux, au nombre de quatre. Il faut, dit-il, garder espoir dans le Concile panorthodoxe malgré les difficultés, qui ne sont pas essentiellement d'ordre canonique, mais d'ordre politique.

A. Le premier des quatre principes, la *territorialité*, est "le cadre dans lequel s'exerce l'activité d'un évêque ou d'un synode d'évêques sur l'ensemble des fidèles habitant un territoire donné, quelle que soit leur langue ou leur race. Elle ne peut s'exercer en dehors de ce territoire. Il ne peut y avoir deux évêques orthodoxes dans la même ville ni deux métropolitains dans la même éparchie".

B. La *conciliarité* est le principe qui exige la concertation entre évêques.

L'élection de chaque évêque par tous les évêques de la même province est une règle permanente de l'Eglise, consacrée à la fois par le premier et le dernier des sept Conciles oecuméniques.

C. La *liberté* de chaque région ecclésiastique est garantie par le 8ème canon du IIIe Concile oecuménique rédigé à l'occasion de la prétention du Patriarche d'Antioche d'intervenir dans les affaires intérieures de l'Eglise de Chypre, sous prétexte que ce territoire était soumis à l'autorité politique des ducs d'Antioche. "Cette règle doit être observée dans les autres régions et par les Eglises *partout* (...) afin que, sous couvert d'un acte sacré, ne s'insinue pas l'orgueil du pouvoir de ce monde et que nous ne perdions petit à petit la liberté que nous avons reçue en don de notre Seigneur".

D. La conciliarité et la liberté loin d'être en opposition avec *l'unité* de l'Eglise, en sont au contraire les fondements: elles s'exercent autour d'un centre d'unité, qui, à l'échelle de la région est le métropolitain. C'est ce que précise le 34ème canon des Apôtres, que l'on peut considérer comme le texte de base de toute l'ecclésiologie orthodoxe. En conclusion:

Si l'Eglise orthodoxe réussissait à illustrer concrètement le fonctionnement de la primauté d'honneur dans l'Eglise, elle établirait un modèle qui pourrait jouer un rôle capital dans le dialogue avec Rome: Le Patriarche de Constantinople ne doit revendiquer par rapport aux autres Patriarches aucune forme de primauté qu'il ne serait disposé à accorder à l'Evêque de Rome, le jour où ce dernier redeviendrait orthodoxe. Par contre il doit revendiquer toute forme de primauté qu'il serait un jour disposé à reconnaître à l'Evêque de Rome. Or, le problème de la diaspora fournit justement à l'Eglise orthodoxe l'occasion de préciser le sens et la fonction de la primauté d'honneur qu'elle a toujours mis en avant dans ses controverses avec Rome. La primauté comme garant de la conciliarité, la présidence dans la concertation et le respect de la liberté, le Patriarche de Constantinople peut et doit l'exercer au sein de la diaspora en encourageant ses exarques à susciter et à convoquer dans chaque pays ces synodes provinciaux prévus par les canons, qui, dans la liberté et l'autonomie, administreront l'Orthodoxie en diaspora.

III. Eglise locale et Eglise universelle dans la perspective oecuménique.

Les vues exposées plus haut sur la nature de la communion des Eglises orthodoxes entre elles (ainsi que sur la structure de l'Eglise en général, selon le point de vue orthodoxe) furent complétées par une série de communications aidant à clarifier les rapports de cette communion avec l'Oecuméné, au sens large du terme. L'exposé du Prof. D. Thiréos sur le sens théologique des

termes "*Eglise locale — Eglise universelle*" vus par rapport à leur étymologie et à la tradition philosophique sous-jacente permit une série de constatations. Le langage philosophique est, par son essence même, de nature dialectique: il a été formulé au cours de l'évolution historique, jusqu'au moment où un renversement total de celle-ci révèle, au bout de l'histoire et du temps, le Dieu vivant – paradoxe venant renverser l'histoire et le temps. C'est précisément ce paradoxe que la théologie s'efforce d'exprimer par des catégories non plus philosophiques et temporelles mais essentiellement apocalyptiques et spaciales; elles sont puisées, en grande partie, dans le système néoplatonicien, qui ne doit pas être compris au sens strict d'une "*philosophie*", mais, plutôt au sens d'une théologie ambiante à l'époque de l'expansion chrétienne et dont les Pères ont fait largement usage.

Le Jésus de l'histoire étant perçu comme le moment culminant de l'histoire, le point où le temps s'intègre à l'espace apocalyptique (l'"*éternité*"), il s'agit de préciser le rapport de chaque point de cet espace avec Jésus, "*sauver*" chaque être en le localisant. L'Eglise a donc nécessairement deux dimensions: elle est Eglise "*locale*", dans le sens qu'elle dérive du rassemblement local des apôtres autour de Jésus, à un moment historique précis, celui qui forgea un lien indissoluble entre eux et lui par la participation à son Repas (communauté eucharistique); elle est, en plus, Eglise universelle, catholique, dans le sens qu'elle n'est pas simplement un dérivé historique, temporel, mais, de surcroît, une donnée de l'Esprit, de l'espace apocalyptique qui rend possible à chaque être de se situer par rapport à Jésus. C'est cet espace qui rend l'Eglise dynamiquement présente dans le monde, puisqu'il permet à la dimension locale de s'étendre, à l'Eglise d'évangéliser, au Christ de remplir – dans l'Esprit – l'univers.

Le Prof. Wiederkehr de Lucerne analysa ensuite, à partir de l'exemple concret de l'Eglise catholique-romaine locale de Suisse, les rapports de celle-ci avec Rome, considérée comme le centre d'unité de l'Eglise catholique. Il posa plus particulièrement les questions: de combien de liberté disposent les évêques catholiques-romains locaux dans l'exercice de leur responsabilité épiscopale et cela par rapport à la responsabilité universelle du Pape? Comment l'Eglise locale peut-elle influencer la responsabilité universelle du Pape, surtout après Vatican II? Quel rôle jouent les simples fidèles dans la formation d'une conscience d'Eglise locale? Le conférencier tâcha de présenter diverses solutions envisageables devant ces problèmes et examina les limites, nécessairement fluides, entre les demandes des Eglises locales et les directives imposées d'en haut.

D'autre part le Prof. Chappuis, exposant la conception réformée de

l'Eglise locale, posa la question: où est la vraie Eglise? La réponse classique des réformateurs du XVI^e siècle était: elle est là où le pur Evangile est annoncé et où les sacrements sont administrés selon l'institution du Christ. C'était mettre d'emblée l'accent sur l'Eglise locale identifiable par le recours à ces deux marques de son authenticité. Le paradoxe du protestantisme ultérieur a été, dit-il, et est encore, dans l'absence de liens institutionnels entre les Eglises locales d'une part et, d'autre part, dans la vision universelle de l'Eglise et la pratique universaliste de sa mission que le protestantisme a néanmoins développé en lui. Au XX^e siècle, avec la montée de la sécularisation et des pouvoirs autoritaires, la question de la localisation de l'Eglise s'est radicalisée, en particulier chez Karl Barth. L'Eglise, pour lui, appartient à l'ordre de la réconciliation et non pas à celui de la création. A l'image de son Seigneur, elle n'a pas un "*lieu où reposer la tête*". Au sens strict, il n'y a donc pas d'Eglise localisable, pas d'Eglise locale. Mais l'Eglise advient, comme un événement, là où deux ou trois hommes se réunissent au nom du Christ, écoutant sa parole et célébrant les sacrements qu'il a institués. Ce congrégationalisme radical ne devrait pas pourtant, selon l'orateur, être un obstacle au mouvement oecuménique au sein duquel les Eglises réformées s'interrogent actuellement avec leurs partenaires sur la forme que prendra à l'avenir le lien institutionnel entre les Eglises locales à l'échelon universel.

La contribution de l'orthodoxie à la recherche d'un tel lien fut l'objet de trois communications. Le Rév. Prof. H. Stirnimann parla tout d'abord de l'apport des Eglises orthodoxes locales au mouvement oecuménique actuel. Il déclara n'être pas venu faire un exposé académique mais pour une rencontre d'amitié dans la foi du Seigneur, entre chrétiens appartenant à des traditions ecclésiales différentes. Il s'est posé la question: quelle est la valeur du "*modèle orthodoxe*" de l'Eglise locale, que peuvent apprendre de ce modèle les chrétiens non-orthodoxes. Pour y répondre il cita en premier lieu l'importance capitale de la liturgie: une communauté orthodoxe existe parce qu'elle célèbre les "*mystères*" de Dieu, cela devrait inspirer tout chrétien. Il cita en plus la préparation par le jeûne et la confession, parla du rôle du "*père spirituel*", de la vie familiale, de la "*diaconie*" dans la vie de la communauté etc. Il se référa ensuite aux "*tâches oecuméniques sur le plan local*". Pour ce rapprochement à la base, une condition indispensable est le contact personnel des pasteurs, la rencontre, la prière en commun, le partage. Un jour tout cela apportera des fruits. Il a affirmé qu'il ne peut y avoir de dialogue oecuménique, au sens exact de ce mot, sans la présence – au moins spirituelle – de la foi orthodoxe. Enfin, les différends entre catholiques-romains et protestants ne pourront jamais trouver une solution adéquate sans référence à cette grande tradition. Fina-

lement, le Prof. Stirnimann fit quelques remarques sur "*Eglise locale et communion des Eglises*". Le but de l'effort oecuménique, dit-il, n'est pas une Eglise "*unifiée*" mais la "*communion des Eglises*". Là où cette communion n'est pas pleine, il faut essayer de la rétablir sans porter atteinte au pluralisme légitime des traditions; cela en trouvant des solutions à la question de la structure de cette communion. Le conférencier termina en exprimant sa conviction que le dialogue officiel débutant entre orthodoxes et catholiques-romains a de bonnes chances d'aboutir, surtout par une reconnaissance plus explicite de l'historicité des formules dogmatiques, et particulièrement dans l'interprétation des textes évangéliques sur Pierre.

Le Prof. V. Istavridis fit ensuite l'historique et le point de la situation actuelle des rapports entre les Eglises orthodoxes locales et le mouvement oecuménique, dont le C.O.E. Il dit notamment:

"A côté des accusations et des attaques lancées par une petite minorité de milieux orthodoxes conservateurs, qui caractérisent l'oecuménisme comme une hérésie et insistent sur le devoir de l'orthodoxie de se retirer du C.O.E., l'évaluation générale par les orthodoxes du mouvement et du C.O.E., dont les Eglises orthodoxes sont des membres collaborateurs, revêt le caractère d'une critique constructive.

Selon cette critique, le mouvement oecuménique, tout en ayant des côtés positifs, est sous l'influence du relativisme, de la sécularisation et de méthodes fausses pour obtenir l'unité. Le salut, au sein du C.O.E., est compris surtout comme une inclination à l'horizontalisme, sans laisser de place pour la ligne verticale qui est essentielle. Autrement dit il est donné plus de place aux formes sociales et politiques du salut au préjudice de sa dimension éternelle".

Le Prof. Istavridis termina sa conférence en formulant de la manière suivante les positions du Patriarcat oecuménique envers le C.O.E.: celui-ci doit rester un "*Conseil d'Eglises*"; il doit agir en tant qu'organe des Eglises dans leur quête commune de l'unité; le Patriarcat oecuménique s'est prononcé pour l'entrée de l'Eglise catholique-romaine au Conseil et contre l'entrée de groupes extra-ecclésiaux; le Conseil doit toujours se trouver aux côtés de l'homme angoissé d'aujourd'hui; en tant qu'organe des Eglises voué non seulement au dialogue théologique mais aussi à leur coopération dans la charité, le Conseil doit combiner "*témoignage du Christ*" et "*service de l'homme*". Il ne doit pas poursuivre de buts au-delà de ceux-là.

L'exposé du Dr Lukas Vischer sur la contribution des orthodoxes à la discussion oecuménique sur un thème central de l'ecclésiologie peut être considéré, en partie du moins, comme une réponse aux remarques du Prof. Istavridis. Le Dr Vischer rappelle notamment que le mouvement oecuménique

devrait être conçu comme l'effort commun des Eglises locales à travers le monde afin qu'elles puissent trouver la forme structurelle adéquate à leur dimension oecuménique. L'Eglise avait, dès ses débuts, le jour de la Pentecôte, tendance à devenir une communauté universelle des croyants en Christ. Ce souvenir est resté pour chaque génération chrétienne une interpellation toujours actuelle, mais ce n'est qu'au début de ce siècle que les Eglises ont pris pleine conscience du caractère urgent de cette interpellation le monde étant devenu – aujourd'hui plus que jamais – un. Dans ce monde unifié les Eglises devaient donner un témoignage commun de leur foi mais elle durent constater qu'elles n'y étaient pas encore préparées. D'où le besoin de trouver, par une étude conjointe de ce qu'est la mission de l'Eglise, la forme adéquate à leur oecuménicité. Le Dr Vischer donna un bref résumé de l'évolution de la discussion oecuménique sur ce sujet, une évolution qui trouva son expression dans l'effort en vue de rétablir une communion authentique d'Eglises par dessus les frontières séparant les races ainsi que les riches des pauvres. Avec la commission "Foi et Constitution", cet effort trouva sa forme théologique dans la définition de la catholicité de l'Eglise dans son rapport avec l'unité de toute l'humanité.

Pourtant, ajoute le Dr Vischer, sur ce point, le mouvement oecuménique a souffert d'une grande tension non encore dépassée aujourd'hui: leur vocation oecuménique a contraint les Eglises à réviser leurs présupposés ecclésiologiques, ce qui les plaça chacune en face de sa propre tradition. Il faudra faire face à cette tension avec courage et patience, particulièrement dans le cas du dialogue des Eglises membres du C.O.E. avec l'Eglise catholique-romaine qui conçoit sa propre vocation oecuménique en dehors du C.O.E.

Le dimension oecuménique des Eglises orthodoxes locales fut ensuite examinée de trois points de vue représentatifs, actuellement décellables au sein de l'Orthodoxie.

Dans son exposé sur "La présence dynamique et la mission de l'Eglise locale dans le monde d'aujourd'hui", le Prof. N. Nissiotis traça le cadre dans lequel l'Eglise orthodoxe locale pourrait et devrait participer aux luttes sociales de notre époque.

L'Eglise locale en tant que missionnaire, a-t-il dit, doit participer à tous les efforts déployés par les hommes en vue de la création de la société pan-humaine en déracinant le mal de l'injustice et en libérant les hommes de tout esclavage. Il n'y a aucun domaine de la vie sociale internationale qui pourrait laisser les Eglises locales indifférentes à la recherche de la communauté mondiale. Jamais on n'a été aussi sensible qu'aujourd'hui à la dimension universelle de tous les problèmes qui menacent la société locale de division et de décadence. Le développement économique, la question de la survie, le

maintien de la paix, la discrimination raciale, l'inégalité entre hommes et femmes, le problème de l'énergie et la pollution sont actuellement des problèmes de dimension mondiale. L'Eglise locale en tant que partie de l'Eglise universelle ne saurait ignorer cette réalité et se dérober devant la tâche de contribuer à l'effort du rassemblement mondial.

Ensuite, dans un exposé intitulé "La mission des Eglises locales dans l'Eglise universelle", le P. Ion Bria souligna:

"L'ecclésiologie orthodoxe actuelle insiste sur l'universalité visible, la configuration historique et culturelle très diverse du monde orthodoxe. Il existe maintenant un nouveau cadre de l'universalité orthodoxe à l'intérieur duquel s'affirment et se pratiquent des rapports plus dynamiques entre l'Eglise locale et l'Eglise universelle. Deux points fondamentaux sont mis en évidence par cette ecclésiologie: a) toutes les Eglises orthodoxes, Patriarcats orientaux anciens et Eglises ayant obtenu récemment l'autocéphalie, sont le fruit et le résultat de la mission. En tant qu'Eglises missionnaires elles ont eu une grande liberté liturgique et culturelle, dans le respect pour l'ethnicité, la langue et la culture de leurs peuples; b) la nouvelle fonction de la sainte tradition commune, non seulement en tant que point de référence du passé pour l'unité panorthodoxe, mais aussi en tant que source de liberté et d'inspiration pour les courants de l'expérience locale. Plusieurs problèmes principaux se posent aujourd'hui aux Eglises locales: 1. tension entre leur caractère local, territorial, national, ethnique et leur mission universelle; 2. préservation de l'identité et ouverture œcuménique; 3. réception de nouvelles cultures historiques sans identification avec elles. Leurs possibilités de témoignage sont: vie liturgique et sacramentelle, spiritualité monastique, œcuménisme, mission à travers la diaspora".

Enfin, M. Gabriel Habib traita de "Chrétiens dans le monde islamique du Proche-Orient". Cet exposé fit ressortir toute la diversité des rapports entre orthodoxes et musulmans, en particulier dans le cas du Proche-Orient. Ces rapports se sont compliqués d'une part à cause des moines occidentaux qui développèrent un prosélytisme agressif dans cette région et, d'autre part, par l'évolution politique et le surgissement du nationalisme arabe, étroitement lié à la renaissance de la religion musulmane. Cela rendit la situation des orthodoxes encore plus précaire. Leur mission aujourd'hui devra être: garder la solidarité fraternelle entre orthodoxes dans l'amour du Christ, rester fidèles à leurs traditions et devenir les témoins de la possibilité d'une coexistence pacifique des peuples de la région, coexistence dont les fruits seront le progrès matériel et spirituel.

ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Ι. Ἐξέλιξις καὶ ἰδιομορφία τῶν τοπικῶν Ὁρθοδόξων Ἐκκλησιῶν.

Τό πρόγραμμα τοῦ Συμποσίου ἐπέτρεψε κατὰ πρῶτον εἰς τοὺς συμμετέχοντας νά παρακολουθήσουν τήν ἱστορικὴν ἐξέλιξιν καὶ νά κατανοήσουν τήν ἰδιομορφίαν μερικῶν ἐκ τῶν παλαιότερων τοπικῶν Ὁρθοδόξων Ἐκκλησιῶν. Οὕτω, ὁ θεολόγος κ. Samir Gholam, ὁμιλῶν περὶ τοῦ Πατριαρχείου Ἀντιοχείας, διέγραψε τὰς κυρίας περιόδους τῆς ἱστορίας τῆς Ἐκκλησίας του ἀπὸ τῶν ἀποστολικῶν χρόνων, ὅτε αὐτὴ εἶχε καταστῆ τό σπουδαιότερον κέντρον τῆς χριστιανικῆς ἱεραποστολῆς ἀνά τόν κόσμον, μέχρι σήμερον, ὅποτε, ἔχουσα τήν ἔδραν της εἰς τὴν Δαμασκόν, καλύπτει κανονικῶς τὰς περιοχὰς τοῦ Λιβάνου, τῆς Συρίας, τοῦ Ἰράκ, τῆς Ἀντιοχείας νοτίως τῆς Τουρκίας, διαθέτει δέ καὶ μίαν πολυάριθμον διασποράν εἰς ὀλόκληρον τὴν ἀμερικανικὴν ἡπειρον καὶ τὴν Αὐστραλίαν. Ὁ κ. Gholam ἀνέλυσε ἐπίσης τὰ τοῦ ρόλου τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἀντιοχείας κατὰ τὴν ἐποχὴν τῶν μεγάλων χριστιανικῶν ἐρίδων ὡς καί, ἐν συνεχείᾳ, κατὰ τὴν περίοδον τῆς μουσουλμανικῆς κυριαρχίας καὶ τῶν σταυροφοριῶν. Ἐπέμεινε ἐπὶ τῆς προσωπικότητος τοῦ Πατριάρχου Πέτρου τοῦ Γ' (1052-1056), ὁ ὁποῖος ἀντεμετώπισε τό ἐπὶ τῆς ἐποχῆς του Σχίσμα μετὰ μεγάλης μετριοπαθείας, ἀλληλογραφῶν μέ τόν Πάπαν διὰ νά ἐκφράσῃ πρὸς αὐτόν τὴν λύπην του διὰ τὴν διακοπὴν τῶν κανονικῶν σχέσεων καὶ μέ τόν Πατριάρχην Μιχαήλ τόν Κηρουλάριον διὰ νά ἀπευθύνῃ πρὸς αὐτόν τὴν ἀκόλουθον προτροπὴν: ἂν καὶ τό μέγα κακόν, λέγει, προῆλθεν ἀπὸ τὴν προσθήκην τοῦ *filioque* εἰς τό Σύμβολον τῆς Πίστεως, θά πρέπει «νά λάβωμεν ὑπ' ὄψιν τὴν καλὴν πρόθεσιν. Ἐάν ἡ πίστις δέν τίθεται ἐν κινδύνῳ, θά πρέπει νά προτιμήσωμεν τὴν εἰρήνην καὶ τὴν ἀγάπην διότι οἱ Δυτικοὶ εἶναι ἀδελφοί μας, ἔστω καὶ ἂν συχνὰ ἀμαρτάνουν ἕνεκα τῆς τραχύτητος καὶ τῆς ἀγνοίας των... Ἀρκεῖ νά τηροῦν τὴν ἀρχαίαν διδασκαλίαν καθ' ὅσον ἀφορᾷ εἰς τὴν Ἁγίαν Τριάδα καὶ τό μυστήριον τῆς ἐνανθρωπήσεως».

Ὁμιλῶν, ἄφ' ἑτέρου, διὰ τὴν Ἐκκλησίαν του, τὴν ἐξέλιξιν καὶ τὴν ἰδιοτυπίαν της, ὁ π. Vitaly Boronov, ἐκπρόσωπος τοῦ Πατριαρχείου τῆς

Μόσχας εἰς τό Π.Σ.Ε., ἀνέφερε, πρῶτον, τήν διπλῆν κληρονομίαν, βυζαντινήν καί σλαβο-βουλγαρικῆν, ἡ ὁποία ὑπόκειται εἰς τάς ἀπαρχάς τοῦ Χριστιανισμοῦ τῆς Ρωσσίας. Μεταξύ τῶν δύο τούτων στοιχείων ὑπῆρξε συχνά ἔντασις, ἀλλά καί σύνθεσις. Ὡς πρός τήν βυζαντινήν ἐπίδρασιν ὑπεστήριξεν (ἀντιθέτως πρός τοὺς δυτικόφρονας τοῦ 19ου αἰῶνος ἢ θεολόγους ὡς ὁ Taréeff) ὅτι ἡ στροφή τῆς Ρωσσίας πρός τό Βυζάντιον ὑπῆρξε ἡ ὀρθή, ἀλλ' ὅτι ὁ Βυζαντινισμός, ἀμάλαμα πολλῶν πολιτισμῶν (λατινικοῦ, συριακοῦ, κοπτικοῦ, ἀρμενικοῦ κ.λπ. ἐπὶ μιᾶς βάσεως ἐκχριστιανισμένου Ἑλληνισμοῦ), δέν θά πρέπει νά συγγέεται πρός τόν κλασσικόν Ἑλληνισμόν.

Ἄναφερόμενος ἐν συνεχείᾳ εἰς τήν ἑδαφικὴν ἔκτασιν καί ἱεραποστολικὴν δρᾶσιν τῆς ρωσικῆς Ἐκκλησίας, διεπίστωσεν ὅτι αὗται δέν εἶναι προϊόν ἀποικιοκρατικῆς βουλήσεως ἀλλά μᾶλλον βαθμιαίας ἐπεκτάσεως πρός Βορρᾶν καί Ἀνατολάς (Ἀσία - Ἀλάσκα - Καλιφόρνια). Ἡ ἐπέκτασις αὕτη, ὑπό μορφήν ἱεραποστολῆς, εἶχε πολλά θετικά στοιχεῖα, ὡς τήν διάδοσιν τοῦ χριστιανισμοῦ, τήν δημιουργίαν ἀλφαβήτων διά λαούς πρωτογόνους κ.λπ. εἶχε ὁμως καί ἀρνητικὰς πλευράς, δεδομένου ὅτι, συνδυαζομένη καί πρός τόν μακραίωνα ἀγῶνα ἐναντίον τοῦ Ἰσλάμ, ἀπερρόφησε δυνάμεις, αἱ ὁποῖαι θά ἦτο δυνατόν νά ἀφιερωθοῦν εἰς τήν ἐσωτερικὴν ἀνάπτυξιν τῆς χώρας. Αὕτη, ἔνεκα τῆς πρός τὰ ἔξω κινήσεως, περιορίσθη ὑπερβολικά εἰς τόν μυστικισμόν, τήν πνευματικότητα, τήν λειτουργίαν, καταλήξασα συχνά εἰς καθαρὰν τυποκρατίαν. Πρόκειται διά πρόβλημα ὄχι μόνον τοῦ παρελθόντος ἀλλά καί τοῦ παρόντος: ἡ ζωὴ τῆς Ἐκκλησίας δέν δύναται νά περιορισθῇ εἰς τὰ στοιχεῖα αὐτά, διότι τότε αὕτη θά ἀποθάνῃ, καθισταμένη Ἐκκλησία - μουσεῖον. Ὑπάρχει ἐν προκειμένῳ, εἶπε, μεγάλη εὐθύνη τῆς Δύσεως (ἐγωισμός οἰκονομικός καί ἐμπορικός, πολιτικάί καί στρατιωτικάί πιέσεις, χρησιμοποίησις τῆς Ἐκκλησίας ὑπὸ τοῦ Κράτους) διά τήν μοῖραν τῆς Ρωσσίας καί τῆς Ἐκκλησίας τῆς. Ὁ ὁμιλητῆς ἐξήτασε, τέλος, τήν διά τήν Ἐκκλησίαν προκύψασαν μετά τήν Ἐπανάστασιν κατάστασιν διά τοῦ χωρισμοῦ Ἐκκλησίας καί Κράτους καί τὰς συνεπειὰς ἐκ τῆς ὑπάρξεως ἑνὸς κράτους, εἰς τό ὅποιον ὅλοι οἱ πολῖται (θρησκευόντες καί μή) εἶναι ἴσοι ἐναντι τοῦ νόμου, ἀλλ' εἰς τό ὅποιον τό κυβερνῶν κόμμα εἶναι ἀνοικτά ἄθεον. Τέλος, διέγραψε τὰς προοπτικάς διά τό μέλλον.

Ἡ ἀνακοίνωσις τοῦ καθηγητοῦ π. Pribislav Simic ἄφησε νά διαφανοῦν μέ καθαρότητα, διά μέσου τῆς ἱστορικῆς ἐξελίξεως τῆς σερβικῆς Ἐκκλησίας (στενῶς συνδεδεμένης μέ τήν γένεσιν τοῦ σερβικοῦ ἔθνους καί τήν ἴδρυσιν τοῦ σερβικοῦ κράτους), τὰ κύρια γνωρίσματα τῆς Ἐκκλησίας αὐτῆς. Ὑφιστάμενοι, διά τῶν δαλματικῶν ἀκτῶν, τήν ἐπίδρασιν τῆς λατινικῆς Ἐκκλησίας, οἱ Σέρβοι συνεσπειρώθησαν, τελικῶς, περίξ τῆς Ἐπι-

σκοπῆς Raška, ὑπαγομένης εἰς τὴν Ἀρχιεπισκοπὴν Ὀχρίδος, ἀπὸ τῆς ἐποχῆς κατὰ τὴν ὁποίαν ὁ Στέφανος Νεμάνια (1168-1196), βαπτισθεὶς ὑπὸ λατίνων, ἐπανεβαπτίσθη εἰς Raška «εἰς τὸ μέσον τῆς σερβικῆς γῆς». Ὁ υἱὸς τοῦ ἡγεμόνος τούτου, καρεὶς μοναχὸς εἰς τὸ Ἅγιον Ὄρος μὲ τὸ ὄνομα Σάββας, εἶναι ὁ παιδαγωγὸς τοῦ σερβικοῦ ἔθνους, συγχρόνως δὲ καὶ ὁ ἰδρυτὴς τῆς αὐτοκεφάλου ἀρχιεπισκοπῆς τῆς Σερβίας, ἐπιτυχῶν τὴν ἀναγνώρισιν τῆς αὐτοκεφαλίας αὐτῆς ἀπὸ τὸν βυζαντινὸν αὐτοκράτορα καὶ τὸν Οἰκουμενικὸν Πατριάρχην, ἐδρεύοντας τότε εἰς Νίκαιαν (1219). Ἡ μνήμη τοῦ Ἁγίου Σάββα ἐορτάζεται πάντοτε ἀπὸ ὅλας τὰς σερβικὰς κοινότητας ὡς σύμβολον τῆς ἀδιασπάστου ἐνότητος τοῦ σερβικοῦ ἔθνους καὶ τῆς ὀρθόδοξου πίστεως, μιᾶς ἐνότητος ἣ ὁποία ἐχαλύβδωσε τὴν ἐθνικὴν βούλησιν πρὸς ἐπιβίωσιν μετὰ τὴν μάχην τοῦ Κόσοβο (1389) κατὰ τὴν μάχην αὐτὴν ὁ Σέρβος ἡγεμὼν Λάζαρος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ εὗρον τὸν θάνατον ὡς ἐθνικοὶ ἥρωες καὶ χριστιανοὶ ὀρθόδοξοὶ μάρτυρες.

Κατὰ τοὺς τουρκοαυστριακοὺς πολέμους τοῦ 17ου καὶ τοῦ 18ου αἰῶνος, τὸ κέντρον τῆς σερβικῆς Ἐκκλησίας μετεφέρθη εἰς Κάρλοβιτς, τοῦ ὁποίου οἱ Μητροπολίται ἔφερον, ἀπὸ τοῦ 1848, τὸν τίτλον τοῦ Πατριάρχου. Ἀφ' ἐτέρου, εἰς τὴν τουρκοκρατουμένην Σερβίαν, ἡ θρησκευτικὴ ζωὴ συνεκεντρώθη περίξ τῶν πόλεων Πεκίου καὶ Κετίγνης (Μαυροβουνίου). Τὸ 1879 τὸ Οἶκ. Πατριαρχεῖον ἀνεγνώρισε τὴν αὐτοκεφαλίαν τῆς σερβικῆς Ἐκκλησίας. Αὕτη, ἀναγνωρισθεῖσα τὸ 1922 ὡς Πατριαρχεῖον, ἀριθμεῖ σήμερον 25 Ἐπισκοπὰς, πλέον τῶν 2.000 ἱερέων καὶ 10 ἑκατομμυρίων πιστῶν.

«Ἡ Ἐκκλησία τῆς Ρουμανίας», ἐτόνισεν ἐφ' ἐτέρου ὁ καθηγητὴς π. Iov Bria, «συνεισέφερον εἰς τὴν παγκόσμιον Ὀρθοδοξίαν μίαν συμβολὴν ἀπὸ τὰς πλέον πλουσίας καὶ τὰς πλέον ἰδιομόρφους. Ζῶν εἰς τὰς ἀνατολικὰς ἐσχατίας τῆς Εὐρώπης, ὁ ρουμανικὸς λαὸς εἶναι ὁ μόνος ὀρθόδοξος λαὸς εἰς τὸν κόσμον ὁ ὁποῖος ὁμιλεῖ μίαν λατινογενῆ γλῶσσαν. Δύο ἀποφασιστικὰ γεγονότα εὐρίσκονται εἰς τὰς ἱστορικὰς ἀπαρχὰς του: αἱ ἄμεσοὶ ἀποστολικάι ρίζαι του ἀφ' ἑνός, ἐπιβεβαιούμεναι ὑπὸ τοῦ Εὐσεβίου Καισαρείας εἰς τὰς ἀρχὰς τοῦ 4ου αἰῶνος, καὶ ἡ σύμπτωσις τῆς γεννήσεως τοῦ ρουμανικοῦ λαοῦ — μίγματος τῶν ἀρχαίων Δακῶν καὶ ρωμαίων ἀποίκων — πρὸς τὸ χριστιανικὸν βάπτισμά του. Δυνάμεθα νὰ ὁμιλῶμεν διὰ μίαν νομιμότητα, ἀποστολικὴν καὶ ἐθνικὴν συγχρόνως, τῆς ρουμανικῆς Ὀρθοδοξίας. Ἡ ἰδιουτυπία της ἔχει λάβει τὸν χαρακτήρα της ἀπὸ δύο κύρια ρεύματα: τὴν ἀνατολικὴν ὀρθόδοξον πίστιν, τὴν λατινικὴν γλῶσσαν καὶ τὸν δυτικὸν πολιτισμόν. Τὰ δύο αὐτὰ στοιχεῖα ὠδήγησαν εἰς μίαν πρωτότυπον σύνθεσιν: ἀφ' ἑνός ἐπιθυμία καθαρότητος, μέτρου καὶ ἁρμονίας· ἀφ' ἐτέρου ἔν εἰκονογραφικὸν πλαίσιον, μία ἀτμόσφαιρα ποιήσεως καὶ ἐλευθέρως ποι-

μαντικής μεταφυσικής. Ἡ συνάντησις αὐτή μεταξύ ἀνατολικοῦ χριστιανισμοῦ καὶ δυτικοῦ πολιτισμοῦ εἶναι εἰς τὰς ρίζας τῆς ρουμανικῆς πνευματικότητος καὶ τοῦ παραδοσιακοῦ ρουμανικοῦ ἥθους, τοῦ ὁποίου σύμβολον εἶναι ὁ Ἅγιος Ἰωάννης ὁ Κασσιανός (365-435), πρόδρομος τῆς ρουμανικῆς Ὁρθοδοξίας».

«Ἡ πνευματική, ἔθνικὴ καὶ πολιτιστικὴ αὐτὴ πραγματικότης», συνέχισεν ὁ π. Βρία, «προσδιώρισε καὶ τὰ ἰδιαίτερα γνωρίσματα τῆς ρουμανικῆς Ἐκκλησίας: Ἐκκλησία ὀρθοδόξου πνευματικότητος, εὐρωπαϊκοῦ πολιτισμοῦ, κοινωνικῆς μαχητικότητος καὶ διορθοδόξου ἀλληλεγγύης. Ἐξ ἐπόψεως τῆς κληρονομίας, τὴν ὁποίαν ἐκπροσωπεῖ, ἡ ρουμανικὴ Ἐκκλησία ἔχει χαρακτῆρα αἰωνόβιον, παραδοσιακόν, κοινωνικόν. Ἐκκλησία λαϊκὴ, ἔχει νὰ ἐπιδείξῃ μίαν μεγάλην ποιμαντικὴν κινητικότητα καὶ μίαν μεγάλην ποικιλίαν μαρτυριῶν μέχρι σήμερον. Διέδραμεν ἤδη μέ θάρρος καὶ ἀποφασιστικότητα δυσκόλους κοινωνικάς ἐμπειρίας, πᾶγμα πού ἀποδεικνύει ὅτι εἶναι εἰς θέσιν νὰ εὕρῃ ὄχι μόνον μίαν νέαν ἀρχήν, μένουσα πάντοτε πιστὴ εἰς τὴν συνέχειαν τῆς παραδόσεώς της, ἀλλὰ καὶ ἓνα χαρακτῆρα ἰδικόν της δι' αὐριον καὶ διὰ τὸ μέλλον».

Ὅμιλῶν περὶ τῆς Ἐκκλησίας τῆς Βουλγαρίας, ὁ καθηγητὴς Todor Sabev ἐξῆρε κυρίως τὰς, καθ' ὄλον τὸν Μεσαίωνα, στενάς σχέσεις αἱ ὁποῖαι ὑφίσταντο μεταξύ αὐτῆς καὶ τοῦ Βουλγαρικοῦ Κράτους. Αὐταὶ εἶχον διαμορφωθῆ ὑπὸ τὸ πνεῦμα καὶ συμφώνως πρὸς τὸν προσανατολισμὸν τοῦ βυζαντινοῦ συστήματος, ἤτοι ὑπὸ τὴν ἔννοιαν μιᾶς στενῆς συμφωνίας καὶ ἀμοιβαίας συμπαραστάσεως τῶν δύο τούτων θεσμῶν. Τοῦτο ἦτο φυσικόν διότι οἱ σκοποὶ καὶ οἱ στόχοι Ἐκκλησίας καὶ Κράτους ἦσαν, ἐξ ἐπόψεως τῆς ἱστορικῆς μοίρας τοῦ λαοῦ, στενῶς συνδεδεμένοι. Μετὰ τὴν ἀπελευθέρωσιν τῆς χώρας ἐκ τοῦ ὀθωμανικοῦ ζυγοῦ (1878) αἱ σχέσεις Ἐκκλησίας καὶ Κράτους κατέστησαν περισσότερον περίπλοκοι καὶ ἡ Ἐκκλησία ὑπερήσπισεν ἐνεργότερον τὰ δικαιώματά της. Μετὰ τὴν σοσιαλιστικὴν ἐπανάστασιν (1944), ἐν ὄψει τῶν νέων κοινωνικῶν συνθηκῶν καὶ δομῶν, ἡ Ἐκκλησία ἐχωρίσθη τοῦ Κράτους καὶ ἀπέκτησεν αὐτονομίαν εἰς τὴν ἐσωτερικὴν τῆς ζωὴν. Ἡ αὐτονομία αὐτὴ συνετέλεσεν εἰς τὴν ἄρσιν τοῦ Σχίσματος μέ τὴν Κωνσταντινούπολιν καὶ εἰς τὴν βελτίωσιν τῶν σχέσεων μέ τὰς ἄλλας Ὁρθοδόξους Ἐκκλησίας. Ἡ αὐτοκεφαλία ἀπεκατεστάθη καὶ τὸ Πατριαρχεῖον ἀνεγνωρίσθη διὰ δευτέραν φοράν ὑπὸ τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου. Τὰ γεγονότα αὐτὰ δέν εἶναι δυνατόν νὰ ἐννοηθοῦν κατὰ ἱκανοποιητικόν τρόπον ἐάν δέν ληφθῆ ὑπ' ὄψιν ἡ ἱστορία τῆς βουλγαρικῆς Ἐκκλησίας, ὁ ἐκκλησιαστικο-πατριωτικὸς ρόλος της καὶ ἡ κατάστασις ἡ κρατοῦσα πρὸ τῆς σοσιαλιστικῆς ἐπαναστάσεως. Τὸ βουλγαρικόν Σύνταγμα καὶ ὁ νόμος ὁ ρυθμίζων τὰς λατρείας ἐγγυῶνται εἰς τοὺς πολίτας τὴν

ἐλευθερίαν συνειδήσεως καί λατρείας, ὀρίζονται δέ καί ποινάι δι' ἐκείνους, οἱ ὅποιοι παρακωλύουν τοὺς ἐκπληροῦντας τὰ λατρευτικά των καθήκοντα. Αἱ ἔνορῳα ἀνέρχονται εἰς 2.600, ὑπάρχουν 1.500 ἱερεῖς καί 400 μοναχοὶ καί μοναχαὶ κατανεμόμενοι εἰς 120 μοναστήρια. Ἡ θεολογικὴ μόρφωσις παρέχεται δι' ἑνὸς Σεμιναρίου καί μιᾶς θεολογικῆς Ἀκαδημίας, ἰδρύματα εἰς τὰ ὁποῖα φοιτοῦν ἐν συνόλῳ 300 περίπου σπουδασταί. Ἡ λειτουργία ἐξακολουθεῖ νά τελεῖται εἰς τὴν σλαβονικὴν, θεωρουμένην ἀπὸ τῆς ἐποχῆς τῶν Ἀγίων Κυρίλλου καί Μεθοδίου ὡς καί τῶν ἀμέσων διαδόχων των Ἀγίων Συμεῶν Ὀχρίδος καί Ναοῦμ ὡς ἑνοποιὸς κρῖκος τῶν σλαβικῶν Ἐκκλησιῶν. Ἐχει ὅμως ἤδη ἀρχίσει ἡ ἐργασία διὰ τὴν μετάφρασιν τῆς εἰς τὴν σημερινὴν μορφήν τῆς βουλγαρικῆς γλώσσης. Δυνάμεθα νά θεωρήσωμεν τὴν σημερινὴν κατάστασιν τῆς βουλγαρικῆς Ἐκκλησίας ὡς διατηροῦσαν τὸ *statu quo* μέ ὄρισμένα ὅμως σημεῖα ἀνανεώσεως.

Τέλος, ὁ καθηγητῆς κ. Βλάσιος Φειδᾶς, εἰς τὴν διάλεξίν του «Ἱστορικὴ ἐξέλιξις καί ἰδιομορφία τῆς ἐν Ἑλλάδι τοπικῆς Ἐκκλησίας», ἐξῆρε κυρίως «τὴν ἀποστολικὴν προέλευσιν αὐτῆς ὡς καί τὴν ἀδιάκοπον ἀπὸ τῶν Ἀποστόλων συνέχειαν βιώσεως τῆς ἀποστολικῆς Ὀρθοδοξίας». Αὕτη, ἔχει «μεταξὺ τῶν Ὀρθοδόξων αὐτοκεφάλων τοπικῶν Ἐκκλησιῶν τὸ ἐξαίρετον προνόμιον ὅτι ἐν τῷ ἱστορικῷ βίῳ αὐτῆς οὐδέποτε ἐγεννήθη, ἐγαλοῦχθη ἢ ἐξετράφη αἰρετικὴ ἔκτροπή ἢ σχισματικὴ διάσπασις πρὸς ἀλλοίωσιν ἢ παραφθοράν θεμελιώδους ἀρχῆς τῆς χριστιανικῆς πίστεως ἢ καί βασικῶν πτυχῶν τῆς κανονικῆς συνειδήσεως τῆς Ἐκκλησίας... Ἡ γεωγραφικὴ θέσις, ἡ πολιτίστικὴ καί πνευματικὴ παράδοσις, ἡ ἐθνικὴ σύνθεσις καί αἱ βιωθεῖσαι ἱστορικαὶ ἐμπειρίαὶ ἐπηρέασαν εὐρέως ἤδη ἀπὸ τοὺς πρώτους αἰῶνας τὴν ἐκκλησιαστικὴν τῆς ταυτότητα, διότι, κειμένη γεωγραφικῶς μεταξὺ Ἀνατολῆς καί Δύσεως, βιοῦσα συνεχῶς τὴν πνευματικὴν καί πολιτίστικὴν κληρονομίαν τῆς κλασσικῆς ἑλληνικῆς ἀρχαιότητος, διαθέτουσα ἐθνικὴν ὁμοιογένειαν καί ἐνεργῶς μετασχοῦσα εἰς τὴν γέννησιν, τὴν ζωὴν καί τὸν θάνατον τῆς χριστιανικῆς αὐτοκρατορίας τοῦ Βυζαντίου, ἐπλούτισε τὰς παραδοσιακὰς τῆς δομάς δι' ἰσορρόπου ἀξιολογήσεως ὄλων τῶν χαρακτηριστικῶν αὐτῶν στοιχείων». Ὁ ὁμιλητῆς διῆρσε τὴν ἱστορίαν τῆς Ἐκκλησίας αὐτῆς εἰς τὰς περιόδους: τῶν ἑπτὰ πρώτων αἰῶνων (ἀπὸ τοὺς ἀποστολικούς χρόνους μέχρι τῆς ἀρχῆς τῶν εἰκονομαχικῶν ἐρίδων, ὁπότε κατηργήθη τὸ ὑπὸ τοῦ Ἰουστινιανοῦ ἐπὶ τοῦ ἑλλαδικοῦ χώρου συσταθέν παπικόν βικαριᾶτον) τῆς περιόδου μεταξὺ τῶν ἐτῶν 733-1453, περιόδου ἡ ὁποῖα συνέπεσε κατὰ μέρος πρὸς τὰς ὀδυνηρὰς ἐμπειρίας τῶν Σταυροφοριῶν τῆς περιόδου τῆς Τουρκοκρατίας (1453-1821), κατὰ τὴν διάρκειαν τῆς ὁποίας ἡ Ἐκκλησία συνετέλεσε τὰ μέγιστα εἰς τὴν διατήρησιν καί ἀναζωπύρησιν τοῦ ἐθνικοῦ φρονήματος τοῦ ἑλληνικοῦ λαοῦ· τέλος δέ τῆς ἀπὸ τῆς ἀπελευθε-

ρώσεως περιόδου, ὅτε καί ἀνεκηρύχθη τό αὐτοκέφαλον αὐτῆς (1833-1850). Ὁ κ. Φειδᾶς ἐπέμεινε, κατακλείων, εἰς τήν σημερινήν ὀργάνωσιν τῆς ἑλλαδικῆς Ἐκκλησίας καί τόν προσφάτως ψηφισθέντα ὑπό τῆς ἑλληνικῆς Βουλῆς νέον Καταστατικόν αὐτῆς χάρτην.

II. Ἡ κανονική ἐνότης τῶν τοπικῶν Ὁρθοδόξων Ἐκκλησιῶν καί ὁ ρόλος τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου.

Ὅπως κατεφάνη ἀπό τήν ἀνωτέρω σκιαγραφίαν, αἱ κατά τόπους Ὁρθόδοξοι Ἐκκλησίαι διακρίνονται συχνά ἐκάστη διὰ τήν μακράν ἱστορικὴν τῶν συνέχειαν, κατὰ τήν διάρκειαν τῆς ὁποίας ὑπῆρξαν, εἰς τὰς περιοχάς ὅπου ἀνεπτύχθησαν, τὰ κύρια κέντρα διατηρήσεως καί καλλιέργειας τοῦ πολιτισμοῦ τῶν λαῶν, τοὺς ὁποίους ἐμύησαν εἰς τήν χριστιανικὴν πίστιν. Καί ἐν τούτοις, παρά τόν ἐκδηλον τοῦτον ἐθνικόν χαρακτήρα τῶν, αἱ κατά τόπους Ὁρθόδοξοι Ἐκκλησίαι οὐδέποτε ἀπώλεσαν τήν συνείδησιν τῆς στενῆς μεταξὺ τῶν σχέσεως, συνείδησιν τήν ὁποίαν βεβαίως ἐσφυρηλάτησεν ἡ κοινὴ ὀρθόδοξος πίστις τῶν ἀλλά, παραλλήλως, καί ἡ ἰδιότυπος κανονικὴ τῶν δομῆ, συνδυασμός ἀνεξαρτησίας καί κοινωνίας.

Ὁ κανονικός οὗτος δεσμός κοινωνίας μεταξὺ τῶν Ὁρθοδόξων Ἐκκλησιῶν κατέστη τό ἀντικείμενον διεξοδικῶν ἀνακοινώσεων καί συζητήσεων κατὰ τήν διάρκειαν τοῦ Συμποσίου τοῦ Σαμπεζύ.

Ἡκούσθη οὕτω, πρῶτον, ἡ ἀνακοίνωσις τοῦ καθηγητοῦ κ. Βλασίου Φειδᾶ ἐπὶ τοῦ θέματος: «Ἡ τοπικὴ Ἐκκλησία — αὐτοκέφαλος ἢ αὐτόνομος — ἐν κοινωνίᾳ μέ τὰς ἄλλας Ἐκκλησίας. Αὐτοκεφαλία καί κοινωνία». Ὁ ὁμιλητὴς ὑπεστήριξε τήν ἄποψιν ὅτι ἡ ἀνακήρυξις τῆς αὐτοκεφαλίας μιᾶς τοπικῆς Ἐκκλησίας θά πρέπει νά πραγματοποιηθῆται ἐπὶ τῆς βάσεως τοῦ συνόλου τῆς κανονικῆς παραδόσεως, λαμβανομένων ἰδιαιτέρως ὑπ' ὄψιν τῶν κριτηρίων τὰ ὁποῖα ἔθεσαν αἱ Οἰκουμενικαὶ Σύνοδοι καί ἡ μακρὰ ἐκκλησιαστικὴ παράδοσις. Ὡς τοιαῦτα δέ κριτήρια ἀνέφερε: Μόνον τό σύνολον τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας ἀνακηρύσσει τό αὐτοκέφαλον μιᾶς τοπικῆς Ἐκκλησίας, οὐχί δέ αὐτογνωμόνως καί μονομερῶς μιά τοπικὴ Ἐκκλησία ἢ ὁμάς τοπικῶν Ἐκκλησιῶν· τό ἀρμόδιον ὄργανον διὰ μίαν τοιαύτην προκήρυξιν εἶναι ἡ Οἰκουμενικὴ Σύνοδος ἢ μία Πανορθόδοξος Σύνοδος, ἡ ὁποία θά ἐφαρμόσῃ τήν κανονικὴν παράδοσιν τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας· ἡ κανονικὴ διαδικασία διὰ τήν ἀνακήρυξιν τοῦ αὐτοκεφάλου μιᾶς τοπικῆς Ἐκκλησίας τίθεται εἰς κίνησιν ὑπό τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου, ἔχοντος τό πρωτεῖον τιμῆς καί συντονίζοντος τήν σχετικὴν ἔρευναν ἐπὶ πανορθόδοξου ἐπιπέδου· εἰς ἐξαιρετικὰς ὁμως περιπτώσεις, ἡ ἀνακήρυξις τοῦ αὐτοκεφάλου δύναται νά γίνῃ δι' ὁμοφωνίας ὄλων τῶν

αυτοκεφάλων Ὁρθοδόξων Ἐκκλησιῶν, ἀλλ' ἡ τοιαύτη ἀπόφασις δέον ὅπως μεταγενεστέρως τελειωθῆ δι' ἀποφάσεως πανορθόδοξου Συνόδου· τέλος, ἡ ἀνακήρυξις τοῦ αυτοκεφάλου (ἢ τοῦ αὐτονόμου) μιᾶς τοπικῆς Ἐκκλησίας προϋποθέτει συμφωνίαν τοῦ θρόνου, ἐκ τῆς δικαιοδοσίας τοῦ ὁποίου ἀποσπᾶται ἡ νέα αυτοκέφαλος (ἢ αὐτόνομος) Ἐκκλησία.

Ἀναφερόμενος εἰδικώτερον εἰς «τὴν θέσιν τοῦ *“Πρώτου”* εἰς τὴν κοινωνίαν τῶν τοπικῶν Ἐκκλησιῶν» ὁ καθηγητὴς κ. Φειδᾶς ὑπεστήριξεν, ἐν σχέσει, εἰδικώτερον, πρὸς τὸ Πρωτεῖον τοῦ Ἐπισκόπου Ρώμης, ὅτι τοῦτο διευτυπώθη τὸ πρῶτον μετὰ σαφηνείας ὑπὸ τοῦ Πάπα Γελασίου, ὁ ὁποῖος ὤρισεν ὡς τὸ κεντρικόν του σημεῖον τὴν ἄποψιν ὅτι ὁ Ἀπόστολος Πέτρος εἶναι παρῶν, ζῆ, καὶ δικάζει εἰς τὸ πρόσωπον ὄλων τῶν διαδόχων του (vicarius Petri, Petrus ipse, vicarius Christi). Ἡ ἰδέα αὕτη ἐπεξετάθη, συγχρόνως, εἰς τὸ σύνολον τῆς ἐκκλησιαστικῆς ζωῆς, διευτυπώθη δέ ἐπισήμως εἰς τὸν Λίβελλον τοῦ Πάπα Ὁρμίσδα κατὰ τὴν ἄρσιν τοῦ Ἀκακιανοῦ Σχίσματος (519). Τοῦ Πάπα ἔχοντος οὕτω ἐν τῷ προσώπῳ του τὸ πλήρωμα τῆς ἐξουσίας (plenitudo potestatis), οἱ ὑπόλοιποι ἀνά τὸν κόσμον ἐπίσκοποι συμμετέχουν εἰς τὴν ἐξουσίαν ταύτην μόνον ἐφ' ὅσον τελοῦν ἐν κοινωνίᾳ πρὸς αὐτόν ὡς διάδοχον τοῦ Πέτρου, διαχειριστὴν τῆς ἐξουσίας του ὡς ἐκ τῆς ὁποίας ἐπιφυλάσσει εἰς ἑαυτόν τὸ δικαίωμα νὰ ἐκφράζεται ἀνεκκλήτως ἐπὶ τῶν σημαντικῶν ἐκκλησιαστικῶν ἀποφάσεων τῶν τοπικῶν Ἐκκλησιῶν ὡς πρὸς τὰς οἰκουμενικάς Συνόδους, αὗται τελοῦν ἐν ἀδυναμίᾳ ὅπως ἀναθεωρήσουν τὰς παπικὰς ἀποφάσεις. Ὡς ἐκ τῆς ἐξουσίας του ταύτης ὁ Πάπας ὑπὸ οὐδενός κρίνεται, ἔχει δέ τὸ δικαίωμα νὰ κρίνῃ καὶ τοὺς Πατριάρχας ἀκόμη.

Ἀντιθέτως πρὸς τὴν θέσιν ταύτην τῆς Δυτικῆς Ἐκκλησίας, ἡ κατ' Ἀνατολὰς Ὁρθόδοξος Ἐκκλησία ἐθεμελίωσε τὸ ὑπόδειγμα τοῦ *«Πρώτου»* ἐν αὐτῇ ἐπὶ τοῦ θεσμοῦ τῆς Πενταρχίας τῶν Πατριαρχῶν (*«πεντακόρυφον κράτος»*). Συμφώνως πρὸς τὸ πρότυπον αὐτὸ μόνον οἱ θρόνοι, οἱ ὁποῖοι συνδέονται πρὸς μίαν γεωγραφικῶς καθωρισμένην διοίκησιν, ἀποτελοῦν τὰ πέντε ἐκκλησιαστικά κέντρα ἐνότητος καὶ κοινωνίας τῶν τοπικῶν Ἐκκλησιῶν ἐν τῇ ἀληθεῖ πίστει καὶ τῇ ἀγάπῃ. Οὕτω, οἱ Πατριάρχαι τῶν πέντε πρεσβυγενῶν Πατριαρχείων, ὄντες διοικητικαὶ κεφαλαὶ τῆς ἰδίας ἑαυτοῦ διοικήσεως, ἄφ' ἑνός μὲν ἐποπτεύουν ἐπὶ τῆς ἐνότητος καὶ τῆς λειτουργικότητος τοῦ ἑνός καὶ μοναδικοῦ ἐκκλησιαστικοῦ σώματος διὰ τοῦ θεσμοῦ τῆς Πατριαρχικῆς Συνόδου, ἄφ' ἑτέρου δέ καθίστανται, διὰ τοῦ ὑπερδιοικητικοῦ πρωτείου τιμῆς των, τὰ κέντρα ἐνότητος καὶ κοινωνίας ἐν τῇ ἀληθεῖ πίστει ἀπασῶν τῶν τοπικῶν Ἐκκλησιῶν συμφώνως πρὸς τὴν κανονικὴν τάξιν. Οἱ πέντε Πατριάρχαι εἶναι ἴσοι μεταξύ των, τῆς ἀρχῆς τῆς πρωτοκαθεδρίας οὐδεμίαν σημαινούσης διαφοροποίησιν αὐτῶν ὡς πρὸς τὰς

ἐξουσίας των. Ὁ Ἐπίσκοπος, ὅθεν, Ρώμης, εἶναι μόνον ὁ Primus inter pares τῶν Πατριαρχῶν.

Μακρά συζήτησις διεξήχθη ὡς πρὸς τὸ θέμα τοῦτο μεταξύ τοῦ καθηγητοῦ Β. Φειδᾶ καὶ τοῦ καθηγητοῦ Η. J. Schulz, ὁ ὁποῖος ἀνέπτυξε τὸ θέμα: «Τοπικὴ Ἐκκλησία καὶ κατὰ τὴν οἰκουμένην καθολικὴ Ἐκκλησία. Πρωτεῖον, συλλογικότης (collegialité), συνοδικότης». Τοπικὴ Ἐκκλησία, εἶπεν οὗτος, σημαίνει τρία τινά: τὴν εὐχαριστιακὴν σύναξιν, τὴν σύναξιν τῶν πιστῶν περὶ ἓνα ἐπίσκοπον, τὴν κοινωνίαν μιᾶς ομάδος τοιούτων ἐπισκοπικῶν Ἐκκλησιῶν. Ἡ κατὰ τὴν Οἰκουμένην Ἐκκλησία ὑπάρχει μόνον μέσα εἰς τὰς τοπικὰς Ἐκκλησίας καὶ ἀπαρτίζεται ἐκ τῶν τοπικῶν τούτων Ἐκκλησιῶν. Σύλλογος Ἐπισκόπων καὶ «συλλογικότης» σημαίνουν τὴν ομάδα ἐκείνην τῶν Ἐπισκόπων, ἡ ὁποία προκύπτει ἐκ τῆς συνάξεως τριῶν τοῦλάχιστον Ἐπισκόπων διὰ τὴν χειροτονίαν ἐτέρου Ἐπισκόπου· ἐκ τῆς συνάξεως αὐτῆς ἀπορρέουν καὶ ἡ ἔννοια καὶ τὰ δικαιώματα τοῦ Μητροπολίτου. Σύνοδος, ἀφ' ἐτέρου, εἶναι ἡ σύναξις Ἐπισκόπων, ἐπὶ τοπικοῦ ἢ καὶ οἰκουμενικοῦ ἐπιπέδου, ἡ ὁποία προκειμένου νὰ δώσῃ λύσεις εἰς διεκκλησιαστικῶς ἀνακύπτοντα προβλήματα πίστεως ἢ κανονικῆς τάξεως, προϋποθέτει τὴν ἀναγνώρισιν ἐνός «Πρώτου» ὡς προέδρου τῆς συνάξεως. Τοιαῦτα πρωτεῖα δύνανται νὰ ἀναγνωρίζωνται εἰς Μητροπολίτας ἢ Πατριάρχας. Τὸ πρωτεῖον τοῦ Ἐπισκόπου Ρώμης ἔναντι ὅλων τῶν κατὰ τὴν Οἰκουμένην Ἐπισκόπων θὰ πρέπει κατ' ἀρχὴν νὰ ἐννοηθῇ ἐκ τῆς ἱστορικο-κανονικῆς τάξεως, ἡ ὁποία ἐπεκράτησεν ἀπὸ τῶν Οἰκουμενικῶν Συνόδων ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ. Περαιτέρω ὅμως, ἤδη ἡ ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία τῆς Ἀνατολῆς ἀποδεικνύει, κατὰ τὸν καθηγητὴν Schulz, ὅτι ὁ Πέτρος ὡς Σύμβολον ἐνότητος ἦτο πάντοτε ζῶσα πραγματικότης καὶ συνειδήσις ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ. Ἡ σύνδεσις τοῦ Συμβόλου τούτου μὲ τὸν Ἐπίσκοπον Ρώμης συνετελέσθη εἰς τὴν κανονικὴν συνείδησιν τῆς Ἐκκλησίας ἤδη κατὰ τὴν πρώτην χιλιετίαν, εἰς αὐτὴν δὲ τὴν συνείδησιν θὰ πρέπει νὰ ἐπανέλθωμεν ἀποφεύγοντες τὰς ἀκραίας θέσεις τῆς δευτέρας χριστιανικῆς χιλιετίας, ἐφ' ὅσον θέλομεν νὰ ἀποκαταστήσωμεν τὴν ἐνότητα τῆς Ἐκκλησίας.

Ἰδιαιτέρον ἐνδιαφέρον παρουσίασεν ἡ εἰσήγησις τοῦ Σεβ. Μητροπολίτου Μύρων κ. Χρυσοστόμου (Κωνσταντινίδη) ἐπὶ τοῦ θέματος: «Τὸ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον ἐν τῇ κοινωνίᾳ τῶν τοπικῶν Ἐκκλησιῶν».

Ὁ ὁμιλητὴς εἰσαγωγικῶς ἀνεφέρθη εἰς τὰς συστοίχους ἐννοίας «τοπικὴ Ἐκκλησία» καὶ «κοινωνία τοπικῶν Ἐκκλησιῶν» καὶ ἀνέλυσε τὰς ἐκκλησιολογικὰς ἐνδοσυνδέσεις, αἵτινες ὑφίστανται καὶ προβάλλουν ἐξ ἑαυτῶν ἐν τῇ ὀρθοδόξῳ θεολογίᾳ.

Ἐν συνεχείᾳ, ὑπεγράμμισε τὰ κύρια καὶ ἐξ ἀντικειμένου γνωρίσματα τῶν τοπικῶν Ἐκκλησιῶν, κατελθὼν μέχρι καὶ τῶν ἐξωτερικωτέρων τοιού-

των, ὡς εἶναι αἱ ἀνταλλασσόμεναι Εἰρηνικαί Ἐπιστολαί μεταξύ τῶν Ἐκκλησιῶν, τὰ Δίπτυχα καί αὐτή ἔτι ἡ μετοχή ἐν τῷ αὐτῷ ἀγιαζομένῳ Μύρῳ καί ἀκολούθως ἐτόνισε τήν διά μέσου τῶν αἰῶνων πιστότητα τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου, ὡς τοπικῆς πρώτης ἐν τῇ Ὁρθοδόξῳ Ἐκκλησίᾳ, εἰς τὰ ἐκκλησιολογικά ταῦτα γνωρίσματα καί χαρακτηριστικά.

Τούτου τεθέντος, ἐτόνισεν ἰδιαιτέρως τὰ προσιδιάζοντα εἰς τήν Ἐκκλησίαν Κωνσταντινουπόλεως γνωρίσματα ὡς πρώτης Ἐκκλησίας ἐν τῇ Ὁρθοδόξῳ Ἀνατολῇ καί τὰ πρεσβεῖα τιμῆς, ἅτινα ἀνεγνώρισεν ἰδιαιτέρως ἡ Β΄ Οἰκουμενική Σύνοδος (381) διά τοῦ γ΄ αὐτῆς κανόνος, τό κείμενον τοῦ ὁποίου, εἶπεν, περισσότερον παντός ἄλλου, καί φυσικά καί αὐτοῦ ἔτι τοῦ πολυσυζητημένου κη΄ κανόνος τῆς Δ΄ ἐν Χαλκηδόνι Συνόδου (451), καθορίζει τὰ πλαίσια «προτεραιότητος» καί «πρωτότητος» τῆς Ἐκκλησίας Κωνσταντινουπόλεως, συγκεκριμενοποιεῖ δέ τήν ἔννοιαν τῶν πρεσβεῖων ἐκκλησιολογικῶς ὄχι μόνον διά τήν Νέαν Ρώμην, ἀλλά καί διά τήν Πρεσβυτέραν· τοῦτο διότι, ἡ «πρωτότης», τό εἶναι δηλαδή Ἐκκλησίαν τινά «πρωτην», ὀρίζεται, κυρίως εἰπεῖν, κατά τόν γ΄ κανόνα τῆς Β΄ Οἰκουμενικῆς Συνόδου, ἔξω καί ἀνεξαρτήτως πάσης ἐδαφικῆς δικαιοδοσιακῆς προνομίας, ὀρίζεται ἐπομένως μέ καθαρά ἐκκλησιολογικά δεδομένα καί κριτήρια.

Ἐπί τῇ βάσει τῶν συλλογισμῶν τούτων, ὁ ὀμιλητής ἀνεφέρθη εἰς τήν σύγχρονον «πραγματικότητα» τῆς Ὁρθοδοξίας καί ἀνέλυσε τήν λειτουργικότητα τῶν πρεσβεῖων τῆς Ἐκκλησίας Κωνσταντινουπόλεως διά συνόλην τήν Ὁρθοδοξίαν. Ἀνεφέρθη εἰς τὰ διά μέσου τῶν αἰῶνων δημιουργηθέντα κενά τῆς ἐκκλησιαστικῆς ζωῆς καί δομῆς τῆς Ὁρθοδοξίας καί εἰς τήν ὑπάρξασαν καί ὑπάρχουσαν ἱστορικοκανονικήν ἀνάγκην πληρώσεως τῶν κενῶν τούτων ἵνα ἡ Ὁρθοδοξία ἐπανακτησῇ τήν λειτουργικότητά της. Αἱ νέαι ἀνάγκαι, εἶπεν, ἐπιβάλλουν καί νέας προσαρμογάς. Καί αὐτάς θέλει νά καλύψῃ καί καλύπτει ἡ Ἐκκλησία Κωνσταντινουπόλεως μέ τήν παρουσίαν καί προσφοράν της ἐν μέσῳ τῶν ἀδελφῶν Ὁρθοδόξων κατά τόπους (τοπικῶν) Ἐκκλησιῶν.

Ἡ σκέψις τοῦ καθηγητοῦ π. Μέγιεντορφ περί τῆς ἀναγνωριζομένης πανταχόθεν ἀνάγκης ὑπάρξεως τῆς Ἐκκλησίας Κωνσταντινουπόλεως, ἀκριβῶς διά νά πληροῖ τὰ ἐλλείποντα τῆς συγχρόνου ἐκκλησιολογικῆς δομῆς τῆς Ὁρθοδοξίας, καί ἡ σαφής καί βαθεῖα ἀντίληψις τοῦ Μητροπολίτου Σάρδεων Μαξίμου, περί «διακονίας» τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου, προσφερομένης ὑπό τὰς πτυχάς καί τὰς φάσεις ἀσκήσεως τῆς ιδιότητός του ὡς πρώτης Ἐκκλησίας, ἀπετέλεσεν τό ἀντικείμενον τῆς θετικῆς ἀξιολογήσεως τοῦ Σεβασμιωτάτου ὀμιλητοῦ.

Καί ἐν τέλει, εἰς μακράν παράγραφον τῆς ὀμιλίας του, ἀνέλυσε τί δέν εἶναι διά τό Οἰκουμενικόν Πατριαρχεῖον ἡ ἄσκησις αὐτῆς τῆς ιδιότητος τῆς

«πρώτης Ἐκκλησίας», καί τί εἶναι θετικῶς αὕτη, παρασχών συγκεκριμένα παραδείγματα ἐκ τῶν τελευταίων τούτων δεκαετηρίδων τῶν συγχρόνων βιουμένων ἐκκλησιολογικῶν πραγματικότητων ἐν τῇ καθόλου Ὁρθοδοξίᾳ.

Ἡ ἔννοια τῆς κοινωνίας τῶν τοπικῶν Ἐκκλησιῶν, εἶπε, καθιερώνει τούς τρόπους ἐφαρμογῆς, βιώσεως καί ἀπ' κοινοῦ ἀποδοχῆς τῶν θετικῶν τούτων ἐκκλησιολογικῶν προϋποθέσεων τῆς ζωῆς τῆς ἀδιαιρέτου Ὁρθοδοξίας.

Εἰς τήν Ἀνακοίνωσίν του, ἀφ' ἑτέρου, ὑπό τόν τίτλον «Ἡ Ἁγία καί Μεγάλη Σύνοδος τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας. Ἡ πορεία τῆς προπαρασκευῆς της», ὁ Σεβ. Μητροπολίτης Τρανουπόλεως κ. Δαμασκηνός διέγραψε, κατ' ἀρχήν, τούς ἱστορικούς σταθμούς τῆς Πανορθοδόξου Συνόδου. Ἐν συνεχείᾳ, ἔθεσε τό ἐρώτημα περί τῆς οἰκουμενικότητος τῆς Ὁρθοδοξίας, ἐν ὧσει, κυρίως, τῶν προσπαθειῶν της διά τήν χριστιανικήν ἐνότητα. Ἡρώτησεν εἰδικώτερον: Εἰς τί συγκεκριμένως συνίσταται ἡ αὐτοσυνειδησία τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας ὡς τῆς Μιάς, Ἁγίας, Καθολικῆς καί Ἀποστολικῆς Ἐκκλησίας καί κατά συνέπειαν τό πρόβλημα τῆς ἐνότητας αὐτῆς μετά τῶν λοιπῶν Ἐκκλησιῶν; Ἐπί τῇ βάσει τίνος ἐκκλησιολογικοῦ κριτηρίου γίνεται ἡ σαφῆς διάκρισις μεταξύ Ἐκκλησιῶν καί Ὁμολογιῶν; Ὅταν ὁμιλῶμεν περί «Ἐκκλησιῶν» ἐκτός τῆς Ὁρθοδόξου, πῶς δυνάμεθα νά ὁμιλῶμεν περί τῆς «Μιάς, Ἁγίας... Ἐκκλησίας» χωρίς νά ἀντιφάσκωμεν; Μέ ἄλλους λόγους; μήπως νομιμοποιῶμεν οὕτω τήν ὑπαρξίν πολλῶν Ἐκκλησιῶν παρά τήν Μίαν καί ἄρα καί τήν διαίρεσιν, ἀμνηστεύοντες αὐτάς καί θεωροῦντες τήν Ὁρθόδοξον Ἐκκλησίαν ἀπλῶς ὡς μίαν τῶν ὁμολογιακῶν Ἐκκλησιῶν; Δύναται μία Ἐκκλησία, ὅταν ταυτίξῃ τά ὄριά της πρὸς τά τῆς Μιάς, Ἁγίας, Καθολικῆς καί Ἀποστολικῆς Ἐκκλησίας, νά δέχεται παρομοίαν αὐτοσυνειδησίαν ἄλλων Ἐκκλησιῶν χωρίς νά σχετικοποιῇ τήν ἰδικήν της συνέχειαν καί συνέπειαν; Ποία ἐπί τέλος εἶναι ἡ ἐκκλησιολογική βάση, ἐπί τῆς ὁποίας στηρίζουν οἱ Ὁρθόδοξοι τὰς ἐνωτικὰς προσπαθείας των μετά τῶν ἄλλων Ἐκκλησιῶν, αἱ ὁποῖαι ὁμολογοῦν τήν αὐτὴν πίστιν εἰς τόν Ἰησοῦν Χριστόν ὡς Κύριον καί Λυτρωτὴν τοῦ κόσμου;

Καί συνεπέριε: «Προσωπικῶς πιστεύομεν ὅτι ἡ ὑπαρξις Ἐκκλησίας ἐκτός τῆς Ἐκκλησίας, ἐν τῇ πλήρει ἐννοίᾳ τῆς λέξεως «Ἐκκλησία», εἶναι δυνατόν νά ἀναγνωρισθῇ ἐκεῖ ἔνθα διαπιστοῦται ἡ ἐνότης τῆς πίστεως ὡς αὕτη παρεδόθη εἰς τά Σύμβολα τῶν Ἀρχαίων Οἰκουμενικῶν Συνόδων ἀφ' ἑνός καί ἡ μετ' αὐτῆς ἀναποσπάστως συνδεδεμένη ἀποστολική Διαδοχὴ ἀφ' ἑτέρου».

Τέλος, ὁ Ἀρχιμανδρίτης Κύριλλος Ἀργέντης προέβη εἰς μίαν συγκεκριμένην πρότασιν διά τήν ὀργάνωσιν τῶν ὀρθοδόξων Χριστιανῶν

τῆς διασπορᾶς, τοῦτο δέ ἐπί τῆς βάσεως τεσσάρων θεμελιωδῶν κανονικῶν ἀρχῶν:

Α. Τῆς ἀρχῆς τῆς ἐδαφικότητος. Αὕτη ἀποτελεῖ «τό πλαίσιον ἐντός τοῦ ὁποίου ἀσκεῖται ἡ ἐνέργεια ἐνός ἐπισκόπου ἢ μιᾶς συνόδου ἐπισκόπων ἐπί τοῦ συνόλου τῶν κατοικούντων ἐπί ὠρισμένου ἐδάφους πιστῶν ἀνεξαρτήτως τῆς μητρικῆς γλώσσης ἢ τῆς φυλῆς των καί δέν δύναται νά ἀσκηθῆ ἐκτός τοῦ ἐδάφους τούτου. Δέν εἶναι, λοιπόν, δυνατόν νά ὑπάρχουν δύο ὀρθόδοξοι ἐπίσκοποι εἰς τήν ἰδίαν ἐπαρχίαν».

Β. Τῆς ἀρχῆς τῆς συνοδικότητος. Αὕτη ἀπαιτεῖ τήν συμφωνίαν μεταξύ ἐπισκόπων. Ἡ ἐκλογή ἐκάστου ἐπισκόπου ὑφ' ὄλων τῶν ἐπισκόπων μιᾶς ἐπαρχίας ἀποτελεῖ μόνιμον κανόνα τῆς Ἐκκλησίας καθιερωμένον τόσον ὑπό τῆς πρώτης ὅσον καί ὑπό τῆς τελευταίας τῶν ἐπτά οἰκουμενικῶν Συνόδων.

Γ. Τῆς ἀρχῆς τῆς ἐλευθερίας. Αὕτη διασφαλίζεται ὑπό τοῦ 8ου κανόνος τῆς Γ' Οἰκουμενικῆς Συνόδου ἐπ' εὐκαιρίᾳ τῆς ἀξιώσεως τοῦ Πατριάρχου Ἀντιοχείας νά ἐπεμβαίη εἰς τά ἐσωτερικά πράγματα τῆς Ἐκκλησίας τῆς Κύπρου ὑπό τό πρόσχημα ὅτι τό ἔδαφός της ὑπήγετο εἰς τήν πολιτικήν ἐξουσίαν τῶν δουκῶν τῆς Ἀντιοχείας. Ὁ κανὼν οὗτος θά πρέπει νά τηρῆται «καί ἐπί τῶν ἄλλων διοικήσεων καί τῶν ἀπανταχοῦ Ἐκκλησιῶν... ἵνα μή... ἐν ἱερουργίας προσχήματι ἐξουσίας τύφος κοσμικῆς παρεισδύηται, μηδέ λάθωμεν τήν ἐλευθερίαν κατά μικρόν ἀπολέσαντες, ἦν ἡμῖν ἐδωρήσατο τῷ ἰδίῳ αἵματι ὁ Κύριος ἡμῶν».

Δ. Τῆς ἀρχῆς τῆς ἐνότητος. Ἡ συνοδικότης καί ἡ ἐλευθερία, μακράν τοῦ νά εἶναι εἰς ἀντίθεσιν πρὸς τήν ἐνότητα τῆς Ἐκκλησίας, ἀποτελοῦν, ἀντιθέτως, τὰς βάσεις της: ἀναπτύσσονται πᾶρξ ἐνός κέντρου ἐνότητος, τό ὁποῖον εἰς τήν κλίμακα τῆς ἐπαρχίας εἶναι ὁ μητροπολίτης. Τοῦτο ἀποτελεῖ τήν βάσιν τῆς ὀρθοδόξου ἐκκλησιολογίας (34ος κανὼν τῶν Ἀποστόλων). Ἐν συμπεράσματι:

Ἐάν ἡ ὀρθόδοξος Ἐκκλησία ἐπετύγχανε νά συγκεκριμενοποιήσῃ τήν λειτουργίαν ταύτην τοῦ πρωτείου τιμῆς ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ θά παρεῖχε ἕνα παράδειγμα, τό ὁποῖον θά ἠδύνατο νά διαδραματίσῃ βασικόν ρόλον εἰς τόν διάλογόν της μετά τῆς Ρώμης: ὁ Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως δέν πρέπει νά ἀξιοῖ, ὡς πρὸς τοὺς ἄλλους Πατριάρχας, ἐν πρωτεῖον τό ὁποῖον δέν θά ἠδύνατο νά παραχωρήσῃ εἰς τόν Ἐπίσκοπον Ρώμης, ὅταν οὗτος θά ἐγίνετο πάλιν Ὀρθόδοξος. Ἀντιθέτως, ὀφείλει νά ἀξιῶσῃ κάθε τύπον πρωτείου, τόν ὁποῖον μίαν ἡμέραν θά ἦτο διατεθειμένος νά ἀναγνωρίσῃ εἰς τόν Ἐπίσκοπον Ρώμης. Ἀκριβῶς δέ τό πρόβλημα τῆς Διασπορᾶς προσφέρει εἰς τήν ὀρθόδοξον Ἐκκλησίαν τήν εὐκαιρίαν νά ὀρίσῃ τήν ἐννοιαν καί τό ἐκκλησιαστικόν περιεχόμενον τοῦ «πρωτείου τιμῆς», τό ὁποῖον πάντοτε

προέταξεν εἰς τὰς διαμάχας τῆς μέ τὴν Ρώμην. Τό πρωτεῖον ὡς ἐγγύησιν τῆς συνοδικότητος, τό προβάδισμα ἐν τῇ συμφωνίᾳ καὶ τῷ σεβασμῷ τῆς ἐλευθερίας, ὁ Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως δύναται καὶ ὀφείλει νά τό ἀσκῆσιν εἰς τοὺς κόλπους τῆς Διασπορᾶς ἐνθαρρύνων τοὺς ἐξάρχους αὐτοῦ νά ἀναδειξοῦν καὶ συγκαλέσουν εἰς ἐκάστην χώραν τὰς προβλεπομένας ὑπὸ τῶν κανόνων ἐπαρχιακᾶς Συνόδους, αἱ ὁποῖαι, ἐν τῇ ἐλευθερίᾳ καὶ τῇ αὐτονομίᾳ, θά αὐτοδιοικοῦν τὴν Ὁρθοδοξίαν ἐν τῇ διασπορᾷ.

III. Τοπικὴ Ἐκκλησία καὶ κατὰ τὴν Οἰκουμένην Ἐκκλησία ἀπὸ οἰκουμενικῆς προοπτικῆς.

Τὴν ἀνωτέρω διαγραφεῖσαν διερεύνησιν τῆς κανονικῆς κοινωνίας τῶν τοπικῶν Ὁρθοδόξων Ἐκκλησιῶν μεταξύ των (ὡς καὶ τῆς δομῆς τῆς Ἐκκλησίας ἐν γένει κατὰ τὴν ὀρθόδοξον ἄποψιν) ἤλθε νά συμπληρώσῃ σειρά ἀνακοινώσεων, ἡ ὁποία ἐβοήθησε νά διευκρινισθοῦν αἱ σχέσεις τῆς κοινωνίας αὐτῆς μέ τὴν Οἰκουμένην — ὑπὸ τὴν εὐρυτέραν δυνατὴν ἔννοιαν τοῦ ὅρου. Οὕτω, ὁ καθηγητῆς κ. Δ. Θηραῖτος ὠμίλησε περὶ τῆς τοπικῆς καὶ τῆς κατὰ τὴν Οἰκουμένην Ἐκκλησίας ἐξ ἐπόψεως τῆς σχέσεως τῆς θεολογικῆς ὀρολογίας πρὸς τὴν ἑλληνικὴν, κυρίως, φιλοσοφικὴν παράδοσιν. Ἡ φιλοσοφικὴ γλῶσσα, εἶπεν, εἶναι ἐκ τῆς φύσεως αὐτῆς διαλεκτικῆ: ἔχει τὴν τάσιν νά ὑπερβαίῃ τὰς προηγουμένας θέσεις αὐτῆς, διατυπωθείσας κατὰ τὴν ἱστορικὴν αὐτῆς ἀνελιξίν, μέχρι τῆς στιγμῆς καθ' ἣν μία τελεία ἀντιστροφή τῆς ἀνελιξεως ταύτης ἀποκαλύπτει, εἰς τό τέρμα τῆς ἱστορίας καὶ τοῦ χρόνου, τόν «ζῶντα Θεόν» — παράδοξον ἀνατρέπον τὴν ἱστορίαν καὶ τόν χρόνον. Τό παράδοξον τοῦτο ἀκριβῶς πειρᾶται ὅπως ἐκφράσῃ ἡ Θεολογία, τοῦτο δέ, τῇ βοηθείᾳ κατηγοριῶν σκέψεως οὐχὶ πλεον φιλοσοφικῶν καὶ χρονικῶν, ἀλλά, ἐν τῇ οὐσίᾳ των, ἀποκαλυπτικῶν καὶ χωρικῶν. Αὗται ἠντλήθησαν, κατὰ τὴν περίοδον τῆς διαμορφώσεως τοῦ χριστιανικοῦ δόγματος, κατὰ μέγα μέρος ἐκ τοῦ νεοπλατωνικοῦ συστήματος, τό ὁποῖον δέν θά πρέπει νά θεωρῆται ὡς μία, ἐν στενῇ ἐννοίᾳ, «φιλοσοφία», ἀλλά μᾶλλον ὡς ἓν εἶδος προ-θεολογικῆς καὶ παρα-θεολογικῆς σκέψεως, ἡ ὁποία διαποτίζει τὴν ἐποχὴν τῆς ἐξαπλώσεως τοῦ χριστιανισμοῦ καὶ τῆς ὁποίας οἱ Πατέρες ἐποίησαν εὐρείαν χρῆσιν.

Ὁ Ἰησοῦς τῆς ἱστορίας, ἐσυνέχισεν, θά πρέπει νά θεωρηθῇ ὡς τό κορυφωμα τοῦ ἱστορικοῦ γίνεσθαι, τό σημεῖον ἐκεῖνο, εἰς τό ὁποῖον ὁ χρόνος συναντᾷ τὴν αἰωνιότητα ἐνσωματούμενος εἰς τὴν διάστασιν τοῦ ἐσχατολογικοῦ χώρου. Θά πρέπει, ἐπομένως, νά προσδιορισθῇ ἡ σχέσις ἐνός ἐκάστου σημείου τοῦ χώρου τούτου μέ τόν Ἰησοῦν, ὁ τόπος τόν ὁποῖον

ἕκαστον δημιούργημα καταλαμβάνει ἐν σχέσει πρὸς τὸ χωρο-χρονικὸν ἐκεῖνο σημεῖον, εἰς τὸ ὁποῖον ὁ Θεὸς ἀπεκαλύφθη ἐν τῇ ἱστορίᾳ. Ἡ Ἐκκλησία ἔχει, ὡς ἐκ τούτου, δύο διαστάσεις: εἶναι Ἐκκλησία «τοπική», ἐν τῇ ἐννοίᾳ ὅτι ἀπορρέει ἐκ τῆς τοπικῆς συναθροίσεως τῶν Ἀποστόλων πέριξ τοῦ Ἰησοῦ, εἰς μίαν συγκεκριμένην ἱστορικὴν στιγμήν, τὴν στιγμήν δηλονότι ἢ ὁποία ἐχάλκευσε τὸν ἄρρηκτον δεσμόν μεταξύ Αὐτοῦ καὶ ἐκείνων διὰ τῆς συμμετοχῆς εἰς τὸ Δεῖπνον Του (εὐχαριστιακὴ κοινωνία)· εἶναι, ἐπὶ πλέον, Ἐκκλησία καθολικὴ, οἰκουμενικὴ, ἐν τῇ ἐννοίᾳ ὅτι δέν συμπεκνοῦται μόνον εἰς τὸ συγκεκριμένον τοῦτο ἱστορικὸν καὶ ἐσχατολογικὸν συγχρόνως γεγονός, ἀλλ' ἔχει τὴν τάσιν νὰ ἐπεκταθῇ εἰς ὀλόκληρον τὸν ἐσχατολογικὸν χρόνον, περιλαμβάνουσα εἰς τοὺς κόλπους τῆς ἑνα ἕκαστον ἄνθρωπον καὶ προσδιορίζουσα τοῦτον ἐν σχέσει πρὸς τὸν Ἰησοῦν. Οὕτω ἡ Ἐκκλησία καθίσταται δυναμικῶς παρούσα ἐν τῷ κόσμῳ, ἢ ἀρχικῇ, περιορισμένη ἐν χώρῳ καὶ χρόνῳ, τοπικότης αὐτῆς ἐπεκτείνεται, τοῦ Χριστοῦ πληροῦντος οὕτω, ἐν τῷ Πνεύματι, τὸν κόσμον ὀλόκληρον.

Ὁ καθηγητὴς Wiederkehr τῆς Λουκέρνης ὠμίλησεν ἐν συνεχείᾳ ἐπὶ τοῦ συγκεκριμένου παραδείγματος τῆς ἐν Ἑλβετία τοπικῆς (Ρωμαιοκαθολικῆς) Ἐκκλησίας πρὸς τὴν Ἐκκλησίαν τῆς Ρώμης, θεωρουμένην ὡς κέντρον τῆς ἐνότητος τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας ἐν τῷ συνόλῳ τῆς. Ἔθεσε, συγκεκριμένως, τὰ ἐρωτήματα: πόσῃ ἐλευθερίᾳ ἔχουν οἱ κατὰ τόπους (ρωμαιοκαθολικοὶ) Ἐπίσκοποι κατὰ τὴν ἐνάσκησιν τῆς ἐπισκοπικῆς τῶν εὐθύνῃς ὡς αὕτη ἐκδηλοῦται ἐντὸς τῶν πλαισίων τῆς ἐν οἰκουμενικῇ ἐννοίᾳ θεωρουμένης εὐθύνῃς τοῦ Πάπα; Πῶς ἀσκεῖται ὁ ἐπιρρασμός τῆς οἰκουμενικῆς ταύτης εὐθύνῃς καὶ βουλήσεως ἐκ μέρους τῶν κατὰ τόπους (Ρωμαιοκαθολικῶν) Ἐκκλησιῶν, ἰδίως μετὰ τὴν Β' Βατικανὴν Σύνοδον; Ποίαν ἐπίδρασιν δύνανται νὰ ἀσκήσουν οἱ ἅπλοὶ πιστοὶ ἐπὶ τῆς συνειδήσεως τῆς τοπικῆς Ἐκκλησίας; Ὁ ὁμιλητὴς προσεπάθησε νὰ ὑποδείξῃ ἐναλλακτικὰς λύσεις εἰς τὰ προβλήματα αὐτὰ ἐξετάζων τὰ ὄρια, ρευστὰ κατ' ἀνάγκην, εἰς τὰ ὁποῖα δύνανται νὰ συμπέσουν τὰ αἰτήματα τῶν τοπικῶν Ἐκκλησιῶν πρὸς τὰς ἄνωθεν εἰς αὐτάς ὑπαγορευομένας κατευθύνσεις.

Ἄφ' ἑτέρου, ὁ καθηγητὴς Charpuis ἀναλύων τὴν περὶ τοπικῆς Ἐκκλησίας ἀντίληψιν τῆς Μεταρρυθμίσεως, ἔθεσε τὸ ἐρώτημα: Ποῦ εἶναι ἡ ἀληθὴς Ἐκκλησία; Ἡ κλασσικὴ ἀπάντησις τῶν Μεταρρυθμιστῶν τοῦ Ἰβου αἰῶνος ἦτο: Ἐκεῖ ὅπου κηρῦσσεται ἀνόθευτον τὸ Εὐαγγέλιον καὶ ὅπου τὰ μυστήρια τελοῦνται συμφώνως πρὸς τὴν θεσμοθέτησίν των ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ. Διὰ τοῦ ὀρισμοῦ τούτου, ἡ Μεταρρυθμισίς ἔρριψεν ὅλον τὸ βάρος τῆς ἐκκλησιολογίας τῆς ἐπὶ τῆς τοπικῆς Ἐκκλησίας, τῆς ὁποίας οὕτω διέγραψε καὶ τὰ κριτήρια αὐθεντικότητος. Τὸ παράδοξον τοῦ μεταγενεστέρου Προτεσταντισμοῦ εἶναι, εἶπεν, ὅτι, παρ' ὅλην τὴν ἔλλειψιν θεσμικοῦ συνδέσμου

μεταξύ τῶν τοπικῶν Ἐκκλησιῶν, ἡ οἰκουμενική διάστασις δέν ἐξέλειπεν, ἐξεδηλώθη δέ ἰδιαιτέρως διά τῆς ἱεραποστολῆς. Ἐφ' ἑτέρου ὁμως, κατά τόν 20ον αἰῶνα, μέ τήν ἀνάπτυξιν τῆς ἐκκοσμικεύσεως καί τήν ἐπικράτησιν τῶν ἀπολυταρχικῶν καθεστώτων, τό πρόβλημα τῆς τοπικότητος τῆς Ἐκκλησίας ἐτέθη ὑπό ριζικωτέραν μορφήν, μάλιστα δέ εἰς τό ἔργον τοῦ Karl Barth. Ἡ Ἐκκλησία, κατ' αὐτόν, ὅπως καί ὁ Κύριός της, δέν ἔχει ποῦ τήν κεφαλὴν κλίνει. Κατά κυριολεξίαν, δέν ὑπάρχει «τοπική» Ἐκκλησία, διότι δέν ὑπάρχει «τόπος» διά τήν Ἐκκλησίαν εἰς τόν κόσμον. Ἡ Ἐκκλησία εἶναι ἓνα «γεγονός», τό γεγονός τῆς συνάξεως δύο ἢ τριῶν ἀτόμων διά νά ἀκούσουν τό Εὐαγγέλιον καί νά τελέσουν μεταξύ των τά μυστήρια. Πρόκειται, ἀσφαλῶς, διά μίαν ἀκραίαν θέσιν, ἡ ὁποία, κατά τόν ὁμιλητήν, δέν θά πρέπει νά ἐμποδίσῃ εἰς τό μέλλον τήν ἀναζήτησιν ἑνός κοινοῦ θεσμικοῦ κανονικοῦ πλαισίου, τό ὁποῖον νά συνδέσῃ καί πάλιν τὰς τοπικάς Ἐκκλησίας εἰς μίαν παγκόσμιαν κοινότητα Ἐκκλησιῶν.

Ἡ συμμετοχή τῆς Ὁρθοδοξίας εἰς τήν ἀναζήτησιν ταύτην ἔγινεν, ἐν συνεχείᾳ, τό ἀντικείμενον τριῶν εἰσηγήσεων: Ὁμίλησεν πρῶτον ὁ καθηγητής π. Stirnimann περί τῆς «συμβολῆς τῶν τοπικῶν Ὁρθοδόξων Ἐκκλησιῶν εἰς τήν οἰκουμενικήν κίνησιν», ὁ ὁποῖος καί ἐτόνισεν εἰσαγωγικῶς ὅτι δέν ἦλθε διά νά δώσῃ μίαν ἀκαδημαϊκὴν διάλεξιν ἀλλὰ διά μίαν «συνάντησιν» φιλίας ἐν τῇ πίστει πρὸς τόν Κύριον μεταξύ χριστιανῶν διαφορετικῶν ἐκκλησιαστικῶν παραδόσεων. Ὁ ὁμιλητής ἔθεσε πρῶτον τό ἐρώτημα: ποία ἢ ἀξία τοῦ «ὀρθοδόξου ὑποδείγματος» τοπικῆς Ἐκκλησίας; Τί δύναται νά μάθουν ἀπό τό ὑπόδειγμα αὐτό οἱ μὴ ὀρθόδοξοι χριστιανοί; Ἀνεφέρθη δέ ἀπαντῶν, εἰς τήν κεφαλαιώδη σημασίαν τῆς ὀρθοδόξου λειτουργίας, ἡ ὁποία θά ἔπρεπε νά ἐμπνέῃ κάθε χριστιανόν, εἰς τόν ρόλον τοῦ «πνευματικοῦ πατρός», τῆς οἰκογενειακῆς ζωῆς, τῆς «διακονίας» τῶν λαϊκῶν εἰς τήν ζωὴν τῆς ὀρθοδόξου κοινότητος, στοιχείων, ὄλων αὐτῶν, διά τῶν ὁποίων μεταδίδεται εἰς τόν χριστιανόν ἡ αἴσθησις τοῦ μυστηρίου καί τῆς ὑπερβατικότητος τοῦ Θεοῦ ἐντός μιᾶς κοινωνίας ποῦ περιβάλλει τόν οὐρανόν καί τήν γῆν. Ἐθίξεν, ἐν συνεχείᾳ, τὰ οἰκουμενικά καθήκοντα τῶν χριστιανῶν ἐπὶ τοπικοῦ ἐπιπέδου, ἐπὶ τοῦ ὁποίου καί μόνον αἱ γενικαὶ οἰκουμενικαὶ κατευθύνσεις δύναται νά ἐπαληθεύσουν καί νά καρποφορήσουν. Ὡς πρὸς τό σημεῖον τοῦτο ἡ προσωπικὴ ἐπαφή τῶν κατὰ τόπους ποιμένων εἶναι ἀποφασιστικῆς σημασίας, διότι μόνον διά τῶν συχνῶν συναντήσεων, τῶν κοινῶν προσευχῶν, τῆς στενῆς συνεργασίας, θά παραμερισθοῦν οἱ παράγοντες τῆς διαιρέσεως καί αἱ παρεξηγήσεις τοῦ παρελθόντος. Εἰδικώτερον, ἡ παρουσία τῆς Ὁρθοδοξίας εἰς τὰς οἰκουμενικάς συναντήσεις ἐντὸς τοῦ χώρου τῆς Δυτικῆς Εὐρώπης δύναται νά συντελέσῃ ἀποφασιστικῶς καί εἰς τήν προσέγγισιν ρωμαιοκαθολικῶν καί προτεσταντῶν. Τέλος, ὁ καθηγητής

Stirnimann παρουσίασε μερικές σκέψεις του και επί του θέματος «Τοπική Ἐκκλησία καὶ κοινωνία τῶν Ἐκκλησιῶν». Ὁ στόχος τῆς οἰκουμενικῆς κινήσεως, εἶπε, δὲν εἶναι μία Ἐκκλησία «ἐνοποιημένη», ἀλλὰ μία «κοινωνία τῶν Ἐκκλησιῶν». Ὅπου ἡ τελευταία αὐτὴ δὲν εἶναι «πλήρης», θὰ πρέπει νὰ τὴν ἀποκαταστήσωμεν χωρὶς νὰ παραβλάψωμεν τὸν νόμιμον πλουραλισμὸν τῶν παραδόσεων ἐξευρίσκοντες πρὸς τοῦτο τὰς καταλλήλους «δομάς» κοινωνίας. Ὁ ὁμιλητὴς κατέληξεν ἐκφράζων τὴν πεποιθησὶν του ὅτι ὁ ἀρχόμενος ἐπίσημος διάλογος Ὁρθοδόξων-Ρωμαιοκαθολικῶν ἔχει πολλὰς ἐλπίδας εὐδοώσεως ἐφ' ὅσον ἀναγνωρισθῆ καὶ ἀπὸ τὰ δύο μέρη ἡ ἱστορικότης ὠρισμένων δογματικῶν διατυπώσεων, ὡς π.χ. ἡ ἑρμηνεία τῶν περὶ «Πέτρον» χωρίων τῆς Ἁγίας Γραφῆς.

Ὁ καθηγητὴς Β. Σταυρίδης ἐξήτασεν ἀκολουθῶς, ἐξ ὀρθοδόξου πλευρᾶς, τὰς τοπικὰς Ὁρθοδόξους Ἐκκλησίας εἰς τὴν σχέσιν των πρὸς τὴν οἰκουμενικὴν κίνησιν. Ὁ κ. Σταυρίδης προσεπάθησεν, εἰδικώτερον, νὰ διαγράψῃ, ὑπὸ μορφήν κριτικῆς, τὴν τοποθέτησιν τῶν Ὁρθοδόξων ἔναντι τοῦ Π.Σ.Ε. Εἶπε χαρακτηριστικῶς:

«Παραλλήλως πρὸς τὰς κατηγορίας καὶ ἐπιθέσεις, τὰς γενομένας ὑπὸ μιᾶς φωνασκούσης ἢ θορυβούσης μειοψηφίας ἐξ ὀρθοδόξων συντηρητικῶν κύκλων, οἵτινες ἀναφέρονται εἰς τὴν οἰκουμενικὴν κίνησιν ὡς μίαν αἴρεσιν καὶ ὑποστηρίζουν ἐκ τοῦ ἐμφανοῦς τὸ καθῆκον τῆς Ὁρθοδοξίας ὅπως ἀποχωρήσῃ ἐκ τοῦ Π.Σ.Ε., γενικῶς ἡ ὀρθόδοξος ἀξιολόγησις τῆς κινήσεως καὶ τοῦ Π.Σ.Ε., ἔνθα αἱ Ὁρθόδοξοι Ἐκκλησίαι τυγχάνουν μέλη συνεργαζόμενα, φέρει τὸν χαρακτῆρα μιᾶς θετικῆς κριτικῆς.

Κατ' αὐτὴν, ἡ οἰκουμενικὴ κίνησις, παραλλήλως πρὸς τὰ θετικὰ σημεῖα, τελεῖ ὑπὸ τὴν ἐπίδρασιν τῆς σχετικοκρατίας, τῆς ἐκκοσμικεύσεως καὶ τῶν ψευδῶν μεθόδων τῆς ἐνότητος. Ἡ σωτηρία ἐντὸς τοῦ Π.Σ.Ε. ἐκλαμβάνεται κυρίως ὡς μία τάσις-ροπὴ πρὸς τὸν ὀριζονταλισμὸν, χωρὶς νὰ ἀφήνεται χῶρος ἢ δυνατότης διὰ τὴν κυρίαν κάθετον διάστασιν, δηλαδὴ ὡς μία ὑπερέμφασις τῶν κοινωνικῶν καὶ πολιτικῶν μορφῶν τῆς σωτηρίας, πρὸς βλάβην τῆς αἰωνίου αὐτῆς διαστάσεως».

Καὶ ὁ κ. Σταυρίδης κατέληξε συνοψίζων ὡς ἑξῆς τὰς θέσεις τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου ἔναντι τοῦ Π.Σ.Ε.: τοῦτο θὰ πρέπει νὰ παραμείνῃ ἐν «Συμβούλιον Ἐκκλησιῶν»· ὀφείλει νὰ ἐνεργῇ ὡς ὄργανον τῶν Ἐκκλησιῶν κατὰ τὴν κοινὴν ὑπ' αὐτῶν ἀναζήτησιν τῆς ἐνότητος των· τὸ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον ἔχει ταχθῆ ὑπὲρ τῆς εἰσόδου τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας εἰς αὐτό, ἔναντίον δὲ τῆς εἰσόδου ὠρισμένων ἐξω-εκκλησιαστικῶν ὁμάδων· τὸ Συμβούλιον θὰ πρέπει νὰ εὐρίσκειται πάντοτε ἐν ἐπαφῇ μὲ τὸν ἀγωνιῶντα ἄνθρωπον τῆς σήμερον· καί: ὡς ὄργανον τῶν Ἐκκλησιῶν ἀφιερωμένον ὄχι μόνον εἰς τὸν θεολογικὸν διάλογον ἀλλὰ καὶ

εις τὴν ἀμοιβαίαν ἐν ἀγάπῃ συνεργασίαν μεταξύ των, τὸ Συμβούλιον θὰ πρέπει νὰ συνδυάζῃ «*μαρτυρίαν Χριστοῦ*» καὶ «*διακονίαν τοῦ ἀνθρώπου*». Πέραν τῶν στόχων τούτων δέν θὰ πρέπει νὰ ἐπεκταθῆ.

Ἡ Εἰσήγησις τοῦ Δρος Lukas Vischer ἐπὶ τοῦ θέματος: «Ἡ τοπικὴ Ἐκκλησία χῶρος παρουσίας τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ δυνάμει τοῦ Ἁγίου Πνεύματος. Ἡ συμβολὴ τῶν Ὀρθοδόξων Ἐκκλησιῶν καὶ τῆς ὀρθοδόξου θεολογίας εἰς τὴν οἰκουμενικὴν συζήτησιν ἐφ' ἑνός κεντρικοῦ θέματος τῆς ἐκκλησιολογίας» δύναται νὰ θεωρηθῆ, ἐν μέρει τοῦλάχιστον, ὡς ἀπάντησις εἰς τὰς ὡς ἄνω παρατηρήσεις τοῦ καθηγητοῦ κ. Σταυρίδου. Εἰδικώτερον, ὁ Δρ Vischer ὑπενθύμισε, ὅτι ἡ οἰκουμενικὴ κίνησις θὰ πρέπει νὰ ἐννοηθῆ ὡς ἡ ἀπὸ κοινοῦ προσπάθεια τῶν τοπικῶν ἀνά τὸν κόσμον Ἐκκλησιῶν νὰ δώσουν τὴν ἀρμόζουσαν ἔκφρασιν εἰς τὴν οἰκουμενικὴν των διάστασιν. Ἡ Ἐκκλησία εἶχεν ἐξ ἀρχῆς, ἤδη ἀπὸ τῆς Πεντηκοστῆς, τὴν τάσιν νὰ καταστῆ μία παγκόσμιος κοινότης τῶν εἰς Χριστόν πιστευόντων. Ἡ τάσις αὕτη ἀποτελεῖ, διὰ κάθε χριστιανικὴν γενεάν, μίαν συνεχῶς ἀνανεουμένην πρόσκλησιν, αἱ Ἐκκλησῖαι ὁμως ἠσθάνθησαν εἰς τὰς ἀρχὰς τοῦ αἰῶνος μας τὴν πρόσκλησιν ταύτην ὡς ἰδιαιτέρως ἐπείγουσαν ἐφ' ὅσον ὁ κόσμος ἐγινε σήμερον, ὅσον ποτέ ἄλλοτε, εἰς. Εἰς τὸν ἕνα αὐτὸν κόσμον, αἱ Ἐκκλησῖαι ἔπρεπε νὰ δώσουν ἐνιαίαν μαρτυρίαν τῆς πίστεώς των, δέν ἦσαν ὁμως πρὸς τοῦτο προετοιμασμένοι. Ἐξ οὗ καὶ ἡ ἀνάγκη νὰ ἐξεύρου, διὰ μιᾶς ἀπὸ κοινοῦ μελέτης τοῦ ἱεραποστολικοῦ καθήκοντος τῆς Ἐκκλησίας, τὴν ὀρθὴν μορφήν τῆς οἰκουμενικότητός της. Ὁ Δρ Vischer ἔδωσε μίαν βραχεῖαν σύνοψιν τῆς ἐξελίξεως τῆς οἰκουμενικῆς συζητήσεως ἐπὶ τοῦ θέματος τούτου, ἐξελίξεως ἡ ὁποία εὔρε τὴν ἔκφρασιν της εἰς τὴν προσπάθειαν νὰ ἀποκατασταθῆ μία γνησία κοινωνία Ἐκκλησιῶν ὑπεράνω τῶν συνόρων τῶν φυλῶν καὶ τῆς ἀντιθέσεως τῶν πλουσιῶν καὶ τῶν πτωχῶν. Εἰς τὰ πλαίσια τῆς Ἐπιτροπῆς «Πίστις καὶ Τάξις» ἡ προσπάθεια αὕτη ἔλαβε τὴν θεολογικὴν της μορφήν διὰ τοῦ ὀρισμοῦ τῆς «*καθολικότητος τῆς Ἐκκλησίας*» ὡς σχετιζομένης πρὸς τὴν ἐνότητα ὁλοκλήρου τῆς ἀνθρωπότητος.

Ἐν τούτοις, εἰς τὸ σημεῖον τοῦτο, εἶπεν ὁ Δρ Vischer, ἡ οἰκουμενικὴ κίνησις ἐδοκιμάσθη ἀπὸ μίαν μεγάλην ἔντασιν, ἡ ὁποία, μέχρι στιγμῆς, δέν κατέστη δυνατόν νὰ ξεπερασθῆ: Ἡ οἰκουμενικὴ κλήσις των ἠνάγκασε τὰς Ἐκκλησίας νὰ ἀναθεωρήσουν τὰς ἐκκλησιολογικάς των προϋποθέσεις, πρᾶγμα ὁμως τὸ ὅποιον ἔφερεν ἐκάστην ἐξ αὐτῶν ἀντιμέτωπον μὲ τὴν ἰδικὴν της παράδοσιν. Ἡ ἔντασις αὕτη θὰ πρέπει νὰ ἀντιμέτωπισθῆ μὲ θάρρος καὶ ὑπομονήν — ἰδιαιτέρως δὲ κατὰ τὸν διάλογον τῶν Ἐκκλησιῶν μελῶν τοῦ Π.Σ.Ε. μὲ τὴν Ρωμαιοκαθολικὴν Ἐκκλησίαν, ἡ ὁποία ἀντιλαμβάνεται τὴν οἰκουμενικὴν κλήσιν της ἐκτὸς τῶν πλαισίων τοῦ Συμβουλίου.

Ἡ οἰκουμενικὴ διάστασις τῶν τοπικῶν Ὀρθοδόξων Ἐκκλησιῶν

άντεμετωπίσθη ἐν συνεχείᾳ ἀπό τρεῖς ἄλλας ἐπόψεις, χαρακτηριστικὰς τῆς οἰκουμενικῆς προβληματολογίας, ἡ ὁποία ἀναπτύσσεται σήμερον εἰς τοὺς κόλπους τῆς Ὁρθοδοξίας. Οὕτω, ὁ καθηγητῆς κ. Ν. Νησιώτης, εἰς τὴν Εἰσήγησίν του «Δυναμικὴ παρουσία καὶ ἀποστολὴ τῆς τοπικῆς Ἐκκλησίας ἐν τῷ κόσμῳ τῆς σήμερον», διέγραψε κυρίως τὰ πλαίσια ἐντὸς τῶν ὁποίων ἡ Ὁρθόδοξος τοπικὴ Ἐκκλησία θὰ πρέπει νὰ συμμετάσχη εἰς τοὺς κοινωνικοὺς ἀγῶνας τῆς ἐποχῆς μας. «Ἡ τοπικὴ Ἐκκλησία», εἶπε, «ὑπὸ τὴν ἱεραποστολικὴν τῆς διάστασιν, θὰ πρέπει νὰ συμμετάσχη εἰς ὅλας τὰς προσπάθειάς τὰς ὁποίας ἀναπτύσσουν οἱ ἄνθρωποι ἐν ὄψει τῆς δημιουργίας μιᾶς πανανθρωπίνης κοινωνίας ἐκριζώνουσα τὸ κακὸν τῆς ἀδικίας καὶ ἀπελευθερώνουσα τοὺς ἀνθρώπους ἀπὸ πάσης μορφῆς δουλείας. Δὲν ὑπάρχει καμμία περιοχὴ τῆς διεθνoῦς κοινωνικῆς δραστηριότητος ἡ ὁποία θὰ ἠδύνατο νὰ ἀφήσῃ ἀδιαφόρους τὰς τοπικὰς Ἐκκλησίας. Οὐδέποτε ὑπήρξαμεν τόσον εὐαίσθητοι εἰς τὴν οἰκουμενικὴν διάστασιν τῶν προβλημάτων, τὰ ὁποία ἀπειλοῦν τὴν τοπικὴν κοινότητα μὲ διαίρεσιν καὶ παρακμὴν, ὅσον σήμερον. Ἡ οικονομικὴ ἀνάπτυξις, τὸ πρόβλημα τῆς ἐπιβίωσης, ἡ διατήρησις τῆς εἰρήνης, αἱ φυλετικαὶ διακρίσεις, ἡ ἀνισότης μεταξύ ἀνδρὸς καὶ γυναικός, τὸ πρόβλημα τῆς ἐνεργείας καὶ τῆς ρυπάνσεως, ἀποτελοῦν κατ' ἀρχὴν προβλήματα παγκοσμίου ἐκτάσεως. Ἡ τοπικὴ Ἐκκλησία ὡς μέρος τῆς Παγκοσμίου Ἐκκλησίας δὲν εἶναι δυνατόν νὰ ἀγνοήσῃ αὐτὴν τὴν πραγματικότητα καὶ τὸ καθῆκον τῆς νὰ συντελέσῃ εἰς τὴν προσπάθειαν διὰ τὴν οἰκοδόμησιν τοῦ κοινοῦ ἀνθρωπίνου μέλλοντος».

Εἰς τὴν Εἰσήγησίν του, ἀφ' ἑτέρου, «Αἱ τοπικαὶ Ἐκκλησῖαι καὶ ἡ ἱεραποστολικὴ παρουσία των ἐντὸς τῆς κατὰ τὴν Οἰκουμένην Ἐκκλησίας», ὁ π. Ιον Βρια ἐτόνισεν: «Ἡ σύγχρονος ὀρθόδοξος ἐκκλησιολογία ὑπογραμμίζει τὴν ὁρατὴν παγκοσμιότητα, τὴν ἱστορικὴν καὶ πολιτιστικὴν διαφοροποίησιν τοῦ ὀρθοδόξου κόσμου. Ὑπάρχει σήμερον ἐν νέον πλαίσιον ὀρθοδόξου παγκοσμιότητος, εἰς τὸ ἐσωτερικόν τοῦ ὁποίου ἀνακύπτουν δυναμικαὶ τάσεις μεταξύ τοπικῆς καὶ παγκοσμίου Ἐκκλησίας. Ὡς ἐκ τούτου τὴν ὀρθόδοξον ἐκκλησιολογίαν χαρακτηρίζουν σήμερον δύο κύρια σημεῖα: α) ὅλαι αἱ Ὁρθόδοξοι Ἐκκλησῖαι, παλαιαὶ καὶ νέαι, εἶναι ὁ καρπὸς τῆς ἱεραποστολῆς. Ὡς Ἐκκλησῖαι ἱεραποστολικά ἀπολαοῦν, ἐπομένως, μιᾶς μεγάλης λειτουργικῆς καὶ πολιτιστικῆς ἐλευθερίας, ἰδιαίτερος δὲ ὅσον ἀφορᾷ εἰς τὸν ἐθνικόν, γλωσσικόν καὶ πολιτιστικόν χαρακτῆρα τῶν λαῶν των. β) Ἡ ὀρθόδοξος παράδοσις δὲν ἀποτελεῖ μόνον σημεῖον ἀναφορᾶς τοῦ παρελθόντος, ἀλλὰ καὶ πηγὴν ἐλευθερίας καὶ ἐμπνεύσεως διὰ τὸν μέλλον. Τὰ δύο αὐτὰ σημεῖα δύνανται νὰ βοηθήσουν εἰς τὴν ἀντιμετώπισιν τῶν κυρίων προβλημάτων, τὰ ὁποία ἀπασχολοῦν σήμερον τὰς τοπικὰς Ὁρθόδοξους Ἐκκλησίας, ἤτοι: τὴν ἔντασιν μεταξύ τοῦ τοπικοῦ, ἐθνικοῦ χαρα-

κτῆρος των καί τῆς παγκοσμίου ἀποστολῆς των· τήν διατήρησιν τῆς ταυτότητός των διά μέσου τοῦ οἰκουμενικοῦ των ἀνοιγματος· τήν ἀποδοχήν, τέλος, εἰς τούς κόλπους των νέων ἱστορικῶν πολιτισμῶν χωρίς κατ' ἀνάγκην καί νά ταυτισθοῦν πρός αὐτούς. Ἡ σημερινή Ὁρθοδοξία ἔχει πλουσίας δυνατότητας νά μαρτυρήσῃ περί τοῦ Εὐαγγελίου καί νά ἀκτινοβολήσῃ ἐντός τῆς κοινωνίας: λειτουργική καί μυστηριακή ζωή, μοναστική πνευματικότητα, ἀνάπτυξις τοῦ οἰκουμενισμοῦ, ἱεραποστολική δρᾶσις διά μέσου τῶν ἐν διασπορᾷ κοινοτήτων της».

Τέλος, εἰς τήν Ἀνακοίνωσίν του «Οἱ Χριστιανοί ἐν μέσῳ τοῦ ἰσλαμικοῦ κόσμου ἐν τῇ ἐγγύς Ἀνατολῇ», ὁ κ. Gabriel Habib ἠρεύνησε κυρίως τό θέμα τοῦτο ὑπό τήν μορφήν, τήν ὁποίαν ἔλαβεν εἰς τόν χῶρον τῆς Ἑγγύς Ἀνατολῆς: μεταξύ τῶν Ὁρθοδόξων ἀφ' ἑνός καί τῶν ὀπαδῶν τοῦ μουσουλμανικοῦ θρησκευματος ἀφ' ἑτέρου, μεταξύ τῶν Ὁρθοδόξων καί πάλιν καί τῶν δυτικῶν μοναχῶν οἱ ὅποιοι ἀνέπτυξαν τήν προσηλυτιστικήν δρᾶσιν των εἰς τήν εὐρείαν αὐτήν περιοχήν. Αἱ πολιτικά ἐξελίξεις εἰς τόν χῶρον τοῦτον καί ἡ ἐξέγερσις τοῦ ἀραβικοῦ ἐθνισμοῦ, στενωῶς συνδεδεμένου πρός τήν ἀναβίωσιν τοῦ ἰσλαμικοῦ θρησκευματος, κατέστησαν προσφάτως τήν θέσιν τῶν Ὁρθοδόξων ἀκόμη περισσότερο λεπτήν. Ἡ ἀποστολή των σήμερον θά πρέπει νά εἶναι: νά διατηρήσουν μεταξύ των τήν ἀδελφικήν ἀλληλεγγύην ἐν τῇ ἀγάπῃ τοῦ Χριστοῦ, νά μείνουν πιστοί εἰς τήν παράδοσίν των καί νά γίνουν οἱ μάρτυρες μιᾶς νέας εἰρηνικῆς συμβιώσεως τῶν λαῶν τῆς περιοχῆς, συμβιώσεως τῆς ὁποίας καρποί θά εἶναι ἡ πνευματική καί ὑλική πρόοδος.

PREMIERE PARTIE

**EVOLUTION ET ORIGINALITE
DES EGLISES ORTHODOXES LOCALES**

ΜΕΡΟΣ ΠΡΩΤΟΝ

**ΕΞΕΛΙΞΙΣ ΚΑΙ ΙΔΙΟΜΟΡΦΙΑ
ΤΩΝ ΤΟΠΙΚΩΝ ΟΡΘΟΔΟΞΩΝ ΕΚΚΛΗΣΙΩΝ**

EVOLUTION ET ORIGINALITÉ DE L'EGLISE LOCALE D'ANTIOCHE

M. Samir GHOLAM, Damas-Bucarest

I. Les premiers siècles.

Il est difficile d'établir la date du premier contact entre la communauté apostolique de Jérusalem et celle d'Antioche, mais une chose est certaine, c'est que le jour de l'effusion du Saint-Esprit sur le premier noyau chrétien, il y avait parmi eux des juifs venus d'Antioche, de Cilicie, de Tars...¹ En tout cas, c'est là que les croyants furent pour la première fois appelés "chrétiens"², oints, à la différence des juifs qui étaient circoncis ou des païens. Eusèbe nous informe que saint Pierre était le pasteur de cette ville³ dès sa conversion et qu'Evode lui succéda par la suite⁴. Nous savons aussi que Barnabé passa un certain temps ici⁵ et que Paul y fut baptisé des mains d'Anania⁶, un des membres de la communauté.

La place prépondérante fut occupée probablement par les prophètes et les docteurs, comme Barnabé, Simon et Lucien le Cyréen⁷. Ils servaient Dieu et jeûnaient, comme disent les Actes des Apôtres⁸. La mission pour laquelle ils imposèrent les mains à Barnabé et Paul⁹ sera le point de départ pour l'extension de la sphère d'influence d'Antioche sur les territoires christianisés par eux.

Barnabé et Paul sont envoyés à Jérusalem pour exposer le problème de la réception de ceux qui venaient des nations¹⁰. Faut-il les circoncire auparavant ou bien faut-il les baptiser directement? Antioche comptait plus de païens que de juifs, et c'est là que se posa ce problème pour la première fois. Le Concile de Jérusalem délibéra et envoya Judas et Silas communiquer les décisions aux communautés provenant des nations à Antioche, en Syrie et en Cilicie¹¹. Tout cela suppose un noyau bien formé qui restait en liaison avec la communauté apostolique.

C'est ce milieu bien organisé qui va donner naissance à la Didaché¹², recueil de conseils et de prescriptions canoniques reçues des Apôtres et

adressées aux païens convertis. L'enseignement sur les "deux voies" montre la dépendance de la communauté antiochienne de celle, à structure juive, de Jérusalem.

La Didaché nous renseigne que l'Eglise de ces contrées était organisée, à la fin du premier siècle, par les prophètes, les docteurs, les évêques-presbytres et les diacres¹³. Toutefois Antioche reste organisée monarchiquement, du fait de l'existence même de saint Ignace d'Antioche, succédant à l'apôtre Pierre et à Evode. Cela ressort aussi des différents passages des lettres de saint Ignace où il s'efforce de rassembler les croyants autour de l'évêque, du presbyterium et des diacres¹⁴. Avec saint Ignace, nous avons pour la première fois une mention claire d'une hiérarchie ecclésiastique structurée.

Cette Eglise connaît aussi, dès ces temps-là et dans sa forme définitive, le rite complet de l'initiation chrétienne: baptême, confirmation, eucharistie¹⁵.

A Antioche s'activèrent aussi des hérétiques tels que Ménandre, Saturnin, Cerinthe et plusieurs gnostiques¹⁶.

Avec Théophile d'Antioche (169-185), homme de formation philosophique, nous avons pour la première fois une apologie de la foi chrétienne contre la philosophie de l'Antiquité. C'est alors qu'apparut le mot "Tris" ¹⁷ pour la première fois dans la tradition dogmatique trinitaire.

Avec Sérapion d'Antioche (191-212) nous avons une défense de la foi orthodoxe contre l'hérésie de Marcion et un exposé détaillé sur l'origine apocryphe de l'Evangile de Pierre¹⁸.

Antioche, avec l'Asie Mineure, célébrait la Résurrection du Seigneur le 14 Nisan, qu'il tombe n'importe quel jour de la semaine. Elle considérait le jour de la passion comme jour de libération et de rédemption. Elle se réjouissait le jour de la mort du Seigneur et déliait de l'obligation du jeûne en se basant sur une tradition venant de saint Jean et Barnabé¹⁹.

Les chrétiens de Syrie collaborèrent d'autre part à la christianisation du roi Abgar IX d'Edesse (179-216), ce qui étendit le christianisme plus rapidement, le rattachant au centre de mission qu'était Antioche²⁰.

L'empereur Philippe l'Arabe (début du IIIe siècle), né à Idumée en Syrie du sud, adoucit les lois en vigueur contre les chrétiens. Lui-même chrétien depuis l'enfance, il ne le divulga pas, comme le faisaient beaucoup de chrétiens de ces temps-là. Il dut se soumettre à l'expiation imposée par saint Babbila, évêque d'Antioche (238-250), étant impliqué dans le meurtre de Gordian III, et se rangea parmi les catéchumènes²¹.

Entre 214-215, Origène visita Bosra, métropole de la province romaine d'Arabie, pour résoudre quelques conflits de nature dogmatique. Il y mourut en 253, à l'âge de 69 ans. A Tyr sa tombe devint un centre de pèlerinage²².

Le problème du baptême des hérétiques, pendant la première moitié du III^e siècle, secoua Antioche et la divisa²³. Il fut résolu grâce à saint Firmilien qui participa au Concile d'Antioche en 252, groupant autour de lui les deux fractions de l'Eglise d'Antioche; d'autre part, grâce à saint Denys d'Alexandrie qui joua un rôle de conciliateur entre orientaux et africains d'un côté et Rome²⁴.

Le cas de Paul de Samosate (260-269) aurait pu devenir fatal pour l'Eglise d'Antioche si Domnus, fils de Démétrien, l'ancien évêque d'Antioche et Malchion l'antiochien n'avaient réussi à dévoiler toute la complexité plotinienne de la pensée de Longin, dont était atteinte la foi de Paul de Samosate concernant la personne du Christ. Les Conciles d'Antioche de 264 et 268 témoignent en quelle mesure le mal était propagé²⁵.

Pendant le dernier tiers du III^e siècle, Antioche connut un brillant professeur – le maître de l'école antiochienne – en la personne du prêtre Lucien, qui fut chargé par Paul de Samosate de donner des cours de religion chrétienne à Antioche. Il fut déposé par Domnus, à cause de ses tendances proarianistes. Arius lui-même se prévalut de sa dépendance de Lucien; Eusèbe de Nicomédie et Maris de Chalcedoine en firent de même²⁶.

Du fait qu'il mourut martyr en 312 à Nicomédie, il fut lavé de ses erreurs par le "second baptême" du sang. Son culte se répandit par la suite à Antioche et l'impératrice-mère Helène le renforça par la construction d'une église sur sa tombe.

Saint Epiphane de Constance dira à la fin du IV^e siècle que "Lucien et ses disciples enseignèrent que le Fils de Dieu ne s'est pas pris une âme, mais s'est contenté d'un corps, afin qu'ils puissent dire que le Fils de Dieu a souffert, a eu faim, a eu soif, s'est fatigué, s'est attristé et s'est ému" (Ancoratus 33, 4).

Antioche laissa aussi à l'héritage de l'Orthodoxie la Didascalie²⁷, après la Didaché. Ce recueil renferme des passages sur la vie conjugale, sur le choix des évêques, des prêtres et des diacres, sur la prière commune et d'autres conseils pratiques.

Pendant cette période des trois premiers siècles, Antioche avait réussi à acquérir la deuxième place après Rome, en devenant le siège de plusieurs empereurs. Elle devint aussi la capitale orientale de la chrétienté après la destruction de Jérusalem et l'émigration des chrétiens de Palestine. Il était naturel que son évêque acquit plus de prestige²⁸. Ignace d'Antioche se déclarait, déjà à la fin du I^{er} siècle, comme l'évêque de la Syrie²⁹; Sérapion écrit au clergé du Pont au sujet de l'hérésie de Montanus³⁰.

Nous avons aussi des témoignages du prestige d'Antioche en Mésopotamie, surtout lorsqu'il s'agit de l'ordination de leurs évêques³¹.

Eusèbe nous renseigne qu'au milieu du III^e siècle, l'épiscopat d'Antioche comptait des évêques en Syrie, Liban, Palestine, Arabie, Cilicie, dans la partie orientale de l'Asie Mineure et jusqu'à la Mer Noire, y inclus la Cappadoce, la Galatie et leurs environs³².

II. Antioche et la foi des sept Conciles oecuméniques.

Antioche défendra l'orthodoxie de la foi contre Arius en 324³³, avant le 1^{er} Concile oecuménique. Eustache d'Antioche, personnalité très remarquable, se distingua tout au long de la période postérieure. Il mourut en exil en 337.

Au 1^{er} Concile oecuménique, 76 des 80 évêques antiochiens présents signèrent la proclamation de foi en "Jésus-Christ, Fils de Dieu, né de l'essence (divine du Père), étant consubstantiel avec lui..."³⁴.

Au Concile local d'Antioche en 341, convoqué lors de la dédicace de la grande église d'Antioche, se réunirent 100 évêques, qui confessèrent, après de longues discussions, la foi orthodoxe nicéenne, sans toutefois utiliser le terme "omouousios". Ils affirmèrent que le Fils – le Verbe – est Dieu d'un Dieu, un Tout d'un Tout, Un d'Un, Parfait d'un Parfait, interchangeable et inaliénable en ce qui concerne la divinité; il est l'"image parfaite" de la gloire du Père, une représentation d'entre les représentations de sa volonté et de sa toute-puissance. Ils affirmèrent aussi que le Père est Père vrai, le Fils est Fils vrai, l'Esprit est Esprit vrai, et ces noms ne sont pas donnés accidentellement mais expriment réellement la place de chacun, sa puissance, et que ces Trois personnes sont Un Dieu³⁵.

Après le Concile et jusqu'en 361, quatre évêques semi-ariens se suivirent sur le siège d'Antioche, soutenus par l'empereur Constance (337-361), lui-même semi-arien. Les évêques orthodoxes se rallièrent à leurs frères du siège d'Alexandrie, formant avec eux un front opposé³⁶.

Leur position fut décisive lorsque se joignirent à eux Athanase d'Ancyre, Eusèbe de Césarée de Cappadoce et, enfin, Basile le Grand et Grégoire de Nazianze-père, qui tous continuaient la ligne nicéenne et défendaient la consubstantialité³⁷.

Mélèce d'Antioche conduisit ce groupe en Orient, en fortifiant la position d'Athanase exilé de tout le territoire de l'empire romain. Lui-même siégea à Antioche en de courts intervalles, étant aussi exilé à maintes reprises par les semi-ariens. Pour renforcer leur groupe, Mélèce éleva au siège de Césarée de Cappadoce, en 370, Basile le Grand, qui devait tracer les lignes théologiques générales du II^e Concile oecuménique tenu à Constantinople en 381³⁸.

Jusqu'à ce moment-là, il essaya à plusieurs reprises de faire appel aux

évêques de l'Occident, afin de sauver la situation de l'Orthodoxie orientale, déchirée par les différentes sectes antichristologiques et antitrinitaires³⁹.

Saint Basile accepta difficilement la division à Antioche et vit en cela un motif aux troubles de l'Orient chrétien entier. "Est-ce qu'il y a une Eglise plus importante qu'Antioche entre les Eglises de l'univers? Si la concorde règne là, la paix et l'harmonie reviendront aux autres"⁴⁰.

Cela se fit bientôt grâce à l'édit publié par l'empereur Théodose le Grand le 10 janvier 381, dans lequel il invite toutes les parties à suivre la foi nicéenne et ordonne que toutes les églises soient remises aux fils de l'Eglise universelle⁴¹.

L'Eglise d'Antioche fut conduite, quelques mois plus tard, à l'invitation du même Théodose, à Constantinople, au Concile oecuménique par son évêque Méléce et c'est alors que l'Orthodoxie nicéenne fut proclamée vigoureusement et triomphalement en présence de ses grands défenseurs tels Grégoire de Nazianze, Timothée d'Alexandrie, Cyrille de Jérusalem, Nectaire de Constantinople.

Le présidence des séances fut donnée à Méléce d'Antioche en reconnaissance de sa lutte et du prestige de son siège. Il n'est pas exclu qu'il fut aussi le plus ancien dans l'ordination. Il mourut avant de voir l'orthodoxie déclarée foi des sujets de l'empire romain d'Orient⁴². Saint Grégoire de Nysse dit alors de lui: "Où est ce capitaine sage qui conduisit le navire au but suprême"⁴³. L'Eglise le reconnut comme défenseur de sa foi et il fut vénéré comme saint dès sa mort.

Après le pieux évêque c'est l'éloquent diacre, à savoir Jean – le futur Chrysostome – qui unifiera et fortifiera les rangs d'Antioche. Si le premier fut connu pour sa réflexion théologique inspirée de la tradition de l'Eglise, le second fut le meilleur interprète de son application dans la vie de tous les jours. L'ascèse chrétienne atteignit avec lui son apogée, l'exégèse grammatico-historique d'Antioche, son point culminant. Nul n'a pénétré le sens profond des épîtres pauliniennes comme lui. Nul n'a réussi à mobiliser tout le peuple des heures entières à écouter, parler et disserter sur tous les sujets de la vie chrétienne. Avec raison il peut être nommé l'homme le plus populaire d'Antioche, car il avait le secret d'attirer la foule par une connaissance profonde de l'âme humaine, acquise au prix de l'ascèse la plus rigoureuse⁴⁴.

Jusqu'au III^e Concile oecuménique, tenu à Ephèse en 381, l'Eglise n'a pas eu un enseignement défini à travers des formules précises universellement acceptées en ce qui concerne la relation entre les deux natures – divine et humaine – dans la personne du Verbe incarné. L'Eglise d'Antioche avait sa façon d'exprimer cet enseignement, puisé dans la tradition de son école, dont les principaux représentants en christologie étaient Théodore, évêque de

Mopsueste; Diodore, évêque de Tars et Théodore de Cyr⁴⁵. Voici les points essentiels de son enseignement sur ce sujet:

- elle distinguait clairement entre la divinité et l'humanité dans la personne du Christ,

- elle croyait dans l'unité de la personne du Christ en rejetant toute union naturelle des natures ou bien leur mélange,

- elle concevait leur unité comme une vie commune et une relation réciproque, tout en gardant l'intégrité de la nature humaine, contre Apollinaire de Laodicée,

- elle refusait d'attribuer à la nature humaine des propriétés de la nature divine, comme l'omniprésence et la toute-puissance,

- elle refusait, à l'inverse, d'attribuer à la nature divine les propriétés de la nature humaine comme les passions, les souffrances, la naissance et la mort,

- en conséquence, les antiochiens se méfiaient de termes comme "Théotokos" ou "Mère de Dieu",

- ils insistaient sur l'intégralité de la nature humaine, et imposaient la vénération de la nature humaine parce qu'elle est unie au Verbe-Logos.

- donc, il n'est pas permis d'affirmer que les antiochiens ont soutenu l'existence de deux personnes, car ils enseignaient une "seule personne en deux natures unies sans mélange ni confusion"⁴⁶.

Antioche fut représentée à Ephèse par Jean – son évêque – et 43 évêques du Patriarcat. Le Tomos d'union qu'il accepta en commun avec Cyrille d'Alexandrie dit: "Nous croyons que notre Seigneur Jésus-Christ est l'unique fils de Dieu, il est homme parfait et Dieu parfait, d'une âme et d'un corps... qu'il y a en lui l'union des deux natures, étant un seul Christ, un seul Fils, un seul Dieu, un seul Seigneur. La Vierge, selon cette union sans mélange, est la mère de Dieu, parce que le Verbe divin s'est incarné et s'est fait homme par elle et, depuis la conception, il a uni à lui-même le temple qu'il prit d'Elle"⁴⁷.

Au niveau administratif, l'Eglise de Chypre se détacha du Patriarcat d'Antioche profitant du différend christologique entre ce dernier et Alexandrie. Le canon 8 lui reconnut dorénavant son autocéphalie.

Au IVe Concile oecuménique, convoqué le 8 octobre 451 par l'empereur Marcien contre le moine Eutyche – qui enseignait que la nature humaine dans le Christ s'est mélangée avec la nature divine d'une façon telle qu'elle se perdit en elle comme "une goutte de vin dans une mer d'eau" – le Patriarcat d'Antioche fut représenté par Maxime, son évêque, à la tête de 130 évêques qui signèrent les points dogmatiques élaborés pendant la 5ème séance du Concile⁴⁸.

Sur le plan administratif, le IVe Concile oecuménique reconnut la convention entre Maxime d'Antioche et Juvénal de Jérusalem sur l'étendue de

leur juridiction: les métropoles de Césarée de Palestine et de Petra restèrent sous la juridiction de Juvénal, la Phénicie et l'Arabie sous la juridiction de Maxime. Dès lors, les limites de la juridiction de chaque patriarche furent clairement et définitivement déterminées⁴⁹.

Pierre le Foulon (475-490), venu de Chalcédoine, se mit à la tête des monophysites d'Antioche et réussit à renverser Martyrius d'Antioche, l'évêque orthodoxe.

Sous le règne de l'empereur Basilisque (475), Antioche et Alexandrie devinrent officiellement monophysites. Zénon, en 476, redressa la situation et fit ordonner, par Acace de Constantinople, Calandion au siège d'Antioche.

Mais ni l'Hénoticon de Zénon, ni les tentatives des milieux restés orthodoxes ne sauvèrent le siège d'Antioche des monophysites, qui, en la personne de Sévère, y prirent définitivement place.

Dès 512, la hiérarchie monophysite, aussi bien celle installée à Antioche sous la protection d'empereurs tolérants, qu'en exil, croissait aux dépens de l'Eglise d'Antioche. Une autre communauté se développa ainsi parallèlement à l'Eglise orthodoxe d'Antioche.

Ce n'est qu'avec l'aide des empereurs orthodoxes que les évêques de Constantinople soutinrent la hiérarchie orthodoxe d'Antioche, élisant parmi leurs propres fidèles des hiérarques pour les différentes sièges du Patriarcat⁵⁰⁻⁵¹.

Cette lutte dura jusqu'en 543, quand le phylarque Harith, avec l'aide de Théodora, pria le Patriarche Théodose d'Alexandrie, exilé à Dercos, d'ordonner deux évêques monophysites: Théodore et Jacques Baradaï, l'un pour Harith, l'autre pour Edesse⁵². Dès cette date la hiérarchie monophysite se multiplia, laissant à peu près sur chaque siège un évêque "monophysite" en face d'un évêque "chalcédonien". Jacques Baradaï ordonna plusieurs évêques et prêtres là où il passait, soit à Antioche soit en Egypte, et fut par la suite reconnu comme le fondateur et le Père de l'Eglise syrienne monophysite appelée souvent "Eglise jacobite". Antioche eut 8 évêques monophysites jusqu'à l'invasion de l'Islam⁵³.

Au Ve Concile oecuménique le Patriarcat d'Antioche fut représenté par Domnus d'Antioche à la tête de 43 évêques, représentant douze provinces du Patriarcat. Ils signèrent tous le décret contre les 3 Chapitres⁵⁴.

Dès le dernier quart du VIe siècle, les monophysites, tolérés de nouveau par les successeurs de l'empereur Justinien, se considérèrent comme l'Eglise héritière d'Antioche. Les évêques chalcédoniens, fidèles à l'orthodoxie de la foi, furent nommés Melkites, en d'autres mots "partisans du Melek" c'est-à-dire de l'empereur de Byzance.

Après un siècle de luttes contre l'hérésie monophysite et ses conséquences dans la vie quotidienne, l'Eglise orthodoxe d'Antioche eut à souffrir de l'invasion des Perses dans les années 611-614. Ils dévastèrent les métropoles orthodoxes, exilèrent les évêques chalcédoniens et les remplacèrent par des nestoriens et des monophysites emmenés avec eux. Toute la région orientale du Patriarcat d'Antioche vit sa hiérarchie remplacée par une autre, étrangère, et cela dura 38 ans, après le Patriarche Anastase.

Que de sacrifices pour la cause de l'Orthodoxie et de la foi chalcédonienne!⁵⁵.

III. La période arabe.

Il est unanimement reconnu aujourd'hui que les arabes connurent le Christianisme avant l'Islam⁵⁶. En ce sens, il est tout à fait erroné de suivre ceux qui confondent l'arabité avec l'islamisme.

La province romaine d'Arabie qui se trouve dans la partie orientale du territoire d'Antioche, dont la capitale était Bosra, fut christianisée par Judas, le frère de Jacob, le Juste. La tradition nous rapporte aussi que Timon, un des dix-sept diacres fut son évêque et que Joseph d'Arimathie, qui ensevelit de Seigneur, prêcha aussi dans cette contrée⁵⁷.

Au IIIème siècle, Origène y est invité pour confondre l'évêque Berille et le ramener à l'Orthodoxie⁵⁸.

Au second Concile oecuménique (381), cinq évêques représentèrent cette province et dix-sept au IVème (454). Cela montre que vers la moitié du Vème siècle elle était à peu près totalement christianisée. Chaque ville avait sa propre cathédrale et les monastères abondaient⁵⁹.

On ignore encore qui fut le premier bédouin chrétien. Saint Jérôme nous renseigne que beaucoup de tribus bédouines vénéraient la personne d'un certain Ilarion l'Anachorète (291-371) et qu'elles furent christianisées par lui⁶⁰.

Sozomène nous raconte que les tribus qui suivaient un certain Zocome étaient les plus fidèles alliés des romains contre les Perses⁶¹.

Un évêque du nom de Pierre signa les actes d'Ephèse en 431 comme évêque de Paremboses⁶². Il est aussi reconnu que le saint Patriarche Elie de Jérusalem fut lui-même un bédouin arabe⁶³.

La tribu la plus réputée fut celle des Chassanides. Chassan occupa cette province au Ve siècle. Au VIe siècle, il fut l'allié fidèle des byzantins contre les Perses. Son roi posséda des titres comme "phylarchos" et "patricien". Grâce à lui les Byzantins pénétrèrent en Irak⁶⁴.

Pendant le Ve siècle, saint Syméon le Stylite joua un grand rôle dans la

christianisation des arabes originaires de Mésopotamie⁶⁵.

Najran, une grande ville de la péninsule arabique, embrassa la foi chrétienne grâce au moine Phémion, qui fut pris par une caravane de bédouins traversant le désert syrien⁶⁶.

La pénétration de l'Islam, à partir de 632, dans les territoires de la Palestine et de la Syrie ne porta pas atteinte à l'Eglise comme telle. Les chrétiens étant considérés par le Coran comme des croyants, ils durent simplement payer l'impôt par tête afin de rester sains et saufs. Jusqu'à 638, toutes les villes de la Palestine et de la Syrie furent – l'une après l'autre – prises et leurs habitants, en majorité, ont émigré⁶⁷.

Pendant cette période il y eut un courant dans l'Eglise qui confessa une seule volonté dans le Christ. Le Patriarche Serge de Constantinople, le Pape Honorius et d'autres hiérarques acceptèrent cet enseignement qui – sous Macédonius d'Antioche élu et ordonné à Constantinople pendant l'invasion arabe – fut embrassé ensuite par des hiérarques, prêtres et laïcs du Patriarcat d'Antioche. En 638, l'empereur Héraclé confessa lui-même cette foi et l'introduisit dans un édit qu'il essaya d'imposer à ceux qui restaient fidèles à la foi chalcédonienne⁶⁸.

Ce problème ne devait être résolu qu'au VI^e Concile oecuménique qui, convoqué par l'empereur Constantin IV à Constantinople en 681, confessa la foi en Christ dans les termes suivants: "Nous croyons en un seul Christ, Fils et Seigneur unique, lui-même en deux natures et une personne; en deux volontés naturelles et deux opérations naturelles, sans division et sans changement, sans partition et sans mélange... et les volontés ne sont pas opposées. Loin de cela. Mais la volonté humaine suit sans résistance et sans contradiction la volonté divine, en se soumettant à elle, qui est toute-puissante" (Mansi XI, 611-622).

Le Concile anathématisa Serge, Pyrrhus et Pierre, patriarches de Constantinople, ainsi que Cyrus d'Alexandrie avec Honorius de Rome et Théodore de Faran. Du Patriarcat d'Antioche, il anathématisa Macaire, son Patriarche, qui seul refusa d'adhérer à la doctrine des deux volontés.

La liturgie d'Antioche pendant cette période était celle de Saint Jacques, frère du Seigneur, célébrée en grec et en syriaque à l'intérieur du Patriarcat. Il n'est pas exclu qu'elle ait été traduite aussi en arabe pour la partie orientale, après la conquête de l'Islam⁶⁹.

Si l'Eglise monophysite fut reconnue officiellement à Antioche par l'empereur Héraclé en 631, l'Eglise maronite entra dans l'histoire, comme telle, lors de la vacance du siège d'Antioche pendant la première moitié du VII^e siècle, quand les moines du monastère de Maron, à côté d'Alep, se choisirent le moine Maron et le déclarèrent patriarche d'Antioche, affirmant par cela leur

séparation de l'Eglise-mère et leur indépendance par rapport à elle⁷⁰.

Pour leur part, les monophysites, tant qu'ils restèrent agréés par les Omayyades, maîtres de la Syrie, réussirent à travers l'autorité locale à empêcher l'élection des patriarches dans les patriarcats orthodoxes d'Antioche, de Jérusalem et d'Alexandrie, sous prétexte que ceux-ci étaient des espions au profit des byzantins.

Le dernier quart du VIIe siècle vit apparaître la personnalité de saint Jean Damascène, défenseur de la foi orthodoxe et de sa tradition patristique face aux iconoclastes et aux monothélites. La synthèse qu'il laissa de la foi orthodoxe le rendit aux yeux de tous comme la couronne de la tradition patristique de l'Eglise d'Orient. Aujourd'hui, comme dans le passé, il peut être considéré comme la première référence orthodoxe dans un dialogue avec l'Islam, surtout quand il s'agit du mystère de l'incarnation.

Pendant la controverse iconoclaste, l'empereur Léon en opposition à l'Antioche orthodoxe en ce domaine – représentée par saint Jean Damascène – détacha la province d'Isaurie du territoire d'Antioche, et avec elle 24 évêques et métropolitains, les ajouta au territoire dépendant de Constantinople⁷¹.

Cette lutte acharnée avec l'empereur en matière religieuse rapprocha Hisham, fils d'Abdel Malek, des orthodoxes d'Antioche et leur permit d'exercer de nouveau leur droit ancien d'élire des patriarches nationaux à leur siège. Ils choisirent alors un moine – ironie contre Léon l'empereur – et l'élevèrent au siège d'Antioche avec le nom d'Etienne IV en 742⁷².

L'impératrice Irène, en appelant Tarase à la dignité patriarcale constantinopolitaine, voulut à tout prix mettre fin à ces conflits et rendre aux icônes et aux reliques des saints la vénération qui leur était due dans la tradition de l'Eglise. Au Concile convoqué à Nicée en 787, où l'Orthodoxie vainquit l'hérésie iconoclaste, le Patriarche d'Antioche se fit représenter par le presbytre Thomas, n'ayant pu se déplacer en personne à cause des circonstances défavorables de cette période⁷³.

Pendant la période abbasside (750-969), la situation des chrétiens s'améliora. On les voit engagés par exemple dans l'administration de l'empire, souvent aussi dans l'armée. On rencontrait aussi plus de médecins chrétiens que musulmans: par exemple, Georges, le fils de Bachtichou, chef du corps des médecins. Le calife el Mansour et, après lui, El Ma'moun entreprirent des travaux de traduction du grec et du syriaque vers l'arabe. Ils firent pour cela appel à des syriens chrétiens de Homs, de Baalbeck, de Damas, de l'Irak et de Haran.

Les évêques eux-mêmes étaient invités chez les califes à parler de leur religion. El Hadi le fit avec l'évêque Timothée. On raconte aussi que les

chrétiens arrivèrent même à offrir des icônes aux califes. Souvent les évêques demandèrent aux califes de confirmer leur nomination afin de pouvoir résister à ceux qui cherchaient par la suite à les destituer⁷⁴.

Mais il y eut aussi des califes qui n'hésitèrent pas à détruire des églises ou bien à forcer des chrétiens à embrasser l'Islam comme le firent El Mehdi en 779, et El Rachid en 807. Et pourtant, le mal qui tombait sur les chrétiens, ils se l'attiraient souvent eux-mêmes par envie ou par haine⁷⁵.

Dans le domaine judiciaire, les califes laissèrent aux chrétiens le droit d'être jugés selon leurs lois, ce qui donna lieu aux traductions des canons de l'Eglise en syriaque et en arabe. Ce que nous savons en ce domaine, c'est que les évêques présidaient les tribunaux ecclésiastiques, jugeant les causes qui se présentaient à eux. Ils ne traitaient pas seulement des problèmes de mariage, mais aussi de succession et d'adoption.

Les califes permirent aussi aux chrétiens de porter leurs litiges devant les tribunaux islamiques et les autorités chrétiennes durent prendre des mesures spéciales contre les chrétiens qui faisaient appel aux tribunaux islamiques afin de casser la sentence du tribunal chrétien, comme dans le cas de Timothée le Nestorien en l'année 800⁷⁶.

Une fois le patriarche élu, il devait recevoir sa confirmation du calife de Bagdad comme pour tout haut fonctionnaire de l'empire. Mais les patriarches orthodoxes furent toujours soupçonnés d'être des espions au profit des byzantins par le fait qu'ils gardaient la langue grecque et sa littérature patristique. Pour cela, ils ne citaient pas dans leurs diptyques le patriarche de Constantinople, essayant ainsi de tempérer la colère des autorités⁷⁷. Beaucoup d'historiens de cette période comme Eutyche dans ses annales et Michel le Syrien dans son "Histoire" racontèrent de petits récits très significatifs, en ce sens, comme celui du Patriarche Job Ier d'Antioche (813-844) qui accompagna le calife El Motasem dans sa bataille à Ankara où il s'adressa en grec au gouverneur de cette ville l'invitant à obéir au sultan et à payer l'impôt⁷⁸.

Les relations des patriarches d'Antioche avec ceux de Constantinople furent, tout le long de cette période, réduites au niveau des apocrisaires auprès du Patriarche de Constantinople. Cette situation demeura jusqu'à la seconde moitié du Xe siècle, quand l'empereur Nicéphore Phocas arracha Antioche (969) aux Hamadanites.

Les empereurs Jean Tzimiskès et Basile II reprirent les principales villes du littoral de la Phénicie, l'une après l'autre, jusqu'à Jerusalem. Les Patriarches d'Antioche entrèrent à nouveau sous l'obéissance de l'empereur et reçurent de lui leur confirmation. Jusqu'à 1052, les Patriarches d'Antioche étaient élus à Constantinople⁷⁹.

La personne du Patriarche Pierre III (1052-1056), né à Antioche et formé à Constantinople où il était "skevophylaxe", mérite notre attention à cause du "souvenir" du Patriarche de l'Occident dans la "mémoire" du Patriarche d'Antioche. Après avoir été intronisé, le Patriarche Pierre III envoya aussi une lettre irénique au Patriarche de l'Occident, comme il était de coutume à cette période; il y exprime ses regrets que les relations entre son Eglise et celle de Rome soient interrompues depuis longtemps et se demande quel est le motif qui porte Léon IX, le successeur de Pierre, à s'éloigner du corps des Eglises et qui l'empêche de collaborer pour la solution des problèmes ecclésiastiques. Le Patriarche tâche de montrer l'utilité qui résulterait d'une telle collaboration et prie le Pape de lui envoyer sa confession de foi afin de l'insérer dans les diptyques, car il serait prudent de ne pas se baser sur l'Orthodoxie ancienne de Rome, mais plutôt de voir si sa foi présente est exempte de faute. Il joint à sa lettre sa propre confession de foi tout en évitant d'entamer le problème de la procession du Saint Esprit. Après deux ans de silence le Patriarche d'Antioche reçoit la réponse attendue, rédigée elle aussi sur un ton irénique, mais dans laquelle le Pape affirme la primauté de Rome et l'infailibilité du siège pétrinien. Rome serait, selon lui, la Mère des Eglises, son tribunal étant au-dessus des autres.

Quant à la réponse du Patriarche Pierre III au Patriarche Michel Cérulaire de Constantinople qui lui avait écrit auparavant pour le mettre au courant du schisme et de l'anathème qu'il venait – avec son Synode – de porter contre Rome, elle était pleine de compréhension et, surtout, pleine de sagesse. Il subdivisait les erreurs de Rome en trois groupes: ce qui doit être évité, ce qui doit être réparé, et ce au sujet de quoi on devrait se taire; car "que nous importe si les évêques latins se rasant la barbe et portent des anneaux au doigt? Est-ce que nous ne coupons pas nous-mêmes quelques cheveux de notre tête par honneur pour Pierre et nous ne nous revêtons pas avec des vêtements dorés?" Mais le grand mal qui mérite l'anathème fut, selon le Patriarche d'Antioche, l'insertion du filioque dans le symbole de la foi. Il préfère pourtant "que nous prenions en considération la bonne inclination. Si la foi n'est pas en danger, il nous faut choisir la voie de la paix et de la charité, car les occidentaux sont nos frères, même s'ils pèchent beaucoup de fois à cause de leur brutalité et de leur ignorance. Il n'est pas permis de demander à des barbares la perfection qui est chez nous, étant donné que dès notre prime enfance nous sommes familiarisés avec la lecture des saintes Ecritures. Il est suffisant que les occidentaux gardent l'enseignement ancien en ce qui concerne la sainte Trinité et le mystère de l'incarnation".

Au sujet des azymes, il ajoute: "celui qui offre l'azyme, offre un corps

mort et non vivant et celui qui mange l'azyme ne bénéficie pas du Christ". Plus loin, il dit: "si tu insistes sur les deux problèmes, du symbole de la foi et du mariage des prêtres, tu auras raison. Ce qui reste, tu peux le négliger. Il ne faut pas croire rapidement aux accusations. Toi, tu écriras selon la règle au nouveau Pape après son élection, et peut-être il te répondra que les accusations sont fausses. Car qui peut croire qu'ils ne vénèrent pas les reliques, eux qui se vantent de posséder le corps de Pierre et de Paul? Comment croire qu'ils ne vénèrent pas les icônes, alors que le Pape a souscrit aux décisions du VIIe Concile oecuménique et a anathématisé les iconoclastes? Je me jette à tes pieds et je t'implore d'agir plus doucement que tu ne l'as fait afin que, voulant aider celui qui est tombé, tu ne collabores pas à rendre sa chute plus profonde. De mon côté, je pense que s'ils reviennent sur leur insertion du filioque dans le symbole de la foi, nous n'aurions plus rien à leur demander, laissant même tomber la question de l'azyme. Je t'implore de ne pas exiger le tout afin que nous ne perdions pas tout"⁸⁰.

Voilà comment cette rupture était vue d'Antioche. Théodose II, qui succéda à Pierre III, n'envoya plus d'encyclique au siège de Rome après son intronisation à Antioche et le nom des papes de Rome cessa d'être inclus dans les diptyques du Patriarcat.

Cela n'empêcha pas les papes de Rome de voir dans la chute des lieux saints et d'autres territoires entre les mains des califes un danger pour la foi de l'Eglise chrétienne une et apostolique. Ce fut la cause première des Croisades. Le 27 juin 1098 Antioche fut prise par le prince Bohémond le Normand, aidé de Robert de Flandre. Adhémar de Mouteil, évêque du Puy, fut le représentant du pape Urbain II auprès de ces princes ainsi qu'auprès de Godefroy de Bouillon, d'Eustache de Bologne, de Raimond de Toulouse et de Tancrede. Après Antioche, Jérusalem à son tour tomba entre les mains des Francs en août de l'année 1099.

Une fois entrés à Antioche, les Normands aidèrent le Patriarche Jean VII à entrer en possession de ses droits légitimes. Ils nettoyèrent la cathédrale que les Sassanides avaient employée à différentes fins, et participèrent avec leurs évêques à l'office de sa reconsécration sous la présidence du Patriarche lui-même, qu'ils qualifièrent d'homme très chrétien, "virum christianissimum"⁸¹.

Au XIIe siècle, on peut déjà trouver un royaume établi à Jérusalem, avec une hiérarchie latine, une principauté à Edesse, une à Antioche et une autre à Tripoli. Le roi de Jérusalem était le seigneur de ces principautés et portait la couronne en signe de souveraineté. Le patriarche latin de Jérusalem avait la préséance sur son homologue antiochien, étant l'exarque du pape aux Lieux

Saints. Son territoire s'étendait sur toute la Palestine et la Phénicie et avait sous sa juridiction cinq archevêchés divisées à leur tour en évêchés. Le Patriarcat d'Antioche comprenait lui aussi seize évêchés⁸².

La hiérarchie orthodoxe ne reconnut pas ces deux Patriarcats latins, les considérant comme contraires aux Conciles oecuméniques et à leurs décisions, selon lesquelles il n'est pas permis qu'un évêché ait plus d'un évêque.

Les évêques orthodoxes d'Antioche réfugiés à Constantinople élirent un patriarche orthodoxe en la personne de Jean VIII (1106-1137) et ensuite Luc (1137-1155) qui continuèrent la succession orthodoxe des patriarches d'Antioche dans l'émigration. La succession des évêques orthodoxes à Constantinople se poursuivit sans interruption jusqu'à la deuxième moitié du XIIIe siècle, quand les Mamelouks reprirent Antioche aux Croisés (1260)⁸³.

Parmi ces patriarches, il faut noter la personnalité de Théodore IV Balsamon (1185-1199) qui fut connu pour son oeuvre canonique et aussi pour sa défense de la tradition orthodoxe.

Les Croisés considéraient les orthodoxes comme fils de l'Eglise une et universelle, les soumettant à l'impôt et à l'obéissance des évêques latins, ce qui remplit leur coeur de haine. Les conséquences du schisme de 1054 au Patriarcat d'Antioche devenaient ainsi de plus en plus concrètes⁸⁴.

C'est pendant cette période que les maronites s'approchèrent de la hiérarchie latine et finirent par s'unir à l'Eglise romaine rejetant la foi en une seule volonté du Christ⁸⁵.

Après les croisades, ce sont les Mamelouks d'Egypte, en la personne de Baibars, qui s'emparèrent d'Antioche en 1268. Cette conquête fut faite au prix d'une destruction totale de la ville, dont la place fut prise désormais par Damas, centre du nouveau pouvoir du pays. Le sultan Baibars, ayant lui-même cherché l'aide auprès de l'empereur byzantin afin de vaincre les croisés, rendit ce bienfait en reconnaissant la juridiction des patriarches orthodoxes et leur transfert à Damas⁸⁶.

Le Patriarche orthodoxe de cette période, Théodose IV (1268-1276), ne participa pas au Concile de Lyon en 1274 et ne reconnut pas ses décisions⁸⁷. Quant à la controverse palamite, les évêques d'Antioche ne prirent pas de position claire mais se divisèrent entre eux à son sujet⁸⁸.

Le XVe siècle vit la convocation du Concile de Ferrare-Florence, au cours duquel l'Orthodoxie tâcha – au prix de l'union avec Rome – d'obtenir l'aide de l'Occident contre les Turcs qui menaçaient les forteresses de Constantinople. Le Patriarcat d'Antioche se fit représenter par Marc-Eugène, métropolitain d'Ephèse, et Isidore, métropolitain de Kiev. Le premier ne signa pas le décret, comme nous le savons, et se dressa contre son contenu.

Un Concile se tint en l'église de sainte Sophie en 1450, où les trois Patriarches orthodoxes d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem déposèrent le Patriarche unioniste de Constantinople Grégoire Mammas et élirent à sa place Athanase l'Orthodoxe. Ils rejetèrent Florence et considérèrent ses décrets comme contraires à ceux des Conciles oecuméniques.

Cette décision à été entérinée au cours d'un Concile ultérieur convoqué par le Patriarche de Constantinople à Constantinople en 1484 et auquel participèrent les trois autres Patriarches orthodoxes d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem. Ils déclarèrent unanimement les décrets du Concile de Florence nuls et contraires aux décrets de sept Conciles oecuméniques⁸⁹.

La chute de Constantinople consacra la souveraineté du sultan sur les quatre patriarcats orthodoxes. Le Patriarche de Constantinople étant celui de la capitale de l'empire ottoman, il devint par ce fait un délégué permanent des autres patriarches auprès du sultan, intervenant pour toute affaire servant leurs intérêts. Il était naturel que la Sublime Porte reconnût la primauté du Patriarche de Constantinople sur les autres Patriarches et, par la suite, certains privilèges administratifs par rapport à eux⁹⁰.

Au XVI^e siècle, nous observons des contacts entre les protestants et le Patriarche Jérémie II de Constantinople (1572-1585). Rome, après avoir rejeté les thèses luthériennes au Concile de Trente, se hâta d'empêcher le renforcement des relations entre protestants et orthodoxes. Elle tenta de s'implanter dans le Patriarcat d'Antioche à travers les maronites, et d'ouvrir à Rome un collège pour recevoir les Grecs et les instruire dans la religion de l'Eglise apostolique et universelle. Cela se passa au temps du Patriarche Joachim V d'Antioche (1581-1592) qui reçut la délégation envoyée par Grégoire XIII de Rome en 1582 et écouta ses propositions, sans toutefois prendre une décision quelconque⁹¹.

Nous voyons le même Joachim V au Concile tenu à Constantinople en 1590-1593, avec Jérémie de Constantinople et les autres Patriarches d'Alexandrie et de Jérusalem, reconnaître Jacob comme Patriarche de Russie et le Patriarcat russe comme le cinquième Patriarcat après les Patriarcats apostoliques de l'Orient⁹².

Le Concile convoqué à Baalbeck en 1628 entreprit de résoudre, entre autres, le choix, l'élection et l'ordination du Patriarche, des évêques et des prêtres. Le canon 7 accuse de simonie tout versement d'argent lié à de telles élections et menace d'anathème ceux qui dans l'avenir commettront de tels actes⁹³.

Le XVII^e siècle connut un patriarche pieux en la personne d'Euthyme III (1635-1636) qui conduisit son peuple vers Dieu et les pécheurs vers la

pénitence. La tradition liturgique d'Antioche lui doit la traduction arabe du tykikon et de l'euchologion d'après l'original grec, au moment où il était encore métropolite d'Alep, sous le nom de Melèce Karmé⁹⁴.

La mission papale, envoyée à Antioche au milieu du XVIe siècle, réussit à fonder en 1627 une école à Alep au milieu de jacobites, d'arméniens et d'orthodoxes dans le but de les influencer à entrer sous l'obédience du pape. Cette école fut confiée d'abord aux capucins et ensuite aux jésuites et aux carmélites⁹⁵. En cette période encore, les maronites seuls étaient en communion avec Rome⁹⁶. L'activité de cette école provoquera, un siècle plus tard, une scission à l'intérieur du Patriarcat d'Antioche, qui mena à la fondation de l'Eglise uniate du Patriarcat d'Antioche.

Les patriarches d'Antioche restés fidèles à l'Orthodoxie ne laissèrent pas pour autant son éclat s'assombrir: Macaire III (1648-1672) en est un exemple⁹⁷. Mais cela n'empêcha pas, malheureusement, le passage de beaucoup de chrétiens à l'Islam à cause de la lourde somme d'impôts qu'ils étaient contraints de payer comme chrétiens ainsi que de la faim qui sévit dans certaines régions à cause de la pauvreté et de l'aridité de la terre négligée. Le voyage de Macaire lui-même dans les pays russes et roumains (1652-1659) montre combien il était nécessaire au patriarche de chercher ailleurs les ressources qu'il devait payer à la Sublime Porte pour sauver son existence et celle de sa communauté⁹⁸.

Il n'y avait pas d'école ecclésiastique supérieure pendant ce siècle. Seuls les évêchés donnaient encore une telle formation. On y lisait les sermons de saint Jean Chrysostome et de saint Basile. On utilisait le livre sur la logique de saint Jean Damascène. On apprenait à lire et comprendre le grec et l'arabe, comme aussi quelques notions médicales au profit des paroissiens. Le clerc devait aussi avoir une belle voix et savoir chanter à l'église⁹⁹.

La plupart des évêques du XVIIe siècle étaient élus parmi les prêtres veufs et ne jouissaient pas d'une préparation particulière. Leur élection dépendait du patriarche et du peuple. Ils pouvaient provenir de n'importe quelle contrée orthodoxe, le patriarche lui-même était la dernière instance en cette matière. L'ordination était effectuée par le patriarche et les autres évêques selon la tradition de l'Eglise universelle.

Le patriarche ne pouvait pas être élu sans la participation des évêques du siège d'Antioche. Ce sont eux qui l'intronisaient, qui lui donnaient le bâton pastoral et qui l'ordonnaient. Il devait cependant, pour exercer ses fonctions, obtenir la reconnaissance du pouvoir temporel, selon les privilèges qui avaient été accordés par le sultan Muhamad II fixés par le décret du sultan et avec l'entremise du patriarche oecuménique. La Sublime Porte percevait à cette

occasion impôts et cadeaux que le patriarche versait personnellement en se faisant rembourser par les caisses du Patriarcat. Cet état de choses excitait l'avidité des gouverneurs et donnait l'occasion aux évêques de destituer le patriarche siégeant et de le remplacer par un autre.

Signalons enfin que le Patriarcat d'Antioche, en la personne du Patriarche Athanase IV (1686-1694; 1720-1724), signa l'"Ekthesis" de Dosithée de Jérusalem contre Cyrille Loukaris de Constantinople dans un Concile tenu à Constantinople en 1723¹⁰⁰.

IV. Le schisme des grecs-catholiques et les temps modernes.

Le Pape Urbain VIII profita de l'amitié franco-ottomane pour attirer l'attention du roi Louis XIII de France sur le besoin du retour des chrétiens séparés. Celui-ci ordonna aux carmélites, aux capucins et aux jésuites d'envoyer en Orient, spécialement en Syrie, des missionnaires. Ils furent confiés à l'ambassadeur de France auprès de la Sublime Porte, M. de Césy, qui prit contact avec les consuls français à Alexandrie, Sidon, Damas et Alep. Ces missionnaires firent d'Alep le centre de leur mission, (1626-1627) aidés surtout par les franciscains. De là, ils étendirent leur activité à Damas, Tripoli, Sidon, Izmir et Naxos. Ils pratiquèrent la médecine gratuitement et entrèrent en relation avec les évêques et les prêtres, fréquentèrent les églises et les maisons orthodoxes en manifestant la charité et l'humilité et surtout l'unité de la foi. Celle-ci serait, d'après eux, parfaitement orthodoxe, ne se distinguant de celle des Eglises d'Orient qu'en des points d'une minime importance. Beaucoup d'entre eux défendirent même certains articles et rites de l'Eglise orientale¹⁰¹.

Quand le siège d'Alep devint vacant, les missionnaires latins réussirent à proposer Procope, supérieur du couvent de Bethleem, formé lui-même chez les jésuites, et qui avait embrassé le monachisme dans le monastère de saint Sabbas. Envoyé à Damas et proposé à Cyrille III d'Antioche, (1694-1720), il fut accepté par lui, puis rejeté¹⁰². Les franciscains obtinrent alors de la Sublime Porte le décret de sa nomination comme Patriarche d'Antioche à la place de Cyrille III. Quand celui-ci l'apprit, il obtint à son tour un droit sur le Patriarcat et mit la main sur son palais. Athanase, nom de Patriarche de Procope, revint à Alep et y resta¹⁰³. Une lutte confuse suivit, chaque parti anathématisant l'autre. Le 6 juillet 1697 Rome reconnut Athanase comme Patriarche d'Antioche en dépit des anomalies canoniques liées à son élection, mais lui, regrettant le dommage causé, céda tout à Cyrille III. Les deux partis se réconcilièrent et le Patriarcat resta à Cyrille III, alors qu'Athanase reçut Alep. Rome pourtant,

n'accepta pas cette réconciliation et ordonna à Athanase de retourner au siège patriarcal¹⁰⁴.

Si Athanase ne put rester dans l'obédience de Rome, Euthyme Saïfé métropolitain de Tyr et de Sidon, était sans doute l'homme sur qui Rome pouvait compter. Formé par les jésuites et les franciscains dès sa jeunesse, il sut comment préférer leur enseignement à celui de sa tradition ancestrale. A la mort du métropolitain Jérémie de Tyr et de Sidon, en 1680, Euthyme réussit, grâce aux mêmes missionnaires, à s'emparer, en 1682, de ce siège. Le premier acte qu'il entreprit, fut d'envoyer à Rome sa confession de foi catholique-romaine. Il organisa ensuite un monastère en 1711, centre de propagation de l'unité avec Rome, auquel il donna le nom des moines basilien¹⁰⁵.

Euthyme est l'auteur d'un ouvrage sur la concordance entre la foi de l'Eglise orthodoxe et celle de l'Eglise catholique-romaine, une doctrine qu'il propagea lui-même à Antioche. Ce livre fut banni par Cyrille III d'Antioche qui, en 1719, communiqua aux autres évêques du Patriarcat la sentence contre Euthyme confirmant ainsi sa condamnation solennelle¹⁰⁶.

En 1720, Cyrille III mourut et Athanase, l'ex-Patriarche, lui succéda, restant cette fois dans la foi orthodoxe et la dotant de plusieurs livres de culte traduits du grec en arabe et imprimés à Snagov de Roumanie avec l'aide du prince moldave Constantin Brincoveano¹⁰⁷.

Le premier Patriarche grec-catholique fut Cyrille Tanas, ordonné en 1724 en contradiction avec les canons et les lois en vigueur dans l'Eglise orthodoxe. En dépit de tout cela, Bénédict XIII de Rome lui envoya en 1729 le décret de confirmation accompagné du pallium. Il prit possession du palais patriarcal par force mais dut par la suite l'abandonner lorsque la Sublime Porte se rendit compte de ses intentions et de celles de ses protecteurs. Les orthodoxes se firent alors élire un Patriarche légitime en la personne de Sylvestre I (1724-1766) provenant du Mont-Athos, sacré évêque à Constantinople à la demande des orthodoxes de Damas. Cyrille se retira dans le monastère du saint Sauveur qu'Euthyme avait bâti dans la métropole de Tyr et de Sidon¹⁰⁸.

L'évêché d'Alep, séparé du trône d'Antioche à la demande des catholiques, fut racheté par Sylvestre et rattaché au siège d'Antioche de 1729 à 1757 lorsque le Synode de Constantinople le rattacha au territoire du Patriarcat oecuménique à la demande expresse de Sylvestre qui n'arrivait plus à le contrôler¹⁰⁹.

Un arrêt de la Sublime Porte en 1725 interdit aux missionnaires catholiques d'entrer dans les maisons des sujets chrétiens du sultan, il commandait à ceux qui avaient suivi les Francs de revenir à leur foi ancestrale et stipulait de

chasser les missionnaires vers les lieux où se trouvaient leurs consuls et leurs sujets¹¹⁰.

Pendant cette période, les russes s'avançaient du nord et occupaient de larges régions de l'empire ottoman, terre après terre, jusqu'à l'année 1774, quand, à l'issue du traité de Kioutchouk-Kaïnardji, ils se firent reconnaître par les ottomans le droit de protection des chrétiens dans l'empire ottoman.

La paix étant revenue à Alep, cette métropole fut rendue au Patriarcat d'Antioche en 1791, et le nom du Patriarche Anthime (1792-1813) fut cité par les évêques¹¹¹.

1831 est une date importante pour les Catholiques de l'empire ottoman: ils réussirent à diviser l'Eglise arménienne. Le sultan reconnut l'autonomie de l'évêque arménien catholique et lia à lui toutes les autres communautés catholiques de l'empire en les libérant de la juridiction des patriarches orthodoxes¹¹².

En conséquence de cet événement, les grecs-catholiques se fortifièrent à Damas et leur Patriarche Maxime Masloum y entra solennellement avec ses prêtres. Plusieurs orthodoxes s'y joignirent à Damas, à Homs, à Tripoli et à Hasbaya¹¹³.

En 1848, le 8 janvier, le sultan Abdel Magid émit un bérat par lequel il reconnut Maxime Masloum comme Patriarche grec-catholique pour tous ses sujets des trois Patriarcats d'Antioche, d'Alexandrie et de Jérusalem les déclarant indépendants de toute autre communauté chrétienne¹¹⁴.

En 1833, les Orthodoxes essayèrent d'ouvrir une école de théologie à Balamand sous la protection de Méthode d'Antioche, afin de contrebalancer l'influence catholique et protestante qui s'exerçait dans les régions, à travers les écoles et les institutions de bienfaisance. Cela ne dura que neuf ans, à cause du manque d'aide financière substantielle. Méthode s'adressa à la Russie, lui demandant son assistance afin de faire face aux actions catholiques¹¹⁵. Philarète de Moscou, à la tête du saint Synode, répondit favorablement à cette demande et proposa au Tsar de donner au Patriarcat d'Antioche l'église de l'Ascension et l'église d'Ipathe à Moscou, avec leurs fondations et leurs biens mobiliers, afin que leurs revenus puissent servir à la formation du clergé orthodoxe d'Antioche¹¹⁶.

Un événement pourtant secoua le Patriarcat, auquel il dut faire face, cette fois, avec ses propres forces: Gérassime d'Antioche (1885-1891), originaire de Jérusalem, fut de nouveau rappelé par son Eglise après la démission du Patriarche Nicodème en 1891, afin d'accéder au trône de Jérusalem. Alors, plus que jamais, des voix se firent entendre pour un candidat originaire du pays. Le journal Misarsimisis, paru à Alexandrie le 4 juillet 1892, répondit que cela ne sert pas l'intérêt d'Antioche ni celui de l'Eglise orthodoxe pour les raisons

suivantes: 1. il ne se trouve pas un seul théologien du pays et l'Eglise d'Antioche a besoin de l'éloquence de saint Jean Chrysostome et de la puissance de Photius afin de faire face à la propagande étrangère. 2. il est difficile à un candidat du pays de dominer ceux qui connaissent sa vie personnelle. 3. il serait difficile à un patriarche orthodoxe du pays de concilier les intérêts de sa communauté et les désirs de la Sublime Porte¹¹⁷.

Les évêques se rendirent à Damas et là se divisèrent en arabes et grecs. Ces derniers montrèrent leur mécontentement et s'abstinrent du vote. Ils votèrent plus tard, séparément, et élirent le métropolitain Spyridon du Mont-Thabor. Les évêques arabes envoyèrent à la Sublime Porte une note selon laquelle ils demandaient de leur permettre de voter selon leurs propres coutumes, ne désirant aucune pression venant de l'extérieur. La Sublime Porte répondit que l'origine du candidat lui était indifférente, l'important étant que l'élection se passe selon les lois en vigueur¹¹⁸.

Le groupe des évêques grecs soutint que les archontes auraient reçu la visite d'un fonctionnaire du consulat russe encourageant les évêques et le peuple à choisir un patriarche national. Le consulat russe à Damas fut alors obligé de faire une déclaration politique disant qu'il a reçu l'ordre de son gouvernement d'éviter de se mêler de l'élection car la Russie n'a aucun intérêt dans la problématique patriarcale et n'a aucun motif de s'y mêler¹¹⁹.

La Sublime Porte imposa ainsi – après avoir consulté le Patriarche de Constantinople – le métropolitain Spyridon du Mont-Thabor. Le 2 octobre les évêques convoqués en Synode par le locum tenens Séraphim, élirent Spyridon. Le clergé se rassembla alors avec les archontes et les nobles et tous ensemble décidèrent à l'unanimité de ne pas accepter Spyridon comme patriarche, ni de le recevoir solennellement. A l'Eglise, lorsque le locum tenens le déclara élu, tout le peuple cria "qu'il soit rejeté", et essaya de brusquer le locum tenens en signe de protestation¹²⁰.

Le Patriarche élu arriva de Jérusalem, mais le peuple quitta la cathédrale et le laissa seul avec les hauts dignitaires présents à son élection. Il ne resta pas longtemps sur le trône d'Antioche et dut démissionner en 1898¹²¹.

En 1899, le Synode élit Méléce (1899-1906)¹²² et les évêques grecs ne se présentèrent pas, après trois invitations répétées¹²³.

Après avoir pris possession du trône, Méléce dépêcha les lettres iréniques aux autres patriarches des sièges apostoliques et des autres sièges de l'Orthodoxie. Tous lui répondirent et l'acceptèrent dans leur communion sauf les trois patriarches de l'Orient et d'autres hiérarques grecs¹²⁴.

L'élection de son successeur, le Patriarche Grégoire IV Haddad (1906-1928), fut cependant reconnue en 1906 par tous les patriarches d'Orient et la

communion se rétablit de nouveau entre eux¹²⁵.

Le traité de Paris de 1856 inclut le Khatti Hamaïoun à la base duquel le Patriarcat oecuménique de Constantinople émit un règlement propre au Patriarcat et approuvé par la suite par la Sublime Porte. Les principes généraux de ce règlement furent aussi appliqués aux autres Patriarcats orthodoxes de l'empire ottoman.

En 1890, au Synode convoqué pour élire le Patriarche Spyridon, le besoin se fit sentir d'appliquer un règlement semblable pour le Patriarcat d'Antioche. Un comité de métropolitites fut institué pour le rédiger, mais les circonstances de l'époque l'empêchèrent d'accomplir sa tâche. Un autre comité fut institué en 1898 par le Synode, composé de quatre métropolitites sous la présidence du Patriarche Méléce lui-même. Ce comité réussit, après plusieurs séances, à rédiger en 1901 le règlement requis, qui fut approuvé par le saint Synode sans être présenté au gouvernement. Après la mort du Patriarche Méléce en 1906, le comité se réunit, éliminant l'article où mention était faite de la nécessité de la présentation au gouvernement et fit élire, selon ces règles, le Patriarche Grégoire IV (5 juin 1906)¹²⁵.

Le deuxième article stipulant les qualités exigées des candidats au trône patriarcal comprenait la règle suivante: "la personne qui a posé la candidature au Patriarcat doit faire partie du corps des métropolitites du siège d'Antioche, se trouver à la tête d'un de ses évêchés et être son pasteur d'une façon irrécusable"¹²⁶.

Aujourd'hui, le Patriarcat d'Antioche est administré selon le dernier règlement, voté en juin 1973 par le saint Synode, et approuvé ensuite par les gouvernements concernés.

Selon ce règlement, le Patriarcat d'Antioche, ayant son siège à Damas, couvre de sa juridiction les territoires des pays suivants: Liban, Syrie, Irak, Antioche au sud de la Turquie, une paroisse en Arabie saoudite, l'Amérique du Nord, l'Amérique centrale, l'Argentine, le Brésil, la Nouvelle Zélande et l'Australie.

NOTES

1. Actes, II, 7-13; à comparer avec XI, 19-20.
2. Actes, XXIV, 5.
3. Eusèbe. Hist. Eccl. III, 36.
4. Idem, III, 22.
5. Actes, XI, 26.
6. Actes, IX, 17-19.
7. I Cor. XIII, 1. Actes, 13, 1.

8. Idem, XIII, 2.
9. Ibidem.
10. Idem, XV, 1-4.
11. Idem XV, 22-29.
12. J.P. Audet, *La Didaché ou Instructions des Apôtres*, Paris, 1959, p. 18.
13. *Didaché*, XI-XV.
14. *Aux Smyrniotes*, C. 8.
15. Asad J. Rustum, *The Church of the City of God Great Antioch*, vol. I, Beyrouth 1958, p. 45 (en arabe).
16. Idem, p. 59-74.
17. Bardy, G. *Théophile d'Antioche*, p. 40.
18. Eusèbe, *Hist. Eccl.* V, 18-19; VI, 12.
19. Idem, V, 23-25.
20. Asad J. Rustum, *op. cit.*, p. 88.
21. Idem, p. 98-99.
22. Idem, p. 94, 102.
23. Eusèbe, *op. cit.*, VI, 43.
24. Asad Rustum, *op. cit.*, p. 111-118.
25. Idem, p. 120-129.
26. Idem, p. 143-147.
27. Altaner, *Patrologie*, Freiburg 1977, p. 118.
28. Asad Rustum, *op. cit.*, p. 159-160.
29. S. Ignace d'Antioche, *Ad Rom.* II, 2; *Ad Ephes.* XXI, 2; *Ad Mag.* XIV, *Ad Trall.* XIII, 2.
30. Eusèbe, *op. cit.*, VI, 12.
31. Asad Rustum, *op. cit.*, p. 160.
32. Eusèbe, *op. cit.*, VI. p. 43-46.
33. Opitz, H.G., *Athanasius Werke*, III, I. *Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites*, 1934, 30-41.
34. Asad Rustum, *op. cit.*, p. 200.
35. Socrates, *Hist. Eccl.*, II, 10; Sozomène, *Hist. Eccl.* III, 5.
36. Asad Rustum, *op. cit.*, p. 219-242.
37. Idem, p. 246.
38. Duchesne, L. *Histoire Ancienne de l'Eglise*, II, p. 387.
39. Saint Basile, *Epître* 69.
40. Idem, *Epître* 67.
41. *Codex Theod.* XVI, 5.
42. Asad Rustum, *op. cit.*, p. 255-256.
43. Grégoire de Nazianze, *Carmen de Vita Sua*, 1573.
44. Asad Rustum, *op. cit.*, p. 259-286.
45. Idem p. 310.
46. Métropolitaine Gerasimos Messarah, *L'Histoire du schisme*, vol. I Beyrouth 1921, p. 119-202.
47. Mansi V, 781-783; Cyrille, *Epist.* 38.

48. Mansi VII, 116; Asad Rustum, op. cit., p. 337-340.
49. Asad Rustum, op. cit., p. 344.
50. Idem, op. cit., p. 349-352.
51. Mansi, VIII, 1116.
52. Bréhier, L., Politique religieuse de Justinien, in Fliche et Martin, vol. IV, 456.
53. Nicéphone Calliste, Hist. Eccl., XVIII, 52.
54. Asad Rustum, op. cit., p. 378-382.
55. Idem, p. 385-389; Bréhier L., Successeurs de Justinien, in Fliche et Martin, op. cit., IV, 489.
56. Actes II, 11.
57. Devresse, R., Le patriarcat d'Antioche jusqu'à la conquête de l'Islam, Paris 1948 p. 208-215.
58. Asad Rustum, op. cit., p. 391.
59. Ibidem.
60. Saint Jérôme, Vita Hilarionis XXV.
61. Sozomène Hist. Eccl., VI, 38.
62. Cotelier, Ecclesiae Graecae Monumenta, IV, 19.
63. Bardy et Bréhier, Expansion chrétienne, in Fliche et Martin, op. cit., IV, 517, nr 2.
64. Asad Rustum, op. cit., p. 393-394.
65. Labourt, J., Le Christianisme dans l'Empire Perse, 1-43.
66. Asad Rustum, op. cit., p. 401-402.
67. Asad Rustum, op. cit., vol. II, p. 3-33.
68. Idem, p. 42.
69. Asad Rustum, op. cit., vol. I, p. 411.
70. Asad Rustum, op. cit., vol. II, p. 53-56.
71. Partey, G., Hieroclis, Synecdemus, 74.
72. Theophanes, Chron., a 6234.
73. Mansi XII, Col. 1127.
74. Asad Rustum, op. cit., vol. II, p. 114-116.
75. Idem, p. 117.
76. Idem, p. 118-122.
77. Eutichius, Annales, II, 93.
78. Idem, II, 60.
79. Asad Rustum, op. cit., p. 154-204.
80. Idem, p. 205-206; 228-229.
81. Musset, H., Histoire du Christianisme, I, 442-443.
82. Asad Rustum, op. cit., p. 269-270.
83. Neale, J.M., Patriarchate of Constantinople, 174-177.
84. Runciman, S., Eastern Schism, 97.
85. William of Tyre, Hist. Rer., XXII, 8.
86. Asad Rustum, op. cit., p. 322-329.
89. Idem, p. 345-354.
90. Asad Rustum, op. cit., vol. III, p. 3-14.
91. Idem, p. 25-30.

92. Regel, *Analecta Byzantino – Russica*, 98-100.
93. Idem, p. 39-40.
94. Idem, p. 43-45.
95. Rabbath, A., *Relations de la mission d'Alep*, Doc. inédits, I, 451.
96. Idem, I, 445-446.
97. Asad Rustum, op. cit., p. 48-102.
98. *Le voyage du Patriarche Macaire, écrit par son fils le diacre Paul*, p. 69-70 (en arabe).
99. Asad Rustum, op. cit., p. 64.
100. Idem, p. 132.
101. Idem, p. 106-107.
102. Ghattas Koundlaft, *L'Histoire des patriarches antiochiens*, *Le Phare* 1899, p. 268.
103. Asad Rustum, op. cit., p. 108-109.
104. Idem, p. 109-110.
105. Idem, p. 113-116.
106. Idem, p. 117-130.
107. Idem, p. 131.
108. Idem, p. 141-149.
109. Idem, p. 153-155.
110. *Mémoire du marquis de Villeneuve concernant la religion (1740)*, dans Rabbath, op. cit., II, 563-564.
111. Neale, J.M., op. cit., Appendix I, 196-198.
112. Asad Rustum, op. cit., p. 176.
113. *Extrait du patriarche Maxime Mazloum p. 1-2*, dans Asad Rustum, op. cit., p. 177.
114. Hajjar J., *Un lutteur infatigable, le patriarche Maximos III Mazloum*, Harissa 1956, p. 99.
115. Asad Rustum, op. cit., p. 190.
116. Idem, p. 197.
117. Idem, p. 233-242.
118. Idem, p. 246-250.
119. Idem, p. 251.
120. Idem, p. 255.
121. Idem, p. 256-257; 268.
122. Idem, p. 270.
123. Idem, p. 274-276.
124. Idem, p. 325-334.
125. Idem, p. 381.
126. Idem, p. 382.

EVOLUTION ET ORIGINALITÉ DE L'EGLISE LOCALE DE RUSSIE

Rév. Prof. Vitaly Borovoy, Moscou-Genève

I. Origines: double héritage byzantino-slave.

A l'origine de l'Eglise russe nous trouvons un double héritage: byzantin et slavo-bulgare. Entre ces deux éléments il y eut parfois tension, mais aussi synthèse. En ce qui concerne le premier élément, il faut – pour ne pas aggraver les confusions existant déjà – distinguer clairement entre culture byzantine (synthétisant elle-même des éléments de diverses cultures: syrienne, latine, slave méridionale, copte, arménienne etc... sur la base de l'hellénisme christianisé) et culture hellénistique. L'Empire byzantin était une façon de comprendre l'Empire romain. L'empereur ne se faisait pas appeler empereur des Grecs mais empereur des Romains. Le concept "romain" est utilisé ici non comme synonyme de "latin" mais dans son sens universel, incluant en soi le système étatico-politique avec en plus une prédominance de la culture hellénistique sous sa forme tout à fait nouvelle et christianisée.

Malgré les arguments en sens contraire, je pense que l'appel de la Russie de Kiev à Byzance fut le meilleur choix. Cela se constate – d'après moi – sur l'exemple de la christianisation de la Russie et dans la vie actuelle.

Bientôt, en 1988, nous fêterons les 1.000 ans du "baptême de la Russie", lorsque le prince Vladimir choisit la forme byzantine du christianisme.

C'était un choix conscient qui ne fut pas dicté pas le hasard des contacts. Il faut, pour être honnête, rappeler qu'à l'époque, la Russie kievienne avait bien plus de contacts avec l'Occident chrétien ou en voie de christianisation (par exemple l'Europe du Nord, Scandinavie) qu'avec Byzance. La Droujina Varègue et la dynastie kievienne (des Riourik) étaient dans les rapports les meilleurs – même familiaux – avec l'Europe occidentale. Les missionnaires occidentaux venaient souvent en Russie et toute une série d'efforts systématiques furent entrepris en vue de christianiser la Russie à partir de l'Occident.

Ce fait indiscutable a même donné naissance à toute une théorie de la christianisation de la Russie par l'Occident. Bien plus, en ces temps, les relations de la Russie avec Byzance étaient inamicales, elles étaient même politiquement antagonistes.

En ce qui concerne le second élément constitutif, il est indispensable de souligner que le christianisme existait déjà (depuis environ 100 ans) sous une forme slave. Beaucoup de faits et de documents témoignent que la Russie était en communion étroite avec cette forme slavo-bulgare du Christianisme. Ainsi, par exemple, les livres liturgiques et de chant en slavon étaient traduits depuis le temps du Ier Royaume bulgare lorsque les disciples de Cyrille et Méthode furent accueillis dans les terres bulgares et y travaillèrent pour la première fois sur une grande échelle. La Russie reçut donc ces livres, bénéficia de l'expérience des slavo-bulgares et de leur Eglise.

Et malgré tout cela, Vladimir choisit Byzance et mit la Russie en contact avec les valeurs spirituelles et culturelles universelles de l'hellénisme sous sa forme byzantine. C'est sur ces formes et dans cette direction que s'est développée toute la culture et la vie spirituelle russe pendant l'époque prépetroviennne.

Les réformes de Pierre le Grand et toute la période synodale (après la suppression du Patriarcat, remplacé par un Synode contrôlé par l'Etat) furent, au fond, non pas une rupture avec cette base christiano-byzantine mais un pas en avant – souvent forcé et très radical – en direction de l'Occident. En tout cas, pas une rupture.

Aux XVIIe et XVIIIe siècles toutes les richesses de l'Europe occidentale furent assimilées par la Russie dont elle formèrent une nouvelle couche. Ce processus fut très douloureux et amena beaucoup de tensions dans la société russe et un grand schisme dans l'Eglise (les vieux-croyants). Mais, en fin de compte, cela amena une nouvelle synthèse et un développement extraordinaire de la culture de l'esprit à la fin du XIXe et au début du XXe siècles. Cette "renaissance russe" était accompagnée d'une recherche évidente d'authenticité-identité nationale et spirituelle par un retour aux pères, aux racines. En d'autres mots, au byzantinisme chrétien. Ce processus fut interrompu par la révolution, accompagnée de la guerre civile. Une rupture radicale avec tout ce qui constituait les fondements anciens et la construction d'une nouvelle société sécularisée en furent le résultat. Cependant, la renaissance religieuse que l'on peut remarquer aujourd'hui dans notre vie religieuse et spirituelle (en U.R.S.S.), se nourrit à nouveau de la richesse de la pensée philosophique et religieuse russe, non seulement celle du XIXe et du début du XXe siècle, mais celle qui remonte dans la profondeur des siècles, jusqu'aux origines de notre christianisme et de notre culture. Et, à nouveau, reprennent vie les valeurs universelles

du byzantinisme chrétien et de la Byzance orthodoxe en tant qu'éléments indispensables à une nouvelle synthèse. Cet élément n'appartient pas aux seuls hellènes mais à toute la civilisation. Hélas, il y a le sentiment nationaliste grec qui réduit sa signification universelle.

II. Conséquences de l'extension territoriale et activité des missions de l'Eglise russe.

Qu'est-ce que la Russie? Je regrette que les ukrainiens n'aient pas gardé leur nom ancien de "russes", (Malorossy ou "Petits-russiens"), car ils ne sont pas "ukrainiens" mais "russes". Qu'est-ce que cela veut dire?

Lorsqu'aujourd'hui nous disons "Russie", "Russes", en fait nous ne comprenons sous ce vocable que les grands-russiens, et distinguons d'eux les ukrainiens et les biélorusses. Aujourd'hui ils sont devenus 3 peuples, 3 langues, 3 littératures et 3 cultures – fraternelles et proches entre elles – mais différentes. Malgré cela, leurs racines et le début de leur histoire sont communs. Considérant le pays qui dans les temps anciens s'appelait la Russie (Rus') et le peuple qui se nommait lui-même Russe, nous sommes bien forcés de constater que c'est bien ce pays et ce peuple qui aujourd'hui est désigné par "Ukraine" et "Biélorussie". Alors, ce qu'on nomme de nos jours "Russie centrale" formait avec l'actuelle Ukraine et la Biélorussie un ensemble ethno-culturel. Bien sûr, il existait différents groupes à l'intérieur de cet ensemble (les polianes, les drevlianes, les viatitchi etc...). Ces différents groupes furent à l'origine de la formation des trois peuples amis. De plus, il ne faut jamais perdre de vue que ce qui est appelé aujourd'hui "Russie" et "Russes" s'est formé au cours d'un processus historique complexe par le mouvement de la population slavo-russe vers le Nord et l'Est (vers l'Oural et la Sibérie). Mais, étant donné que la base de la culture et de la christianisation de ces groupes ethniques était unique, l'Eglise qui prit forme sur ce territoire immense était unique et désignée d'un nom commun à tous: "Eglise Russe". Sa tête, tout d'abord le métropolite de Kiev et, après son déplacement à Moscou, le métropolite de Moscou devenu ensuite Patriarche, tous, ils furent et restent toujours métropolitains ou patriarches de *toutes les Russies*. Le pluriel est important.

Nous sommes donc une grande Eglise. Je ne le dis pas par fierté, je pense à des faits, des constatations historiques. C'est la plus grande Eglise membre du C.O.E. Cela concourt à laisser un héritage lourd à assumer. La Russie, cependant, n'a pas toujours été aussi grande. Elle n'a jamais connu de mouvement colonial, mais une percée à partir de Kiev vers le Nord et ensuite

vers la Sibérie, l'Asie, l'Alaska (territoire russe vendu aux U.S.A. en 1867) et la Californie. Les conséquences de cette évolution furent à la fois positives et négatives. Grâce à cette poussée territoriale, l'Eglise russe découvrait des possibilités très importantes d'action missionnaire. Elle a ainsi christianisé une partie non négligeable du monde. A noter qu'il s'agissait souvent, en plus de la diffusion du Message chrétien, de créer l'alphabet de plusieurs langues n'en possédant pas, etc... et ce jusqu'aux frontières de la Chine.

N'oublions pas que si un effort semblable d'évangélisation émanait de toutes les Eglises chrétiennes, seule l'Eglise russe avait la possibilité, non seulement de contenir la poussée islamique mais d'entreprendre un travail missionnaire dans ce milieu. Il faut remarquer que le Christianisme occidental – sous ses formes catholique et protestante – malgré ses efforts séculaires et ses missions remarquablement organisées et “qualifiées”, n'a pas eu de succès de grande envergure parmi les musulmans. Au prix de nombreuses victimes, l'Europe catholique put à peine retenir la marche de l'Islam à travers l'Espagne, d'un côté, et devant Vienne de l'autre. Et même s'ils furent rejetés en Afrique, ce ne fut qu'au prix de guerres sanglantes et de la “Reconquista”. De son côté, l'Eglise russe eut un succès tout à fait remarquable parmi les musulmans de la Volga, de Sibérie méridionale et, partiellement, en Asie centrale. A ce sujet, très peu de travaux sont publiés dans les langues occidentales. Signalons cependant, en français, “Mes missions en Sibérie” de l'Archimandrite Spyridon, témoignage et réflexion spirituelle importante sur les méthodes missiologiques de l'Eglise russe.

III. Trop grande concentration sur le cultuel et le liturgique.

L'élargissement inhabituel du territoire de l'Eglise et le déploiement presque démesuré de l'action missionnaire ont eu aussi des conséquences négatives. Trop d'énergie et d'attention furent mobilisées par cet élargissement territorial et son organisation structurale.

Cela s'est fait aux dépens d'un développement harmonieux de tous les éléments constitutifs de la vie spirituelle. Nous nous sommes trop concentrés sur la mystique, la spiritualité, la liturgie, pensant que ceci était suffisant. Cela a pu mener parfois à un pur ritualisme. C'est un problème du passé, mais également du présent, après la révolution. Pourtant, considérant avec attention un certain réveil spirituel actuel et le développement de l'intérêt pour les choses religieuses, il nous paraît important qu'il ne soit pas uniquement un regain d'intérêt pour le passé dans le sens exclusif d'une piété liturgique (comme

cela était auparavant), mais que la beauté et les richesses de la liturgie expriment le dynamisme et le renouveau du côté intérieur et spirituel de la vie. Le besoin de témoignage et de service – non seulement dans le cadre de la communauté ecclésiale – doit pouvoir se manifester dans toutes les directions et réunir les éléments indispensables pour un témoignage chrétien authentique dans la société soviétique.

La vie de l'Eglise ne peut se contenter exclusivement du cultuel, sinon elle périra. Je pense que placés dans nos conditions en face de cette épreuve décisive que fut la révolution, nos frères occidentaux – avec leurs formes de vie ecclésiale – auraient résisté avec plus de mal et moins de succès. On a cherché à nous éjecter de l'histoire dans une Eglise-Musée. Souvent aujourd'hui sont établies des comparaisons entre la situation et le rôle de l'Eglise catholique en Pologne et celle de l'Eglise russe à l'intérieur de l'U.R.S.S. Indiscutablement, la comparaison ne parle pas en notre faveur. Cependant, c'est une comparaison injuste: la situation et le rapport des forces en présence est tout à fait autre.

IV. Situation, évolution actuelle et avenir de l'Eglise en U.R.S.S.

Je voudrais ensuite insister sur la responsabilité énorme de l'Occident (sous différentes formes: égoïsme économique et commercial, pressions politiques et militaires, relations entre l'Eglise et l'Etat, celui-ci utilisant l'Eglise pour ses buts politiques – ce qui est une tendance habituelle de *tous* les Etats) dans le destin de la Russie et de son Eglise. Cependant, il faut souligner avec force que la responsabilité essentielle et le devoir principal de témoignage repose sur l'Eglise russe elle-même, sur sa hiérarchie, son clergé, ses théologiens, et ses laïcs. En rapport avec cela, la question est posée – et de manière terriblement aiguë – des formes, méthodes adéquates et efficaces en vue du témoignage au sein de cette société. Le développement postrévolutionnaire créa une situation radicalement nouvelle pour l'Eglise et la mit en face de questions et de défis tout à fait nouveaux, auxquels l'Eglise n'eût jamais à répondre auparavant. La nouvelle société soviétique est non seulement nouvelle dans le sens socio-politique du terme, elle n'est plus orthodoxe mais activement – et en conformité totale et officielle avec ses buts – athée. Toute l'éducation, la formation scolaire et universitaire des générations nées ou ayant grandi après la révolution de 1917 est soumise à l'effet de la sécularisation et de l'athéisme (scientifique) actif. Une partie importante, sinon la plus grande, de la société est considérée comme athée et athéisée. Devant un tel défi, l'Eglise doit non seulement être fidèle et conserver la foi et les traditions chrétiennes,

mais être capable de témoigner de la vérité du Christ devant les frères non croyants afin de les amener au Christ. Il faut trouver le langage qui leur est compréhensible et des réponses justes à leurs questions, leurs critiques et leur athéisme. Ces réponses doivent être données par des paroles mais surtout par le témoignage de la vie: personnelle, familiale et publique. Tenant compte de ces nouvelles conditions, un renouveau du témoignage chrétien est indispensable. L'Eglise – au prix d'une très grande tension et de nombreuses victimes – a essayé et essaye de répondre à ce nouveau défi. Cependant, sur cette voie nous rencontrons des difficultés innombrables et ces difficultés ne proviennent pas uniquement des conditions radicalement nouvelles liées à la présence de l'Eglise dans une société sécularisée mais de la triste expérience historique liée avec ce qu'on appelle le "mouvement rénovateur" ou "l'Eglise vivante" ("Obnovlentsy" ou "Jivaïa Tzerkov"). A la fin du XIXe et au début du XXe siècle un travail immense était déjà réalisé en vue de la préparation d'un renouveau de la vie ecclésiale dans sa totalité, en commençant par le Patriarcat lui-même (le Patriarcat était aboli) et jusqu'aux paroisses. Le conservatisme institutionnel devenu traditionnel fut un empêchement sérieux à la réalisation de ces réformes et à la convocation du Grand Concile de l'Eglise russe tant attendu. Ce fait provoqua une impatience dans la partie la plus radicale du clergé et des laïcs. Lorsque, enfin, en pleine révolution, le Concile de 1917-1918 se réunit et s'attela à réaliser les réformes constructives par une voie organique et canonique, cette partie plus radicale décida d'agir au sein de l'Eglise par la voie révolutionnaire ce qui amena de très graves troubles intérieurs et le schisme. Ce groupe, ayant arraché le pouvoir ecclésial par la force et l'intrigue, appliqua immédiatement des réformes radicales auxquelles le peuple n'était ni habitué ni préparé. A partir de ce moment les idées de renouveau furent totalement compromises aux yeux du peuple.

En conclusion nous pouvons dire qu'aujourd'hui, c'est bien cela qui présente pour nous un grand et difficile problème. Le renouveau est indispensable pour le succès du témoignage, mais il doit se développer organiquement à partir de la conscience de l'Eglise dans sa totalité, être fidèle à l'esprit de la tradition des saints Pères et des saints canons, veiller à préparer systématiquement le peuple de Dieu et, enfin, le renouveau doit être réalisé par la conscience conciliaire de l'Eglise.

HISTORISCHE ENTWICKLUNG UND ORIGINALITÄT DER LOKALKIRCHE SERBIENS

Rév. Prof. Privislav Simic, Belgrad

Der Christianisierungsprozess der Serben dauerte ungefähr 200 Jahre. Das erste Taufen nach byzantinischer Tradition, das Konstantinus VII Porphyrogenitos notierte, wurde kurz nach der Einwanderung auf das byzantinische Territorium ausgeführt, zur Zeit des Kaisers Herakleius (610-641). Diese Christianisierung, insoweit sie wirklich ausgeführt wurde, hatte keinen dauernden Charakter gehabt.

Vom Jahre 732 an konnte man stärkeren kirchlichen Einfluss von seiten der Byzantiner spüren, als der Kaiser Leon III. Isavros das ganze byzantinische Gebiet auf dem Balkan dem Patriarchen von Konstantinopel unterstellte, um sich am Papst zu rächen. Der nämlich unterstützte seinen Kampf gegen die Verehrung der Ikonen nicht. Das Patriarchat von Konstantinopel erhielt damals das Vikariat von Thessaloniki, das bis dahin päpstliche Gewalt über das Gebiet des West-Balkans, Griechenlands, Kretas und ganz Dalmatiens ausübte. Dalmatien ging erst im 10. Jahrhundert wieder an den Papst zurück.

Die Glaubenssituation der Serben war auch in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts nicht befriedigend. Das veranlasste Kaiser Basileios I. (867-886), im Rahmen der balkanischen Politik darauf zu bestehen, dass, derjenige, der noch nicht getauft war, getauft werden sollte. Die heiligen Brüder und slawischen Apostel Cyrill und Methodius sowie ihre Schüler waren von Konstantinopel aus gesandt, zu taufen. Sie verbreiteten mit grossem Erfolg das Christentum unter den Slawen – in slawonischer Sprache. Man nimmt an, dass das definitive Taufen der Serben im Jahre 879 durchgeführt wurde, zur Zeit des serbischen Fürsten Mutimir (860-890), Sohn des Vlastimirs.

Seine Nachfolger – das heisst seines Bruders Sohn Petar Gojnikrvić bis 917: als die Bulgaren in Serbien eingefallen sind und an Stelle ihres Fürsten Mutimirs Enkel Paulus Vranovic als ihren Vasallen aufstellten – regierten bis 924. Nachdem in diesem Jahr die Bulgaren unter Kaiser Symeon Serbien

verwüstet hatten, schlossen sie sich mit Bulgarien zusammen. Nach dem Tod Symeons 927 gelang es Caslav Klomirović (927 – um 950) mit der Hilfe von Byzanz den serbischen Staat zu erneuern; er hatte fast alle serbischen Gebiete vereint. Serbien wie auch Bulgarien wurden 971 Byzanz unterstellt. Dann kamen sie zum Staate Suilos (dem makedonischen Staate), den 1018 der byzantinische Kaiser Basileios II. niederriss. Serbien blieb bis zur zweiten Hälfte des XII. Jahrhunderts unter Byzanz, bis Stefan Nemanja den mittelalterlichen serbischen Staat gründete.

Die römischen Päpste wünschten, West – Illyrik dem Römischen Stuhl zu unterwerfen. In diesem Bestreben hatten sie aber keinen Erfolg. Die lateinische Hierarchie musste sich 870 definitiv aus Bulgarien zurückziehen und die Mission der neuen bulgarischen Hierarchie überlassen, die unter der Gewalt des Patriarchats von Konstantinopel war. Darauf musste der Papst Johannes VIII einsehen, dass sich Mutimir für Konstantinopel und Byzanz entschieden hatte. Der Papst schrieb ihm 873, er solle sich “nach dem Beispiel seiner Vorgänger” an die erneuerte Metropole von Sirmium wenden für die 869 der heilige Methodius bestimmt worden war. Dieses Insistieren von seiten des Papstes blieb erfolglos, da die Serben im Innern des Balkans das Christentum von Konstantinopel angenommen hatten. Den grössten Teil Serbiens umfasste das Bistum Raška, von dem wir nicht genau wissen, wann es gegründet wurde. Erstmals wurde es in der Urkunde des Basileios II. 1020 erwähnt zusammen mit den Bistümern von Niš, Lipljan und Prizren. Das Bistum von Raška war damals dem neugeschaffenen griechischen Erzbistum von Ochrid unterstellt.

Im Küstenland war der lateinische Einfluss etwas grösser. Die lateinischen Bischöfe der Städte Dalmatiens waren nämlich bis zur Mitte des 10. Jh.s dem Patriarchen von Konstantinopel unterstellt. Dann aber (zu Beginn der Regierung des Fürsten und späteren Königs Tomislav (910-930, ab 925 König) überliess sie Byzanz der päpstlichen Juridiktion. Serbische Fürsten und Könige von Zeta im Südküstenland, dem heutigen Montenegro, fingen nach dem Tode Basileios II an, Aufstände zu machen (Duklja existierte bis Anfang des 10. Jh.s. und war von Byzanz abhängig. Später wurde Duklja von Samuilo unterjocht und dessen Schwiegersohn Johannes Vladimir hatte die Verwaltung übernommen – dieser wurde aber 1016 getötet. Mit dem Untergang des Staates Samuilos (1018) kam Duklja wieder unter Byzanz). In der Regierungszeit des Fürsten Michael (1050-1082) kam es 1054 zum grossen Schisma der Kirchen und damit zur Aufteilung in die östlich – Orthodoxe und die westlich – Römisch-Katholische Kirche. Es ging dabei auch um die kirchlichen Gebiete, über die sich Rom und Konstantinopel

stritten, deren Grenzen sich genau durch die serbischen Länder ziehen.

Die Fürsten von Zeta wurden im Kampfe mit Byzanz vom römischen Papst unterstützt, 1067 wurde auf dem Territorium von Zeta, in Bar, ein römisches Erzbistum gegründet, dessen Juridiktion Papst Alexander II. auf alle serbischen Länder im Inland des Balkans, die im Gefüge Zetas waren, ausdehnte. 1077 anerkannte Fürst Michael die päpstliche Obermacht, und der Papst sandte ihm die königliche Krone. So ist Zeta erstes international anerkanntes serbisches Königreich geworden. 1101, nach dem Tode Bodins (1081-1091) kam es zum Kampfe zwischen Zeta und Raška bezüglich der Vorherrschaft. Die Herrscher lösten sich schnell aufeinander folgend ab. Diese ungeordnete Situation dauerte bis 1183, als der grosse Gaufürst von Raška, Stefan Nemanja, ganz Zeta definitiv an Raška anschloss.

Im 12. Jh. war Raška das Zentrum des politischen Lebens. Die kirchlichen Zentren mit griechischer Hierarchie spielten indessen keine bedeutende Rolle, da ihre Interessen zu verschieden waren. Grosse Gaufürsten von Raška machten Aufstände und bekämpften Byzanz. Ihre kirchliche Organisation war jedoch immer dem griechischen Erzbischof von Ochrid unterstellt, über dem wiederum der byzantinische Kaiser stand. Zur Zeit Stephan Nemanjas (1168-1196) bildeten die Gebiete von Raška und dem Küstenland einen einheitlichen Staat, d.h. völlig befreit von der byzantinischen Gewalt. Diesem neuen Staat gehörten sowohl Gebiete der östlichen wie auch der westlichen Kirche an. Die Serben von Raška waren sich ihrer Zugehörigkeit zur kirchlichen Sphäre von Konstantinopel bewusst, und sie wussten auch um den Unterschied, der sie von der lateinischen Priesterschaft trennte. In der Biographie Stefan Nemanjas wird erzählt, dass er in Ribnica (Gebiet des heutigen Titograd in Montenegro), wo er sich wegen der Verbannung seines Vaters befand, von einem lateinischen Priester die Taufe erhielt, dass er aber nach der Heimkehr mit seinem Vater nach Raška wieder getauft wurde "durch die Hand des Heiligen, d.h. des Erzbischofs, mitten im serbischen Lande".

Die Regierung Stefan Nemanjas und seines Sohnes, Stefan des Erstgekrönten, bedeutete eine wichtige Wende in der kirchlichen Entwicklung der Serben. Der serbische Staat schloss sich endgültig der östlichen orthodoxen Kirche an. Dazu trug am meisten Rastko, der jüngste Sohn Nemanjas bei, der noch als Prinz und Verwalter von Hum mit den Athosmönchen, die in dieses Gebiet kamen um zu betteln, auf den heiligen Berg Athos ging. Dort wurde er Mönch mit dem Namen Savas. Der heilige Savas ist der grösste serbische Heilige.

1197 verzichtete Stefan Nemanja, der Vater des heiligen Savas, auf den

Thron zu Gunsten seines mittleren Sohnes und zog sich in das von ihm gegründete Kloster Studenica zurück. Er wurde Mönch und ging im darauffolgenden Jahr auf den Heiligen Berg zu seinem Sohne Savas. Sie beide gründeten mit der Genehmigung des byzantinischen Kaisers Alexios III. Angelos 1199 das Kloster Hilandarion auf dem Heiligen Berge, das noch heute ein aktives serbisches Kloster ist. In der Mönchsrepublik Athos gehört Hilandarion zu den zwanzig grössten Klöstern und ist eines derjenigen, die den Protos des Heiligen Berges stellen.

Nach der Zerstörung des byzantinischen Reiches 1204 durch die Lateiner, wurde die politische und kirchliche Situation auf dem Balkan sehr kompliziert. Mit der Errichtung des lateinischen Reiches in Konstantinopel dehnte sich der Einfluss des römischen Papstes auch auf das Königtum von Thessaloniki aus. Diese Situation wollte Stefan der Erstgekrönte, Bruder des heiligen Savas, ausnützen. Da er dem Papst eine Treueerklärung abgegeben hatte, wurde er im Jahre 1217 vom päpstlichen Legaten zum König gekrönt. Trotzdem hatte der serbische Staat noch kein einheitliches kirchliches Zentrum. Die kirchliche Selbständigkeit hatte noch immer nicht die politische Selbständigkeit begleitet. Die Bistümer auf Territorium des serbischen Staates gehörten weiterhin zu dem kirchlichen Zentrum, das unter einer fremden politischen Gewalt stand.

Die Gebiete von Epirus und Kleinasien, die von Byzanz unerobert blieben, lebten weiterhin unabhängig. Der byzantinische Kaiser aber und der Patriarch zogen nach Nizäa. Ochrid wurde das kirchliche Zentrum der Griechen von Epirus. Die weit entfernten Kaiser und Patriarchen in Nizäa waren damals Bundesgenossen der Serben, die ihrerseits von Griechen von Epirus und Bulgaren, umkreist waren, d.h. den erneuerten bulgarischen Kaiserreich, den Ungaren und den lateinischen Kreuzfahrern.

Der heilige Savas kehrte 1207 mit dem Leichnam seines Vaters Nemanja-Symeon nach Studenica zurück, nachdem er die byzantinische Kultur und Zivilisation in Konstantinopel und Thessaloniki, wie auch das Leben auf dem Heiligen Berg, dem Zentrum der orthodoxen Geistlichkeit kennengelernt hatte. Die Umstände, die er bei seiner Rückkehr ins Vaterland vorfand, bedrückten ihn sehr: religiöses Unwissen, kulturelle Zurückgebliebenheit, ökonomische und gesellschaftliche Unterentwicklung. Diese bedrückende Lage veranlasste ihn unter das Volk zu gehen und das Dunkle der Unwissenheit zu vertreiben. Der hl. Savas wurde zum ersten serbischen Aufklärer und Lehrer. Ununterbrochen reiste er, baute Kirchen auf, belehrte die Priester und das Volk.

Nebenbei schrieb er mehrere liturgische, kirchenrechtliche und literarische Werke, von denen seine Biographie über das Heiligenleben seines Vaters – des Mönchs Symeon – das grösste literarische Werk in der ganzen serbischen

mittelalterlichen Literatur darstellt. Über die Aktivität des hl. Savas wurden zahlreiche Legenden verbreitet. Savas war in Serbien für seine Zeitgenossen die grösste Autorität und gleichzeitig die beliebteste Persönlichkeit. Durch die Verdienste Savas konnten mehrmals Angriffe auf Serbien von umliegenden Feinden abgewehrt werden.

Die Annäherung zum Papste von seiten seines Bruders Stefan veranlasste Savas, an der Verwirklichung seiner grossen Idee von einer unabhängigen serbischen National-Kirche zu arbeiten. Mit diesem Ziele ging Savas 1217 nach Hilandarion. Im Herbst desselben Jahres überbrachte der päpstliche Legat Stefan die königliche Krone.

Nachdem Savas die nötigen Vorbereitungen getroffen hatte, reiste er in der zweiten Hälfte des Jahres 1219 zum Patriarchen von Konstantinopel, der sich wegen der lateinischen Okupation von Konstantinopel immer noch zusammen mit dem byzantinischen Kaiser in Nizäa aufhielt. Savas und seine Begleitung wurden von Patriarch Monojios Sarantinis und Kaiser Theodor Laskaris freundlich empfangen. Das persönliche Ansehen, das Savas einerseits genoss und der Wunsch des Kaisers nach Freundschaft mit dem serbischen Staate andererseits – Serbien, das hinter dem Rücken des epirotischen Despots lag, der in keinem guten Verhältnis zum Kaiser stand – trugen dazu bei, dass die Verhandlungen günstig verliefen. Kaiser und Patriarch erlaubten die Gründung des autokephalen Erzbistums Serbien. Auch wurde eine Urkunde bezüglich der Autokephalie ausgehändigt. Der Erzbischof von Serbien wurde künftig in Serbien selber gewählt und geweiht. Als erster serbischer Erzbischof wurde der hl. Savas in Nizäa ordiniert. Er sollte die neue Organisation der serbischen Kirche durchführen. Auf dem Heimweg nach Serbien ging Savas auf den Heiligen Berg, wo er in Hilandarion die besten Mönche auswählte, die seine zukünftigen Mitarbeiter werden sollten. Anschliessend hielt er sich in Thessaloniki auf, wo er die Uebersetzung der Krmcia – Pidalion, d.h. des rechtlichen Kodex beendete. Als Bischofssitz des Erzbistums wurde das aus der Stefans – Stiftung neugebaute Kloster Zica bestimmt. (Am Ende des 8. Jh.s wurde der Bischofssitz nach Peć übertragen). Darauf wurde das Land in Bistümer eingeteilt und Bischöfe gewählt. Neben den bestehenden Bistümern von Raška und Prizren wurden noch acht weitere gegründet (Lica, Hvosno, Toplica, Moravica, Budimlje, Zeta, Hum, Dabar). Als das Bistum in Zica vollständig erstellt war, hatte man ein grosses staatlich – kirchliches Konzil einberufen auf dem der hl. Savas während der Eucharistiefier aufs neue den König der Serben, Stefan, krönte. Gegenüber dem römischen Katholizismus im westlichen Teil des Staates verhielt der hl. Savas sich sehr tolerant, und es herrschte Frieden.

Die Gründung des neuen Erzbistums traf auf Widerstand des damaligen Erzbischofs von Ochrid, Demetrios Homatianos, da sich ein Teil des serbischen Territoriums unter seiner Juridiktion befand. Aber seine Proteste hinderten die weitere Entwicklung des kirchlichen Lebens und die Arbeit des neuen serbischen Erzbistums nicht. Die Entwicklung der kirchlichen Selbständigkeit kam zum vollen Ausdruck durch die zunehmende Verehrung Stefan Nemanjas – schon anfangs des 13. Jh.s. Dazu trugen seine Söhne, Savas und König Stefan der Erstgekrönte, mit ihren Biographien über den eigenen Vater bei. Zur Verehrung Nemanjas kam später die Verehrung Savas und noch mancher "heiliger Könige" des Stammes Nemanja hinzu. Die Verehrung der Herrscher-Heiligen hatte zur grossen Bedeutung eines politischen Gedankens bei den Serben wie auch zur Bewahrung ihres natürlich – kirchlichen Bewusstseins beigetragen. Durch diese Herrscher-Heilige ist die Geschichte des serbischen Staates zum Bestandteil der kirchlichen Tradition geworden. Dadurch konnte die serbische Kirche im Laufe der späteren Jahrhunderte Bewacher und Ueberträger der mittelalterlichen staatlichen und politischen Traditionen sein.

Zur Zeit der Gründung der serbisch – orthodoxen Kirche, hatte das schlechte Benehmen der Lateiner in Konstantinopel den Abgrund zwischen dem westlichen Katholizismus und der östlichen Orthodoxie noch mehr vergrössert. Der serbische Staat und die Kirche waren ununterbrochen mit dem Problem der westlichen Katholiken konfrontiert. Innerhalb des serbischen Staates blieben die Küstenstädte von Kotor bis Skadar in der katholischen Sphäre. Unsere Könige strebten überhaupt nicht danach, in diesen Städten die kirchlichen Umstände zu ändern, denn sie waren von alters her lateinisch gewesen und nach der Regel Sitz der katholischen Bischöfe: sie setzten sich für die Katholiken gegenüber den Ragustinern ein.

Im mittelalterlichen Serbien stellte sich das Problem des Verhältnisses von Kirche und Staat, also geistlicher und weltlicher Macht, nicht auf die gleiche Weise wie in den Ländern Mittel – und Westeuropas. Die geistliche und staatliche Sphäre waren nicht getrennt. Auch kam es zwischen ihnen nicht zum Streit. Die Gemeinschaft der Gläubigen im Staate wurde als mystischer Leib aufgefasst, den der König und der Erzbischof, beziehungsweise der spätere Kaiser und Patriarch, in voller Einigkeit als Hirten lenkten. Zweimal ereignete es sich sogar, dass zwei leibliche Brüder König und Erzbischof waren. Brüderliche Mitarbeit blieb das Ideal. Obwohl die Kirche unter dem starken Einfluss des Herrschers stand, wie es übrigens auch in Byzanz der Fall war, störte es nicht, dass die Kirche in der Ausübung ihrer Funktion autonom blieb.

Die neue Epoche in der Entwicklung der serbischen Kirche bezeichnet der Aufstieg des autokephalen Erzbistums zum Grad des Patriarchates. König

Dusan hatte den Aufstieg im Rahmen der Vorbereitungen zu seiner Krönung zum Kaiser 1346 durchgeführt. Das Kaisertum war undenklich ohne Patriarchat. Deswegen wurde am Palmsonntag in der Gegenwart des bulgarischen Patriarchen, des Erzbischofs von Ochrid und des Vertreters der Athosmönche der Erzbischof Ioanikios zum Patriarchen ausgerufen. Der neugeweihte Patriarch hatte an Ostern des gleichen Jahres König Dusan zum Kaiser der Serben und der Griechen gekrönt; das neue Patriarchat – “grosse Kirche” genannt – erhielt nach dem Vorbild des Patriarchats von Konstantinopel Privilegien. In den neueroberten Gebieten wurde eine gewisse Anzahl griechischer Bischöfe ausgewiesen, und an ihre Stelle Serben eingesetzt. Das Patriarchat von Konstantinopel verurteilte die Gründung des serbischen Patriarchats, die Krönung Königs Dusan und die Unterwerfung mehrerer griechischer Metropoli-
li- und Bistümer unter das serbische Patriarchat. Zwischen 1352 und 1354 hatte der Patriarch von Konstantinopel, Kalistos, über Kaiser Dusan, den Patriarchen und die Priesterschaft von Serbien das Anathema ausgesprochen. Diese kirchliche Spaltung dauerte mehr als ein Vierteljahrhundert. Die Aussöhnung wurde 1375 auf die Initiative des Fürsten Lazars hin erlangt. Als Bedingung für die Anerkennung des Patriarchats wurde von den Serben verlangt, dass sie, im Falle einer Eroberung der byzantinischen Gebiete, die griechischen Metropolit- und Bischöfe nicht verfolgen dürften. Die Serben nahmen diese Bedingung an. Somit wurde die Zerspaltung aufgehoben, und das Patriarchat blieb erhalten.

Mit dem Tode Kaiser Uros 1371 starb die Dynastie der Nemanjas aus. Herrscher über einzelne Gebiete machten sich unabhängig. Trotzdem führten sie eine enge Mitarbeit mit der Kirche fort. Das Patriarchat war in dieser Periode Behüter der Einheit der Länder von der Dynastie Nemanjas.

Mit dem Vordringen der Türken und nach der Schlacht von Kosowo 1389 kam es zum letzten Zusammenschluss der feudalen Gebiete unter der Gewalt des Despots Stefan Lazaresić – in der ersten Hälfte des 15. Jh.s. Sowohl das staatliche wie auch das kirchliche Zentrum verschob sich nach Norden. Die Klöster, die Fürst Lazar, sein Sohn Stefan und andere Grossherren im Moravo- und Donaugebiet gebaut hatten, befanden sich jetzt nördlicher der Staatsgrenze als zur Zeit König Stefans des Erstgekrönten.

1459 fiel das serbische Despotat endgültig unter die Türken. Einige Teile des serbischen Reiches lebten noch in Südungarn, Montenegro und gewissen anderen Teilen weiter. Es kam eine Zeit der Wirren, und der Stuhl der Patriarchen konnte nicht mehr regelmässig besetzt werden. Das Patriarchat löste sich auf. Das ganze Territorium der serbischen Kirche befand sich unter der türkischen Herrschaft. Mit dem Zugeständnis der Türken verwalteten die

Griechen das Ochrider Erzbistum, welches das ganze Gebiet des serbischen Patriarchats von Peć unter seine Juridiktion ordnete (1525-1528). Aber die serbischen Bischöfe und Priester konnten sich weder mit Sklaverei noch mit dem Verlust der kirchlichen Selbständigkeit abfinden. Bischof Paulus von Smederevo rief 1528 das Volk zum Aufstand auf.

Ein zum Türken gemachter Serbe, der noch als Kind nach Konstantinopel entführt worden war, namens Mehmed Pascha Sokolović, besass in jener Zeit am türkischen Hof die Stellung eines Grossvezirs. Mehmed Pascha hatte 1557 zur grossen Beruhigung des serbischen Volkes seinen Bruder Makarios Sokolović auf den Thron des Patriarchen von Peć gesetzt; Makarios war damals bereits Bischof. Auf diese Weise wurde das Patriarchat von Peć erneuert. Seine Grenze erstreckte sich von Makedonien bis Budim in Ungarn und von Dalmatien bis Westbulgarien. Unter neuen Bedingungen fing man mit der Durchführung der kirchlichen Organisation an. Die alten Bistümer wurden erneuert und neue gegründet: insgesamt vierzig. In der Zeit des Patriarchen Makarios wurden viele Klöster erneuert. Neue Klöster wurden nicht nur in Serbien, sondern auch in Bosnien, Slavonien und Kroatien. Der serbische Patriarch begann bei seinem Volke jene Stellung einzunehmen, die bei den Griechen der Patriarch von Konstantinopel hatte. Er war "Miletbaschai" – Ethnarchos, d.h. Führer des Volkes, der die Nation repräsentiert.

Das Vordringen der Türken bis vor die Tore Wiens hatte die europäischen Länder gezwungen, den Widerstand zu organisieren. Papst Klemens VIII. (1592-1605) versuchte, ein Bündnis mit den umliegenden Ländern im Kampf gegen die Türken zu schliessen. Ihm traten bei: Italien, die Venezianische Republik und Oesterreich. Die Patriarchen von Peć hofften, dass die Zeit zum Abwerfen des türkischen Jochs gekommen sei. Der Bischof von Vrsac, Theodor (1599), und der Metropolit von Herzogovina machten Aufstände. Einen allgemeinen Aufstand bereitete der Patriarch Johann mit Woiwode Gredan vor. Die Aufstände wurden erstickt und verliefen blutig. Die Türken, in der Absicht die geistlichen Leiter des serbischen Volkes zu vernichten, hatten die Gebeine des hl. Savas von Mileseva entwendet und nach Belgrad geschafft und sie dort 1594 verbrannt. Diese Untat liess aber die Verehrung dieses Heiligen nur noch grösser werden. Im 18. Jh. haben sich die serbischen Patriarchen auf das orthodoxe Russland gestützt. Sie erbaten von der grossen russischen Kirche Hilfe.

Nach der Niederlage der Türken vor Wien 1683 gründeten Oesterreich, die Venezianische Republik und Polen die "Heilige Liga" für den Kampf gegen die Türken (1684); 1686 trat auch Russland bei. Das serbische Volk mit dem angesehenen Patriarchen Arsenios III. Carnojević an der Spitze glaubte

wiederum, dass die gerechte Stunde der endgültigen Befreiung von den Türken gekommen sei. Das österreichische Heer hatte grosse Erfolge erzielt: sie nahmen 1688 Belgrad ein und erreichten alsbald Nis. Unter dem Kommando von Pikolomini nahmen sie Kosovo, Prizren und Peć ein; zu denen dann noch die Serben hinzukamen. Dadurch, dass Pikolomini aber 1689 plötzlich starb, wurde die Position des türkischen Heeres verstärkt, und sie drängten die Oesterreicher erneut zurück. 1690 begann ein massenhaftes Zurückziehen. Der Patriarch hatte sich mit Oesterreich zusammengetan, und nun begann auch die "grosse Wanderung der Serben". Da ihnen der österreichische Kaiser Leopold I. (1690, 91, 95) die gleichen Begünstigungen versprach, wie das serbische Volk und seine Kirche in der Türkei hatten, zogen der Patriarch mit seinem Volke über die Save und die Donau auf das Territorium Oesterreichs. Nach dem Tode des Patriarchen Arsenios III. wählte das serbische Volk in einem kirchlichen Konzil den neuen Patriarchen, der bereits den Titel eines Metropoliten trug. Sein Sitz war im Kloster Krusedol, und von 1713 bis 1913, d.h. bis zum ersten Weltkrieg und dem Zerfall von Oesterreich - Ungarn, hatte er Sitz in Sremski Karlovci. Vom Jahre 1848 an, trugen die Metropoliten von Karlovci den Titel des Patriarchen. Der letzte Patriarch von Karlovci war Lukian Bogdanović, der 1913 im österreichischen Badeort Badgastein eines gewaltsamen Todes starb. Während dieser ganzen Zeit, also in mehr als 200 Jahren, musste die serbische Hierarchie in Oesterreich ihre Privilegien verteidigen und gegen die von den österreichischen Behörden unterstützten und angestrebten Union mit der römisch - katholischen Kirche kämpfen.

Im versklavten Serbien insistierten die Türken, dass ein neuer Patriarch gewählt werde. Sie wollten damit das Zurückkommen des populären Patriarchen Arsenios III. verhindern. Unter diesem Druck wurde Kallinik I. gewählt, der ein guter Patriarch wurde. Kallinik erkannte 1710 die Autonomie der Metropole von Karlovci an. Die Lage unter den Türken war sehr schwer. Die türkischen Repressalien nahmen kein Ende. Auf den Thron der Patriarchen hatten die Türken auch Griechen eingesetzt. Der letzte Serbe war Patriarch Basileios Brkić (1763-65, gest. 1772). 1766 reichte der Patriarch von Peć, der Grieche Kallinikos II., beim Patriarchen von Konstantinopel seine Abdankung ein und gelangte gleichzeitig - zusammen mit fünf Bischöfen - mit der Bitte an den hl. Synod und an den Patriarchen, dass das Patriarchat von Peć wegen der Schulden, in denen es sich befinde, aufgehoben werde. Der Patriarch von Konstantinopel zahlte der Porta (der türkischen Regierung) die Schulden aus und reichte zusammen mit dem hl. Synod beim Sultan Mustafa III. das Gesuch ein, dass das Patriarchat von Peć aufgehoben werde. Auf diese ganz unkanonische Weise wurde das Patriarchat von Peć völlig vernichtet. Das einzige Bistum des

Patriarchats von Peć, in dem der Patriarch von Konstantinopel keinen Bischof einsetzen konnte, war die Metropole von Cetinje in Montenegro. Die Metropoliten von Cetinje hatten nie Griechen oder Türken gewollt noch anerkannt, und waren auch nie von ihnen abhängig gewesen.

Zu Beginn des 19. Jh.s war Serbien das erste Land, das den Aufstand gegen die Türken aufgegeben hatte. 1830 bekam es von der türkischen Porta Hatischerif die Autonomie zugesprochen. 1831 erhielt die Kirche Serbiens vom ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel Konstantinos I. eine erweiterte Autonomie, d.h. das Recht, dass Serbien alleine den Metropoliten wählen und weihen kann. Mit dem Berliner Kongress von 1878 wurde Serbien die volle politische Unabhängigkeit zuerkannt. 1879 anerkannten nun auch der Patriarch von Konstantinopel Joakim III. und der hl. Synod des ökumenischen Patriarchats die Autokephalie der serbischen Kirche.

Die Kirche in Bosnien und Herzogovina wurde nach dem Aufheben des Patriarchats von Peć dem Patriarchat von Konstantinopel unterstellt. Die Bischöfe waren somit bis zu den achtziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts Griechen. Der Berliner Kongress von 1878 sprach Oesterreich das Recht Bosnien und Herzogovina zu okupieren. Auf Grund des Einverständnisses des Patriarchen von Konstantinopel war Oesterreich die Möglichkeit gegeben, sich in die innerkirchlichen Angelegenheiten einzumischen. Mit diesem Beschluss hat die Kirche von Bosnien und Herzogovina gewisse Autonomie erlangt, blieb aber weiter dem Patriarchat von Konstantinopel zugeteilt. Diese Situation dauerte bis zum ersten Weltkrieg an.

Auch in Südserbien und Makedonien waren griechische Bischöfe. Die Bulgaren erhielten 1879 von der türkischen Porta einen Erlass über die Gründung eines Exarchats. Von seiten des Patriarchats von Konstantinopel aber konnte dies keineswegs angenommen werden, da es sich dabei um einen ganz unkanonischen Akt handelte. Der bulgarische Exarch Anthimos schickte bulgarische Bischöfe nach Makedonien. Das Volk verlangte die Wiederaufrichtung des Patriarchats von Peć. Der Patriarch von Konstantinopel erlaubte 1885 auf das Verlangen der serbischen Regierung, dass in einigen Bistümern auch Serben Bischöfe sein könnten. Im Balkanischen Krieg von 1912-1913 wurde Makedonien von den Türken befreit, und so kamen diese Gebiete wieder an Serbien.

Da nach dem ersten Weltkrieg Jugoslawien gegründet wurde, haben sich alle diese Gebietskirchen, d.h. die Metropole von Karlovci, die Metropole von Cetinje – Montenegro, die Metropole von Bosnien und Herzogovina und die Bistümer Südserbiens und Makedoniens mit der Genehmigung des Patriarchen von Konstantinopel mit der Kirche von Serbien vereinigt. So ist die

heutige serbische Kirche entstanden. In Belgrad wurde 1919 diese geistige, moralische und administrative Einheit proklamiert.

Mit diesem Uebereinkommen war 1920 der Synod des Oekumenischen Patriarchats von Konstantinopel einverstanden. Der Thron des Oekumenischen Patriarchen war vom Oktober 1918 bis zum 25. November 1921 vakant. Da wurde der Athener Metropolit Meletios zum Patriarchen gewählt. Der neue Patriarch anerkannte zusammen mit dem hl. Synod in den Sitzungen vom 10. – 17. Februar 1922 die Vereinigung der serbischen Kirche und das Erheben der serbischen Autokephalen Kirche zum Rang eines Patriarchats.

Zur serbisch Orthodoxen Kirche zählen heute der Patriarch, 25 Bistümer, über 2000 Pfarrer und 10 Millionen orthodoxe Gläubige.

Ueber die Eigenschaften des religiösen Lebens der Gläubigen in der serbischen Kirche möchte ich folgendes sagen:

1) Die Verehrung des hl. Savas:

Der grösste historische Verdienst des hl. Savas ist die Gründung der autokephalen Kirche Serbiens. Er ist durch die ganze Geschichte ein Symbol des serbischen Glaubens und des nationalen Bewusstseins gewesen. Neben den grossen kirchlichen Festen feiern heute alle serbischen Gemeinden – wie im Inland, so auch im Ausland – seinen Gedenktag. Das kirchliche Lied über den hl. Savas wird nicht nur in den Kirchen sondern auch in den Familien und bei anderen Gelegenheiten gesungen.

2) Im Gegensatz zu den andern orthodoxen Kirchen haben die Serben als einen besondern Brauch die Feier der *Slava*. Jeder Stamm einer Familie hat einen eigenen Patron. Für diesen Tag wird ein Kuchen gebacken, auf welchem das Siegel des eucharistischen Lammes eingepreßt ist. Dazu gehören ferner gekochter Weizen (Kollyva), Wein und Kerzen. An diesem Tag bringen die Leute den Kuchen in die Kirche – oder der Pfarrer geht in das Haus der Familie –, damit der Pfarrer den Kuchen dem Ritus entsprechend kreuzförmig zerschneidet. Dieser Brauch wird von allen eingehalten, auch von solchen, die in keinem engen Kontakt mit der Kirche stehen. *Slava* hat in gewissem Sinne den Charakter einer familiären Eucharistie, denn sie ist Opfer zum Ruhme Gottes und zur Ehre des Heiligen, der für den Menschen bei Gott einsteht.

3) Die Schlacht von Kosowo (1389) haben die Serben verloren. Darauf eroberten die Türken Serbien. Dieser Niederlage hat das Volk eine religiöse Bedeutung gegeben. Man glaubte, dass der Fürst Lazar mit seinem Heer sich für das Reich Gottes entschieden hatte. So hat die Idee von der Schlacht von Kosowo im Volke stets die Hoffnung aufrechterhalten, dass es wieder eines Tages frei werde. Diese Legende von Kosowo, die in der Zeit der türkischen Herrschaft durch zahlreiche Gedichten ausgedrückt wurde, lebt noch heute.

Heute werden am Tage jener Schlacht der hl. Fürst Lazar und die Kosowo - Märtyrer gefeiert. Und die Kirche betet für alle, die in Schlachten für die Freiheit Serbiens umgekommen sind.

4) Die heutige serbische Kirche, mit dem Patriarchen an der Spitze, vereinigt im geistlichen Sinne alle Serben, die in verschiedenen Teilen Jugoslawiens leben.

EVOLUTION ET ORIGINALITE DE L'EGLISE LOCALE DE ROUMANIE

Rév. Prof. Ion Bria, Bucarest-Genève

L'Eglise de Roumanie a apporté à l'Orthodoxie universelle une des contributions les plus riches et les plus spécifiques. A l'extrémité orientale de l'Europe, le Christianisme roumain est, historiquement et culturellement, le seul au monde qui, entouré de nations slaves et hongroises, ait préservé la langue et les noms latins aussi bien que la doctrine et la liturgie orthodoxe.

L'espace roumain est le creuset d'une Orthodoxie marquée par trois grands courants:

1. Apostolique, patristique et byzantin. Ses racines apostoliques directes sont confirmées par Eusèbe de Césarée au début du IV^e siècle, qui mentionne que l'Apôtre André a prêché l'Evangile dans les provinces habitées par les ancêtres des Roumains, à savoir les régions de Scythie Mineure (Bas Danube, Dacie Pontique) et du Pont-Euxin (Mer Noire-Dobroudja).

2. Ethnique-national. Cela à cause de la coïncidence historique entre la naissance du peuple roumain et son baptême chrétien, de sorte que dès qu'il apparaît dans l'histoire (après la romanisation de la Dacie, comme descendant des anciens daces qui appartenaient eux-mêmes au rameau thrace et des colons romains), il le fait à la fois en tant que nouvelle entité ethnique et entité chrétienne.

3. Latino-européen. La configuration culturelle de ce peuple a été modelée par la langue latine et par la civilisation européenne.

Pour cette raison, l'histoire du christianisme roumain est, en même temps, l'histoire d'une Eglise locale d'Orient, l'histoire d'une nation latine et d'une culture européenne particulière.

Les racines. "EGO ZENOVIVS VOTUM POSUI"

Il y a de nombreux vestiges archéologiques, documents historiques et preuves linguistiques qui attestent cette triple légitimité, pas seulement en Scythie Mineure (Dobroudja), qui est restée ouverte vers le monde grec et latin, mais aussi sur la plus grande partie du territoire de l'ancienne Dacie, entre les Carpathes et le Danube.

Le christianisme s'est répandu dans la région méditerranéenne dans une ambiance païenne hostile. Après le décret de l'empereur Constantin en 313, le christianisme jouit de la protection de la loi civile dans le monde romain. Désormais les missionnaires s'engagent dans une lutte sévère contre les cultes religieux officiels en Orient. C'est pour cela qu'il existe très peu d'inscriptions sur les croyances qui ont été pratiquées en Dacie avant la pénétration de l'Évangile. On sait cependant que les Daces ont adoré Zamolxis, le dieu du ciel, ont cru en l'immortalité de l'âme et ont construit des lieux de culte sur les montagnes (le Mont Gugu). Les prêtres ont joué un grand rôle (on connaît Décéneu, le conseiller du roi Décébal) et ont exercé une forte influence sur la mentalité du peuple. Leur centre culturel et politique principal a été Sarmizegethusa (connu sous l'occupation romaine comme Ulpia Trajana Sarmizegethusa) dans les montagnes de l'ouest de la Transylvanie. Quoique, en nombre, les mots d'origine dace conservés dans la langue roumaine soient très peu nombreux, il y en a encore une centaine qui attestent que les ancêtres des Roumains sont les Daces (notamment les noms des rivières: Dunarea-Danube, Tisa, Mures, Olt, Arges, Buzau, Siret, Prut, Cerna, Motru). L'héritage thrace est conservé davantage en Muntenie, notamment, dans le costume national des paysans et dans la propriété commune des forêts.

Sur cette toile de fond de la spiritualité thraco-dace, la foi chrétienne a été reçue de l'Orient – d'ailleurs incorporé à l'empire romain – par des missionnaires d'origine grecque ou orientale, par des soldats et colons provenant de toutes les régions de l'empire romain convertis au christianisme et établis ici après la conquête de la Dacie en 106, par des captifs amenés d'Asie Mineure par les Goths, qui y avaient effectué des incursions. En outre, la prédication en latin de Niceta (mort en 415), évêque de Remesiana (Belapalanka, Yougoslavie) dans les régions d'au-delà du Danube parmi les daco-romains, vers la fin du IV^e siècle, est confirmée par la tradition.

"Théophile, l'évêque des Goths, assista au Concile de Nicée (325) et en signa les Actes". Il est donc certain du point de vue historique – comme d'ailleurs le confirment les noms de plusieurs évêques locaux de Dobroudja (notamment ceux qui ont participé aux Conciles oecuméniques où l'on trouve

Théothime de Tomis, l'actuelle Constantza), qui était en contact avec Saint Jean Chrysostome (+407), les martyrs de l'est et du nord du Danube, les basiliques chrétiennes d'Oltenie (Slaveni) et les vestiges de Transylvanie – qu'à partir de la fin du IV^e siècle le christianisme roumain était bien implanté et organisé. Les tombeaux chrétiens (époque de Valère) découverts à Romula de Dacie à Resca, la basilique chrétienne de Sucidava (Celei, district de Olt), construite par l'empereur Justinien (527-565), prouvent l'existence d'une Eglise organisée au nord du Danube. Une inscription chrétienne de la même époque (donarium), découverte à Biertan, près de Medias: "Ego Zenovius votum posui", atteste pour le IV^e siècle la pratique d'un culte chrétien local en latin dans une communauté daco-romaine.

Certes, la pénétration de la religion chrétienne dans cette région n'était pas facile et le signe de cette confrontation religieuse sont les martyrs, qui abondent en Dacie (par exemple: le prêtre Montanus de Singidunum, d'origine daco-romaine (+314), Saint Save le Goth de Buzau (+372), les quatre martyrs de Niculitzel (+372). Il faut souligner, comme ayant une importance capitale, le fait que l'Eglise chrétienne a opéré cette mutation religieuse et culturelle en Dacie précisément à l'âge de la formation de l'ethnie roumaine, de telle sorte que la spiritualité de base est devenue entièrement chrétienne, mais sans une attitude intolérante envers les valeurs et traditions pré-chrétiennes.

Selon les inscriptions chrétiennes des V-VI^e siècles la région comprise entre le Danube et la Mer Noire (la Dobroudja devint province romaine en 29 av. J.C.) est restée très ouverte aux contacts avec la civilisation de Grèce, de Syrie, d'Egypte et du monde latin occidental. Durant cette période, une remarquable activité théologique et culturelle est développée par Woulfila qui traduisit la Bible en gothique, par Denys le Petit qui inventa le calendrier latin et, surtout, par les moines missionnaires grecs envoyés par Saint Basile de Césarée en Cappadoce. Cependant, la personnalité ecclésiastique la plus connue de ce pays au IV^e siècle est Jean Cassien, né vers 365 dans une famille de la Dobroudja près des bouches du Danube ("Cassianus, natione Scytha", Gennade, in "De Viris illustribus", P.L.LXIII, 1094) et mort vers 435 à Marseille où il fonda un monastère. Saint Jean Cassien qui a écrit les "Institutions monastiques", les "Conférences" et "le traité de l'Incarnation du Verbe", peut être considéré comme le grand précurseur de l'Orthodoxie roumaine ancienne. Il est précisément le symbole de cette synthèse entre le Christianisme oriental et la culture occidentale qui marqua profondément l'éthos de l'orthodoxie roumaine dès ses origines.

Entre l'abandon par l'armée et l'administration romaines de la Dacie au sud du Danube (271), et la période de la formation de premiers états roumains

(“Voïevodats” en slavon) au Xe siècle, à travers le territoire de la Dacie passe l’émigration de groupes asiatiques allant de l’Est vers l’Europe. Ainsi les Goths, les Huns, les Gepides, les Avars, les Slaves, les Proto-bulgares de la Volga, se sont établis temporairement et ont été partiellement assimilés par les autochtones. Lorsque les slaves y arrivent et que le groupe proto-bulgare s’installe au sud du Danube (au début du VIIe siècle), l’Eglise locale roumaine – sur la rive gauche du Danube dans les limites de la province d’Illyrie et qui maintient des relations avec l’Archevêché de Justiana Prima (sur l’emplacement de la terre de Macédoine et du futur Archevêché d’Ohrid) – se trouve déjà dans l’obédience du Patriarche de Constantinople (dont la juridiction s’étend hors des limites de l’empire romain selon le 28ème canon du Concile de Chalcedoine) et célèbre la liturgie byzantine en langue roumaine ancienne. Les contacts avec les slaves et les proto-bulgares n’ont pas changé l’identité assez forte de cette Eglise ni arrêté le processus de formation de l’ethnie roumaine vers les VIIIe et IXe siècles. Nicolas Iorga considère la romanité orientale comme l’élément original de la culture roumaine parce que les Roumains sont toujours restés sous l’influence latino-byzantine, quoiqu’ils aient assimilé quelque chose de la culture slave.

D’ailleurs, la fondation des premiers grands diocèses des trois pays roumains: Valachie, Moldavie et Transylvanie, au milieu du XIVe siècle, montre non seulement la vigueur d’une Eglise locale autonome dans les siècles précédents, mais aussi le principe que l’histoire et l’organisation de l’Eglise sont inséparables de celles du pays. La chronique anonyme du roi hongrois Bela III (1222) et la Chronique de Nestor (de Kiev), attestent que la population hongroise établie en Pannonie en 896 en migrant vers l’Ouest trouva en Transylvanie et au sud de celle-ci une population nommée Vlahi (“Vlaques”, ou “Valaques”, synonymes de “latin”) descendants des anciens daces et romains. Ce fut la première mention du nom du peuple roumain et de son existence organisée dans cette région appelée dans les documents de l’époque “Terra Blacorum”. Le diplôme des chevaliers de Saint Jean de Jérusalem (1247), mentionne également trois formations ethniques roumaines dans cette région. Les hongrois, pour désigner le temple, ont adopté “*templom*” (du latin *templum*) mais par l’intermédiaire du roumain *timpla*. Cela, parce que les latins utilisaient *ecclesia*, ce qui prouve qu’en venant en Transylvanie les Hongrois se trouvent en présence des “Valaques”. En 1234, le pape Grégoire IX se plaint de “pseudo-évêques”, c’est-à-dire respectant le rite oriental, de la région de Cumania (Moldavie du Sud et Valachie de l’Est) qui s’opposaient fortement au catholicisme. Après la victoire du prince Basarab Ier (1310-1352) contre Charles Robert d’Anjou, roi de Hongrie, en 1330, le pays roumain obtient son indépen-

dance politique et installe sa capitale à Curtea de Arges. Le prince fonde là-bas une église princière, modèle d'architecture byzantine. La Moldavie réussit à s'émanciper de cette même domination sous le prince Bogdan Ier (1359-1365).

La langue.

Au milieu du IIIe siècle on parle la langue latine populaire, dans laquelle sont conservés des mots daces et grecs. La langue roumaine est d'ailleurs la seule héritière directe du latin populaire dans les provinces balkaniques de l'empire romain. Le vocabulaire reste la preuve essentielle de l'origine même de la foi orthodoxe proclamée par les missionnaires chrétiens des provinces romaines. Tous les mots roumains qui expriment les vérités et les institutions fondamentales de la foi chrétienne sont d'origine latine. A titre d'exemple nous citons quelques mots: Dumnezeu (Dieu) provient de Domine Deus; templă (iconostase) provient de templum; biserică (église) de basilica; cruce (croix) de cruce; creștin (chrétien) de christianus; botez (baptême) de baptisma; rugăciune (prière) de rogationem; sărbătoare (fête) de servatoria dies; duminică (dimanche) de dies dominica; păcat (péché) de peccatum; ânger (ange) de angelus; Doamne (Seigneur) de Domine; față (visage, personne) de facies; s(f)ânt (saint) de sanctus; cer (ciel) de coelum; fecioară (vierge) de foetiolă etc.

En ce qui concerne l'appartenance du vocabulaire chrétien indigène à la "latinité orientale", D. Staniloae arrive à certaines conclusions très convaincantes: L'Eglise locale aurait créé son propre langage chrétien en traduisant directement les sources missionnaires d'Orient avant même l'assimilation du latin. Il donne en exemple: făcătorul (le créateur): înviere (la résurrection); înălțare (l'ascension); închinare (l'adoration); et surtout cuvîntul – non pas verbum – (la parole); treime – et pas trinitas – (la trinité); înțelepciune – non pas sapientia – (la sagesse). Ensuite, le latin est assimilé par l'Eglise locale avant le transfert de la capitale de l'empire romain à Constantinople. Les preuves pour soutenir cette thèse sont les mots: împărăția (le royaume) et împărat (l'empereur) qui proviennent du latin imperator et ne circulent qu'avant ce transfert.

Il est vrai qu'après la constitution d'une Eglise nationale bulgare dans la région des Balkans (en 870 le Patriarche de Constantinople soumit à sa juridiction la Bulgarie et y imposa le rite byzantin) et surtout sous l'empire roumano-bulgare (1185-1393) – la dynastie bulgare des Assènes au XIIIe siècle est d'origine roumaine (Aromâni) de la péninsule balkanique du Pinde et de Thessalie – ainsi que pendant le patriarcat bulgare de Tirnovo (1235-1393),

l'Eglise roumaine du Nord du Danube a adopté pour le culte l'alphabet cyrillique et la langue paléo-slave. Plusieurs facteurs ont facilité ce processus: principalement l'apport du clergé bulgare réfugié, les moines serbes qui ont fondé des monastères en Valachie et Moldavie et l'existence au sud du Danube d'une population valaque qui resta en relation étroite avec celle du nord. Il est indéniable que le slavon marqua fortement le vocabulaire du culte: utrenie (les matines); vecernie (les vêpres); slava (la gloire); mașlu (l'onction); rai (le paradis); iad (l'enfer); sfint (saint); iubire (la mort).

En fait, dès son organisation unitaire au XIV^e siècle, l'Eglise roumaine a fait des efforts continus pour se débarrasser du slavon. Un Synode tenu en 1568 décide de l'utilisation du roumain à la place du paléo-slave. Depuis trois siècles (1679) les orthodoxes roumains célèbrent la liturgie dans leur langue nationale, parlée et écrite. Depuis 1863, ils utilisent l'alphabet latin.

La Constitution des Eglises locales en Valachie et Moldavie.

Quand la Métropole de "Tara Romaneasca" (Pays Roumain) a été fondée en 1359, sous Nicolas Basarab (1352-1364) et celle de Moldavie en 1401, sous le prince Alexandre le Bon, ce sont des évêques locaux qui ont été transférés dans les sièges métropolitains: le Métropolitain Jacynthe de Vicina (Dobroudja) à Curtea de Arges et l'Evêque Joseph Musat de Cetatea Alba à Suceava. En Transylvanie on connaît en 1371 le nom de l'Archevêque Gelasius. Cette organisation locale autonome a été encouragée par le Patriarche oecuménique Philothée (1353-1354 et 1364-1376), qui reconnut en 1370 la Métropole de Severin administrée par Anthime Kritopol. Les Eglises de Moldavie et Valachie sont, déjà à cette époque, intégrées au contexte interorthodoxe et européen parce qu'elles participent aux Conciles d'union entre l'Orient et l'Occident de Constance (1415) et de Florence (1438). Il faut remarquer que cet essor de l'Orthodoxie locale roumaine est soutenu par le réveil de la vie monastique grâce à Saint Nicodème de Serbie (+1404), fondateur de Vodita et Tismana. Les disciples de Saint Nicodème ont fondé le grand centre monastique de Neamtz et beaucoup de couvents et ermitages qui se sont organisés d'une façon autonome, selon les modèles du Mont Athos. Le symbole de la vie ecclésiale de cette période est l'église de Curtea de Arges, fondée par le prince Neagoe Bassarab (1512-1521), auteur d'un important ouvrage de spiritualité et d'éthique politique. Consacrée le 15 août 1517, l'église de Curtea de Arges est un chef d'oeuvre artistique, une symbiose exemplaire de plusieurs styles d'architecture. Il faut lire la "Vie du Patriarche de Constantinople Saint Niphon" (+1508), qui vecut en Valachie où il fut

canonisé (1518), écrite par le moine Gabriel de l'Athos, pour connaître l'état et le prestige de l'Eglise roumaine au début du XVIe siècle.

La percée culturelle et théologique.

Après l'organisation des premières grandes métropoles, au début du XVe siècle, l'Eglise orthodoxe devient le principal foyer de culture nationale. Elle a eu la responsabilité de discerner entre les grands courants et influences historiques, afin de déterminer le caractère de la spiritualité roumaine et le sens de sa culture. Grâce à leur organisation autonome – même sous la domination ottomane – les pays roumains n'ont pas été considérés comme des provinces turques et, même sous la juridiction du Patriarcat oecuménique de Constantinople, l'Eglise locale a élu des évêques autochtones. Ainsi, nonobstant ces deux conditions restrictives, il a été possible de développer une culture nationale puissante. A cette époque, à travers des livres liturgiques, des textes bibliques et des ouvrages orthodoxes manuscrits ou imprimés – surtout dans les monastères – elle a posé la base d'une forme de pensée particulière, de la langue roumaine littéraire comme langue chrétienne, ainsi que de la conscience nationale.

Il est vrai que les premiers manuscrits et textes imprimés chez les Roumains sont slavons, mais ce sont des traductions du grec. Le premier livre était le "Missel slavon" imprimé en 1508 par le moine Macaire de Târgovistè. En 1521 on trouve déjà le premier texte rédigé en roumain. Le premier livre en roumain est le Catéchisme de 1544, imprimé à Sibiu par Philippe de Moldavie. Mais celui qui a imposé le roumain dans son rôle historique de langue liturgique et culturelle est le diacre Corci, dans la deuxième moitié du XVIe siècle (1557-1581) par l'édition, à Brasov, d'une série de livres bibliques, liturgiques et d'instruction chrétienne. Il est particulièrement connu par l'édition du "Tetraevangélaire slavon-roumain" 1551-1553, et surtout par l'"Evanghelie cu învătatura" (l'Evangélaire accompagné d'une instruction) en roumain, en 1581. Coresi reste, dans son initiative, le défenseur de l'Orthodoxie. De même, il avait la conscience de répondre à une nécessité pastorale et spirituelle des fidèles orthodoxes de toutes les régions roumaines qui devaient également se tenir à l'écart de la Réforme du XVIe siècle.

Si l'on essaie de trouver l'image de l'Orthodoxie roumaine il faut pénétrer à l'intérieur de ce grand univers iconographique chrétien que sont les églises-monastères de Bucovine et de Moldavie du Nord fondées par Etienne le Grand (1457-1504), Pierre Rares (1527-1538), Alex. Lapusneanu (1552-1561), Jérémie Movila (1595-1606) et Basile Lupu (1634-1653). C'est un style qui

correspond à l'esprit byzantin et à l'atmosphère du Mont Athos. L'esprit de l'Orthodoxie roumaine reste pour toujours fixé dans les couleurs et les images qui couvrent à l'intérieur, et à l'extérieur, les grandes églises de Voronet, Humor, Probota, Moldovita, Sucevita, Arbore.

Pendant les siècles suivants, on assiste à une explosion de littérature théologique locale. Cela a été possible grâce à une série d'illustres évêques, théologiens et personnalités d'une grande valeur spirituelle et intellectuelle tels: le Métropolitain Pierre Moghila de Kiev (1596-1646), d'origine roumaine, qui a rédigé la "Confession orthodoxe", adoptée par le Synode interorthodoxe de Iasi en 1642; le grand érudit Udriste Nasturel qui traduit "Cazania" (Govora, 1642); le Métropolitain Syméon Stefan de Transylvanie qui a publié en 1648, pour la première fois en roumain, le Nouveau Testament à Bâlgard (Alba-Julia); le Métropolitain Varlaam de Moldavie (1632-1653) qui a publié à Iasi, en 1643, un Livre roumain d'instruction, diffusé dans toutes les provinces habitées par des Roumains, et qui rédige en 1645 une ferme défense de l'Orthodoxie, les "Réponses contre le catéchisme calviniste", qui furent publiées à Alba Julia en 1640; le Métropolitain Dosoftei de Moldavie (1624-1693), poète et linguiste célèbre considéré comme le fondateur de la poésie roumaine par son "Psautier en vers" – édité à Unieff, en Pologne, en 1673 – création littéraire originale, chef d'oeuvre poétique pour son temps; les frères Radu et Serban Greceanu et leur "Bible de Bucarest", première traduction intégrale en roumain, éditée en 1688 par Serban Cantacuzène avec une préface du Patriarche Dosithée de Jérusalem. A travers la "Bible de Bucarest", la langue roumaine s'est imposée comme langue de la culture nationale. Les deux grands métropolitains de Moldavie, Varlaam contemporain de Pierre Moghila et Dosoftei ont apporté une contribution très importante à la définition particulière de l'Orthodoxie en Roumanie. Varlaam écrit le "Livre roumain d'instruction" (Iasi, 1643) qui eut une large diffusion et "Les sept sacrements de l'Eglise" (Iasi, 1644), Dosoftei est l'auteur de la "Vie des saints" (Iasi, 1682) et a le grand mérite historique d'introduire la langue roumaine dans le culte par le "Missel" traduit en 1679, et imprimé en 1683. On ne peut comprendre la culture roumaine du Moyen-Age sans la contribution de cette littérature théologique qui a imposé les valeurs de l'Orthodoxie byzantine.

Dosoftei envisage consciemment un programme pour débarrasser l'Orthodoxie roumaine de deux influences puissantes qui devenaient trop fortes et menaçaient l'esprit local: le slavisme et l'Orthodoxie qui venait de Kiev, et l'hellénisme, imposé par le Patriarche Dosithée de Jérusalem. C'était d'ailleurs la période pendant laquelle l'esprit de l'hellénisme domina toute la vie intellectuelle des pays roumains, surtout à travers les académies et institutions

grecques (par exemple, l'École grecque fondée en Valachie sous le règne de Serban Cantacuzène en 1679, remplacée au début du XIXe siècle par l'École roumaine de Georges Lazar) et plus tard par les grands humanistes, comme Nicolas Milescu (1636-1708) et Dumitru Cantemir (1673-1723) qui ont fréquenté l'Académie byzantine du Patriarcat de Constantinople. Dosoftei a bien compris les influences positives et négatives du slavisme et de l'hellénisme sur la culture roumaine, et pour cela il proclame le principe selon lequel l'Église locale doit créer sa propre tradition théologique qui s'inspire de son patrimoine culturel en restant imprégnée de sa source orthodoxe. Dans ce mouvement post-byzantin qui vise à la fois le maintien de l'universalité orthodoxe et la promotion d'une Orthodoxy locale authentique, on comptait bien sur l'apport des écoles théologiques supérieures organisées auprès des centres diocésains à Targovise, telle celle créée par Matei Basarab (1632-1654) et à Iasi, créée par Basile Lupu (1634-1653).

Le rôle interorthodoxe et européen.

Pour comprendre l'identité de l'Église roumaine, il faut rappeler aussi le rôle qu'elle a joué en Europe orientale. Le 29 mai 1453 Constantinople tombe sous les coups des turcs et pendant près de 400 ans, jusqu'en 1821 – en même temps que la Grèce et les pays balkaniques – les pays roumains restent occupés. Même après la chute de Constantinople, le Patriarche de cette ville joue un rôle dans la politique musulmane, étant nommé par les sultans turcs du XVe au XVIIIe siècle "ethnarque", c'est-à-dire chef des peuples chrétiens. Dans cette situation, le Patriarcat oecuménique était forcé non seulement d'encourager l'organisation plus ou moins autonome des Églises locales qui se trouvaient sous sa juridiction, mais aussi d'établir de nouveaux rapports entre le siège oecuménique et l'ensemble des Églises locales. Dans ce contexte, l'Église orthodoxe des principautés roumaines est devenue du XVIe jusqu'au XIXe siècle un des plus importants centres de l'Orthodoxie entière, étant donné surtout que la Moldavie et la Valachie n'ont pas subi une domination ottomane directe. C'est de là notamment qu'a été envoyée non seulement l'aide économique aux Patriarcats orientaux occupés par les turcs mais aussi de la littérature théologique et liturgique dans les pays slaves du Sud, Serbie et Bulgarie, et dans d'autres centres orthodoxes, comme en Géorgie, Syrie, Turquie et au Mont Athos. Dans les typographies de Iasi, Bucarest, Ramnic et surtout de Neamt, Târgoviste, Dealu et Snagov ont été imprimés, au cours de plusieurs siècles, des livres et des textes en grec, arabe, slavon, serbe, bulgare. Les princes roumains soutiennent la fondation ou la restauration des grands établissements mona-

stiques et culturels dans les centres les plus connus: Jérusalem (le monastère de Saint-Sabbas), le Sinaï et l'Athos. N. Iorga ("Byzance après Byzance", Bucarest, 1935) affirme que pendant deux siècles les princes roumains ont eu une influence très directe auprès de chefs de l'Eglise de Constantinople. Donc, ce n'est pas par hasard que le Métropolite Varlaam de Moldavie a été accepté comme candidat au siège patriarcal de Constantinople, et le Métropolite de Valachie reçut en 1776 le titre de locum tenens du siège de Césarée en Cappadoce et a été ensuite nommé "exarque de la Hongrie et des Montagnes". D'une manière particulière l'Eglise de Roumanie a donc aidé l'Orthodoxie universelle dans des moments historiques difficiles par lesquels l'empire byzantin est passé tels que: le schisme, les tentatives d'union avec Rome, les croisades et l'occupation musulmane. On devrait attacher plus d'importance à la responsabilité devenue celle de l'Eglise roumaine de maintenir et de défendre l'universalité orthodoxe sur son territoire et en Europe orientale après la chute de Byzance.

On devrait signaler également, afin d'illustrer à la fois la conscience européenne de l'époque et la politique papale, la correspondance des Papes (Innocent III, en 1202 et 1204; Grégoire IX, en 1227, 1234, 1237; Urbain V, en 1370; Grégoire XI, en 1377; Sixte IV, en 1476; Alexandre VII, en 1658) avec certains évêques de Moldavie et de Valachie, et notamment avec Etienne le Grand, prince de Moldavie et Michel le Brave, prince de Valachie.

L'Eglise roumaine a toujours eu la conscience d'être partie intégrante de l'Europe, comme d'ailleurs son peuple. Quoique les roumains aient accepté la domination ottomane, ils ont cependant gardé leur indépendance d'organisation, ils ont continué leur lutte pour l'émancipation politique et culturelle et pour leur intégration européenne. Toutes les campagnes militaires anti-ottomanes du XVe au XVIIe siècles ont été conçues dans la perspective de son rôle historique en Europe. Des chefs militaires réputés ont eu cette conscience: Mircea l'Ancien (1386-1418), le fondateur du monastère de Cozia, qui participa à l'expédition chrétienne en 1396 à Nicopole, où il a été battu et à Rovine en 1394-1395; Vlad l'Empaleur (1456-1462) qui était convaincu de se battre pour "la sauvegarde de la chrétienté entière et pour la consolidation de la foi universelle"; Etienne le Grand (1457-1504), qui a été nommé par le Pape Sixte (1471-1484) dans une lettre de 1476 "l'athlète du Christ"; Michel le Brave (1593-1601) qui a réuni pour la première fois les trois pays roumains en un seul état.

L'Eglise de Transylvanie.

L'histoire de l'Eglise orthodoxe et de la nation roumaine en Transylva-

nie a connu des moments difficiles. A la suite de l'invasion et de l'extension des hongrois en Transylvanie, l'Eglise catholique hongroise (les hongrois devinrent chrétiens en 1000 quand le roi Etienne fut baptisé et reçut la couronne du pape Sylvestre) et l'Eglise réformée hongroise fondée par l'évêque Geter Melius (+1572) apparaissent et s'installent pour faire du prosélytisme parmi la population autochtone des roumains orthodoxes.

Ces deux pressions, confessionnelle et politique, ont créé une ambiance hostile pour la foi orthodoxe et la culture roumaine en Transylvanie. Au nom d'une culture supérieure occidentale et d'une approche intellectuelle et rationaliste du christianisme, la Réforme dénigra la piété populaire des paysans et se moqua des pratiques rituelles si chères aux Orthodoxes (la vénération des saints et des icônes, l'office des funérailles). Il est vrai que grâce aux luttes des princes réformés hongrois, les confessions non-catholiques ont obtenu une certaine liberté en Hongrie. Mais les roumains sont devenus la cible des campagnes d'évangélisation organisées surtout par les princes Gabriel Bethlen (1613-1629) et Georges Rakoczy I (1630-1648), campagnes qui restèrent sans résultat.

Le catholicisme, à son tour, en exaltant l'origine latine de la nation et de la langue roumaines, offre une image de l'Eglise établie, autoritaire et riche, promettant des privilèges nobiliaires.

En 1671-1681, la Transylvanie perd son autonomie et est annexée par l'empire autrichien en 1698. Avec la domination des Habsbourg s'intensifie la politique ecclésiastique de l'uniatisme contre les roumains orthodoxes. En 1698, sous le pape Grégoire VII, le Métropolitain d'Alba-Iulia, Athanase, ainsi que 1617 prêtres, sont obligés de signer l'union avec Rome. Peut-être le plus brutal résultat de l'union est-il la destruction des monastères orthodoxes par le général Bucow en 1761. A cause des conditions politiques et sociales, et surtout à cause de la position "tolérée" de l'Orthodoxie, une partie des prêtres orthodoxes est donc attirée forcément dans l'orbite de Rome. Les nobles et les dirigeants ont accepté la soumission au pape pour préserver leurs titres et propriétés, mais la majorité des fidèles, surtout les paysans qui ont réussi à éviter l'émigration en Autriche, est restée orthodoxe.

Il y a eu deux foyers de résistance au prosélytisme calviniste et à l'uniatisme: à l'intérieur, les mouvements populaires orthodoxes (en 1744 le mouvement de Visarion Sarai et, en 1759, celui du moine Sofronie de Cioara) et, au-delà de la frontière, la solidarité des autres roumains et le rôle de la Métropole de Valachie. La lutte pour l'émancipation politique de la population roumaine culmine avec la grande révolte de 1784-1785 dirigée par Horea, Closca et Crisan. Un fait décisif pour la préservation de l'Orthodoxie en

Transylvanie a été la diffusion des livres orthodoxes publiés par Coresi à Brasov (1559-1581) pour tous les Roumains et le rôle protecteur du Métropolitain de Valachie. Dans son "Histoire des Roumains de Transylvanie et de Hongrie" (1916), N. Iorga affirme que l'Eglise orthodoxe a été le lien entre les Roumains de Transylvanie et de Valachie, et a créé une culture unie pour toutes les provinces roumaines. Les deux Métropolitains, de Transylvanie et de Valachie, signent les deux préfaces du "Pravila Mica" (Le Petit Code) édité en 1640 au monastère de Govora.

Dans la lutte pour les droits de la nation roumaine en Transylvanie, on a invoqué la romanité de la langue et l'origine ethnique. L'argument principal des dirigeants de l'Ecole de Transylvanie, les Evêques unis: Samuel Micu-Clain, 1785-1806 (qui a fait le premier essai d'un vocabulaire d'origine latine dans la "Carte de rogacioni", Vienne, 1779); Georges Sincai (1754-1816), Petru Maior (1761-1821), qui a écrit "Elementa linguae daco-romane sive valachiae" (Vienne, 1780), a été la latinité de la langue roumaine et la continuité ethnique du peuple roumain en Dacie. Du point de vue confessionnel, même des uniates en particulier l'évêque Ioan Inochentie Clain (1730-1751), se sont opposés aux "latins", parce que l'Orthodoxie était considérée comme faisant partie intégrante de la nation.

Certes, les roumains orthodoxes ont partagé avec les confessions de Transylvanie des difficultés et des espoirs communs. Ils furent solidaires avec les réformés dans un état dominé par le catholicisme; ils ont fait front commun avec les uniates quand ceux-ci comprirent qu'ils ne sont pas à l'abri de la magyarisation, encouragée par les puissances de l'empire austro-hongrois.

Théologie et spiritualité.

Des XVIIIe et XIXe siècles, il faut mentionner des hiérarques roumains tels: le Métropolitain Anthime de Valachie qui a publié entre 1709-1716 à Bucarest "Didahii", une collection de sermons didactiques; le Métropolitain Grégoire IV Dascalul de Valachie (1765-1854), considéré comme le fondateur de la pensée et de la terminologie théologique roumaine, qui a traduit l'héritage patristique byzantin dans les catégories intellectuelles propres à la culture roumaine; le Métropolitain Bénéamine Kostachi de Moldavie (1768-1864) qui a fondé l'enseignement théologique roumain et publié les premiers ouvrages didactiques roumains. Il a traduit en roumain la grande collection des homélies de St Jean Chrysostome.

Autour de 1800 commence la renaissance philocalique qui, enracinée dans l'hésychasme du Mont Athos, se fixe en Bulgarie et en Moldavie d'où elle se

transmet ensuite en Russie. En 1782 paraît à Venise "la Philocalie" composée par Nicodème, moine du Mont Athos et par Macaire, Evêque de Corinthe. Elle a été traduite en slavon par Païsi Velitchkovsky (1722-1794) et envoyée en Moldavie et en Russie où l'Orthodoxie était menacée de latinisation. Certes, un rôle essentiel dans la formation de la spiritualité roumaine en ce temps-là était joué par la littérature ascétique byzantine, traduite dans les monastères de Moldavie. Grâce au starets de Neamt Païsi Velitchkovsky et à ses disciples (le starets Gheorghe de Cernica), les monastères roumains ont eu un grand rôle dans la préservation de l'hésychasme dans l'Orthodoxie. On peut même dire que la littérature spirituelle diffusée par les centres monastiques a maintenu toujours une sorte d'équilibre de la pensée théologique roumaine, surtout pendant la première partie du XIXe siècle quand s'est infiltrée directement l'influence de la scholastique et de la civilisation occidentales, précisément au travers de traductions grecques et russes de manuels théologiques ayant adopté des systèmes et des problèmes de la Renaissance propres à l'Occident de l'époque. Grâce à cette spiritualité philocalique, la culture roumaine est restée orthodoxe dans son esprit parce que les influences humanistes, apparues à plusieurs reprises, n'ont pas constitué un élément suffisamment fort et réel pour donner un nouveau caractère à cette culture. La laïcisation occidentale s'est heurtée à l'esprit orthodoxe profond, qui s'est imposé à cette culture non seulement à travers la liturgie et le folklore, mais aussi par des oeuvres littéraires et artistiques dues à une pléiade d'illustres personnalités.

L'autonomie et l'autocéphalie.

Dans les pays roumains comme dans tous les pays balkaniques, la domination ottomane n'a pas permis de déploiement d'un programme ecclésiastiel national de grande ampleur. Entre 1711 et 1821, la "période phanariote", les pays roumains ont été dirigés par des princes nommés par la Sublime Porte et recrutés parmi les riches grecs d'Istanbul (les phanariotes). En même temps, en conséquence des guerres fréquentes menées par l'Autriche et la Russie contre l'empire ottoman, la Roumanie subit de grandes pertes territoriales: la Bucovine est occupée par l'Autriche (1775) et la Bessarabie incorporée à la Russie (1812). Dans ces moments historiques difficiles, l'Eglise fut appelée à défendre et à exprimer les intérêts de sa nation. Le clergé orthodoxe a apporté une contribution considérable aux révolutions de 1825 (le mouvement "hétéria" pour la libération de la Grèce est parti de Bucarest) et de 1848 - 1849 (le Métropolitain Néophite de Valachie a été élu président du gouvernement provisoire). Le 24 janvier 1859, les deux principautés roumaines se sont unies

sous Alexandre Ioan Cuza (1859-1866) et puis, le 24 janvier 1862, elles formèrent un seul Etat dénommé Roumanie, ayant sa capitale à Bucarest. Le 9 mai 1877, la Roumanie proclame son indépendance en tant qu'Etat.

L'histoire de l'Eglise a suivi de près le mouvement pour l'union et l'indépendance nationale: en 1865, le Métropolitain de Bucarest (le siège de la Métropole de Valachie avait déjà été transféré en 1668) reçoit le titre de Primat de Roumanie. Ainsi est respecté le principe canonique selon lequel le chef d'une Eglise locale doit être et rester aussi l'évêque d'un diocèse de cette Eglise; en 1872 est fondé le Saint Synode, autorité canonique suprême dans l'Eglise roumaine, qui adopta une nouvelle législation ecclésiastique nationale; en 1881-1883 est fondée la faculté de théologie de Bucarest (celle de Iasi existait depuis 1860-1864); le 25 avril 1885, le Patriarcat de Constantinople – "l'Eglise-mère" – reconnut l'autocéphalie de l'Eglise roumaine, déclarée autonome en 1866.

Dans le contexte de cette période, il faut rappeler d'abord la personnalité du grand métropolitain, savant et patriote, André Saguna (1808-1873), coprésident de l'Assemblée nationale de Blaj (mai 1848) qui réussit à rétablir en 1868 "l'Archevêché roumain de Transylvanie". Il a élaboré le Statut organique (1868) sur le principe de la participation du clergé et des laïcs à la vie ecclésiastique, y inclus l'élection des évêques. André Saguna a ouvert une époque nouvelle dans l'organisation ecclésiastique.

Ensuite, en 1862, en même temps que la fondation de l'Etat roumain, Alexandre Ioan Cuza a décrété la "sécularisation" des propriétés de l'Eglise, notamment celles des monastères dont les profits étaient cédés aux Patriarcats de Jérusalem, de Constantinople et aux monastères du Mont Athos: l'Etat devait payer, en échange, les salaires des clercs qui sont devenus des fonctionnaires publics, un système qui se prolonge jusqu'à nos jours.

Le Patriarcat de Roumanie.

On a constaté que, parallèlement au mouvement d'union et d'indépendance nationale du pays, s'est posé également le problème de l'autonomie et de l'autocéphalie de l'Eglise. En 1918, par l'union de la Bessarabie (le 27 mars), de la Bucovnie (le 28 novembre) et de la Transylvanie (le 1er décembre) avec la Roumanie, s'acheva l'unité de tous les Roumains en un seul Etat. En 1923, une nouvelle constitution fut adoptée qui proclamait la Roumanie "Etat national, unitaire et indivisible". En 1924, l'Eglise roumaine accepte le nouveau calendrier. En février 1925, "le siège archiépiscopal et métropolitain d'Oun-gro-Valachie est érigé, en tant que primatial de Roumanie, en siège patriarcal"

et "l'archevêque et métropolitain actuel d'Oungro-Valachie, le docteur Miron Cristea – qui fut auparavant (1909-1919) évêque de Caransebes et fut élu primat de Bucarest en décembre 1919 – devient, en sa qualité de primat de Roumanie, Patriarche de l'Eglise orthodoxe de Roumanie" (Loi instituant le Patriarcat de Roumanie, du 23 février 1925). En même temps, le Synode adopte "La loi de l'organisation de l'Eglise orthodoxe roumaine et son statut".

Miron (Cristea).

La période du Patriarche Miron Cristea (né le 20 juillet 1868 à Toplita-Româna), qui correspond avec la consolidation de l'Etat roumain moderne, a été fortement marquée par sa personnalité dynamique et son génie pastoral. C'est lui qui a fondé toutes les institutions pastorales et missionnaires d'une Eglise devenant plus consciente de son rôle spirituel et culturel dans la vie de la nation. L'Eglise était pour lui le pivot du rassemblement national. L'histoire de l'Eglise a connu sous son ministère une période de consolidation et d'élargissement. Il a voulu à tout prix une Eglise de culture parce qu'il tenait à ce que la foi passe dans la société pour transformer sa vie intellectuelle et culturelle. Pour lui, l'Orthodoxie roumaine a besoin non seulement d'un lieu de culte, le temple, pour célébrer la liturgie, mais elle réclame un espace public afin qu'elle pose des actes de culture nationale.

Le premier congrès des facultés de théologie orthodoxe (Athènes, 1936), constitue sans doute un moment prestigieux pour l'Orthodoxie roumaine moderne. Il suffit de mentionner les noms des professeurs qui ont représenté les trois facultés théologiques: Vasile Gheorghiu, Valerian Sesan, Iuliu Scriban, Serban Ionescu, Teodor M. Popescu, Vasile Ispir, Petre Vintilescu, Haralambie Roventa, Ioan Savin, Grigore Cristescu, Nicolae Cotos. Le congrès a été dominé par la thèse du théologien russe émigré Georges Florovsky qui, en critiquant les influences extérieures que l'Occident a exercées sur la pensée orthodoxe (surtout pendant et après le XVIIe siècle), recommanda le retour à l'hellénisme qu'il considérait comme une catégorie permanente de l'Orthodoxie. Cette thèse était pour les théologiens roumains contraire à la liberté culturelle des Eglises et des écoles théologiques locales. La tradition commune a pour eux une autre fonction: elle n'est pas seulement un point de référence du passé pour l'unité pan-orthodoxe mais aussi une source d'inspiration locale. Chaque Eglise locale a le droit de sanctifier sa propre langue et de transfigurer sa propre culture à l'intérieur de l'unité pan-orthodoxe. En fait, la théologie est la création d'une Eglise locale et le fruit de son expérience. Au fond, le pan-hellénisme n'a jamais été imposé aux Eglises

locales. L'Orthodoxie a eu dans le passé une grande liberté liturgique et culturelle, et elle a pratiqué d'une manière très réaliste la réception des nouvelles cultures.

Nicodim (Munteanu).

Le ministère du Patriarche Nicodim, élu en 1939, se confond avec la période de la deuxième guerre mondiale. Dans cette situation défavorable, la tâche du Patriarche Nicodim a été d'une importance nationale parce qu'il a dû engager toute l'Eglise – le clergé, les fidèles et les associations ecclésiastiques – à participer au programme des réformes envisagées par le nouveau régime installé après la guerre, le 23 août 1944. Il expliqua à ses fidèles, en 1947, la nécessité du changement de la structure de l'Etat. Il est certain que c'est grâce à son style pastoral et conciliant que l'Eglise orthodoxe put accepter calmement le passage d'un régime à l'autre. On peut dire que, dès ce moment historique précis, l'Eglise retrouvait déjà une place dans la nouvelle structure de la société et qu'elle la maintient jusqu'à présent.

Le Patriarche Nicodim a voulu une Eglise de spiritualité, concentrée sur la piété liturgique et l'éthique personnelle des fidèles. C'est une spiritualité vécue en société, mais qui a sa source dans la vie communautaire, autour de la Bible et de la liturgie, qui est le rituel du rassemblement du peuple missionnaire de Dieu.

Iustinian (Marina).

Après la mort du Patriarche Nicodim (le 28 février 1948), le Métropolitain de Moldavie Justinien Marina (qui fut transféré de Ramnicu-Vâlcea à Iasi en 1944, élu évêque-vicaire en 1945 et métropolitain en novembre 1947) a été intronisé Patriarche le 6 juin 1948. Il n'est pas facile d'analyser la période de 29 ans du patriarcat de Justinien (+26 mars 1977), qui eut un sens aigu de l'autorité, du pouvoir et fut un grand législateur. Le mérite incontestable du Patriarche Justinien consiste dans le fait qu'il a réussi à maintenir, par le moyen d'une législation bien élaborée, les structures de base de l'Eglise qui existaient et fonctionnaient avant 1948. Grâce à sa tenacité politique, il a évité un décret de séparation explicite entre l'Etat et l'Eglise et il a renouvelé – dans des circonstances critiques – un statut de "symphonie" entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel. Cette symphonie, qui est évidente, par exemple dans les fonds assurés par l'Etat pour la rétribution partielle du clergé, la rétribution

du corps enseignant des théologiens, et pour la restauration des églises – monuments nationaux – a donné à l'Eglise le sens de sa stabilité institutionnelle et de sa prospérité économique.

Des écoles théologiques de tout niveau ont été réorganisées sous la direction de l'Eglise. L'enseignement et la culture théologique ont bénéficié de l'apport substantiel de certains théologiens renommés qui assurèrent le lien entre l'ancienne faculté de théologie de Bucarest et le nouvel institut théologique inauguré en 1949, par exemple: Théodore Popescu (Histoire Ecclésiastique), Petre Vintilescu (Théologie liturgique et pastorale), Ioan Coman (Patristique), Liviu Stan (Droit canon) Gheorghe Moisescu (Histoire de l'Eglise Roumaine).

Le Patriarche Justinien restera dans l'histoire de l'Eglise roumaine pour son "Apostolat social", notion qui fut déjà forgée par les mouvements de renouveau social des années 30-40, à Craiova (par l'Evêque Bartholomé) et à Buzau (par les Evêques Ghenadie et Anthime). Pour lui, l'Eglise roumaine est foncièrement une institution populaire et elle joue dans la vie de la nation un rôle complémentaire au facteur politique. Le patriotisme de l'Eglise s'exprime notamment par l'éthique sociale des fidèles, par leurs options en faveur du régime démocratique. Animé par ces idées, le Patriarche a voulu refaire l'image d'une Eglise de justice et de renouveau social. En fait, l'Orthodoxie roumaine a toujours eu une grande sensibilité pour le social, pour les luttes des hommes, d'où le caractère militant et diaconal de son éthique. C'est une Eglise qui ne protège pas un certain ordre, un régime ou un parti, mais un mode de vie qui inspire des relations authentiques entre les hommes. Ce n'est pas une Eglise pour une seule catégorie sociale, pour les princes ou pour les riches. Son message n'a jamais été réalisé, politiquement, en sa totalité dans la société; et, cependant, elle a lutté constamment pour l'exigence éthique et la justice, face au pouvoir. Et ce sont les prêtres qui ont conduit les révoltes des paysans et les mouvements de revendications sociales en 1907, 1921 et 1946 contre les classes dominantes, souvent sans l'accord et l'appui des autorités ecclésiastiques et civiles. Ce sont eux qui ont soutenu les pré-révolutions de 1784, 1848, 1877 et 1892. Il y a dans le calendrier roumain une longue liste de confesseurs et de martyrs de la lutte pour la justice sociale et la libération de leur pays.

Vers la fin de son ministère, l'évolution de la société roumaine posa à l'Eglise des problèmes fondamentaux qu'elle ne pouvait pas résoudre à partir d'un Apostolat social, forgé en 1948, basé sur la conception byzantine d'après laquelle l'Eglise et l'Etat forment un seul corps et qui présupposait que l'Eglise est un partenaire de l'Etat dans l'édification sociale. Cependant, l'Apostolat

social constituait le cadre éthique dans lequel l'Eglise a pu exercer sa coopération et sa solidarité nationale.

Si l'Eglise a atteint un état de prospérité et de stabilité sous le Patriarche Justinien, cela est dû sans doute aux grands métropolitains qui formaient le "Synode permanent" et qui ont soutenu son programme pastoral: Sébastien et Justin de Moldavie, Nicolas Balan et Nicolas Mladin de Transylvanie, Firmilian et Théocrite d'Oltenie et Vasile et Nicolas Corneanu du Banat.

Justin (Moisescu).

C'est le Métropolitain Justin de Moldavie qui fut élu et intronisé (le 19 juin 1977) à la tête de l'Eglise roumaine après la mort du Patriarche Justinien (le 26 mars 1977). La personnalité du Patriarche Justin était bien connue et fort appréciée à l'intérieur du pays de même qu'à l'étranger. C'est lui qui a renouvelé les grands monastères historiques de Moldavie et de Bucovine; c'est lui qui engagea le Patriarcat roumain dans le mouvement œcuménique et les conférences chrétiennes, européennes et internationales. Il a vraiment le sens de l'appartenance à l'Europe et à la communauté œcuménique qu'il a marquée par une présence particulière. Au moment où le Patriarche Justin prend la responsabilité du patriarcat roumain, surgissent à la surface les grandes interrogations qui se sont également posées dans la période précédente mais qui ont été constamment évitées ou sous-estimées. Par exemple, pendant les trois dernières décennies, l'Eglise s'est nourrie de la sève accumulée auparavant. C'est une nécessité impérieuse de renouveler à présent la réserve de sa vitalité qui – visiblement – diminue. Confronté à ce problème, le Patriarche Justin pense à un recentrement liturgique et missionnaire plus poussé et développé de la vie paroissiale, afin de revitaliser l'Eglise à la base, là où les racines traditionnelles s'affaiblissent et la croyance religieuse décroît sensiblement. En plus, il veut une Eglise d'esprit européen et d'ouverture œcuménique. En ce qui concerne l'état actuel de la pensée théologique en Roumanie, elle est représentée le mieux par l'œuvre riche et puissante du Père Dumitru Staniloae (dont deux ouvrages capitaux, au moins, doivent être cités: la "*théologie dogmatique orthodoxe*", 3 vol, Bucarest, 1978 et la "*Philocalie*", traduction et commentaires en 10 volumes depuis 1947). Il est un des grands théologiens de notre siècle, et couronne une école roumaine qui a déjà inscrit parmi ses "classiques" des noms tels que: I. Mihalcescu, T. Popescu, G. Vintilescu, L. Stan, D. Belu, J. Coman.

Le Patriarche Justin veut garder encore cet élément de "symphonie", bien qu'il le fonde sur un autre principe, plus biblique, à savoir la fidélité de

l'Eglise envers son peuple et vice versa. Le peuple roumain n'a jamais trahi "son" Eglise. Cette quête d'une nouvelle ligne d'horizon ne peut paraître que très légitime et réaliste, parce que les statistiques sont encore très encourageantes. L'Eglise compte 17 millions de fidèles avec la diaspora roumaine en Europe et en Amérique. Il y a 12.00 prêtres et diacres qui desservent 10.000 paroisses, organisées en 12 diocèses. On compte 2000 moines et moniales pour près de 100 monastères et couvents. Le nombre des étudiants en théologie est impressionnant: 1000 dans deux facultés de théologie, à Bucarest et à Sibiu, et 1000 dans six séminaires théologiques. Il réalise ce programme de renouveau avec l'aide d'hérarques très capables, actifs et engagés: Nestor d'Olténie, Nicolas du Banat, Vasile d'Oradea, Antoine de Buzau, Timothée de Timisoara, Epiphane de Constantza et Damascène de Craiova. L'orthodoxie roumaine est donc très riche en possibilités spirituelles et culturelles, elle peut témoigner de la foi chrétienne et la faire rayonner dans la société. De plus, à travers toute son histoire d'épreuves et de restrictions, affrontées avec courage et détermination, l'Eglise roumaine a préservé un style optimiste.

Préparer l'avenir.

La naissance de l'Orthodoxie roumaine remonte presque aux temps apostoliques et aux origines du peuple roumain. Elle a ainsi à la fois le sens de la succession apostolique et le sens de l'appartenance à un peuple ancien.

Témoin véritable d'un christianisme enraciné dans les premiers siècles, l'Orthodoxie roumaine s'épanouit dès l'aube du Ve siècle grâce à des personnalités et des théologiens comme Denis le Petit, Maxentiu et Jean Cassien. Certes, le processus de sa consolidation locale a continué jusqu'à la fin du Xe siècle. Son caractère spécifique se manifeste davantage à partir du XVe siècle, avec la fondation des Eglises locales de Valachie, de Moldavie et de Transylvanie, qui ont évidemment joué pendant plusieurs siècles un rôle très important dans la vie spirituelle du peuple roumain, dans sa formation culturelle et intellectuelle, ainsi que dans sa lutte pour l'unité nationale et pour la conquête de l'indépendance et la libération sociale. Après la constitution d'une Eglise nationale roumaine, vers la moitié du XIXe siècle, l'Orthodoxie roumaine s'affirme résolument sur le plan européen et interorthodoxe en tant qu'Eglise autocéphale puissante.

Après avoir fêté au début de 1980, l'existence bimillénaire de son peuple (le 2050ème anniversaire de la fondation du premier Etat dace indépendant et centralisé sous Bouerebista), l'Eglise roumaine se trouve au seuil de plusieurs anniversaires importants:

- Le centenaire de la fondation de la faculté de théologie de Bucarest (1881-1883).
- Le quatrième centenaire du "Cazamia" de Coresi (1581) et de "Palia" d'Orastie (1582).
- Le centenaire de son autocéphalie (1885).
- Le 1550 ème anniversaire de St Jean Cassien (†435).
- Le tricentenaire de la publication de la Bible de Bucarest, ou Bible de Serban Cantacuzène (1688).

Ce sont d'excellentes occasions pour l'Orthodoxie roumaine de faire une évaluation d'elle-même, de peser son passé et de mesurer ses possibilités de témoignage à l'avenir en tenant compte qu'il y a un nouveau cadre politique et idéologique de la vie chrétienne dans son pays. Dans ce cadre, l'Eglise doit particulièrement défendre sa vraie vocation et son identité, qui n'est pas seulement celle d'une institution nationale du passé, mais également celle d'un témoignage et d'un service. Certes, l'Eglise roumaine ne peut pas abandonner son apostolat national et sa vocation culturelle. C'est sa tâche de proclamer à tous les roumains que la foi orthodoxe n'est pas un "culte" qui leur est étranger. C'était et c'est la grande responsabilité de l'Eglise que d'enseigner la signification de la patrie, le sentiment patriotique chez les jeunes. L'Eglise reste indispensable pour comprendre l'histoire nationale et lui donner un sens. L'histoire de l'Eglise et sa spiritualité doivent devenir accessibles à tous les citoyens par respect pour la mémoire de leur passé. Mais en même temps, cette tradition riche et sacrée est avant tout une source de foi, de courage et d'inspiration pour l'avenir. Protectrice de l'héritage d'un peuple, l'Eglise doit répondre maintenant aux exigences nouvelles, spirituelles et éthiques, posées par la société. Dans cette perspective, elle doit trouver de nouvelles voies spirituelles pour servir ses fidèles, pour participer à de nouveaux développements de la solidarité nationale et de l'éthique sociale chrétienne, en partant de ce qu'elle est par définition: le peuple de Dieu en Roumanie.

EVOLUTION ET ORIGINALITE DE L'EGLISE LOCALE DE BULGARIE

Prof. Todor Sabev, Sofia-Genève

Dans l'histoire bulgare treize fois séculaire, il existe trois événements – remontant au début du Moyen Age – dont l'importance exclusive a marqué sa nouvelle orientation et son destin jusqu'à nos jours. Ces événements décisifs sont: la fondation de l'état slavo-bulgare, l'introduction du christianisme et la formation du peuple (de l'ethnie) bulgare.

Le christianisme parmi les Slavo-bulgares.

D'après des sources byzantines, une certaine influence chrétienne a été exercée par le Patriarcat de Constantinople sur les Protobulgares à l'époque où ils s'étaient installés au nord de la chaîne du Caucase. Cosma Indicopleustes, dans sa "Topographie chrétienne"¹, témoigne qu'au VIe s. la foi chrétienne a pénétré chez les bulgares de la Volga. Dans la Chronique de Scylitzes-Cedrenus on parle du roi (ῥήξ) Gordas qui a été converti au christianisme à Constantinople (526)². Le Patriarche Nicéphore³ et l'évêque Jean de Nikiou⁴ (en Egypte du sud) affirment que le souverain de la "Grande Bulgarie" – "Μεγάλη Βουλγαρία" (entre la Mer Noire et la Mer d'Azov), le khan Koubrat et son oncle Organe (Orhane) se sont aussi convertis au christianisme (VIIe s.) et étaient en bons termes avec Byzance.

Ces données historiques, sous-estimées aujourd'hui par certains spécialistes, prouvent que les Protobulgares n'étaient pas complètement étrangers et hostiles à la propagation de la foi chrétienne⁵. Néanmoins, il est beaucoup plus important de voir son influence parmi les Slavo-bulgares, au sud du Danube.

Le début du christianisme dans la péninsule Balkanique remonte au Ier s. Il est lié à la mission de saint Paul et de ses collaborateurs en Macédoine, Achaïe, Illyrie, etc., où il s'est rapidement développé⁶. Durant les trois premiers siècles, le christianisme s'est aussi répandu dans certaines villes au-

bord de la Mer Noire, à l'intérieur des Balkans (Odessos – Varna, Philippopolis – Plovdiv, Beroja – Stara Zagora) et même jusqu'aux confins du Danube, en Mésie et en Scythie Mineure. Bientôt, grâce au zèle missionnaire du Patriarcat oecuménique, le nombre des évêchés dans les grands centres des provinces balkaniques a augmenté. Dans la “Notitiae episcopatum Pseudoeiphanii” (VIe – début du VIIe siècle), on cite de nombreux diocèses bien organisés dont une grande partie se trouvait sur le territoire qui, en 681, a été englobé dans les frontières de l'Etat slavo-bulgare⁷. Voilà pourquoi les recherches historiques, surtout celles qui ont provoqué une discussion approfondie sur ce sujet pendant ces dernières années, nous ont amenés à la conclusion que les racines de l'Eglise orthodoxe bulgare remontent aux communautés chrétiennes et aux centres diocésains établis par le Patriarcat de Constantinople dans la péninsule Balkanique⁸.

Sans aucun doute, les incursions des Slaves et des Protobulgares en terres balkaniques, au VIe – VIIe siècles, ont créé certaines difficultés à la mission ecclésiastique dans ces régions, mais si on prend en considération toutes les sources historiques, on ne peut prétendre que cette mission ait été complètement bouleversée. Les écrivains byzantins parlent de divers rapports entre l'Empire et les nouveaux colonisateurs qui ont ouvert de nouvelles voies à la christianisation. Grâce aux relations des Slaves et Protobulgares avec la population aborigène, ainsi qu'aux rapports tactiques des autorités byzantines et à l'activité missionnaire du Patriarcat oecuménique, le christianisme a commencé à embraser l'âme des Slavo-bulgares (ancêtres du peuple bulgare), et cela dès le VIe siècle⁹.

Plusieurs documents historiques: “La *Vita* abrégée de saint Cyrille Philosophe”, “La Légende de Thessalonique”, “les *Vita* de saint Clément d'Ohrid et de saint Naoum d'Ohrid, quelques chroniques slaves et beaucoup d'autres suggèrent des informations intéressantes concernant une mission directe de saint Cyrille et Méthode parmi les Slavo-bulgares. Bien qu'elles ne se confirment pas dans les “*Vita* détaillées” des deux grands missionnaires slaves, il ne serait pas juste non plus de nier leur *base* historique¹⁰. Dans une source importante du XIIIe s., parmi les Οἱ Ἀρχιεπίσκοποι Βουλγαρίας (Archevêques de Bulgarie), saint Méthode est même mentionné comme Archevêque bulgare¹¹. Il est évident qu'au cours du IXe siècle un bon nombre de Slaves des Balkans (y compris les tribus slaves de Bulgarie) ont déjà été christianisés.

A leur tour, les Protobulgares qui ont pénétré au sud du Danube subissent une certaine influence exercée par la foi des tribus slaves. Pourtant, leur christianisation se révèle laborieuse (XIIe – IXe s.). Le développement social, ainsi que les relations internationales de l'Etat slavo-bulgare, ses

rapports avec Byzance (surtout pendant la période du khan Tervel qui, en 717, a reçu de Constantinople le titre de *Kessar*) ont contribué à cet état de choses¹². Le message chrétien a même atteint le Palais du khan où l'on trouve (vers 833) un premier martyr bulgare: Nravota-Voïn, frère du khan Malamir¹³. L'influence de la part de la population locale et des Slavo-bulgares convertis, les contacts constants avec Byzance qui englobaient les divers domaines de la vie, l'échange de nombreux prisonniers de guerre, l'adoption du grec comme langue officielle en Bulgarie (VIIe – VIIIe s.), les efforts concertés des autorités ecclésiastiques et politiques de Constantinople vis-à-vis des nouveaux voisins du nord – tout cela a favorisé la mission chrétienne dans le premier Etat bulgare aux Balkans. Les "Notitiae episcopatum" du VIIIe – IXe s., les Actes des conciles et les données archéologiques en sont des preuves irréfutables¹⁴. Dans ce contexte, il est important de noter également le fait que le pape Nicolas Ier connaissait déjà ce développement: il savait qu'au début des années 60 du IXe s. "de nombreux bulgares étaient devenus chrétiens"¹⁵.

Dans ces conditions favorables, auxquelles ont beaucoup contribué les relations politiques et religieuses avec l'Empire byzantin, en 865 le khan (prince) Boris se convertit et déclare le christianisme religion officielle en Bulgarie. Il prend le nom chrétien de l'empereur Michel – son parrain lors de la conversion – et reçoit une longue épître de la part du Patriarche Photius, traitant différentes questions liées à la foi et à la morale chrétienne. Après la conversion du prince Boris, arrive en Bulgarie un nombre important de représentants du clergé byzantin avec un évêque à leur tête. Joseph Genesios rapporte que "d'éminents hiérarques ont été envoyés de Constantinople en Bulgarie afin d'affermir la foi chrétienne"¹⁶.

Fondation de l'Eglise orthodoxe bulgare (IXe s.).

L'idéal du prince Boris était d'obtenir de Byzance une Eglise bien structurée et autocéphale, élevée au rang de Patriarcat, répondant ainsi à un impératif de l'époque: servir l'unité du pays, affermir le nouvel ordre social et économique, l'indépendance de l'Etat et le prestige de la Bulgarie comme pays chrétien. Pour parvenir à cette fin, prenant en considération la conjoncture historique et tirant profit des conditions et des perspectives favorables, il engage des pourparlers avec Rome – qui ont duré trois ans (866-869) – pour ensuite s'adresser à nouveau à Byzance, rempli de confiance et d'espoir. A cette même époque, un concile avait été convoqué au sujet du procès du Patriarche Photius dont les assises se sont tenues à Constantinople d'octobre

869 à février 870. Quelques délégués bulgares y sont envoyés avec le consentement des autorités byzantines.

Ils y sont très chaleureusement accueillis. Une séance extraordinaire est organisée le 4 mars 870, à laquelle participent les représentants de Rome et les plénipotentiaires des quatre Patriarcats d'Orient. Le concile examine la question de la juridiction ecclésiastique en Bulgarie. Après des débats laborieux au cours desquels on a avancé l'argument que, s'installant dans la péninsule Balkanique les Bulgares y ont trouvé une organisation ecclésiastique et un clergé du Patriarcat de Constantinople qui a exercé avec succès sa mission auprès des nouveaux occupants, le Concile décide que sur le plan religieux le peuple bulgare demeure lié à l'Orient chrétien. L'assemblée représentative du 4 mars 870 crée une région ecclésiastique à part, posant ainsi les fondements de l'Eglise bulgare liée à jamais à la communion orthodoxe. Chronologiquement, elle apparaît comme la huitième dans la famille organique des Eglises orthodoxes soeurs, à savoir, dans l'ordre, après les quatre Patriarcats d'Orient: celui de Constantinople, d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem, ainsi que les trois antiques archevêchés de Chypre, du Sinai et de Géorgie¹⁷.

Les premières structures d'autonomie ecclésiastique et positions inter-ecclésiales.

Lors de la discussion du 4 mars 870, les délégués bulgares posent la question de la juridiction ecclésiastique de la manière suivante: "... Nous voulons apprendre de vous, qui êtes représentants des Patriarcats suprêmes, à quelle Eglise nous devons nous soumettre"¹⁸; "à qui surtout la Bulgarie doit être soumise"¹⁹. Pendant les années 70, les papes Hadrien II et Jean VIII réagissent plusieurs fois par des lettres et par l'intermédiaire d'envoyés spéciaux contre la juridiction de Constantinople sur le diocèse bulgare²⁰. Le Patriarcat oecuménique n'a pas nié cet état de choses. Néanmoins, toujours à propos de cette question, le patriarche Photius avait déclaré lors du concile de Constantinople en 879-880 qu'il n'exerçait pas son droit sur l'Eglise en Bulgarie²¹. Quelques documents de la même époque témoignent que le Patriarcat oecuménique a envoyé le premier archevêque (Joseph ou Etienne), des membres du clergé, des livres liturgiques, etc. en Bulgarie. Toutefois, il n'existe aucune précision concernant leurs relations avec l'Eglise mère²². C'est ainsi qu'en se basant sur les sources historiques disponibles, nous arrivons à la conclusion qu'au début (à partir de 870) l'Eglise bulgare avait le statut d'archevêché autonome. Elle jouissait d'une vaste autonomie dans sa vie intérieure, facilitée par la rivalité qui existait dans les relations entre Constanti-

nople et Rome, dont une des composantes était le problème de leur juridiction en Bulgarie, ainsi que par les aspirations du prince Boris et la bienveillance de l'Empire byzantin à son égard²³.

L'autocéphalie et la dignité du Patriarcat au Moyen Age.

En 886 arrivent en Bulgarie les plus éminents disciples des missionnaires et éducateurs slaves, saint Cyrille et Méthode. Dans les villes de Preslav et d'Ohrid on organise des écoles de littérature religieuse et d'enseignement. Un concile convoqué en 893 dans la nouvelle capitale, Preslav, décide d'établir la langue slave (bulgare) comme langue officielle d'Etat et d'Eglise, c'est-à-dire littéraire et liturgique. Saint Clément d'Ohrid est appelé par son hagiographe, Theophilacte d'Ohrid, "premier évêque de langue bulgare"²⁴. Il est suivi d'autres évêques slaves²⁵. C'est ainsi que l'Eglise a formé un clergé national et grandissait en maturité spirituelle, raffermissant avec succès la foi orthodoxe, cultivant la dévotion et dont l'oeuvre scolaire orientait le peuple vers un plein épanouissement²⁶.

Tout cela prépara le chemin de l'autocéphalie. Sur la base de données historiques dans les "Notitiae episcopatum", on arrive à déduire qu'à partir des années 80 du IXe siècle, le diocèse bulgare était considéré plus ou moins comme indépendant du Patriarcat de Constantinople²⁷. Dans une liste de diocèses du Patriarcat oecuménique qui reflète la situation au cours des années 60-70 du Xe s., l'Eglise bulgare est déjà mentionnée comme Archevêché autocéphale²⁸.

Au début du Xe s., l'Etat bulgare était à son apogée. En 917 le prince Siméon se proclame roi. Profitant de la conception concernant les liens étroits entre Royaume et Patriarcat, à l'Assemblée ecclésiastique-nationale de 919, l'Eglise bulgare est déclarée autocéphale et élevée au rang de Patriarcat²⁹. A la suite du traité de paix conclu entre la Bulgarie et Byzance, en 927, et leurs relations amicales – comme le prouve le document historique "Archevêques de Bulgarie" (catalogue de Du Cange) – Constantinople réaffirme l'autocéphalie de l'Eglise bulgare et reconnaît sa dignité patriarcale³⁰.

Tenant compte de ce développement et de ces réalités, après avoir soumis la Bulgarie (1018), l'empereur byzantin Basile II a établi et reconnu l'autocéphalie de l'archevêché d'Ohrid comme héritier et continuateur de l'antique Patriarcat bulgare. Cette continuation se révèle aussi dans le document "Archevêques de Bulgarie" ainsi que dans les chartes spéciales (chrysobulles) par lesquelles l'Empereur avait fixé le diocèse, les droits et les

biens immobiliers de l'Archevêché. Le seul changement dans la constitution de l'Eglise a été la suppression de son titre de Patriarcat. Néanmoins, certains archevêques d'Ohrid, par la suite (surtout au XVIe-XVIIe s.), ont continué à porter le titre de Patriarche³¹.

En 1186, a été fondé le deuxième Etat bulgare avec Tirnovo pour capitale. En raison des liens de continuité existant entre les centres ecclésiastiques de Preslav et d'Ohrid et, surtout, du principe d'étroite liaison entre la souveraineté d'Etat et l'autocéphalie de l'Eglise, un Archevêché a été institué à Tirnovo (1186)³². Peu après, des démarches sont entreprises pour sa reconnaissance et pour son élévation au rang de Patriarcat. Puis, grâce aux rapports établis entre le Tsar Kaloïan et Rome (1203-1204), entretenus plutôt dans un but politique, l'Archevêque de Tirnovo est consacré Primat. Le Pape Innocent III lui donne le titre de "Primat et Archevêque de toute la Bulgarie et de la Valachie"³³.

L'Eglise se consolide toujours davantage aussi bien sur le plan intérieur qu'extérieur. Après l'affermissement des relations avec Byzance on a créé les prémisses d'une reconnaissance à l'autocéphalie et du Patriarcat. A Lampsaque, on a convoqué en 1235 un grand concile ecclésiastique présidé par le Patriarche de Nicée (Constantinople), Germanos II. Y ont participé de nombreux hiérarques grecs et bulgares, des higoumènes de monastères, des moines du Mont Athos. En accord avec tous les patriarches d'Orient, ce concile a confirmé la dignité patriarcale de l'Eglise bulgare. Dans certains documents, on décrit cet événement comme un rétablissement du Patriarcat bulgare³⁴.

La situation de l'Eglise à l'époque du joug ottoman (XIVe-XIXe s.). L' Exarchat bulgare.

Après la chute de Tirnovo sous la domination ottomane (1393) et l'exil du patriarche Euthime, l'organisation de l'Eglise bulgare a été profondément ébranlée. Elle perd son caractère autocéphale. Le diocèse est placé sous la direction de Constantinople³⁵. Le deuxième centre ecclésiastique bulgare, celui d'Ohrid, a également perdu son autocéphalie en 1767³⁶. Des luttes pour l'indépendance nationale aux XVIII-XIXème s., il résulte des négociations intensives avec le Patriarcat oecuménique qui ont abouti à certains projets concrets dans les années 60 au XIXe siècle. Par un firman du Sultan, édité le 27 février 1870, les structures de l'Eglise bulgare nationale sont rétablies. L'Eglise reçoit le rang d'Exarchat avec un caractère autonome dont le centre est à

Constantinople³⁷. En 1872, un schisme se produit entre l'Eglise mère et sa fille aînée – l'Exarchat bulgare³⁸.

Après la première guerre mondiale, et en vertu des traités de paix, l'Exarchat a été privé de son diocèse en Macédoine et en Thrace. Dans ces conditions, l'Exarque Joseph a transféré son siège à Sofia³⁹. Après sa mort (1915), l'Eglise, pour des raisons avant tout politiques et vu certaines tensions entre l'Eglise et l'Etat, n'a pas pu procéder à l'élection d'un nouvel exarque⁴⁰.

Le rétablissement de l'autocéphalie et du Patriarcat bulgare au XXe siècle.

Après une période de préparation sur le plan pan-orthodoxe à laquelle ont contribué les Eglises-soeurs le schisme, qui pendant plusieurs décennies a entravé les relations interecclésiales de l'Exarchat, a été levé le 22 février 1945. Par un *tomos* spécial, le Patriarcat oecuménique a reconnu à nouveau l'autocéphalie de l'Eglise orthodoxe bulgare⁴¹.

En 1950, on a défini les nouveaux statuts de l'Eglise et préparé la voie au rétablissement du Patriarcat. Le troisième Concile ecclésiastique-national (8-10 mai 1953), convoqué en vertu des dispositions des statuts, a rétabli l'institution du Patriarcat et a élu son Primat, lui donnant le titre de patriarche bulgare et métropolitain de Sofia⁴². Au cours des années 1950-1960, le Patriarcat a élargi sa coopération et ses relations avec les Eglises orthodoxes; il a amélioré sa position interecclésiale⁴³.

L'Eglise et la vie éthico-religieuse.

A partir du IXe s. et jusqu'à nos jours, l'Eglise a construit des milliers de temples, de chapelles et de monastères qui ont joué un rôle extraordinaire dans la vie religieuse et morale du peuple bulgare⁴⁴. Y ont également contribué les centres d'éducation et de littérature chrétienne organisés à Preslav, Ohrid et Tirnovo au Moyen Age⁴⁵. L'activité du clergé, l'exemple ascétique de centaines de saints et martyrs, à toutes les époques mentionnées plus haut et surtout sous le joug ottoman, a été très important⁴⁶. Ils sont vénérés par le peuple et restent à jamais un idéal et une source d'inspiration inébranlable⁴⁷.

Aux IX-Xe s., l'Eglise a lutté contre les superstitions et l'influence du Judaïsme, de l'Islam, des sectaires Bogomiles, etc.⁴⁸. Elle a veillé avec persévérance à la foi orthodoxe. Aux XIIIe-XIVe s., quelques conciles nationaux ont été convoqués contre les Bogomiles, Adamites, Varlaamites et d'autres⁴⁹. La mission interne et l'autodéfense à l'égard de certains théosophes,

musulmans et non-orthodoxes aux XIX-XXe siècle ont donné de bons résultats⁵⁰.

L'Eglise et le développement de la culture.

Grâce à l'activité de l'Eglise, le Xe siècle en Bulgarie a été appelé "Siècle d'or" de l'art, des lettres et de l'érudition bulgare. Le centre d'éducation et de littérature de Tirnovo (XIVe s.) – avec ses éminents représentants saint Théodose et le saint patriarche Euthime – a donné un essor marquant sur le plan des lettres, de l'architecture, de l'iconographie, des arts plastiques et de la musique. La littérature théologique a connu un grand épanouissement⁵¹. Malgré toutes sortes d'obstacles pendant la période ottomane, cette tradition culturelle, étroitement liée à la mission de l'Eglise, a été préservée⁵². D'après certaines statistiques, l'Exarchat bulgare a administré 1373 écoles totalisant 2266 enseignants et 78.854 élèves⁵³. Les écoles théologiques du XIXe-XXe s. ont exercé une influence vigoureuse sur la culture spirituelle et le processus d'éducation⁵⁴. La contribution de l'Eglise à la culture nationale est reconnue – même aujourd'hui – bien que souvent d'une manière indirecte.

Le rôle historique de l'Eglise au cours des cinq siècles de domination ottomane.

La période du XVe au XIXe s. a été l'épreuve la plus difficile dans l'histoire du peuple bulgare. L'Eglise s'est avérée le défenseur acharné de la foi ancestrale, gardienne des sentiments nationaux et le meilleur éducateur du peuple dans l'esprit patriotique qui résistait à l'assimilation et la dégradation morale exercées par les asservisseurs. Elle a donné des milliers de martyrs, connus et anonymes. Les monastères ont protégé la foi orthodoxe, la conscience nationale et la culture du peuple bulgare⁵⁵. Voilà pourquoi il n'est pas étonnant que Georges Dimitrov, un des fondateurs de la Bulgarie socialiste, ait déclaré en 1946: "Nos monastères... ont conservé les sentiments nationaux des Bulgares en les aidant à survivre en tant que nation"⁵⁶. Ils ont organisé des écoles, formé des prêtres, déployé une activité littéraire et éducative considérable⁵⁷. Toutes les révoltes du XVIe au XIXe s.s. ont été organisées contre l'opresseur avec la participation active de métropolitains, évêques, prêtres et moines. D'après certaines recherches récentes, effectuées par l'Institut d'histoire ecclésiastique à Sofia, le nombre de ces patriotes dépasse les trois cents⁵⁸.

Les relations Eglise-Etat jusqu'à la révolution socialiste (1944).

Il est notoire que durant tout le Moyen Age, les rapports entre l'Eglise et l'Etat en Bulgarie étaient conditionnés par l'esprit et l'orientation du système byzantin en vigueur à cette époque dans l'Orient orthodoxe. Ces fondements idéologiques et théologiques ont été fixés dans plusieurs livres de législation byzantine – civile et ecclésiastique – traduits et diffusés en Bulgarie⁵⁹. Il existait une entente et une assistance mutuelle entre les deux institutions. En résumé, on pourrait dire qu'entre le IX^e et le XIV^e siècle l'activité de l'Eglise, décrite plus haut, a été exercée en collaboration étroite avec l'Etat bulgare. C'était tout à fait naturel parce que les buts et les tâches des deux institutions – dans le destin historique du peuple – étaient étroitement liés⁶⁰. Néanmoins, la “symphonie entre l'Eglise et l'Etat” est toujours restée un idéal et une devise irréalisable. Les tendances de césaro-papisme prenaient parfois le dessus entraînant des conséquences funestes pour la vie de l'Eglise et le prestige de ses représentants. Les hiérarques ont tout de même défendu avec courage le principe de répartition des droits et compétences des deux institutions – politique et spirituelle. L'Eglise a préservé non seulement son autonomie interne mais aussi sa compétence dans la vie religieuse et morale, dans la législation et le domaine de la culture. Le roi recevait la couronne du Patriarche et s'engageait à être le gardien de la foi orthodoxe et des intérêts ecclésiastiques⁶¹. L'idéal de cette époque-là était: un Etat puissant et indépendant avec une Eglise autocéphale de dignité patriarcale (“imperium sine patriarcha non staret” – il ne peut y avoir de royaume sans Patriarche)⁶². Après la libération du pays du joug ottoman (1878) la tendance de césaropapisme se fait remarquer avec beaucoup plus de force, mais aussi avec sensibilité de la part de l'Eglise. Dès 1880, un conflit éclate à cause de la tentative du gouvernement bulgare de ne pas tenir compte du projet de statuts élaboré par le Saint Synode en lui substituant “Les règles provisoires”, proposées par le ministre des cultes. Des divergences se sont succédées sur nombre de questions, telles la mission interne de l'Eglise (parmi les Musulmans et ses rapports avec les non - orthodoxes), la direction et la surveillance de l'enseignement religieux dans les écoles d'Etat, les traitements des membres du clergé, les tentatives de l'Etat de séculariser les biens de l'Eglise, le droit de vote et l'éligibilité du clergé, etc. D'éminents hiérarques bulgares ont été poursuivis pour leurs opinions critiques vis-à-vis des régimes et des monarques, ainsi que pour leurs sentiments russophiles. Très souvent, en contradiction avec la Constitution et au détriment de l'Eglise orthodoxe, des communautés non - orthodoxes ont été protégées. La situation devenait parfois dramatique; l'Eglise rappelait en vain ses prérogatives et son

autonomie. Une preuve nette en est le problème de l'élection du successeur de l'exarque Joseph qui a troublé les relations Eglise-Etat pendant trois décennies⁶³.

La situation de l'Eglise Orthodoxe en République populaire de Bulgarie.

Après la révolution socialiste (1944), en présence de conditions et de structures sociales nouvelles, l'Eglise a été séparée de l'Etat et a acquis une autonomie dans sa vie interne. La nouvelle situation a été également favorable à l'amélioration de ses relations interecclésiales. Au début de cette époque, l'Eglise a été dotée d'un Primat-Exarque, le schisme a été levé et l'autocéphalie reconnue. Les statuts de l'Eglise ont été adoptés sans obstacles, et le Patriarcat bulgare a été rétabli⁶⁴. Ces faits caractéristiques ne peuvent pas être saisis d'une manière satisfaisante si on ne prend pas en considération l'histoire de l'Eglise bulgare, son rôle ecclésiastico-patriotique et sa situation avant la révolution socialiste.

a. Les relations entre l'Eglise et l'Etat sur la base législative

La Constitution et la loi sur les cultes (par ex. l'Art. 2) garantissent aux citoyens la liberté de conscience et de culte, tout comme la liberté de pratiquer le rite religieux. Elles stipulent qu'il n'y a pas de privilèges fondés sur la nationalité, l'origine, l'appartenance religieuse, la condition économique, etc. D'après l'article 5 de la Loi sur les cultes "dans leurs structures organisationnelles, ainsi que dans leurs rites et offices, les religions peuvent être guidées par leurs canons, dogmes et principes statutaires...". L'art. 165 du Code pénal indique que: "Quiconque empêche par force ou menace les citoyens ou les religions reconnues, l'observance de leur foi et l'accomplissement de leurs rites et offices religieux... est passible d'une peine privative de liberté jusqu'à un an". La législation prévoit encore la possibilité de bâtir des églises et des temples de prière, d'avoir une instruction religieuse et spirituelle des fidèles, de recevoir des subsides de l'Etat, etc. (art. 6, 8, 13 et 16 de la Loi...) ⁶⁵. "Quiconque prêche la haine, basée sur la religion, par la parole, la presse et des actes, ou de toute autre façon, est passible d'une peine privative de liberté jusqu'à trois ans, ou d'un travail de rééducation" – écrit l'art. 164 du Code pénal).

b. Structure et administration de l'Eglise

Le diocèse ecclésiastique est divisé en 11 éparchies dans le pays. Pour les bulgares orthodoxes en Amérique, au Canada et en Australie sont organisées

deux éparchies ayant leurs sièges respectifs à New York et Akron (Ohio). Quelques paroisses bulgares en Europe sont également soumises à la juridiction de l'Eglise bulgare.

Le pouvoir suprême, spirituel, judiciaire et administratif, de l'Eglise est exercé par le Saint Synode, constitué par le Patriarche et les métropolitains chefs des éparchies. En grand conseil, le Saint Synode siège régulièrement deux fois par an. Le conseil restreint est élu pour une période de quatre ans. Il compte cinq membres, est présidé par le Patriarche et délibère presque en permanence, expédiant les affaires courantes de l'Eglise. Tous les hiérarques diocésains (y compris le Patriarche) sont éligibles et restent dans leurs éparchies à vie. Le Patriarche préside les assemblées et jouit d'une primauté d'honneur, mais il ne décide jamais seul. Auprès du Saint Synode fonctionne un Conseil supérieur, compétent en matière financière et économique. Il est composé de clercs et de laïcs et présidé par un métropolitain – tous élus pour quatre ans. Les problèmes d'importance exceptionnelle sont réglés par un Concile national, composé de membres de l'Episcopat, de représentants du clergé et de laïcs. Le principe conciliaire est respecté également dans la vie des éparchies (où fonctionnent des Conseils diocésains) et des paroisses (au sein desquelles sont organisés les conseils paroissiaux)⁶⁶.

c. Propriétés ecclésiastiques, situation financière et économique

Le Saint Synode, toutes les éparchies, les monastères et les paroisses possèdent des terres, des édifices, différents fonds et capitaux. Tous les monastères et temples sont en fonction et appartiennent à l'Eglise. Il y a 75 "fermes ecclésiastiques", bien organisées, avec plus de 1600 hectares de terre⁶⁷.

L'Etat a accordé à l'Eglise le monopole de la production, de la fixation des prix et de la distribution des articles et objets liés à la vie culturelle. En vertu de ce droit, le Saint Synode, quelques éparchies et monastères ont créé leurs propres entreprises et ateliers de production de cierges, de cloches, de chandeliers, de croix, de veilleuses et croix tombales, de bibelots, d'encens, d'iconostases, d'icônes, de vêtements liturgiques, etc.⁶⁸.

L'Etat accorde chaque année à l'Eglise orthodoxe une subvention qui représente environ 13% des recettes du Saint Synode. Le gouvernement et les autorités régionales mettent à la disposition de l'Eglise d'importantes sommes destinées à la restauration, à la réparation et à l'entretien d'édifices ecclésiastiques, classés comme "monuments de la culture"⁶⁹.

Dans ces conditions, l'Eglise a pu augmenter considérablement les salaires de tous ceux qui travaillent sous son administration.

d. Conditions nouvelles pour l'accomplissement de la mission de l'Eglise: possibilités, limites, tâches actuelles

Tout ce qu'on vient de dire concernant l'époque actuelle décrit aussi les conditions nouvelles pour la vie de l'Eglise orthodoxe de Bulgarie. Cela dresse également de nouveaux défis à son témoignage, demande de l'inspiration, du zèle, de la sagesse et de l'imagination pour faire bon usage des possibilités d'exercer la mission ecclésiale, de surmonter les limites et les difficultés, de répondre aux besoins spirituels et aux tâches actuelles dans les divers domaines de la vie de l'Eglise.

Les efforts du Saint Synode, des autres organes ecclésiastiques, du clergé, des théologiens et des employés de l'Eglise sont concentrés sur le culte, les temples et les monastères comme lieux sacrés et instruments efficaces de la mission d'aujourd'hui. L'un des objectifs principaux de la pastorale est l'affermissement de la famille chrétienne et son rôle dans la transmission de la foi et des traditions. D'autres domaines importants de la mission contemporaine sont la préparation des cadres (prêtres et moines) dans les écoles théologiques, la découverte de nouveaux moyens et formes d'éducation religieuse, ainsi que le témoignage chrétien dans la vie publique.

L'Eglise orthodoxe bulgare a, dès sa fondation, adopté l'ordo de l'Office divin du Patriarcat oecuménique. Les saints frères de Thessalonique Cyrille et Méthode ont traduit du grec en slavon les livres liturgiques les plus importants. Leur oeuvre a été poursuivie par saint Clément d'Ohrid et d'autres⁷⁰. Les offices se célèbrent en slavon (rédaction russe du vieux bulgare). Cette langue liturgique est aussi préservée pour servir de chaînon unificateur entre les peuples orthodoxes slaves. Il est toutefois évident qu'aujourd'hui cet argument n'a plus la valeur qu'il avait au cours du millénaire passé. Il est plus important de traduire les offices divins dans la langue parlée par le peuple pour que le temple puisse accomplir le rôle primordial qu'on lui attribue dans l'éducation religieuse de notre temps. Voilà pourquoi pendant les dernières décennies on a traduit en bulgare un bon nombre de prières, la liturgie dans son ensemble et on est déjà en train de traduire d'autres offices et livres liturgiques.

La musique religieuse est polyphonique (russe) dans la liturgie chantée des grandes villes, mais surtout byzantine dans la plupart des offices divins. Elle a été adoptée du Patriarcat de Constantinople d'où l'Eglise bulgare a reçu d'ailleurs toute la richesse de la vie spirituelle ainsi que l'héritage de la théologie orthodoxe, de la patristique, du droit canon, de la culture chrétienne pour les transplanter, réincarner et développer encore sur le sol slavo-bulgare⁷¹.

L'Eglise dispose aujourd'hui de 12 métropolites et 9 évêques, 2600

paroisses, plus de 1500 prêtres et 120 monastères avec approximativement 400 moines et nonnes. Il y a 3200 églises et 500 chapelles⁷² qui sont suffisantes pour satisfaire les besoins réels de la vie religieuse. Néanmoins, avec les nouveaux problèmes provoqués par l'urbanisation l'Eglise est interpellée afin de procurer encore des temples dans certains endroits.

Le rôle des monastères est devenu énorme dans les nouvelles conditions de la vie spirituelle. Des milliers et des milliers de chrétiens et non-chrétiens y vont chaque week end, lors des vacances et des fêtes religieuses, pour y faire des prières individuelles et collectives, pour la célébration des sacrements (surtout le baptême et le mariage) etc.

Les monastères sont bien organisés et demandent un bon entretien. Mais le nombre de moines, comme nous l'avons déjà vu, est restreint bien qu'il se renouvelle.

D'après la Constitution et l'art. 20 de la loi sur les cultes en Bulgarie "l'éducation et l'instruction de la génération montante sont effectuées avec la sollicitude particulière de l'Etat et sont hors des limites de l'activité des cultes et de leurs prêtres". Cela est valable au même titre pour les initiatives sociales (art. 21 de la Loi...).

Voilà pourquoi le Saint Synode a attiré l'attention des écoles théologiques sur l'enseignement de la Catéchétique et la publication de livres correspondant à se but, comme par exemple "Notre foi", "Notre espoir" et d'autres qui en ont déjà plusieurs éditions⁷³.

Pour la même raison, la prédication est orientée catéchétiquement. Pendant les dernières trois décennies on a publié de nombreux volumes de sermons⁷⁴.

Depuis 1938, l'Eglise dispose de son propre service d'éditions. On y publie des ouvrages de caractère religieux et théologique, des périodiques, des calendriers ecclésiastiques, etc.⁷⁵.

Pendant la nouvelle époque, la maison d'éditions synodales a publié une Bible abrégée et illustrée, ainsi qu'un Psautier et d'autres livres de prières, tirées des Saintes Ecritures et des Offices divins, mais c'est seulement maintenant qu'on prépare une deuxième édition complète de la Bible (la première datant de 1925). Une Commission de spécialistes a travaillé plusieurs années sur la traduction oecuménique de la Bible. Ce travail n'est pas encore achevé.

Au processus d'éducation religieuse et de catéchisation s'ajoutent les différentes activités des "Confréries chrétiennes orthodoxes" auprès des Eglises paroissiales, les conférences et les causeries appropriées, organisées par lesdites Confréries et les autorités ecclésiastiques dans les éparchies⁷⁶.

Il y a deux écoles théologiques: un Séminaire et une Académie avec plus de 300 élèves et étudiants, mais l'Eglise a encore besoin de cadres pour la prêtrise.

Les recherches théologiques sont bien avancées dans les quatre branches de la théologie. Elles sont orientées vers les buts de la mission contemporaine de l'Eglise. L'Annuaire de l'Académie de théologie "St. Clément d'Ohrid" trouve une bonne diffusion et appréciation aussi bien dans le pays qu'à l'étranger⁷⁷.

Dans le même but, l'Institut d'histoire et d'archives ecclésiastiques, créé par le Saint Synode en 1975, joue également un rôle important. Son activité contribue aux efforts de combiner l'histoire avec la mission actuelle de l'Eglise, au mouvement pour l'unité des chrétiens, la justice et la collaboration entre tous les peuples⁷⁸.

Le Saint Synode publie un "Journal ecclésiastique", organe officiel hebdomadaire d'informations ecclésiastiques et sociales ainsi que "Culture spirituelle", revue mensuelle de religion, de philosophie, de science et d'art.

Actuellement, l'Eglise orthodoxe bulgare compte environ 8.000.000 de chrétiens baptisés⁷⁹. Ces croyants participent évidemment partout à l'édification d'une nouvelle société et d'une nouvelle vie dans le pays. Cette participation est bien appréciée. C'est ainsi qu'un bon nombre de marxistes et de représentants d'Etats socialistes sont arrivés à reconnaître le rôle de l'Eglise dans la vie contemporaine et surtout dans le mouvement de paix et d'unité, de réconciliation et de confiance mutuelle, de justice sociale et de prospérité de toutes les nations⁸⁰.

L'Eglise orthodoxe bulgare avait des représentants-pionniers à toutes les étapes de l'histoire du mouvement oecuménique. Depuis 1961 elle est membre du Conseil Oecuménique des Eglises. Elle participe également aux activités de la Conférence des Eglises Européennes et pourrait être considérée comme cofondatrice du Mouvement Chrétien pour la Paix⁸¹.

Au début des années 60 le Saint Synode a créé une Commission spéciale (devenue plus tard Département) pour l'exécution de l'activité oecuménique.

L'Eglise bulgare donne des priorités à la collaboration avec ses soeurs orthodoxes. Elle contribue à la préparation du saint et grand Concile panorthodoxe, aux dialogues avec les Eglises non-orthodoxes, à l'évolution du dialogue et des actions pratiques avec les non-chrétiens sur le plan national et régional.

Avec tout cela elle partage la réalisation de la mission panorthodoxe et le témoignage commun des Eglises soeurs.

NOTES

1. *Fontes graeci historiae bulgaricae*, t. I, Sofia, 1954, p. 196.
2. G. Cedreni – J. Scylitzae *Historiarum compendium* (3), in: *Fontes graeci...*, t. VI, Sofia, 1965, p. 203-204.
3. *Breviarium* (1,4), in: *Fontes graeci...*, t. III, Sofia, 1960, p. 291-294.
4. *The Chronicle of John Bishop of Nikiu*, translated from Zotenberg's Ethiopic text by Charles, London, 1916, p. 197.
5. Cf. Ivan Snegarov, *Histoire abrégée des Eglises orthodoxes contemporaines*, t. II, Sofia, 1946, p. 19-20.
6. Voir en détail Todor Sabev, *L'oeuvre missionnaire du saint apôtre Paul et de ses premiers disciples sur la péninsule Balkanique*, in: CS, Sofia, 1967, fasc. 7-8.
7. Voir *Fontes graeci...*, t. III, p. 184 sq.sq.; *T. Sabev*, *Sur l'histoire de l'Eglise chrétienne. Etat religieux et moral des chrétiens au cours des trois premiers siècles*, Sofia, 1958, p. 43-54; *idem*, *Fondation, organisation initiale et situation interecclésiale de l'Archevêché bulgare*, in: CS, 1970, fasc. 5-6, p. 4.
8. *Ivan Snegarov*, op. cit., p. 17.
9. *T. Sabev*, *Fondation...*, p. 4-5; *idem*, *La pénétration du christianisme en Bulgarie jusqu'en 865*, in: AAT, vol. XV (XLI), Sofia, 1966, p. 5 sq. sq.
10. Voir *T. Sabev*, *La fondation de l'Eglise bulgare – 870 (processus préparatoire, conditions, facteurs, décision favorable)*, in: AAT, vol. XIX (XLV), Sofia, 1971, p. 30-32.
11. *Fontes graeci...*, t. VII, Sofia, 1968, p. 109.
12. *V.N. Zlatarsky*, *Histoire de l'Etat bulgare au Moyen Age*, t. I, 1, Sofia, 1938, p. 212 sq.sq.
13. *L'évêque Parthène de Levki*, *Vies des saints bulgares*, t. I, Sofia, 1974, p. 82-83.
14. *T. Sabev*, *La fondation...*, p. 33-34.
15. *Fontes latini historiae bulgaricae*, t. II, Sofia, 1960, p. 62.
16. *Iosephi Genessi Reges*, rec. L. Lachmann, *Bonnae* 1834, p. 97; voir en détail *V.N. Zlatarsky*, op. cit., t. I, 2, Sofia, 1927, p. 1-43; *T. Sabev*, *La fondation...*, p. 35 sq.
17. Voir en détail *T. Sabev*, *ibid.*, p. 37-65.
18. *Anastasio Bibliothecarii Historiae de vitis romanorum pontificum; Vita Hadriani II*, 633, in: *Fontes latini...*, t. II, p. 189.
19. *Ibid.*, 640, p. 194.
20. Voir en détail *T. Sabev*, *Fondation...*, p. 14-16.
21. *Acta conciliorum*, in: *Fontes graeci...*, t. IV, Sofia, 1961, p. 118; cf. p. 116-117.
22. *T. Sabev*, *Fondation...*, p. 14.
23. *Ibid.*, p. 14 sq.; *idem*, *La fondation...*, p. 40 sq., 58 sq.
24. Voir *T. Sabev*, *Vies et offices de saint Clément d'Ohrid en tant que sources historiques*, in: AAT, vol. XVI (XLII), Sofia, 1967, p. 140 sq.; *V.N. Zlatarsky*, op. cit. I, 2, p. 202-277.
25. Voir *V.N. Zlatarsky*, *ibid.*, p. 276-277.
26. *Ibid.*, p. 202-277, 343-356.
27. *Fontes graeci...*, t. IV, p. 146 sq.sq.
28. *Fontes graeci...*, t. V, Sofia, 1964, p. 242.

29. *T. Sabev*, Organisation autocéphale et dignité patriarcale de l'Eglise orthodoxe bulgare, in: Recueil commémoratif "Dix ans de Patriarcat bulgare", Sofia, 1963, p. 94-95.
30. Ibid.; *V.N. Zlatarsky*, op. cit., I, 2, p. 356 sq.sq., 399 sq.
31. *Fontes graeci...*, t. VI, p. 40-45; t. VII, p. 109; *T. Sabev*, Organisation autocéphale..., p. 96.
32. *T. Sabev*, ibid., p. 98.
33. Ibid, p. 98-99; *V.N. Zlatarsky*, op. cit., t. III, Sofia, 1972, p. 150 sq.sq.
34. Ibid., *T. Sabev*, p. 99 sq.; *V.N. Zlatarsky*, p. 361 sq.
35. *Ivan Snegarov*, op. cit., p. 49 sq.
36. Ibid., p. 52.
37. Ibid., p. 52 sq.sq.; *T. Sabev*, La fondation et le diocèse de l'Exarchat bulgare jusqu'en 1878, Sofia, 1973, p. 8 sq.sq.
38. *Ivan Snegarov*, ibid., p. 60-61.
39. Ibid., p. 67-68.
40. Ibid., p. 68-69; cf. p. 64 sq.
41. *T. Sabev*, Organisation autocéphale..., p. 104 sq.
42. Ibid.
43. Ibid.
44. Churches and religions in the People's Republic of Bulgaria, Sofia, 1975, p. 37 sq.sq.
45. *V.N. Zlatarsky*, op. cit., I, 2, p. 220 sq.sq.; *D. Anguelov*, La formation de l'éthnie bulgare, Sofia, 1978, p. 49.
46. Cf. ibid.; *L'évêque Parthène*, op. cit., t. I et II (Sofia, 1980).
47. Ibid.
48. Cf. ibid.; *Ivan Snegarov*, op. cit., p. 76 sq.sq.
49. Ibid.
50. Ibid.
51. Voir ici no. 45 sq.; *V.A. Vassilev*, La Bulgarie - treize siècles d'histoire, Sofia, 1979, p. 55 sq.sq.; *T. Sabev*, L'oeuvre ecclésiastico-patriotique du saint patriarche Euthyme fixée dans ses ouvrages historiographiques, in: CS, 1976, fasc. 3.
52. *Ivan Douïtchev*, The role of the Church in preserving the national awareness of the Bulgarian people during the early period of Ottoman bondage, in: Communications of the Institute for church history and archives and Central museum of church history and archeology, Vol. I, p. 65 sq.sq.
53. Cf. *Ivan Snegarov*, op. cit., p. 67.
54. Cf. Churches and religions..., p. 53 sq.
55. *Ivan Douïtchev*, op. cit.; *G. Necker*, Les foyers spirituels-éducatifs et les aspirations de la pré-renaissance du peuple bulgare à la liberté, in: Communications..., p. 117 sq.sq.; *T. Sabev*, The Bulgarian Orthodox Church and the National liberation movement, in: The April uprising and the Bulgarian Orthodox Church, Sofia, 1977, p. 8 sq.sq.
56. *G. Dimitrov*, Oeuvres, t. 12, Sofia, 1954, p. 186-187.
57. Voir ici no. 55.
58. *T. Sabev*, ibid., p. 15 sq.sq.
59. *Jordan Andreev*, L'Etat et l'Eglise en Bulgarie au Moyen Age, in: Travaux de

l'Université "Cyrille et Méthode", V. Tirnovo, Faculté d'Histoire, t. X, livre 2, Sofia, 1972, p. 12 sq.

60. Cf. *ibid.*

61. Cf. *ibid.*

62. Voir Migne, PL., t. 215, col. 156.

63. *Ivan Snegarov*, op. cit., p. 64 sq.sq.; Protopr. *Stefan Zankow*, Die Bulgarische Orthodoxe Kirche seit der Befreiung Bulgariens bis zur Gegenwart, in: AAT, t. XVI, 6, Sofia, 1939, p. 157-172.

64. Churches and religions..., p. 29 sq., 92-93.

65. *Ibid.*, p. 93-94; Church within Socialism, IDOC Europe dossiers two and three, ed. by E. Weingärtner, Rome, 1976, p. 118 sq.

66. Churches and religions..., p. 32-33.

67. *Ibid.*, p. 33, 61-62.

68. *Ibid.*

69. *Ibid.*

70. *Ibid.*, p. 34-36.

71. Cf. *ibid.*, p. 18 sq., 34 sq., 81 sq.

72. *Ibid.*, p. 32-33, 37-38.

73. Voir AAT, t. XXIV (L), Sofia, 1978, p. 118-122, 130 sq.sq., 175 sq.

74. *Ibid.*, p. 118 sq., 153, 171-172; plusieurs volumes de sermons du patriarche Cyrille, du patriarche Maxime et du métropolite Sofroni de Roussé.

75. Churches and religions..., p. 53-54.

76. *Ibid.*

77. Voir ici no. 73.

78. Voir Communications..., p. 5-20; cf. 65 sq. sq., et le recueil "The April uprising...".

79. Voir "Allocation of Seats at the Sixth Assembly", Doc. no. 15 of the Central Committee of the WCC, Geneva, 1980, Appendix I, abbrev. and p. 13.

80. Cf. Churches and religions..., p. 58-60, 88 sq.; Church within socialism, p. 126 sq.

81. *Ibid.*

ABREVIATIONS

CS – Revue "Culture spirituelle"

AAT – Annuaire de l'Académie de théologie "Saint Clément d'Ochrid".

ΙΣΤΟΡΙΚΗ ΕΞΕΛΙΞΙΣ ΚΑΙ ΙΔΙΟΜΟΡΦΙΑ ΤΗΣ ΕΝ ΕΛΛΑΔΙ ΤΟΠΙΚΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ

Καθηγητοῦ Βλασίου Φειδᾶ, Ἀθῆναι

Ἡ ἐν Ἑλλάδι τοπικὴ Ἐκκλησία ἔχει ἀποστολικὴν τὴν προέλευσιν καὶ ἀδιάκοπον ἀπὸ τῶν ἀποστόλων συνέχειαν βιώσεως τῆς ἀποστολικῆς Ὀρθοδοξίας, ἔχουσα μεταξύ τῶν ὀρθοδόξων αὐτοκεφάλων τοπικῶν Ἐκκλησιῶν τό ἐξαιρετόν προνόμιον ὅτι ἐν τῷ ἱστορικῷ βίῳ αὐτῆς οὐδέποτε ἐγεννήθη, ἐγαλουχήθη ἢ ἐξετράφη αἰρετικὴ ἐκτροπὴ ἢ σχισματικὴ διάσπασις πρὸς ἀλλοίωσιν ἢ παραφθοράν θεμελιώδους ἀρχῆς τῆς χριστιανικῆς πίστεως ἢ καὶ βασικῶν πτυχῶν τῆς κανονικῆς συνειδήσεως τῆς Ἐκκλησίας.

Ἡ εὐνοηθεῖσα ἀπὸ τὴν πρὸς αὐτὴν ἐπιδειχθεῖσαν προτίμησιν τοῦ ἀποστόλου Παύλου ἐν τῷ ἔργῳ τοῦ εὐαγγελισμοῦ τῆς ἐν Χριστῷ πίστεως καὶ ἀρρηκτικῶς συνδεθεῖσα μέ τὴν δι' ἐπιστολῶν μέριμναν τοῦ κορυφαίου ἀποστόλου τῶν ἐθνῶν, διὰ τὴν εὐστάθειαν τῶν ἀνά τὴν οἰκουμένην τοπικῶν ἐκκλησιῶν Ἐκκλησία διεδραμάτισε ρόλον ἐξέχοντα καὶ ἀπετύπωσε μαρτυρίαν ὅχι τὴν τυχοῦσαν ἐν τῷ ἱστορικῷ βίῳ τῆς μιᾶς, ἀγίας, καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς Ἐκκλησίας τόσον πρὸ, ὅσον καὶ μετὰ τό μέγα σχίσμα Ἀνατολῆς καὶ Δύσεως (1054). Διὰ νά κατανοηθῇ ὅμως πληρέστερον ἢ σύγχρονος αὐτοσυνειδησία καὶ ταυτότης τῆς ἐν Ἑλλάδι Ἐκκλησίας εἶναι ἀναμφιβόλως ἀναγκαῖα ἢ διαγραμματικὴ τοῦλάχιστον περιγραφὴ τῶν κυριωτέρων φάσεων τοῦ ἱστορικοῦ βίου τῆς, διότι μόνον οὕτως εἶναι δυνατὴ ἡ ἀποτύπωσις τοῦ ἱστορικοῦ τῆς προσώπου εἰς τόν σύγχρονον ἐν Ἑλλάδι ἐκκλησιαστικόν βίον.

Ἐάν τό ἱστορικόν παρελθόν οἰασδῆποτε Ἐκκλησίας εἶναι θεμελιῶδες κριτήριον ὀρθῆς κατανοήσεως τοῦ συγχρόνου παρόντος αὐτῆς, καθ' ὅσον τό ἱστορικόν παρελθόν ἀποτελεῖ σταθεράν συντεταγμένην τῆς πορείας ἐκάστης Ἐκκλησίας εἰς τό ἱστορικόν παρόν, τότε ἡ Ἐκκλησία τῆς Ἑλλάδος δέν δύναται πολλῷ μᾶλλον νά κατανοηθῇ ἄνευ τῶν σταθερῶς ἐπιβιούντων ἰσχυρῶν στοιχείων τοῦ ἱστορικοῦ τῆς παρελθόντος. Ἡ γεω-

γραφική θέσις, ἡ πολιτιστική καὶ πνευματική παράδοσις, ἡ ἔθνικὴ σύνθεσις καὶ αἱ βιωθεῖσαι ἱστορικαὶ ἐμπειρίαι ἐπηρέασαν εὐρέως ἤδη ἀπὸ τούτων πρῶτους αἰῶνας τὴν ἐκκλησιαστικὴν τῆς ταυτότητα, διότι κειμένη γεωγραφικῶς μεταξύ Ἐσθρατῆ καὶ Δύσεως, βιοῦσα συνεχῶς τὴν πνευματικὴν καὶ πολιτιστικὴν κληρονομίαν τῆς κλασικῆς ἑλληνικῆς ἀρχαιότητος, διαθέτουσα ἔθνικὴν ὁμοιογένειαν καὶ ἐνεργῶς μετασχοῦσα εἰς τὴν γέννησιν, τὴν ζωὴν καὶ τὸν θάνατον τῆς χριστιανικῆς αὐτοκρατορίας τοῦ Βυζαντίου, ἐπλούτισε τὰς παραδοσιακὰς τῆς δομὰς δι' ἰσορροποῦ ἀξιοποιήσεως ὄλων τῶν χαρακτηριστικῶν αὐτῶν στοιχείων.

Ἡ πρώτη περίοδος τοῦ ἱστορικοῦ βίου τῆς ἐν Ἐλλάδι Ἐκκλησίας, καλύπτει τοὺς ἑπτὰ πρῶτους αἰῶνας, ἤτοι ἀπὸ τοὺς ἀποστολικούς χρόνους μέχρι τὴν ἀρχὴν τῶν μακροχρονίων εἰκονομαχικῶν ἐρίδων (726-843). Ἡ πρώτη αὐτῆ περίοδος θὰ ἠδύνατο εὐχερῶς νὰ διακριθῆ εἰς τρεῖς ἐποχάς, ἐκ τῶν ὁποίων, ἡ πρώτη καλύπτει τοὺς τρεῖς πρῶτους αἰῶνας, ἡ δευτέρα τὸ χρονικὸν διάστημα μεταξύ τῆς Α' Οἰκουμενικῆς συνόδου (325) καὶ τῆς ἰδρύσεως τῆς ἀρχιεπισκοπῆς Πρώτης Ἰουστινιανῆς (535) καὶ ἡ τρίτη τὴν μέχρι τὸ 732/3 ἐποχὴν, διότι εἰς ἐκάστην τῶν ἐποχῶν αὐτῶν ἀναπτύσσονται ἰδιαίτερα χαρακτηριστικὰ ἐξωτερικῆς καὶ ἐσωτερικῆς ὀργανώσεως τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ βίου.

Ὁ Ἐλλάδικος χώρος, εὐρισκόμενος εἰς τὸ κέντρον τοῦ ἀξονος Ἱεροσολύμων-Ρώμης, κατέστη ἡ φυσικὴ γέφυρα μεταξύ Ἐσθρατῆ καὶ Δύσεως ὄχι μόνον εἰς τὴν διακίνησιν τῶν ἰδεῶν, ἀλλὰ καὶ εἰς τὴν ἀξιοποίησιν τῶν ποικίλων ἐκκλησιαστικῶν ἐμπειριῶν τοῦ ἑλληνορωμαϊκοῦ κόσμου. Ἡ ὑπὸ τοῦ ἀποστόλου Παύλου δοθεῖσα ἔμφασις εἰς τὴν ἐμπέδωσιν τοῦ χριστιανισμοῦ ἐν Ἐλλάδι ἀποτελεῖ ἐπαρκές κριτήριον ἀξιολογήσεως. Πράγματι κατὰ τοὺς τρεῖς πρῶτους αἰῶνας αἱ ἐν Ἐλλάδι τοπικαὶ ἐκκλησίαι παρουσιάζουν ἰκανὰ στοιχεῖα στενῶν σχέσεων ὄχι μόνον πρὸς τὰς ἐκκλησίας τῆς Ἐσθρατῆς (ἐπιστολὴ Πολυκάρπου Σμύρνης πρὸς Φιλιππησίους), ἀλλὰ καὶ πρὸς τὴν Δύσιν (ἐπιστολὴ Κλήμεντος Ρώμης πρὸς τὴν ἐκκλησίαν τῆς Κορίνθου), ἀλλ' ὃ ἐν αὐταῖς ἀναπτυχθεῖς ἐκκλησιαστικὸς βίος παρουσιάζει σαφῆ αὐτοδυναμίαν καὶ ἀνεξαρτησίαν ὄχι μόνον ἐκ τῆς Δύσεως, ἀλλὰ καὶ ἐκ τῆς Ἐσθρατῆς. Εἶναι ἄλλως τε χαρακτηριστικόν ὅτι αἱ τοπικαὶ ἐκκλησίαι τοῦ ἑλλαδικοῦ χώρου δὲν ἐξῆσαν ἢ καὶ οὐδόλως ἐγνώρισαν τὰ ὀξύτατα προβλήματα, τὰ ὁποῖα συνεκλόνησαν τόσον τὰς ἐκκλησίας τῆς Ἐσθρατῆς (Γνωστικισμός, Δυναμικὸς Μοναρχιανισμός, Μοντανισμός), ὅσον καὶ τὰς ἐκκλησίας τῆς Δύσεως (Γνωστικισμός, Τροπικὸς Μοναρχιανισμός, Δυτικὸτροπος Μοντανισμός). Ἡ σχηματικὴ αὐτῆ διαπίστωσις, ἡ ὁποία δὲν θὰ ἠδύνατο νὰ ἐξουδετερωθῆ διὰ τινῶν περιορισμένης κλίμακος ἀπηχῆσεων, εὐνοεῖ τὸ συμπέρασμα ὅτι αἱ ἐκ Δυσμῶν καὶ ἐξ Ἐσθρατῶν

επιδράσεις εις τόν ἑλλαδικόν χῶρον δέν πρέπει νά ἀξιολογηθοῦν ὡς σημαντικαί διὰ τήν ἀνάπτυξιν τοῦ ἐν Ἑλλάδι ἐκκλησιαστικοῦ βίου, διότι ἄλλως θά ἔπρεπε νά ἀναζητηθοῦν οἱ λόγοι, ἔνεκα τῶν ὁποίων οὐδέν ἐκ τῶν ὡς ἄνω ἐνδοεκκλησιαστικῶν πνευματικῶν ρευμάτων ἠδυνήθη νά δημιουργήσῃ πραγματικὴν ἐν Ἑλλάδι κατάστασιν. Ἡ τυχόν διατύπωσις τῆς ὑποθέσεως ὅτι ὁ ἑλλαδικὸς χῶρος δέν διετήρησε τήν οἴαν κατὰ τοὺς ἀποστολικούς χρόνους εἶχε σπουδαιότητα διὰ τήν χριστιανικὴν πίστιν δέν θά εὔρισκεν ἐρείσματα εἰς τὰς πηγάς, διότι ὁ ἐκκλησιαστικὸς βίος τῶν ἐν Ἑλλάδι τοπικῶν ἐκκλησιῶν παρουσιάζει κατὰ τοὺς Β΄ καὶ Γ΄ αἰῶνας ὄχι μόνον ἐκπλήσσουν ἀνάπτυξιν ἀλλὰ καὶ ἄγνωστον εἰς τε τήν Ἀνατολήν καὶ τήν Δύσιν ὀριμότητα, τοῦλάχιστον ἐπὶ τῶν σημαντικωτέρων προβλημάτων τῆς Ἐκκλησίας κατὰ τοὺς τρεῖς πρώτους αἰῶνας. Τὰ προβλήματα αὐτὰ ταυτίζονται α) πρὸς τήν ὀρθόδοξον διατύπωσιν τῆς περὶ ἁγίας Τριάδος διδασκαλίας καὶ ἴδια εἰς τήν πυχὴν τῆς σχέσεως τοῦ Υἱοῦ πρὸς τόν Πατέρα, β) πρὸς τήν διάρκειαν (ισόβιον ἢ μὴ) τῆς μετανοίας τῶν ὑποπιπτόντων εἰς βαρέα ἁμαρτήματα (φόνος, μοιχεία, ἔκπτωσις) καὶ γ) πρὸς τόν χρόνον ἑορτασμοῦ καὶ τήν νηστείαν τοῦ Πάσχα.

Ἡ ἐν τε τῇ Δύσει καὶ τῇ Ἀνατολῇ ἀντιμετώπισις τῶν τριῶν αὐτῶν μειζόνων ἐκκλησιαστικῶν προβλημάτων προσέκρουσεν εἰς σοβαράς δυσχερείας. Εἰς τό θέμα τῆς τριαδολογικῆς διδασκαλίας ἡ θεολογία τῆς μέν Δύσεως ἐξέθρεψε τόν Τροπικόν Μοναρχιανισμόν, τῆς δέ Ἀνατολῆς τόν Δυναμικόν Μοναρχιανισμόν, ἐνῶ ἡ ὀρθόδοξος τριαδολογία τοῦ Τερτυλιανοῦ, περιεχομένη εἰς ἔργα τῆς μοντανιστικῆς περιόδου τοῦ βίου του, ἀποτελεῖ ἀπλὴν προβολήν εἰς τήν Δύσιν τῆς τριαδολογίας τῶν Μοντανιστῶν. Τοῦναντίον ὁ ἐξ Ἀθηνῶν ἀπολογητῆς Ἀθηναγόρας ἀναπτύσσει ὀρθόδοξον τριαδολογίαν, γεγονός τό ὅποιον ἀποκτᾷ μεγίστην σπουδαιότητα, ἐάν συνεκτιμηθῇ μέ τό γεγονός ὅτι οὔτε ὁ Τροπικὸς οὔτε ὁ Δυναμικὸς Μοναρχιανισμὸς εὔρον ἐρείσματα ἐν Ἑλλάδι. Τό θέμα τῆς διαρκείας τῆς μετανοίας τῶν ὑποπεσόντων εἰς βαρέα παραπτώματα, καίτοι συνεκλόνησε τὰς ἐκκλησίας Ἀνατολῆς καὶ Δύσεως καὶ ὠδήγησεν εἰς τήν δι' ἄλληπαλλήλων σχισμάτων διάσπασιν τῆς ἐνότητος αὐτῶν (σχίσματα Μοντανισμού, Ἰπολύτου Ρώμης, Νοβατιανόν, Φηλικισίμου καὶ Δονατιστῶν εἰς Β. Ἀφρικὴν καὶ Μελιτιανόν εἰς Αἴγυπτον), ἐλάχιστα ἀψηχόλησε τὰς ἐν Ἑλλάδι τοπικάς ἐκκλησίας, διότι εἰς αὐτάς εἶχε ἐνωρίτατα συνειδητοποιηθῆ καὶ καθιερωθῆ ἢ μετὰ δύο περίπου αἰῶνας ἀποδεκτὴ γενομένη ὑπὸ τῶν ἐκκλησιῶν Ἀνατολῆς καὶ Δύσεως ἀρχὴ τῆς φιλανθρωπίας καὶ τῆς ἐπεικειας. Ὁ Διονύσιος Κορίνθου διεκήρυσσεν ὡς ἐπιτακτικὴν ποιμαντικὴν ἀνάγκην ὅτι πρέπει «τούς ἐξ οἰασηποτοῦν ἀποπτώσεως ἐπιστρέφοντας δεξιοῦσθαι», ἥτοι ἀποδέχεσθαι εἰς τοὺς κόλπους τῆς Ἐκκλησίας μετ' ἀνάλογον κατὰ ποιμαν-

τικήν διάκρισιν μετάνοιαν, τὰς θέσεις δὲ αὐτάς ἀνέπτυσσεν εὐθαρσῶς καὶ εἰς καθολικὰς ἐπιστολάς, ἀπευθυνομένας εἰς τοπικὰς ἐκκλησίας καὶ ἔξω τοῦ ἑλλαδικοῦ χώρου, ὡς λ.χ. εἰς τὰς ἐκκλησίας τοῦ Πόντου.

Τὴν αὐτὴν κατεσταλαγμένην ὠριμότητα παρουσιάζουν αἱ Ἐν Ἑλλάδι τοπικαὶ ἐκκλησίαι καὶ κατὰ τὴν ἀντιμετώπισιν τοῦ ὀδηγήσαντος εἰς σύγκρουσιν τῶν τοπικῶν ἐκκλησιῶν Ρώμης καὶ Μ. Ἀσίας θέματος τοῦ ἑορτασμοῦ τοῦ Πάσχα. Ἡ ὑπὸ τὸν Κορίνθου Βάκχυλλον τοπικὴ σύνοδος τῶν ἑλλαδικῶν ἐπισκόπων συνεισέφερον τὴν εἰς τὸ θέμα βιουμένην ἐμπειρίαν, ἣ ὁποία, κοινοποιηθεῖσα δι' ἐπιστολῆς πρὸς τὰς ἀνά τὴν οἰκουμένην τοπικὰς ἐκκλησίας ἐχαρακτηρίσθη «σπουδαιοτάτη», ὡς διασώζουσα τὴν ἀθθεντικὴν ἀποστολικὴν παράδοσιν.

Αἱ ἐπὶ τῶν τριῶν αὐτῶν μειζόνων θεμάτων θέσεις τῶν ἐν Ἑλλάδι τοπικῶν ἐκκλησιῶν, αἱ ὁποῖαι ἀνεγνώριζον τὴν ἐξαιρετικὴν ἀθθεντιαν τῆς ἀποστολικῆς ἐκκλησίας τῆς Κορίνθου, εὐνοοῦν τὴν διαπίστωσιν ὅτι αὐταὶ διεμόρφωσαν τὸν καθ' ὅλου ἐκκλησιαστικὸν βίον ἐπὶ τῇ βάσει τῆς ἀποστολικῆς παραδόσεως καὶ ἄνευ σαφοῦς ἐξαρτήσεως ἐκ τῆς Ἀνατολῆς ἢ τῆς Δύσεως. Τοῦτο θὰ ἠδύνατο νὰ ἐνισχυθῇ καὶ ἐκ τοῦ γεγονότος ὅτι τοπικαὶ ἐκκλησίαι τοῦ Πόντου ἐζήτουν ἀπὸ τὸν Κορίνθου Διονύσιον τὴν ἐπὶ τῶν προβλημάτων τῶν παράδοσιν καὶ πρᾶξιν τῆς ἐν Κορίνθῳ Ἐκκλησίας, ὡς ἄλλως τε ἔπραττον πολλαὶ ἐκκλησίαι καὶ κατὰ τὴν διάρκειαν τῶν ἐρίδων περὶ τὸν ἑορτασμόν τοῦ Πάσχα. Ἡ ἐπισημαινομένη ἰδιαίτερα σπουδαιότης τῆς μαρτυρίας τῶν ἐν Ἑλλάδι ἐκκλησιῶν ἐπὶ τῶν ἀπασχαλούντων τὰς ἐκκλησίας Ἀνατολῆς καὶ Δύσεως ὀξυτάτων προβλημάτων ὑποδηλοῦν τὴν ἀνάγκην ἄλλων συντεταγμένων ἐρμηνείας τῶν δομῶν τοῦ διαμορφωθέντος ἐν αὐταῖς ἐκκλησιαστικοῦ βίου. Πράγματι ὡς τοιαῦτα συντεταγμένα θὰ ἠδύναντο νὰ προβληθοῦν αἱ ἀναπτυχθεῖσαι στεναὶ σχέσεις αὐτῶν μετὰ τὴν ἐκκλησίαν τῆς Ἀλεξανδρείας. Ὁ ἐξ Ἀθηνῶν νεοπλατωνικὸς Κλήμης ὁ Ἀλεξανδρεὺς ἀναδιωργάνωσε τὸ σύστημα διδασκαλίας τῆς Κατηχητικῆς σχολῆς τῆς Ἀλεξανδρείας πρὸς ἀντίκρουσιν τῆς γνωστικῆς αἵρέσεως τοῦ Οὐαλεντίνου, ἐνῶ ὁ διδάσκαλος τῆς αὐτῆς Σχολῆς Ὡριγένης μετέβη δις εἰς Ἑλλάδα διὰ νὰ παράσχη συμπαράστασιν εἰς τὴν ἀντιμετώπισιν ἐκκλησιαστικῶν προβλημάτων ἐκ τῆς διαδόσεως προφανῶς γνωστικῶν ἑτεροδιδασκαλιῶν. Ἄλλως τε καὶ κατὰ τὸν Δ' αἰῶνα ὁ Κορίνθου Ἐπίκτητος ἐζήτησε δι' ἐπιστολῆς ἀπὸ τὸν ἀρχιεπίσκοπον Ἀλεξανδρείας Μ. Ἀθανάσιον ἐπιχειρήματα πρὸς ἀντίκρουσιν αἵρετικῶν διδασκαλιῶν, αἱ ὁποῖαι ἐκηρύσσοντο εἰς Κόρινθον καὶ αἱ ὁποῖαι προεκάλεσαν τὴν ἐκτενῆ πρὸς Ἐπίκτητον ἐπιστολὴν τοῦ Μ. Ἀθανασίου. Ἄν δὲ ἀναλογισθῇ τις ὅτι ὁ Ἀρειανισμὸς, καὶ τοὶ εὗρεν ἰσχυρὰ ἐρείσματα εἰς τὰς ἐκκλησίας τῆς Ἀνατολῆς, οὐδεμίαν ἔσχεν, ὡς ἄλλως τε καὶ ἐν Αἰγύπτῳ ἀπήχησιν εἰς τὰς ἐν Ἑλλάδι ἐκκλησίας,

τότε ευχερέστερον αξιολογεί τὰς πνευματικὰς σχέσεις αὐτῶν πρὸς τὸν θρόνον τῆς Ἀλεξανδρείας.

Ἡ ἴδρυσις τῆς Κωνσταντινουπόλεως (330) ἀπεδυνάμωσε τὴν ἡγετικήν θέσιν τῆς ἀποστολικῆς ἐκκλησίας τῆς Κορίνθου ἐν Ἑλλάδι καὶ ἐνίσχυσε τὸ κύρος τῆς εὐρισκομένης εἰς τὸν ἄξονα Πρεσβυτέρας καὶ Νέας Ρώμης ἀποστολικῆς ἐκκλησίας τῆς Θεσσαλονίκης. Κατὰ τὴν δευτέραν αὐτὴν ἐποχὴν τῆς πρώτης περιόδου αἱ τοπικαὶ ἐκκλησίαι τῆς Ἑλλάδος ὀργανώθησαν ἐπὶ τῆ βάσει τοῦ μητροπολιτικοῦ συστήματος εἰς ἕξ μητροπολιτικὰς ἐπαρχίας (Ἀχαΐας μὲ μητρόπολιν τὴν Κόρινθον, Μακεδονίας μὲ μητρόπολιν τὴν Θεσσαλονίκην, Θεσσαλίας μὲ μητρόπολιν τὴν Λάρισαν, Κρήτης μὲ μητρόπολιν τὴν Γόρτυνα, Παλαιᾶς Ἡπείρου μὲ μητρόπολιν τὴν Νικόπολιν, Νέας Ἡπείρου μὲ μητρόπολιν τὸ Δυρράχιον), ἐνῶ ἡ ἐπαρχία Νήσων τοῦ Αἰγαίου ἀνῆκεν εἰς τὴν Ἀσιανὴν Διοίκησιν.

Ἡ τοιαύτη μητροπολιτικὴ διοργάνωσις τῶν ἐν Ἑλλάδι τοπικῶν ἐκκλησιῶν καὶ ἡ χαρακτηριστικὴ ἀνάπτυξις τοῦ κύρους τοῦ θρόνου τῆς Θεσσαλονίκης συνέδεσαν στενότερον τὸν ἐκκλησιαστικὸν ἐν Ἑλλάδι βίον πρὸς τὸν θρόνον τῆς Κωνσταντινουπόλεως καὶ ἀπεδυνάμωσαν προοδευτικῶς τὴν πρὸς τὸν θρόνον τῆς Ἀλεξανδρείας προγενεστέραν στροφὴν, χωρὶς ὅμως καὶ νὰ ἐξαφανισθοῦν τὰ ἰδιαίτερα στοιχεῖα τῆς ἐν αὐταῖς φυλασσομένης ἐκκλησιαστικῆς παραδόσεως. Ἡ ταχυτάτη προσαρμογὴ τῆς διοικητικῆς διοργανώσεως τῶν ἐν Ἑλλάδι ἐκκλησιῶν εἰς τὰς εἰσαγαγούσας τὸ μητροπολιτικὸν σύστημα ἀποφάσεις τῆς ἐν Νικαίᾳ συνόδου καὶ ἡ αὐστηρὰ προσήλωσις εἰς τὴν κανονικὴν ἀρχὴν τῆς αὐτοδυναμίας καὶ ἀνεξαρτησίας τῆς ὑπὸ τὸν μητροπολίτην ἐπαρχιακῆς συνόδου κατέστησαν πολυκεντρικὴν τὴν ὀργάνωσιν τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ βίου, διὰ τῆς ἀναπτύξεως σχέσεων πρὸς τὴν Ρώμην μέσῳ Νικοπόλεως τῆς Παλαιᾶς Ἡπείρου, πρὸς τὴν Κωνσταντινούπολιν μέσῳ Κορίνθου τῆς Ἀχαΐας καὶ πρὸς τὴν Ἀσίαν μέσῳ τῶν νήσων τοῦ Αἰγαίου. Ἡ κατὰ τὸ πρῶτον ἡμισυ τοῦ Ε΄ αἰῶνος καταβληθεῖσα ὑπὸ τοῦ θρόνου τῆς Θεσσαλονίκης μὲ τὴν συμπάρασιν τῶν πολιτικῶν ἀρχόντων προσπάθεια διοικητικῆς ἐπιβολῆς ἐπὶ τῶν μητροπολιτῶν τῆς Ἑλλάδος προσέκρουσεν εἰς τὴν σθεναρὰν ἀντίδρασιν τῶν μητροπολιτῶν, οἱ ὅποιοι ἠγωνίζοντο νὰ διαφυλάξουν τὴν διὰ τῶν κανόνων τῆς ἐν Νικαίᾳ συνόδου (καν. 4 καὶ 5) κατοχυρουμένην διοικητικὴν αὐτονομίαν καὶ ἀνεξαρτησίαν τῶν μητροπολιτῶν. Ἡγετικὸν ρόλον εἰς τὸν ἀγῶνα αὐτὸν πρὸς διαφύλαξιν τῆς μητροπολιτικῆς ἀνεξαρτησίας διεδραμάτισαν κυρίως οἱ θρόνοι Κορίνθου καὶ Νικοπόλεως. Εἶναι ἐν προκειμένῳ ἐξόχως χαρακτηριστικὴ ἡ σθεναρὰ ἄρνησις τοῦ Νικοπόλεως Ἀττικοῦ νὰ συμμετάσχῃ εἰς τὰς ὑπὸ τὸν Θεσσαλονίκης συγκαλουμένας περὶ τὰ μέσα τοῦ Ε΄ αἰῶνος συνόδους, παρὰ τὴν ἀσκηθεῖσαν πολιτικὴν καταπίεσιν καὶ τὰς

ἐπιβληθείσας εἰς αὐτόν περιπετείας (Mansi V, 1278-1280). Ἐν τούτοις οἱ πλείονες τῶν μητροπολιτῶν συμμετείχον εἰς τὰς συγκαλουμένας κατὰ καιροὺς Μείζονας συνόδους τῆς Διοικήσεως τοῦ Ἀνατολικοῦ Ἰλλυρικοῦ ὑπὸ τὴν προεδρίαν τοῦ μητροπολίτου Θεσσαλονίκης, ὁ ὁποῖος κατέλαβε τρόπον τινὰ θέσιν ἐξάρχου συμφώνως πρὸς τοὺς κανόνας 2 καὶ 6 τῆς Β' Οἰκουμενικῆς συνόδου (381).

Ἐπεστηρίχθη καὶ ἐγένετο ἀποδεκτὴ ἡ ἀποψις ὄχι μόνον ὑπὸ τῶν ρωμαιοκαθολικῶν ἀλλὰ καὶ ὑπὸ τῶν ὀρθοδόξων ἐκκλησιαστικῶν ἱστορικῶν ὅτι μεταξύ τῶν ἐτῶν 395 καὶ 417 αἱ ἐκκλησίαι τοῦ Ἀνατολικοῦ Ἰλλυρικοῦ διωργανώθησαν εἰς *παπικὸν βικαριάτον*, τοῦ ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης ὀρισθέντος καὶ παπικοῦ βικαρίου. Ἡ θεμελίωσις τῆς ὑποθέσεως αὐτῆς ἐστηρίχθη εἰς τὴν μόλις τὸ 531 ἐμφανισθεῖσαν διὰ πρώτην φοράν *Collectio Thessalonicensis*, ἡ ὁποία περιέχει σειρὰν ἐπιστολῶν τῶν παπῶν Ρώμης πρὸς τοὺς ἐκάστοτε ἀρχιεπισκόπους Θεσσαλονίκης κατὰ τὴν μεταξύ τῶν Β' καὶ Δ' Οἰκουμενικῶν συνόδων περίοδον (381-451). Παρὰ τὸ γεγονός ὅτι ἐν τῇ συλλογῇ αὐτῇ δέν περιλαμβάνονται καὶ ἀπαντητικαὶ ἐπιστολαὶ τῶν ἀρχιεπισκόπων Θεσσαλονίκης, γεγονός τεραστίας σημασίας διὰ τὴν κανονικὴν ἀξιολόγησιν τῶν διοικητικῶν σχέσεων Ρώμης καὶ Ἀνατολικοῦ Ἰλλυρικοῦ, ἡ ἀξιοπιστία καὶ ἡ αὐθεντικότητα τῶν ἐπιστολῶν αὐτῶν σοβαρῶς ἠμφεσβητήθη. Περί τὸ θέμα τῆς ἰδρύσεως παπικοῦ βικαριάτου εἰς τὸν Ἀνατολικὸν Ἰλλυρικὸν ἠσχολήθημεν εἰδικῶς εἰς ἡμετέραν μελέτην καὶ ἐδείξαμεν ἐπὶ τῇ βάσει τῶν κειμένων τῆς *Collectio Thessalonicensis* καὶ τῆς μέχρι τῆς ἄρσεως τοῦ Ἀκακιανοῦ λεγομένου σχίσματος (484-519) ἐκκλησιαστικῆς πράξεως, ὅτι μόλις τὸ 535 διὰ τῆς ἰδρύσεως τῆς Ἀρχιεπισκοπῆς Πρώτης Ἰουστινιανῆς ὁ αὐτοκράτωρ Ἰουστινιανὸς ἀνέθηκεν εἰς τὸν παπικὸν θρόνον τὴν ψιλὴν πνευματικὴν ἐποπτεῖαν ἐπὶ τῶν ἐκκλησιῶν τοῦ Ἰλλυρικοῦ (Β. Φειδᾶ, Ὁ θεσμός τῆς Πενταρχίας τῶν πατριαρχῶν. I. Προϋποθέσεις διαμορφώσεως τοῦ θεσμοῦ, Ἀθῆναι 1969, 258-289. II. Ἱστορικοκανονικὰ προβλήματα περὶ τὴν λειτουργίαν τοῦ θεσμοῦ (451-533), Ἀθῆναι 1970, 75-104). Μέχρι τότε αἱ ἐκκλησίαι τοῦ Ἀνατολικοῦ Ἰλλυρικοῦ, διεκδικούμεναι ὑπὸ τῶν θρόνων Πρεσβυτέρας καὶ Νέας Ρώμης, παρέμειναν διοικητικῶς ἀνεξάρτητοι ὑπὸ τὴν χαλαρὰν ἐξαρχικὴν αὐθεντίαν τοῦ ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης. Εἶναι χαρακτηριστικόν ὅτι ὁ διαδεχθεὶς τὸν ἱερόν Χρυσόστομον ἀρχιεπίσκοπος Κωνσταντινουπόλεως Ἀττικὸς (406-425) διεξεδίκε τὴν νομοθετικὴν κατοχύρωσιν τῆς ἀρχῆς, ὅπως «παρὰ γνώμην τοῦ ἐπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως χειροτονίαν ἐπισκόπου μὴ γίνεσθαι» ὄχι μόνον εἰς τὰς Διοικήσεις Ἀσίας, Πόντου καὶ Θράκης, ἀλλὰ καὶ εἰς τὸ Ἀνατολικὸν Ἰλλυρικόν. Πράγματι ὁ αὐτοκράτωρ Θεοδόσιος Β' ὁ Μικρὸς ἐξέδωκε τὴν 14 Ἰουλίου 421 βασιλικὸν διάταγμα, κοινοποιηθὲν

τῷ Prefecto Praetorio Illvrici Φιλίππῳ, τό ὁποῖον ὠρίζεν ὅτι «τάς ἀναφυομένης κανονικάς ἀμφισβητήσεις ἐν ὄλῳ τῷ Ἰλλυρικῷ οὐ δεῖ τέμνεσθαι παρά γνώμην τοῦ ἀρχιεπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως, ἥτις ἔχει τά προνόμια τῆς ἀρχαίας Ρώμης» (Ράλλη-Ποτλῆ, Σύνταγμα, VI, 260). Τό διάταγμα ὅμως αὐτό δέν ἐφηρμόσθη, διότι ἀντέδρασε πεισμώνως ὁ ἐπίσκοπος Ρώμης Βονιφάτιος Α΄ (418-422), ὁ ὁποῖος, ἐπικαλούμενος τάς ἐν Ἰλλυρικῷ παπικάς διεκδικήσεις, ὑπερῆμύθη τῆς ἀνάγκης διαφυλάξεως τῆς ἀρχαίας κανονικῆς τάξεως (Mansi, VIII, 759-760).

Οὕτως αἱ ἐκκλησιαί τοῦ Ἀνατολικοῦ Ἰλλυρικοῦ, καίτοι διεξεδικοῦντο ὑπό τῶν θρόνων Πρεσβυτέρας καί Νέας Ρώμης, παρέμειναν μέχρι τοῦ 535 ἀνεξάρτητοι ἀπό τούς δύο μεγάλους θρόνους τῆς Ἐκκλησίας, διετήρουν ὅμως στενοτέρας σχέσεις καί ἐπικοινωνίαν μέ τόν θρόνον τῆς Κωνσταντινουπόλεως. Ἡ τοιαύτη ιδιότυπος διοικητική ἀνεξαρτησία τῶν ἐν Ἑλλάδι Ἐκκλησιῶν κατανοεῖται σαφέστερον ἐκ τῆς στάσεως, τήν ὁποίαν ἐτήρησαν κατά τάς ἐργασίας τῆς Δ΄ Οἰκουμενικῆς συνόδου (451). Εἰς τήν σύνοδον αὐτήν οἱ ἐπίσκοποι τοῦ Ἀνατολικοῦ Ἰλλυρικοῦ ἐκάθησαν εἰς τό δεξιᾶ τῶν αὐτοκρατορικῶν ἀντιπροσώπων μέρος μετά τῶν ἐπισκόπων τῶν θρόνων Ἀλεξανδρείας καί Ἱεροσολύμων, οὐχί δέ εἰς τό ἀριστερᾶ τῶν αὐτοκρατορικῶν ἀντιπροσώπων μέρος μετά τῶν ἐπισκόπων τῶν θρόνων Ρώμης, Κωνσταντινουπόλεως καί Ἀντιοχείας. Οὕτω κατά τήν συζήτησιν τῆς ἀποδοχῆς εἰς τήν σύνοδον τοῦ ὑπό τῆς ἐν Ἐφέσῳ ληστρικῆς συνόδου (449) καταδικασθέντος Θεοδωρήτου Κύρου οἱ μέν ἐπίσκοποι τῶν Διοικήσεων Ἀνατολῆς, Ἀσίας, Πόντου καί Θράκης ἐτάχθησαν διαρρήδην ὑπέρ, «ἐπειδή ἀποκατέστησεν αὐτῷ τήν ἐπισκοπήν ὁ ἀγιώτατος ἀρχιεπίσκοπος Λέων καί ὁ θειώτατος καί εὐλαβέστατος βασιλεὺς», ἐνῶ σθεναρῶς ἀντέδρασαν οἱ ἐπίσκοποι τῆς Αἰγύπτου, τῆς Παλαιστίνης καί τοῦ Ἰλλυρικοῦ (Mansi VI, 589). Τήν αὐτήν διαφοροποίησιν ἀπόψεων δύναται τις νά διαπιστώσῃ καί εἰς τό θέμα τῆς καταδίκης τῶν «ἐξάρχων τῆς ἐν Ἐφέσῳ ληστρικῆς συνόδου, διότι παρά τήν ἀντίθετον γνώμην τῶν λοιπῶν μελῶν τῆς συνόδου οἱ ἑλλαδικοὶ ἐπίσκοποι διεκήρυξαν τήν ἀνάγκην ἐπεικειίας, διότι, ὡς ἔλεγον, «πάντες ἐσφάλμεν, πάντες συγγνώμης ἀξιωθῶμεν» (Mansi VI, 936).

Σαφέστερον ἐξεφράσθη ἡ ἀνεξαρτησία τῶν ἑλλαδικῶν ἐπισκόπων κατά τήν συζήτησιν τῶν δογματικῶν θεμάτων, διότι οὗτοι, καίτοι μετεκινήθησαν εἰς τό ἀριστερόν μέρος τῆς αἰθούσης τῆς συνελεύσεως, δέν υἱοθέτησαν τήν γενικῶς ἐπικροτηθεῖσαν πρότασιν ταυτίσεως τοῦ «Τόμου» τοῦ πάπα Λέοντος Α΄ πρὸς τήν πίστιν τῆς Ἐκκλησίας καί ἐζήτησαν προθεσμίαν ὀλίγων ἡμερῶν διὰ νά μελετήσουν τό κείμενον καί νά ἀποφανθοῦν περὶ τῆς ὀρθοδοξίας τοῦ κειμένου (Mansi VI, 972-973). Κατά τήν

μελέτην τῆς ἐπιστολῆς τοῦ Λέοντος καί μετὰ τὰς ἐξηγήσεις τῶν παπικῶν ἀντιπροσώπων Πασχασίνου καί Λουκινσίου οἱ ἑλλαδικοὶ ἐδέχθησαν «ὀρθοδοξότατον εἶναι τὸν ἀγιώτατον πατέρα καί ἀρχιερέα Λέοντα» καί «περὶ τῆς ἐπεσταλμένης παρὰ τῆς αὐτοῦ μακαριότητος ἐπιστολῆς τὸ ἀναμφίβολον, τῶν ἀγιωτάτων ἐπισκόπων Πασχασίνου καί Λουκινσίου... σαφηνισάντων ἡμῶν, ἃ ἡ φράσις διῖσταν ἠνίττετο» (Mansi VII, 29-32). Ἐν τῇ ἐννοίᾳ ταύτῃ ἠρνήθησαν νὰ δεχθοῦν τὴν ὑπὸ τῶν ἐπισκόπων τῆς Ἀνατολῆς γενομένην πρότασιν ὅπως τὸ κείμενον τοῦ «Τόμου» τοῦ Λέοντος υἰοθετηθῆ καί ὡς ὄρος τῆς οἰκουμενικῆς συνόδου, ὑποστηρίζαντες τὴν ἀνάγκην συντάξεως ὑπὸ τῆς συνόδου δογματικοῦ ὄρου. Τὰ ἀποδεικνύοντα τὴν πλήρη ἀνεξαρτησίαν τοῦ Ἀνατολικοῦ Ἰλλυρικοῦ ἐκ τῶν θρόνων Πρεσβυτέρας καί Νέας Ρώμης στοιχεῖα τῶν πρακτικῶν τῆς Δ' Οἰκουμενικῆς συνόδου καθίστανται σαφέστερα ἐκ τῆς στάσεως τῶν ἑλλαδικῶν ἐπισκόπων κατὰ τὴν περίοδον τοῦ Ἀκακιανοῦ σχίσματος (484-519), διότι οἱ ἐπίσκοποι τοῦ Ἰλλυρικοῦ διετήρησαν τὴν ἐκκλησιαστικὴν κοινωσίαν μὲ τὸν θρόνον τῆς Κωνσταντινουπόλεως καί κατὰ συνέπειαν διέκοψαν τὴν κοινωσίαν μὲ τὸν θρόνον τῆς Ρώμης (Β. Φειδᾶ, Ὁ Θεσμός τῆς Πενταρχίας τῶν πατριαρχῶν. II, 83 ἐξ.), ἀλλ' ὅπωςδήποτε εἶχον σαφεῖς ἐπιφυλάξεις ὡς πρὸς τὴν δυνατότητα ἐναρμονίσεως τοῦ «Ἐνωτικοῦ» τοῦ Ζήνωνος μὲ τὰς δογματικὰς ἀποφάσεις τῆς Δ' Οἰκουμενικῆς συνόδου. Τοῦτο κατέστη σαφέστερον μετὰ τὴν ἐκθρόνισιν τοῦ ὀρθοδόξου πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως Μακεδονίου (511) καί τὴν προώθησιν εἰς τὸν θρόνον τοῦ μονοφυσίτου Τιμοθέου (511-518) ὑπὸ τοῦ αὐτοκράτορος Ἀναστασίου τοῦ Δικόρου (491-518), διότι οἱ ἐπίσκοποι τοῦ Ἀνατολικοῦ Ἰλλυρικοῦ μὲ ἐπὶ κεφαλῆς τὸν Νικοπόλεως Ἀλκίσωνα δὲν ἐδέχθησαν εἰς κοινωσίαν τὸν μονοφυσίτην Πατριάρχην Τιμόθεον, ἠνόνησαν τὴν ἐναντίον τοῦ Ἀναστασίου ἐπανάστασιν ἐν Ἰλλυρικῷ καί Σκυθίᾳ τοῦ Βιταλιανοῦ, διέκοψαν τὴν ἐκκλησιαστικὴν κοινωσίαν πρὸς τὸν συνταχθέντα μετὰ τοῦ Τιμοθέου Δωρόθεον Θεσσαλονίκης, διεκήρυξαν ἐν συνόδῳ τὴν σταθερὰν ἐμμονὴν εἰς τὰς ἀποφάσεις τῆς Δ' Οἰκουμενικῆς συνόδου καί ἀπεφάσισαν ἐν συνόδῳ τὴν ἀποκατάστασιν τῆς ἐκκλησιαστικῆς κοινωσίας μὲ τὸν παπικόν θρόνον (Mansi VIII, 402 ἐξ.).

Ἡ διὰ τῆς ὑπαγωγῆς ὑπὸ τὴν παπικὴν ἐποπτεῖαν ἀρχομένη τὴν 535 ἐποχὴ φέρει μὲν τὰς ἐκκλησίας τοῦ Ἀνατολικοῦ Ἰλλυρικοῦ διοικητικῶς ἐγγύτερον πρὸς τὸν παπικόν θρόνον, ἀλλὰ δὲν ἀνατρέπει τὰς λόγῳ τῆς γεωγραφικῆς ἐγγύτητος στενοτάτας σχέσεις αὐτῶν μὲ τὸν θρόνον τῆς Κωνσταντινουπόλεως, ὑπὸ τὴν διοικητικὴν δικαιοδοσίαν τοῦ ὁποῦο καὶ ὑπῆχθησαν τελικῶς διὰ τῆς σχετικῆς ἀποφάσεως τοῦ βυζαντινοῦ αὐτοκράτορος Λέοντος Γ' τὸ 732/3.

Κατὰ τὴν πρώτην αὐτὴν περίοδον τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ βίου τῶν ἐν

Ἑλλάδι ἐκκλησιῶν, αὐται συμμετέσχον, ὡς εἶδομεν, ἐνεργῶς εἰς τὴν δι' Οἰκουμενικῶν ἢ καὶ τοπικῶν συνόδων ἀντιμετώπισιν τῶν ἀναφυνέντων ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ σοβαρῶν περὶ τὴν πίστιν ἢ τὴν κανονικὴν τάξιν ζητημάτων, προβαλοῦσαι τὴν ἐν αὐταῖς ἀδιακόπως βιουμένην ἀποστολικὴν παράδοσιν. Ἡ μακρὰ διοικητικὴ ἀνεξαρτησία τῶν ἐκκλησιῶν τοῦ Ἀνατολικοῦ Ἰλλυρικοῦ, ἀναπτύξασα αὐτοδύναμον αὐτοσυνειδησίαν εἰς αὐτάς, συνετέλεσεν εἰς τὴν διατήρησιν στενῶν πνευματικῶν σχέσεων μὲ τούς θρόνους Ἀλεξανδρείας, Κωνσταντινουπόλεως καὶ Ρώμης, διὰ τῶν ὁποίων ἐνεπλουτίζετο ἢ ἐν αὐταῖς φυλασσομένη ἀποστολικὴ παρακαταθήκη τῆς πίστεως χωρὶς ἐκτροπὴν εἰς ἀκραίας ἢ αἰρετικὰς δοξασίας. Καίτοι ἐκ τοῦ ἑλλαδικοῦ χώρου δὲν ἀνεφάνησαν κατὰ τὴν ἐν λόγῳ περίοδον μεγάλοι πατέρες καὶ ἐκκλησιαστικοὶ συγγραφεῖς, ἢ ἐν ταῖς Οἰκουμενικαῖς συνόδοις παρουσία τῶν ἑλλαδικῶν ἐπισκόπων καὶ οἱ γενικώτεροι ὑπὲρ τῆς ὀρθοδοξίας τῆς πίστεως ἀγῶνες προέβαλον ἐνηχον τὸ κήρυγμα τῆς βιουμένης ἀποστολικῆς ὀρθοδοξίας.

Ἡ δευτέρα περίοδος καλύπτει τὴν μεταξύ τῶν ἐτῶν 733 καὶ 1453 περίοδον, καθ' ἣν αἱ μητροπόλεις καὶ ἐπισκοπαὶ τοῦ ἑλλαδικοῦ χώρου ὑπήχθησαν ὑπὸ τὴν διοικητικὴν δικαιοδοσίαν τοῦ θρόνου τῆς Κωνσταντινουπόλεως καὶ ἐβίωσαν τὴν καθ' ὅλου ἐκκλησιαστικὴν παράδοσιν ἐν κοινῶνι μετὰ τῶν λοιπῶν μητροπόλεων καὶ ἐπισκοπῶν τῆς δικαιοδοσίας τοῦ Οἰκουμενικοῦ θρόνου. Ἡ περίοδος αὕτη θά ἡδύνατο νὰ διακριθῇ εἰς δύο ἐποχάς, ἐξ ὧν ἡ πρώτη καλύπτει τὴν μέχρι τῆς ἀλώσεως τῆς Κωνσταντινουπόλεως ὑπὸ τῶν σταυροφόρων χρονικὴν περίοδον (733-1204), ἡ δὲ δευτέρα τὴν ἔκτοτε καὶ μέχρι τῆς ἀλώσεως τῆς Κωνσταντινουπόλεως ὑπὸ τῶν Τούρκων χρονικὴν περίοδον (1204-1453).

Κατὰ τὴν πρώτην ἐποχὴν αἱ μητροπόλεις καὶ ἐπισκοπαὶ τοῦ ἑλλαδικοῦ χώρου, ὑπαχθεῖσαι ὑπὸ τὴν διοικητικὴν δικαιοδοσίαν τοῦ θρόνου τῆς Κωνσταντινουπόλεως, ἐνετάχθησαν εὐχερῶς εἰς τὸν ὑπὸ τοῦ οἰκουμενικοῦ θρόνου συντονιζόμενον ἐκκλησιαστικόν βίον καὶ συμμετεῖχον ἐνεργῶς διὰ τῶν ἐν τῇ Ἐνδημούσῃ συνόδῳ μετεχόντων μητροπολιτῶν καὶ ἀρχιεπισκόπων εἰς τὴν ἀντιμετώπισιν τῶν κατὰ τὴν ἐποχὴν αὐτὴν ἀναφυνέντων ἐκκλησιαστικῶν ζητημάτων, ἐνῶ ἐν τῷ ἑλλαδικῷ χώρῳ διεμορφοῦντο προοδευτικῶς οἱ νέοι πυρῆνες τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἀκτινοβολίας. Ἡ ἴδρυσις καὶ ἡ ἀκμὴ τῶν μεγάλων μοναστικῶν κέντρων τῆς Ἀνατολῆς εἰς τὸ Ἅγιον Ὄρος καὶ τὰ Μετέωρα ἐδημιούργησαν τὰς προϋποθέσεις ἐνεργωτέρας συμμετοχῆς εἰς τὰ ἐκκλησιαστικὰ πράγματα.

Κατὰ τὴν δευτέραν ἐποχὴν ἡ διὰ τῆς Δ' Σταυροφορίας ὑποταγὴ πολλῶν περιοχῶν τοῦ ἑλλαδικοῦ χώρου εἰς τοὺς Φράγκους καὶ τοὺς Βενετούς κατέστησεν ὀδυνηρὰν τὴν θέσιν τῶν ἐν Ἑλλάδι ἐκκλησιῶν, ἔνεκα

τῆς ἐχθρικῆς πρὸς τὸν ὀρθόδοξον κληρὸν στάσεως τῶν ρωμαιοκαθολικῶν σταυροφόρων, οἱ ὅποιοι ἵδρυσαν ἱκανὸν ἀριθμὸν φραγκικῶν ἡγεμονιῶν καὶ διέσπασαν τὴν ἐνότητα τοῦ λαοῦ. Τὰ δεσποτάτα τῆς Ἡπείρου καὶ αἱ κατὰ τὸ ὑπόδειγμα τῶν Φράγκων διαμορφωθεῖσαι ἑλληνικαὶ ἡγεμονίαι, ἀποσκοποῦσαι εἰς τὴν ἀποτίναξιν τῆς Φραγκοκρατίας, δὲν ἀπέφυγον καὶ ὀδυνηρὰς πρὸς ἀλλήλας συγκρούσεις, αἱ ὁποῖαι παρέλυσαν κατὰ τὸ πρῶτον ἡμισυ τοῦ 13 αἰῶνος τὰς ἐκκλησιαστικὰς δυνάμεις. Μετὰ τὴν ἀνάκτησιν τῆς Κωνσταντινουπόλεως (1261) καὶ τὴν ἀποδυνάμωσιν τῶν φραγκικῶν ἡγεμονιῶν ἀποκατεστάθη μὲν ὁ ρυθμὸς τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ βίου, ἀλλὰ δὲν ἐξέλιπεν ἡ πρόκλησις τῶν φραγκικῶν ἡγεμονιῶν. Ἰδιαιτέρως αἰσθητὴ ἦτο ἡ βελτίωσις τῶν συνθηκῶν εἰς τὴν Πελοπόννησον, ἃν ἐξαιρεθοῦν αἱ περιοχαὶ Ἡπείρου, Θεσσαλίας καὶ Μακεδονίας, αἱ ὁποῖαι δὲν ἐγνώρισαν τὰς ὀδυνηρὰς συνεπειὰς τῆς φραγκοκρατίας. Ἡ μετὰ τὴν ἀνάκτησιν τῆς Κωνσταντινουπόλεως (1261) προσάρτησις τῆς Μακεδονίας καὶ ἡ ἐπιβολὴ τοῦ κύρους τοῦ αὐτοκράτορος τῆς Κωνσταντινουπόλεως εἰς τὰς ἐν Ἑλλάδι ἡγεμονίας συνετέλεσαν εἰς τὴν δημιουργίαν τῶν μεγάλων πνευματικῶν καὶ καλλιτεχνικῶν κέντρων τῆς Θεσσαλονίκης καὶ τοῦ Μυστρά. Μόνον εἰς τινὰς νήσους τοῦ Αἰγαίου ἐπεβίωσεν ἡ φραγκοκρατία, ἐνῶ ἡ Κρήτη ἐγνώρισε τὴν πλεον μακροχρόνιον κατάκτησιν, καθ' ὅσον ἡ Ἐνετοκρατία διετηρήθη μέχρι τὸ 1669.

Κατὰ τὴν *τρίτην* περίοδον, τῆς Τουρκοκρατίας (1453-1821), ἡ Ἐκκλησία τῆς Ἑλλάδος, ὑπαγομένη πάντοτε ὑπὸ τὴν δικαιοδοσίαν τοῦ Οἰκουμενικοῦ θρόνου, μετέσχε τῆς ὀδυνηρᾶς ἐμπειρίας ὄλων τῶν Ὀρθοδόξων Ἐκκλησιῶν τῆς Βαλκανικῆς χερσονήσου καὶ ἠγωνίσθη, ὑπὸ τὴν αἰγίδα τοῦ Οἰκουμενικοῦ θρόνου, νὰ διαφυλάξῃ ἀκλόνητον τὴν πίστιν καὶ τὴν ἐθνικὴν αὐτοσυνειδησίαν τοῦ λαοῦ, τὸν ὁποῖον ἐνεψύχωσε καὶ καθωδήγησε διὰ τὴν ἀνάκτησιν τῆς ἐθνικῆς ἀνεξαρτησίας του. Κατὰ τὴν ἐν λόγῳ περίοδον ὁ ἐπαχθὴς ἀλλόθρησκος ζυγὸς ἐβαρύνθη διὰ τῆς ἀφιλαδέλφου θρησκευτικῆς προπαγάνδας τῆς ρωμαιοκαθολικῆς Οὐνίας καὶ τῶν προτεσταντῶν ἱεραποστόλων, διὰ τῆς ἀθεμίτου δράσεως τῶν ὁποίων ἐπεσωρεύθησαν πολλὰ δεινὰ εἰς τὰς κατὰ τόπους ἐκκλησίας τοῦ ἑλλαδικοῦ χώρου. Ἐν τούτοις ἡ πνευματικὴ ἀκτινοβολία τῆς ἐν Ἑλλάδι Ἐκκλησίας ὑπῆρξε θαυμαστὴ διὰ τῆς προσφορᾶς ἐκ τῶν κόλπων τῆς πλήθους πατριαρχῶν καὶ διαπρεπῶν θεολόγων, οἱ ὅποιοι προσέφερον τεραστίας ὑπηρεσίας εἰς τὸν ἀγῶνα πρὸς ἀντίκρουσιν τῆς Οὐνίας καὶ τῆς προτεσταντικῆς προπαγάνδας ὅχι μόνον ἐν τῷ ἑλλαδικῷ χώρῳ, ἀλλὰ καὶ εἰς πάσας τὰς Ὀρθοδόξους Ἐκκλησίας.

Κατὰ τὴν *τετάρτην* περίοδον, ἡ ὁποία καλύπτει τὴν ἀπὸ τῆς ἐθνικῆς παλιγγενεσίας μέχρι σήμερον ἐποχὴν, συνδέεται μὲ τὴν αὐτοκέφαλον διοργάνωσιν τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος ἐντὸς τῶν πλαισίων τοῦ ἴδρυ-

θέντος ανεξαρτήτου ελληνικού Κράτους. Ἡ ἀναγκαία ἀπὸ τοῦ Οἰκουμενικοῦ θρόνου αὐτονομίαις τῆς ἐκκλησίας τῶν ἀπελευθερωθεισῶν περιοχῶν, ὡς διεφάνη κατὰ τὰς σχετικὰς συζητήσεις τῆς ἐν Τροιζήνι Ἐθνοσυνελεύσεως, οὐδόλως ὑπεδήλου τὰσιν ἀνεξαρτοποίησεως ἀπὸ τοῦ Οἰκουμενικοῦ θρόνου, διό καὶ ὁ πρῶτος κυβερνήτης Ἰωάννης Καποδίστριας ἐπεδίωξε τὴν μετ' αὐτοῦ ἀνασύνδεσιν τῆς αὐτονομηθείσης κατ' ἐθνικὴν ἀνάγκην Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος. Ὁ ρωμαιοκαθολικὸς βασιλεὺς Ὄθων καὶ ὁ προτεστάντης ἀντιβασιλεὺς Μάουρερ, ἐμπνεόμενοι ἀπὸ τὰς περὶ κράτους ἀντιλήψεις τῆς ἐποχῆς εἰς τὴν Δ. Εὐρώπην, προέβησαν διὰ Διατάγματος (23.7. 1833) εἰς αὐθαίρετον καὶ ἀντικανονικὴν ἀνακήρυξιν τοῦ αὐτοκεφάλου τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, διό καὶ ὁ Οἰκουμενικὸς θρόνος δὲν ἀνεγνώρισε τὴν νέαν δομὴν τῆς ἐλλαδικῆς Ἐκκλησίας καὶ ἀπέφυγε πᾶσαν μετ' αὐτῆς ἐπικοινωνίαν μέχρι τοῦ 1850, ὁπότε ἡ Ἐκκλησία τῆς Ἑλλάδος ἐζήτησε τὴν κανονικὴν ἀνακήρυξιν αὐτῆς ὑπὸ τοῦ Οἰκουμενικοῦ θρόνου εἰς αὐτοκέφαλον Ἐκκλησίαν. Διὰ Συνοδικοῦ Τόμου τῆς ἐν Κωνσταντινουπόλει Ἐνδημούσης Συνόδου (1850) ἀνεκηρύχθη ἡ Ἐκκλησία τῆς Ἑλλάδος αὐτοκέφαλος, καθορισθεισῶν ἐν αὐτῷ σαφῶς τῶν θεμελιωδῶν ἀρχῶν κανονικῆς ὀργανώσεως καὶ λειτουργίας τῆς ἐν Ἑλλάδι Ἐκκλησίας.

Ἐν τούτοις, οἱ ἐπὶ τῇ βάσει προτεσταντικῶν προτύπων ἐκδοθέντες νόμοι Σ' (200) καὶ ΣΑ' (201) περὶ τῆς διοικήσεως τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, εὐνοούμενοι καὶ ἀπὸ τὴν ὀξείαν κατὰ τοῦ Συνοδικοῦ Τόμου πολεμικὴν τοῦ Θεοκλήτου Φαρμακίδου, καθιέρωσαν νόθον πολιτειακοτικὸν καθεστῶς εἰς τὴν διοικητικὴν διοργάνωσιν αὐτῆς. Κατὰ τὸ ὑπόδειγμα τῶν προτεσταντικῶν Κονσιστοριῶν ὁ βασιλεὺς συνίστα πενταμελῆ ἐνιαύσιον Σύνοδον, τῆς ὁποίας μετεῖχε τακτικῶς Βασιλικὸς Ἐπίτροπος. Αἱ ἀποφάσεις τῆς Συνόδου ἔδει νὰ προσυπογράφωνται ὑπὸ τοῦ Βασιλικοῦ Ἐπιτρόπου καὶ νὰ ἐγκρίνωνται ὑπὸ τῆς Κυβερνήσεως διὰ νὰ ἀποκτήσουν ἰσχύν. Τὸ εἰσαχθέν πολιτειακοτικὸν αὐτὸ σύστημα ἐβελτιώθη διὰ τοῦ Καταστατικοῦ Χάρτου τοῦ 1923, διὰ τοῦ ὁποίου ἀνωτάτη ἐκκλησιαστικὴ ἀρχὴ ὤρίσθη ἡ Ἱερά Σύνοδος τῆς Ἱεραρχίας τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, προεδρευομένη ὑπὸ τοῦ ἀρχιεπισκόπου Ἀθηνῶν καὶ πάσης Ἑλλάδος. Τὸ 1925 ἀνασυνεστήθη μὲν ὁ θεσμὸς τῆς ὀλιγομελοῦς Ἱερᾶς Συνόδου, ἀλλὰ δὲν ἐθίγη ὁ θεσμὸς τῆς Ἱερᾶς Συνόδου τῆς Ἱεραρχίας. Κατὰ τὴν διάρκειαν τῆς ναζιστικῆς κατοχῆς τῆς Ἑλλάδος κατηρτίσθη ὁ ν. 671/1943, ὁ ὁποῖος πολλακίς τροποποιηθεὶς ἴσχυε μέχρι τῆς ἐπὶ δικτατορίας (1967-1974) ἐκδόσεως τοῦ ν.δ. 126/1968. Τὸ 1974 ἀνεβίωσε διὰ τοῦ ν.δ. 87/1974 ὡς τὸ πρῶτον ἐδημοσιεύθη ὁ ν. 671/1943. Ὁ νόμος αὐτὸς κατηργήθη διὰ τοῦ ν. 590/1977 «Περὶ Καταστατικοῦ Χάρτου τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος». Αὐτὸς εἶναι καὶ ὁ μόνος Καταστατικὸς Χάρτης, ὁ ὁποῖος ἐψηφίσθη ὑπὸ τῆς Βουλῆς τῶν

Ἑλλήνων διά κοινοβουλευτικῆς διαδικασίας καί κατατάσσεται εἰς τούς ὑπό τοῦ Ἑλληνικοῦ Συντάγματος ρητῶς προβλεπομένους θεσμικούς νόμους (ἄρθρον 3 παρ. 1 τοῦ ἐν ἰσχύι Συντάγματος, 1975).

Ὁ ἰσχύων λοιπόν σήμερον Καταστατικός Χάρτης (ν. 590/1977) ἐν συνδυασμῷ πρός τά περί θρησκείας ἄρθρα τοῦ ἰσχύοντος Συντάγματος τῆς Ἑλλάδος (1975) καθορίζει σαφέστερον τήν θέσιν τῆς Ἐκκλησίας ἐν τῷ Ἑλληνικῷ Κράτει. Ἡ Αὐτοκέφαλος Ἐκκλησία τῆς Ἑλλάδος, ἔχουσα ὡς μέλη τό 95% περίπου τοῦ ἑλληνικοῦ λαοῦ, ἀναγνωρίζεται διά τοῦ Συντάγματος ὡς ἐπίσημος καί ἐπικρατοῦσα θρησκεία τοῦ κράτους, ἡ ὁποία πρέπει νά εὑρίσκειται εἰς ἄρρηκτον ἐνότητα μέ τήν ἐν Κωνσταντινουπόλει Μητέρα-Ἐκκλησίαν καί μέ πᾶσαν ἄλλην Ὁρθόδοξον Ἐκκλησίαν, νά φυλάττη ὡς ἐκεῖναι τούς ἱερούς κανόνας καί τās ἱεράς παραδόσεις καί νά ἔχη ὡς ἀνωτάτην ἐκκλησιαστικὴν ἀρχήν τήν Ἱεράν Σύνοδον τῆς Ἱεραρχίας, τήν ὁποίαν ὑποκαθιστᾷ ἐνδιαμέσως ἡ ὑπ' αὐτῆς συγκροτούμενη 12μελῆς Διαρκῆς Ἱερά Σύνοδος (ἄρθρον 3).

Ἡ ρητὴ συνταγματικὴ αὐτὴ ἐπιταγή ἀπετέλεσε καί τήν βᾶσιν τοῦ ὑπό τῆς Βουλῆς τῶν Ἑλλήνων ψηφισθέντος διά συνοπτικῆς διαδικασίας Καταστατικοῦ Χάρτου (ν. 590/1977). Διά τοῦ νόμου αὐτοῦ ἡ Ἐκκλησία τῆς Ἑλλάδος ἀπέκτησε τήν πλήρη ἐσωτερικὴν αὐτοδιοίκησιν καί ἀνεξαρτησίαν, χαραχθέντων σαφῶς τῶν πλαισίων συνεργασίας μέ τήν Πολιτείαν.

1. Ἡ Ἐκκλησία τῆς Ἑλλάδος, θεωρουμένη ὡς πρός τās νομικάς τῆς σχέσεις νομικόν πρόσωπον Δημοσίου Δικαίου, *αὐτοδιοικεῖται* ἐντός τῶν πλαισίων τῶν περί θρησκείας ἄρθρων τοῦ Συντάγματος (ἰδίᾳ τῶν ἄρθρων 3 καί 13) διά τῆς ἀνωτάτης ἐκκλησιαστικῆς ἀρχῆς τῆς Ἱερᾶς Συνόδου τῆς Ἱεραρχίας, συγκαλουμένης τακτικῶς κατ' ἔτος ἐκτάκτως δ' ὡσάκις παρίσταται ἀνάγκη, καί διά τῆς ἐκ ταύτης ἐπί ἐνιαυσίᾳ θητείας προερχομένης Διαρκοῦς Ἱερᾶς Συνόδου, ἀμφοτέρων ὑπό τήν προεδρίαν τοῦ ἀρχιεπισκόπου Ἀθηνῶν καί πάσης Ἑλλάδος.

2. Ἡ Ἐκκλησία τῆς Ἑλλάδος ἔλαβε νομοθετικὴν ἐξουσιοδότησιν ἀσκήσεως νομοθετικῆς ἐξουσίας διά τήν ρύθμισιν πάντων τῶν ἐσωτερικῶν θεμάτων αὐτῆς μέ *Κανονισμούς* ἢ *Κανονιστικὰς Ἀποφάσεις*, αἱ ὁποῖαι, ἐγκρινόμεναι ὑπό τῆς Ἱερᾶς Συνόδου τῆς Ἱεραρχίας, δημοσιεύονται διά τῆς Ἐφημερίδος τῆς Κυβερνήσεως καί ἀποκτοῦν ἰσχύον νόμου.

3. Καθορίζεται ἡ συνεργασία Ἐκκλησίας καί Πολιτείας ἐπὶ θεμάτων γάμου, διαζυγίου, οἰκογενείας καί ἀγωγῆς τῆς νεότητος, τὰ ὁποῖα χαρακτηρίζονται ὡς θέματα κοινοῦ ἐνδιαφέροντος.

4. Θεσπίζεται ἡ ὑποχρέωσις τῆς Πολιτείας νά μὴ εἰσάγη πρός ψήφισιν εἰς τήν Βουλὴν νόμον ἀνευ προτέρας γνώμης τῆς Ἐκκλησίας ἐπὶ ἐκκλησιαστικῶν θεμάτων.

5. Ἡ Πολιτεία ἀναλαμβάνει τὴν πλήρη κάλυψιν τῶν δαπανῶν διὰ τὴν μισθοδοσίαν τῶν Ἱεραρχῶν καὶ τοῦ ἑφημεριακοῦ κλήρου, ἐνῶ καλύπτει καὶ τὰς δαπάνας τῆς ὑπὸ τὴν ἐποπτείαν αὐτῆς λειτουργούσης Ἐκκλησιαστικῆς Ἐκπαιδεύσεως διὰ τὴν βελτίωσιν τῆς μορφώσεως τοῦ κλήρου.

6. Ἡ Ἱερά Σύνοδος τῆς Ἱεραρχίας συγκροτεῖται ἀπὸ τὸ σύνολον τῶν ποιμαίνοντων μητροπόλεις ἀρχιερέων, ἀποκλειομένων τῶν σχολαζόντων, τιτουλαρίων καὶ βοηθῶν ἐπισκόπων, τόσον τῶν ἐπαρχιῶν τῆς αὐτοκεφάλου Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος, ὅσον καὶ τῶν ὑπὸ τοῦ Οἰκουμενικοῦ θρόνου πρὸς καιρὸν καὶ ἐπιτροπικῶς ἐνταχθεισῶν εἰς τὴν Διοίκησιν τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος ἐπαρχιῶν αὐτοῦ διὰ τῆς Πατριαρχικῆς καὶ Συνοδικῆς Πράξεως τοῦ 1928.

7. Ἡ συγκρότησις τῆς Διαρκοῦς Ἱερᾶς Συνόδου περιλαμβάνει κατὰ τὰ πρεσβεῖα χειροτονίας ἕξ ἀρχιερεῖς ἐκ τῶν ὡς ἄνω ἐπαρχιῶν τοῦ Οἰκουμενικοῦ θρόνου (Νέαι Χῶραι) καὶ ἕξ ἀρχιερεῖς ἐκ τῶν ἐπαρχιῶν τῆς Αὐτοκεφάλου Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος (Παλαιαὶ Χῶραι).

8. Εἰς τὴν ὀργάνωσιν τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος ἐχούσης 75 Μητροπόλεις, δέν συναριθμοῦνται αἱ ὑπὸ τὴν τακτικὴν διοικητικὴν δικαιοδοσίαν τοῦ Οἰκουμενικοῦ θρόνου ὑπαγόμεναι ὀκτώ μητροπόλεις τῆς ἡμιαυτονόμου Ἐκκλησίας τῆς Κρήτης καὶ αἱ τέσσαρες τῆς Δωδεκανήσου, καίτοι εἰς αὐτάς ἐπεκτείνονται αἱ περὶ ἱερῶν ναῶν καὶ ἑφημεριακοῦ κλήρου ἰσχύουσαι εἰς τὴν Ἐκκλησίαν τῆς Ἑλλάδος διατάξεις.

9. Ἡ ἐκκλησιαστικὴ περιουσία ὑπερβαίνει τὸ ἓν ἑκατομμύριον στρέμματα ἀγροτικῶν, δασικῶν καὶ ἄλλων ἐκτάσεων, διακρίνεται εἰς ρευστοποιητέαν καὶ διατηρητέαν καὶ διοικεῖται ἢ μὲν πρώτη ἀπὸ ἴδιον Ὄργανισμὸν (ΟΔΕΠ), ἢ δὲ δευτέρα ἀπὸ τὴν Μητρόπολιν ἢ τὴν μονήν.

DEUXIEME PARTIE

L'UNITE CANONIQUE
DES EGLISES ORTHODOXES LOCALES
ET LE ROLE
DU PATRIARCAT OECUMENIQUE

Η ΚΑΝΟΝΙΚΗ ΕΝΟΤΗΣ
ΤΩΝ ΤΟΠΙΚΩΝ ΟΡΘΟΔΟΞΩΝ ΕΚΚΛΗΣΙΩΝ
ΚΑΙ Ο ΡΟΛΟΣ
ΤΟΥ ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΚΟΥ ΠΑΤΡΙΑΡΧΕΙΟΥ

“L'EGLISE LOCALE – AUTOCEPHALE OU AUTONOME – EN COMMUNION AVEC LES AUTRES EGLISES. AUTOCEPHALIE ET COMMUNION”

Prof. Vlassios Pheidas, Athènes

La tradition canonique concernant les critères pour la proclamation de l'autocéphalie.

Un survol historico-canonique des schémas administratifs canoniques de l'organisation ecclésiastique conduit aux conclusions suivantes:

1) Les termes *autocéphalie* et *autonomie* ont été utilisés simplement pour définir une situation et une juridiction administrative ecclésiastique précise; pour cette raison ils entrent dans le droit canonique *après* l'introduction du système administratif métropolitain par le Ier Concile oecuménique.

Du point de vue administratif, les Eglises de chaque province civile ayant à leur tête un métropolitain sont la première forme d'Eglises autocéphales. L'autocéphalie des métropoles – après avoir triomphé de la tentative d'introduction, par le système exarchal, d'une juridiction administrative supramétropolitaine – s'est conservée plus ou moins jusqu'au IVème Concile oecuménique (451), date à laquelle elle fut abolie par la consécration du système patriarcal. L'institution canonique de la pentarchie des Patriarches, introduite par le système patriarcal, faisait des cinq Trônes jouissant des primautés d'honneur canoniques, les cinq Têtes administratives autocéphales de l'Eglise et donc, dès ce moment la méthode aisée de proclamation de l'autocéphalie échouait.

2) Le développement de l'organisation administrative ecclésiastique avait comme but la plus grande garantie de l'unité de l'Eglise dans la vraie foi et l'amour. Celle-ci serait plus facilement atteinte par la définition claire des limites territoriales, à l'intérieur desquelles l'institution des synodes locaux serait mise en place afin d'affronter les problèmes ecclésiastiques des Eglises locales.

Le “noyau” de l'autonomie administrative ecclésiastique a toujours été la répartition souveraine en provinces diocésaines du droit d'ordonner et de juger des évêques. Par conséquent, il était impensable de séparer dans l'Eglise la juridiction administrative du pouvoir sacerdotal. L'exercice canonique du droit d'ordonner et de juger des évêques est le critère sûr de la *vraie* Eucharistie dans toutes les Eglises locales de la province diocésaine et, par le chef administratif, il exprime cette certitude à toutes les Eglises locales dans le monde, tandis que, en même temps, il reçoit ce même témoignage de la part des chefs administratifs des autres provinces ecclésiastiques. *La vraie ordination des évêques, maîtres de l'Eucharistie, exprime la vérité et l'authenticité de l'Eucharistie* non seulement dans les limites de la province diocésaine mais également, par la communion des chefs administratifs, envers les Eglises locales en dehors de ses limites et à travers le monde. Dans ce sens, l'autocéphalie administrative d'une Eglise locale sert l'unité de l'Eglise, parce que le chef administratif devient le canal canonique pour le mouvement à double sens du témoignage sur l'identité de l'expérience en Christ, vécue par l'Eucharistie dans chaque Eglise locale. Par conséquent, l'autocéphalie d'une Eglise a pour but exclusif le service de l'unité locale et universelle; autrement, revendiquée pour d'autres raisons, elle devient un but en soi et étrangère au but de l'ensemble de l'administration ecclésiastique.

3) A part les schémas administratifs chaque fois en vigueur, l'unité de l'Eglise dans la vraie foi et l'amour est aussi servie, selon la tradition ecclésiastique, par certaines Eglises qui – tant par leur succession dans la foi apostolique ininterrompue que par leur véritable rayonnement ecclésial, ou même par les deux – ont acquis une grande autorité au sein de l'Eglise spécialement quand il s'agissait d'affronter des problèmes de foi; pour cette raison on a reconnu à ces Eglises, par des primautés d'honneur sanctionnées canoniquement par les Conciles oecuméniques, la responsabilité supra-administrative de s'occuper de la stabilité dans la vraie foi des Eglises locales à travers le monde.

Les Trônes jouissant de telle primauté d'honneur canonique, ayant exercé dans la pratique et selon la coutume entre le IIème et le IIIème Concile oecuménique (381-451) cette autorité supra-administrative, ont constitué la base du système patriarcal. Les évêques des Trônes de Rome, Constantinople, Alexandrie, Antioche et Jérusalem, par les décisions administratives du IVème Concile oecuménique, sont devenus les cinq chefs des cinq provinces diocésaines autocéphales de l'Eglise universelle. A ces cinq Patriarches (institution de la pentarchie des Patriarches) ont été soumis aussi les métropolitains qui ont perdu l'autocéphalie qu'ils avaient auparavant, à l'exception de l'Eglise de Chypre qui jouissait d'une autocéphalie garantie canoniquement et de l'Eglise d'Illyrie

orientale qui n'a pas eu de réglementation administrative particulière (ce qu'on prétend à propos de l'établissement d'un vicariat papal en Illyrie orientale déjà au début du Vème siècle est sans fondement. Cf. V. Pheidas L'institution de la Pentarchie des Patriarches. I. Conditions du développement de l'institution, p. 258-289 et II. Problèmes historico-canoniques sur le fonctionnement de l'institution, p. 75-105). Il va de soi que les privilèges canoniques de ces Trônes – qui ont été reconnus par les décisions des Conciles oecuméniques, qui ont prévalu dans la pratique ecclésiastique durant des siècles et qui avaient comme but la sauvegarde de l'unité de l'Eglise – sont inviolables, comme cela a été déclaré par les Conciles oecuméniques et aussi lors de la garantie de l'autocéphalie de l'Eglise de Chypre.

4) Le Concile oecuménique est l'organe canonique pour l'introduction de réformes générales canoniques dans l'organisation administrative de l'Eglise; c'est pour cela d'ailleurs que tant le système métropolitain que le système patriarcal ont été introduits par des décisions du Ier et du IVème Concile oecuménique. Pourtant, "*les plus grands Synodes*" (*Μεγίστοι*) pouvaient aussi prendre des décisions administratives d'une portée plus générale; ainsi, le Concile de Constantinople (381) constitué des seuls évêques de l'Orient et convoqué en tant qu'*Endémoussa* (V. Pheidas, Concile Endémoussa, Athènes, 1971), a décidé l'introduction de la juridiction autocéphale supramétropolitaine du Synode majeur du diocèse (2ème et 6ème canons) au moyen du système exarchal.

La reconnaissance officielle de l'autorité oecuménique du Concile de Constantinople (381) par le IVème Concile oecuménique, relative à la proclamation par celui-ci de la vérité de foi concernant le dogme trinitaire, n'empêche pas le fait que les membres de ce Concile (381) étaient invités et ne provenaient que des provinces orientales. Dans ce sens les *synodes généraux* des Eglises d'Orient ou les Synodes *Endémoussai* du Trône oecuménique – qui, en Orient, ont remplacé dans la pratique ecclésiastique les synodes avec une large représentation et d'une autorité plus générale – pouvaient prendre des décisions administratives d'un intérêt plus général (V. Pheidas, Histoire ecclésiastique, Athènes, II, p. 148 s.). Les Synodes *Endémoussai* donc, présidés par le Patriarche oecuménique et exprimant l'opinion des Trônes patriarcaux de l'Orient, étaient en mesure de proclamer une Eglise autocéphale ou d'accorder *ad honores* la dignité patriarcale. Cette compétence canonique du *Endémoussa* Synode a été exercée pendant la reconnaissance de l'autocéphalie – sans ou avec le titre patriarcal *ad honores* – des Eglises de Bulgarie (Xe, XIe et XIIIe siècles) et de Serbie (XIIIe siècle).

5) Au début, la compétence administrative canonique du Synode *Endé-*

moussa pouvait couvrir même la proclamation d'une Eglise à l'honneur et à la dignité patriarcale et son classement à titre égal parmi les anciens Trônes patriarcaux; mais, dans ce sens, était exigé d'avance l'accord canonique particulier de tous les Trônes patriarcaux de l'Orient. C'est dans ce sens que l'élévation de l'Eglise de Russie en Trône patriarcal par le Patriarche oecuménique Jérémie (1589), sanctionnée par le Synode *Endémoussa* de Constantinople (1590), devait être acceptée par tous les Trônes patriarcaux de l'Orient; l'absence donc à ce Synode du Patriarche d'Alexandrie Mélétiou Pégas a causé une nouvelle convocation du Synode (1593). Déjà en 1586, le Patriarche Joachim d'Antioche avait attiré l'attention du tsar Théodore sur ce principe canonique (V. Pheidias, Abrégé d'histoire ecclésiastique de la Russie, Athènes, 1967, p. 96 s.).

Ce principe de l'accord des Trônes patriarcaux d'Orient était aussi sans doute valable lors de la suppression d'un Trône patriarcal, comme cela s'est passé lors de la suppression du Patriarcat de Moscou par Pierre le Grand et son remplacement par un saint Synode. Pierre le Grand, par lettre adressée "au très saint, et très savant Jérémie, Patriarche oecuménique de la nouvelle Rome, notre père en Christ...", a souligné "en fils obéissant de notre très chère mère, l'Eglise orthodoxe universelle, gardant toujours la dévotion envers Votre Sainteté en tant que premier pasteur de l'Eglise orthodoxe universelle et en tant que notre père spirituel, nous avons cru nécessaire de vous faire savoir que (...) nous sommes donc convaincus que Votre Sainteté, en tant que premier évêque de l'Eglise orthodoxe universelle, veuillera bien témoigner du bien fondé de notre décret et du Synode spirituel ainsi formé et en informer Leurs Béatitudes les autres Patriarches, d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem... Nous demeurons donc toujours le fils spirituel et dévoué de Votre Sainteté, notre père spirituel et pasteur suprême oecuménique" (Rhalli-Potli, Syntagma, V, p. 160-162). Le Patriarche oecuménique Jérémie III par lettre patriarcale "confirme, atteste et déclare (...) que le Synode nommé au saint et grand royaume de Russie est et doit s'appeler notre soeur en Christ" (Rhalli-Potli, Syntagma, V, p. 160-163). Les autres Patriarches de l'Orient ont aussi reconnu cette organisation diocésaine synodale de la Russie.

6) Par contre, proclamer l'autocéphalie d'une Eglise sans pour autant lui accorder, la dignité patriarcale ne présuppose pas de coopération canonique panorthodoxe antérieure, étant donné que dans ce cas c'est d'abord le Trône duquel se sépare la province diocésaine qui recherche son autocéphalie qui a le premier mot, et c'est seulement ensuite que s'exprime sur ce sujet la position canonique panorthodoxe, décisive pour son autorité. C'est dans ce sens que la formation éventuelle d'une juridiction diocésaine de droit coutumier du

Trône d'Antioche sur l'Eglise de Chypre a été examinée à fond par le III^{ème} Concile oecuménique et c'est pourquoi le Concile d'Ephèse n'a canoniquement garanti l'autocéphalie de l'Eglise de Chypre qu'une fois fournie la preuve de la non existence d'une juridiction diocésaine – ordinaire ou extraordinaire – même de droit coutumier, exercée par le Trône d'Antioche sur l'Eglise de Chypre.

Dans les décisions à caractère administratif de tous les Conciles oecuméniques apparaît clairement cette "sensibilité" ecclésiale lorsqu'il s'agit de changer une juridiction diocésaine incontestée d'un Trône, exercée sur une Eglise *canoniquement ou par coutume*. C'est ainsi que le 6^{ème} canon du I^{er} Concile oecuménique de Nicée a garanti – et ceci en dérogation aux principes diocésains fondamentaux du système métropolitain – la juridiction administrative du Patriarche d'Alexandrie exercée par coutume sur toutes les Eglises locales de l'Egypte, de Lybie et de Pentapolis; celle de Rome sur les provinces de l'Italie centrale (Provinces suburbicariae) ainsi que celle du Patriarche d'Antioche sur les provinces de Syrie. Le 8^{ème} canon du III^{ème} Concile oecuménique a garanti l'autocéphalie de l'Eglise de Chypre et des autres provinces métropolitaines, sous condition que leur autocéphalie ne leur ait pas été antérieurement enlevée par décision canonique ou par pratique ecclésiastique coutumière incontestée; en effet, ces deux facteurs créaient un précédent canonique de dépendance administrative et, par conséquent, une base canonique pour l'abolition de l'autocéphalie de ces Eglises. Au IV^{ème} Concile oecuménique, pour parvenir à un accord, on a jugé nécessaire de résoudre la question de la juridiction administrative de l'Archevêque de Jérusalem par des discussions entre les Trônes d'Antioche et de Jérusalem; parce que, d'une part, l'autorité du Trône d'Antioche s'étendait sur tout le diocèse oriental avec de temps à autre une pratique ecclésiastique coutumière en découlant, et d'autre part, l'autorité du Trône de Jérusalem était quasi reconnue pour les trois provinces de la Palestine et acceptée de temps à autre en Deuxième-Phénicie et en Asie. Cet accord entre les deux Trônes a été canoniquement sanctionné lors de la 8^{ème} session du Concile de Chalcédoine par la reconnaissance des droits, d'une part, du Trône d'Antioche sur les provinces de Phénicie et d'Arabie et, d'autre part, du Trône de Jérusalem sur les trois provinces dont la dépendance canonique était contestée.

Dans ce sens, le IV^{ème} Concile oecuménique, avant de voter le 28^{ème} canon a demandé d'être renseigné sur la juridiction du Trône de Constantinople exercée par coutume sur les provinces des diocèses de l'Asie et du Pont. Par conséquent, il est impossible que la proclamation de l'autocéphalie d'une Eglise ignore la juridiction administrative d'un Trône, exercée canoniquement ou coutumièrement, une juridiction administrative sur une Eglise à laquelle

revient le droit de proposer la proclamation de l'autocéphalie de cette Eglise et c'est aux chefs canoniques des Patriarcats orthodoxes et des Eglises auto-céphales d'accepter ou de refuser cette proposition.

7) L'autocéphalie d'une Eglise est indissolublement liée à un *département administratif géographiquement défini*, dont les Eglises locales composent un seul corps administratif. La proclamation de l'autocéphalie d'une Eglise sans cette condition canonique est impensable du point de vue canonique. C'est ainsi que le IIIème Concile oecuménique a reconnu l'autocéphalie du département diocésain ecclésiastique défini de Chypre ainsi que des provinces qui conservaient l'autocéphalie métropolitaine inviolée (8ème canon). L'accord des Archevêques d'Antioche et de Jérusalem, sanctionné lors de la 8ème session du IVème Concile oecuménique, se basait aussi sur des critères administratifs territoriaux et c'est pour cette raison que parmi les provinces contestées, le Trône d'Antioche a reçu celles de Phénicie et d'Arabie tandis que le Trône de Jérusalem celle de Palestine.

Il va de soi que la reconnaissance de l'autocéphalie de l'Eglise d'une nation privée d'un espace géographique propre, concret et clairement défini, est impensable du point de vue canonique; c'est pour cette raison que l'Eglise orthodoxe n'a jamais proclamé l'autocéphalie des Eglises des peuples nomades, menant une vie errante (Abazges, Alanes et autres). Dans ce cas, la question de l'Eglise de Chypre, examinée par le 39ème canon du Concile in Trullo, est extrêmement caractéristique: *"Notre frère dans l'épiscopat Jean, le pasteur de l'île de Chypre, s'étant réfugié avec son peuple de son île dans la province de l'Hellespont, à cause des attaques des barbares et pour être délivré de l'esclavage païen et se mettre franchement sous l'autorité du pouvoir chrétien, et cela grâce à la providence divine et aux efforts de notre pieux empereur aimé du Christ, nous décidons, que les privilèges accordés à son siège par les pères inspirés de Dieu, qui se réunirent la première fois à Ephèse, restent inchangés; en sorte que la Nouvelle Justinianopolis ait les droits de la ville de Constantia, et l'évêque très aimé de Dieu qui y sera établi à l'avenir, présidera à tous les évêques de la province de l'Hellespont et sera élu par ses propres évêques, selon l'ancienne coutume; car nos Pères inspirés de Dieu ont décidé que les usages de chaque Eglise soient gardés. Quant à l'évêque de la ville de Cyzique, il sera soumis au pasteur de la dite Justinianopolis à l'instar de tous les autres évêques de la province qui sont sous l'autorité de Jean le pasteur très aimé de Dieu, lequel, si c'est nécessaire, promouvra même l'évêque de la ville de Cyzique"*. (Rhalli-Potli, Syntagma, II, p. 395-396). Du canon sus-mentionné il ressort clairement l'impossibilité canonique de reconnaître, indépendamment des limites territoriales diocésaines définies, l'autocéphalie de l'Eglise d'un peuple même consacrée canonique-

ment, comme celle de Chypriotes. *Il est également caractéristique* que le Trône de Constantinople ait consenti à la cession de ses droits canoniques sur les provinces de l'Hellespont. C'est pour cette raison que le métropolite de Cyzique et les évêques de la province du peuple chypriote ont établi dans cette même province un seul corps ecclésiastique diocésain autocéphale, reconnaissant en tant que chef administratif l'archevêque de Chypre. Autrement dit, la garantie des droits de l'autocéphalie de l'archevêque de Chypre serait impossible du point de vue canonique, si, par exemple, ces droits devaient éventuellement être exercés sur des groupes de Chypriotes, éparpillés dans toute l'étendue de l'empire, parce qu'ainsi seraient exercées, en dépit des canons, deux juridictions autocéphales sur le même territoire.

8) La mise en marche de la procédure canonique pour la proclamation de l'autocéphalie d'une Eglise revient à celui qui, par les décisions des Conciles oecuméniques, occupe la première place dans l'ordre canonique des primautés d'honneur; l'institution canonique des primautés d'honneur étant – de même que l'institution de l'autocéphalie – au service de la sauvegarde de l'unité de l'Eglise dans la vraie foi et l'amour.

Cette diaconie est le contenu essentiel de l'institution canonique des primautés d'honneur. Donc, les Trônes jouissant – selon la tradition canonique de l'Eglise – des primautés d'honneur canoniques, pouvaient et peuvent prendre des initiatives en dehors de leur juridiction pour la défense de l'orthodoxie et de l'unité dans la foi d'une Eglise locale. Dans ce sens peut être compris et interprété le véritable contenu canonique du pouvoir du Trône de Constantinople – occupant la première place dans l'ordre canonique des primautés d'honneur en Orient – consacré par le 28ème canon du IVème Concile oecuménique; pouvoir de régler les problèmes des évêchés, évêchés non compris dans les dispositions administratives du Concile. Nous n'avons pas ici l'intention d'interpréter le sens canonique du 28ème canon, la pratique ecclésiastique dans le cas présent étant claire.

Dans la vie historique de l'Eglise orthodoxe, toute initiative pour la proclamation ou la suppression, de l'autocéphalie d'une Eglise a toujours été liée à la responsabilité particulière du Trône oecuménique, – découlant des primautés d'honneur canoniques – qui consiste à coordonner les Eglises orthodoxes autocéphales dans la lutte pour la préservation de l'unité de l'Eglise. Cette pratique ecclésiastique est l'expression authentique de la conscience ecclésiale et l'interprétation incontestée de la tradition canonique y relative. Toute innovation dans ce régime canonique sert la division de l'Eglise parce qu'elle déplace la base canonique du fonctionnement de la responsabilité pour la défense de son unité.

9) La proclamation de l'autocéphalie d'une Eglise présuppose plus généralement l'observation stricte du droit canonique de l'Eglise orthodoxe. Donc, l'Eglise proclamée autocéphale doit:

- a) avoir une "autarcie" intérieure pour l'exercice du droit d'ordonner et de juger des évêques de ses propres moyens.
- b) que les raisons extérieures ou pastorales rendant cet acte ecclésiastique indispensable soient suffisamment motivées et prouvées.
- c) que cette proclamation ne heurte ni la lettre ni l'esprit de l'authentique tradition canonique par la violation des saints canons de l'Eglise relatifs à ce sujet; par exemple l'autoproclamation d'autocéphalie arbitraire et en dépit des canons, ou la proclamation unilatérale en violation de la tradition canonique existante ou l'application des critères non canoniques pour cette proclamation (racisme, esprit de pouvoir temporel d'un Trône, soumission à des aspirations de pouvoir temporel par dérogation aux saints canons etc.).

Des expériences contemporaines de l'Eglise orthodoxe font ressortir clairement les conséquences douloureuses pour l'unité de l'Eglise de toute déviation de la tradition canonique (le problème administratif de la Diaspora, "l'autocéphalie" de l'Eglise dite macédonienne, la tension dans les relations des Eglises orthodoxes autocéphales). Dans ce sens, l'on comprend très bien la proclamation, par le Trône oecuménique, de l'autocéphalie des Eglises des Etats nationaux fondés au XIXe siècle parce que cet acte ecclésiastique pourrait être basé sur les 2ème et 6ème canons du IIème Concile oecuménique (381), par lesquels la structure administrative civile en Diocèses est devenue – par le système exarchal – le cadre du développement de la juridiction diocésaine supramétropolitaine.

10) *L'autocéphalie* d'une Eglise consacrée par une procédure canonique se réduit aux limites du département administratif pour lequel le privilège de l'autocéphalie a été reconnu.

Il va de soi que ce principe canonique est aussi valable pour les départements diocésains ecclésiastiques autocéphales dont la composition a un caractère national.

Pour tout dépassement de juridiction en dehors du *territoire* diocésain autocéphale est exigé, d'une part, un fondement canonique complet et, d'autre part, l'application de la même procédure canonique que celle appliquée à l'acte ecclésiastique lors de la proclamation de l'autocéphalie de l'Eglise en question, ainsi que le dit clairement le 39ème canon du Concile oecuménique in Trullo.

Conclusions et propositions.

Les critères canoniques formés pendant la période des Conciles oecuméniques concernant la proclamation de *l'autocéphalie* et qui sont valables, par analogie, à la proclamation de *l'autonomie* d'une Eglise locale ont depuis toujours constitué le cadre canonique sûr, spécialement lors de la proclamation de *l'autocéphalie* des Eglises orthodoxes par *Tomoi synodaux* du Patriarcat oecuménique et l'accord sur cela de toutes les Eglises orthodoxes autocéphales durant les XIXe et le XXe siècles; ceci parce que seul ce cadre canonique peut garantir la relation fonctionnelle indissoluble des structures administratives ecclésiastiques avec l'unité de l'Eglise orthodoxe non seulement dans la vraie foi mais aussi dans l'amour.

1) L'institution canonique de *l'autocéphalie* et de *l'autonomie* vise, selon la tradition canonique de l'Eglise orthodoxe, la détermination des cadres extérieurs dans lesquels sera exercée d'une façon souveraine, en synode, le pouvoir sacerdotal d'ordonner et de juger des évêques et des autres ecclésiastiques et sera coordonné l'ensemble de l'oeuvre pastorale. Elle est donc une institution de droit ecclésiastique et non pas de droit divin.

2) *L'autocéphalie*, ainsi que l'ensemble de l'organisation administrative de l'Eglise, s'impose dans la tradition canonique de l'Eglise en tant qu'institution au service de l'unité de l'Eglise et c'est pour cela qu'elle ne peut pas être appliquée pour satisfaire d'autres buts, qui ne seraient pas purement canoniques (racisme, politique, ambition, despotisme etc.).

3) Le principe administratif canonique de *l'autocéphalie* peut être appliqué par l'Eglise seulement lorsqu'il ne heurte pas à un ou plusieurs principes fondamentaux canoniques d'organisation administrative de l'Eglise, comme par exemple le principe de l'existence *d'un chef administratif* dans l'Eglise proclamée autocéphale ou le principe de l'existence d'un évêque dans chaque évêché.

4) La proclamation de *l'autocéphalie* doit correspondre aux besoins essentiels de l'Eglise locale, besoins qui ne peuvent pas être satisfaits par l'organisation administrative canonique existante; ceci parce que la proclamation de *l'autocéphalie* n'est pas un but en soi.

5) La proclamation de *l'autocéphalie* doit assurer non seulement l'unité oecuménique de l'Eglise orthodoxe mais aussi l'unité intérieure de l'Eglise locale proclamée autocéphale, unité non seulement en elle-même, mais également avec les autres Eglises autocéphales.

6) L'Eglise proclamée *autocéphale* doit être rattachée à un espace géographique défini et doit disposer d'une "autarcie" intérieure pour l'applica-

tion du droit canonique d'ordonner et de juger des évêques, ainsi que pour l'organisation correcte de l'ensemble de sa vie ecclésiastique.

7) La proclamation de *l'autocéphalie* d'une Eglise locale doit se réaliser sur la base de l'ensemble de la tradition canonique et en particulier des critères établis par les Conciles oecuméniques et la longue pratique ecclésiastique, parce que c'est ainsi seulement que la proclamation sera canonique. Ces critères sont les suivants:

- a) C'est l'ensemble de l'Eglise orthodoxe qui, selon sa structure administrative canonique, proclame l'autocéphalie d'une Eglise locale; c'est pour cela que la proclamation arbitraire, de son propre chef ou unilatérale, par un groupe d'Eglises orthodoxes autocéphales, ne servant pas l'unité de l'Eglise orthodoxe et se heurtant à la tradition de l'Eglise, est contraire aux canons.
- b) Du point de vue canonique, pour l'Eglise orthodoxe, l'organe compétent pour la proclamation de *l'autocéphalie* est le Concile oecuménique et, par conséquent, le Concile panorthodoxe qui, appliquant la tradition canonique et en particulier les critères canoniques susmentionnés, procède à la proclamation par la procédure canonique.
- c) La procédure canonique est mise en marche, selon la tradition canonique de l'Eglise, par le Trône oecuménique ayant la primauté d'honneur et qui coordonne l'ensemble de l'examen de la question sur une base panorthodoxe.
- d) Dans les cas extraordinaires, la proclamation de l'autocéphalie d'une Eglise est en principe possible par l'expression unanime de l'opinion des Eglises orthodoxes autocéphales; pourtant une telle proclamation par l'application, au début, de l'économie ecclésiastique se parfait par la décision d'un Concile panorthodoxe.
- e) La proclamation de *l'autocéphalie* ou encore de *l'autonomie* d'une Eglise locale présuppose l'accord du Trône de la juridiction duquel se sépare le département ecclésiastique défini dont les limites territoriales sont clairement décrites.

Sans l'accord du Trône qui exerce la juridiction administrative, toute proclamation est contraire aux canons parce que, d'une part, elle n'est pas unanime et se heurte à la tradition canonique et, d'autre part, elle provoque la rupture de l'unité de l'Eglise.

Η ΘΕΣΙΣ ΤΟΥ ΠΡΩΤΟΥ ΤΩΝ ΕΠΙΣΚΟΠΩΝ ΕΙΣ ΤΗΝ ΚΟΙΝΩΝΙΑΝ ΤΩΝ ΤΟΠΙΚΩΝ ΕΚΚΛΗΣΙΩΝ

Καθηγητοῦ Βλασίου Φειδᾶ, Ἀθῆναι

Πάντες οἱ ἐπίσκοποι εἶναι ἴσοι πρὸς ἀλλήλους ἐξ ἐπόψεως ἐπισκοπικῆς ἐξουσίας, διότι ἡ ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ παραχωρηθεῖσα εἰς τοὺς Ἀποστόλους ἐξουσία καὶ δι' αὐτῶν διαβιβασθεῖσα κατ' ἀποστολικὴν διαδοχὴν διὰ κανονικῆς μυστηριακῆς χειροτονίας εἰς τοὺς διαδόχους τῶν ἐπισκόπων εἶναι μία καὶ ἡ αὐτή. Ὡς πάντες οἱ ἀπόστολοι διὰ τῆς ὑπὸ τοῦ Κυρίου ἐπιλογῆς μετεῖχον ἐξ ἴσου καὶ ἄνευ οἰασδήτινος διαφοροποιήσεως τῆς μιᾶς καὶ τῆς αὐτῆς ἀποστολικῆς ἐξουσίας, οὕτω καὶ οἱ διάδοχοί τῶν ἐπίσκοποι μετέχουν ἐξ ἴσου καὶ ἄνευ ποσοτικῆς ἢ ποιοτικῆς διακρίσεως τῆς μιᾶς καὶ τῆς αὐτῆς ἐπισκοπικῆς ἐξουσίας. Ἡ ταυτότης αὐτῆ τῆς ἐπισκοπικῆς ἐξουσίας, ἐκχωρηθεῖσα ὑπὸ τοῦ Κυρίου εἰς τοὺς Ἀποστόλους καὶ τοὺς κανονικοὺς διαδόχους αὐτῶν ἐπισκόπους διὰ τὴν ὑπὸ τὴν καθοδήγησιν τοῦ ἁγίου Πνεύματος ὀρθὴν καὶ συντεταγμένην ἐκπλήρωσιν τῆς ἐν τῷ κόσμῳ ἀποστολῆς τῆς Ἐκκλησίας, συνεπάγεται τὴν ταυτότητα καὶ τῆς διὰ τῆς κανονικῆς μυστηριακῆς χειροτονίας διαβιβαζομένης ἐν ἀγίῳ Πνεύματι εἰς τὸν καθ' ἕκαστον ἐπίσκοπον ἐξουσίας.

Ὁ καθ' ἕκαστον ἐπίσκοπος λαμβάνει διὰ τῆς χειροτονίας πλήρη καὶ τελείαν ἐπισκοπικὴν ἐξουσίαν, τὴν αὐτὴν ὅμως ἐξουσίαν λαμβάνουν καὶ πάντες οἱ ἀνά τὴν οἰκουμένην χειροτονούμενοι διὰ κανονικῆς μυστηριακῆς χειροτονίας ἐπίσκοποι, διότι ἡ ὑπὸ τοῦ Κυρίου δοθεῖσα ἐξουσία εἶναι μία καὶ ἡ αὐτή. Διὰ τῆς χειροτονίας οἱ καθ' ἕκαστον ἐπίσκοποι ἐπωμίζονται τὴν εὐθύνην ἀσκήσεως ὀλοκλήρου καὶ ὄχι μέρους τῆς ἐπισκοπικῆς ἐξουσίας, ἀλλ' ἡ ἐξουσία αὐτὴ δὲν ἀποτελεῖ ἀτομικὸν κτῆμα ἢ ἀτομικὴν ὑπόθεσιν τοῦ καθ' ἕκαστον ἐπισκόπου, διότι τὴν ἰδίαν ἐξουσίαν διαχειρίζονται ἀπὸ κοινοῦ πάντες οἱ ἀνά τὴν οἰκουμένην ἐπίσκοποι, καθ' ὅσον πάντες «οἱ ἐπίσκοποι οἱ κατὰ τὰ πέρατα ὀρισθέντες ἐν Ἰησοῦ Χριστοῦ γνῶμη εἰσίν» (Ἱγνατίου Ἐφεσ. III, 2). Ὁ καθ' ἕκαστον ἐπίσκοπος, ἀσκῶν εἰς τὴν

συγκεκριμένην τοπικήν ἐκκλησίαν τήν διά τῆς χειροτονίας ληφθεῖσαν ἐν ὀλοκληρίᾳ καί πληρότητι ἐπισκοπικήν ἐξουσίαν διά τήν αὐθεντικήν πραγμάτων ἐν αὐτῇ τοῦ ὄρατου σώματος τοῦ Χριστοῦ, καθίσταται «τύπος» τοῦ «ἀρχετύπου» Χριστοῦ ἐν τῇ τοπικῇ ἐκκλησίᾳ. Ἰγνάτιος ὁ θεοφόρος παραγγέλλει πρὸς τοὺς Τραλλιεῖς: «τῷ ἐπισκόπῳ ὑποτάσσεσθε ὡς Ἰησοῦ Χριστῷ» (Τραλλ. II, 1). διότι: «πάντα... ὃν πέμπει ὁ οἰκοδεσπότης εἰς ἰδίαν οἰκονομίαν, οὕτω δεῖ ἡμᾶς δέχεσθαι αὐτόν ὡς αὐτόν τὸν πέμπαντα» (Ἐφεσ. IV, 1), καθ' ὅσον ἐν ἐναντία περιπτώσει «οὐχί τὸν ἐπίσκοπον τοῦτον τὸν βλεπόμενον πλανᾷ τις, ἀλλὰ τὸν ἀόρατον (ἦτοι τὸν Ἰησοῦν Χριστόν) παραλογίζεται» (Μαγν. III, 2). Ὁ καθ' ἕκαστον ἐπίσκοπος νοεῖται ὡς ἀντιπρόσωπος τοῦ Χριστοῦ εἰς τήν Ἐκκλησίαν, ὄχι ἐν τῇ ἐννοίᾳ τῆς νομικῆς ἀλλὰ τῆς παραστατικῆς ἐκπροσωπήσεως, διότι ἡ Ἐκκλησία δέν ἀντιπροσωπεύει τὸν Χριστόν, ἀλλὰ εἶναι ὁ Χριστός ἐπὶ γῆς, διὸ καὶ ὁ Ἰγνάτιος παραγγέλλει ὅτι «ὄπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ καὶ τὸ πλῆθος ἔστω, ὥσπερ ὄπου ἂν ᾗ Χριστός ἐκεῖ καὶ ἡ Καθολικὴ Ἐκκλησία» (Σμυρν. VIII, 2). Ὁ ἐπίσκοπος δέν ἀντιπροσωπεύει τὸν ἅπῃ ἀπὸ τῆν τοπικῇ Ἐκκλησίαν Χριστόν, ἀλλὰ διά τῆς ἔνεκα τῆς χειροτονίας εἰδικῆς ἐν ἀγίῳ Πνεύματι μυστικῆς σχέσεως πρὸς Αὐτόν βεβαιοῖ τήν αὐθεντικήν ἐν τῇ θείᾳ Εὐχαριστίᾳ παρουσίαν καὶ πραγμάτων τοῦ Χριστοῦ, διὸ καὶ ὁ ἐπίσκοπος ἐπέχει τήν θέσιν τῆς ὄρατῆς κεφαλῆς τοῦ ὀργανικοῦ σώματος Χριστοῦ εἰς ἐκάστην τοπικῇ ἐκκλησίαν.

Ἡ χριστοκεντρικὴ κατανόησις τῆς ἐπισκοπικῆς ἐξουσίας καὶ ἡ ἀρρηκτοὺς σύνδεσις τῆς ἀσκήσεως αὐτῆς μέ τὸ σῶμα Χριστοῦ ἐκάστης τοπικῆς ἐκκλησίας αἰσθητοποιεῖ σαφέστερον τήν ἰδέαν ὅτι ἡ διά τῆς χειροτονίας μεταβιβαζομένη εἰς τὸν καθ' ἕκαστον ἐπίσκοπον εἰδικὴ θεία χάρις νοεῖται ὄχι ὡς αὐτόνομος προσωπικὴ ἐξουσία τοῦ ἐπισκόπου, ἀλλ' ὡς ἑτερόνομος χριστοκεντρικὴ καὶ κατ' ἀναφορὰν πρὸς τὸ σῶμα Χριστοῦ τῆς τοπικῆς Ἐκκλησίας αὐτονομία. Ὑπὸ τὸ πνεῦμα αὐτὸ ἡ ἐνότης τῆς ἐπισκοπικῆς ἐξουσίας, τῶν καθ' ἕκαστον ἐπισκόπων κατανοεῖται σαφέστερον ἂν αἰσθητοποιηθῇ μέ τήν παράστασιν τῶν ἀπολύτως συμπιπτόντων κατὰ περιφέρειαν πλήρων κύκλων, οἱ ὅποιοι ἔχουν τὸ αὐτὸ κέντρον καὶ τήν αὐτὴν ἀκτίνα. Ἡ χριστοκεντρικὴ κατανόησις τῆς ἐπισκοπικῆς ἐξουσίας ἐξαιρεῖ τήν ἀπόλυτον ἐνότητα καὶ ταυτότητα τῆς ὑπὸ πάντων τῶν φορέων αὐτῆς ἐπισκόπων κατεχομένης ἐξουσίας, διότι οἱ κατὰ τόπους ἐπίσκοποι πραγματώνουν εἰς ἐκάστην τοπικῇ ἐκκλησίαν τήν μίαν καὶ τήν αὐτὴν ἐπισκοπικὴν ἐξουσίαν. Ἐν τῇ ἐννοίᾳ αὕτη τῆς ὑπὲρ τήν προσωπικὴν ἀτομικότητα ὑπευθύνου ἀσκήσεως τῆς ὑπερπροσωπικῆς καὶ κοινῆς εἰς πάντας τοὺς ἐπισκόπους θείῳ δικαίῳ ἐξουσίας κατανοεῖται καὶ τὸ ὑπὸ τοῦ Εἰρηναίου μαρτυρούμενον «χάρισμα τῆς ἀληθείας» (charisma veritatis) τῶν ἐπισκόπων (Κατὰ αἰρέσεων

IV, 26), διότι τό χάρισμα τοῦτο ἀνήκει εἰς τήν φερομένην ἐπισκοπικήν ἐξουσίαν καί ὄχι εἰς τόν φορέα ἐπίσκοπον ὡς πρόσωπον, διό καί συνδέεται διά τῆς ταυτότητος τοῦ φερομένου πρὸς τό σύνολον τῶν φορέων τῆς αὐτῆς ἐξουσίας καί οὐχί πρὸς τόν καθ' ἕκαστον φορέα αὐτῆς εἰδικῶς. Τήν βαθεῖαν αὐτήν συνείδησιν τῆς ἀπολύτου χριστοκεντρικῆς ἐνότητος καί ταυτότητος τῆς εἰς τήν Ἐκκλησίαν διά τῶν ἀποστόλων κληροδοτηθείσης ἐπισκοπικῆς ἐξουσίας, ἀδιαφόρως τῆς ποσότητος ἢ τοῦ ἀριθμοῦ τῶν φορέων αὐτῆς, ἐκφράζει ἡ ὄλη θεολογία τοῦ ἐπισκοπάτου τῶν πρώτων αἰώνων, ὑπό τό πνεῦμα δέ αὐτό πρέπει νά κατανοηθῇ καί ἡ σχετική διδασκαλία τοῦ Κυπριανοῦ, καθ' ἣν οἱ καθ' ἕκαστον ἐπίσκοποι ἀσκοῦν κατά τόπους τήν κοινήν εἰς πάντας τούς ἐπισκόπους ἐξουσίαν (*"episcopatus unus est, cuius a singulis in solidum pars tenetur"* (De cath. Eccl. Unitate, 5).

Αἱ ἀφετηριακαί αὐταί θέσεις περί τήν θεολογίαν τοῦ ἐπισκοπάτου ἀποκαθιστοῦν τάς κανονικάς διαστάσεις τῆς ἐννοίας τῆς χειροτονίας καί τῆς δι' αὐτῆς παρεχομένης ἐπισκοπικῆς ἐξουσίας, τῆς ὁποίας ἐξ ἴσου μετέχουν πάντες οἱ ἐπίσκοποι, διό καί οἰαδήποτε ποσοτική ἢ ποιοτική διάκρισις ἢ διαφοροποιήσις τῆς ὑπό τῶν ἐπισκόπων λαμβανομένης διά τῆς κανονικῆς μυστηριακῆς χειροτονίας ἐξουσίας εἶναι ἐκκλησιολογικῶς ἀδιανόητος καί ἐκκλησιαστικῶς ἐσφαλμένη. Πάντες οἱ ἐπίσκοποι λαμβάνουν διά τῆς κανονικῆς μυστηριακῆς χειροτονίας τήν αὐτήν ἐξουσίαν, ἡ ὁποία δέν εἶναι δυνατόν νά διαφοροποιηθῇ κατά ποιότητα ἢ ποσότητα διά μεταγενεστέρων ἐκκλησιαστικῶν ἀποφάσεων, διότι ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ οὐδεὶς δύναται νά διεκδικήσῃ ἢ νά λάβῃ ἐπισκοπικήν ἐξουσίαν μείζονα ἐκείνης, τήν ὁποίαν ἔλαβε διά τῆς κανονικῆς μυστηριακῆς χειροτονίας. Ἐν τῇ ἐννοίᾳ ταύτῃ εἶναι παντελῶς ἄγνωστος κατά τούς τρεῖς πρώτους αἰῶνας οἰαδήποτε τάσις ποιοτικῆς ἢ ποσοτικῆς διαφοροποιήσεως τῆς κοινῆς εἰς πάντας τούς ἐπισκόπους ἱερατικῆς ἐξουσίας, διό καί εἶναι ἄγνωστος οἰαδήποτε ἐπί τῇ βάσει τοιαύτης διαφοροποιήσεως ὑπάλληλος ἱεράρχης τῶν ἐπισκόπων εἰς οἰκουμενικήν ἢ τοπικήν κλίμακα.

Ἡ κατά τήν ἀντιμέτωπισιν σοβαρῶν γενικωτέρου ἐνδιαφέροντος ἐκκλησιαστικῶν ζητημάτων προβολή κατά τήν ἐν λόγῳ περίοδον τοῦ ἰδιαιτέρου ἐκκλησιαστικοῦ κύρους τοπικῶν τινων ἐκκλησιῶν (Ἱεροσολύμων, Ἀντιοχείας, Ρώμης, Ἐφέσου, Σμύρνης, Καρθαγένης κ.ἄ.) συνδέεται ἢ μέ τό μέγα προσωπικόν κῦρος τοῦ πρὸς ὃν τοῦτο ἀποδίδεται ἐπισκόπου ἢ μέ τήν ἰδιαίτεραν σπουδαιότητα τοῦ ἀντιμετωπιζομένου ζητήματος διά τήν ὑπ' αὐτόν τοπικήν ἐκκλησίαν ἢ, τέλος, καί μέ τά δύο. Οὕτω θά ἡδύνατο νά ἐξηγηθῇ ἱστορικῶς ἡ ἀποστολή ὑπό τοῦ Κλημέντος Ρώμης τῆς πρὸς Κορινθίους ἐπιστολῆς, ὑπό τοῦ Ἰγνατίου Ἀντιοχείας τῶν ἐπιστολῶν πρὸς τάς ἐκκλησίας τῆς Ρώμης καί τῆς Μ. Ἀσίας, καί ὑπό τοῦ Πολυκάρπου

Σμύρνης πρὸς τὴν ἐκκλησίαν Φιλίππων, διότι οἱ γράψαντες ὑπῆρξαν μαθηταὶ καὶ ὁμότροποι τῶν ἀποστόλων καὶ εἶχον διὰ τὸν λόγον αὐτὸν μέγιστον ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ κῦρος, ἐνῶ ἡ ἐξαιρετικὴ αὐθεντία ἐν τῇ καθ' ὄλου Ἐκκλησίᾳ τῶν ἐπισκόπων Κορίνθου Διονυσίου, Λουγδούνου Εἰρηναίου, Καρθαγένης Κυπριανοῦ κ.ἄ. συνεδέετο πρὸς τὴν ἐξέχουσαν θεολογικὴν κατάρτισιν καὶ τὴν αὐθεντικότητα τῶν χρησιμοποιουμένων ἐκ τῆς ἀποστολικῆς παραδόσεως κριτηρίων κατὰ τὴν ἀντιμετώπισιν τῶν ἀναφυνέντων ἐκκλησιαστικῶν προβλημάτων. Τοῦναντίον ἡ ἰδιαίτερα προβολὴ τῶν ὀνομάτων τῶν ἐπισκόπων Ρώμης Ἀνικήτου, Βίκτωρος καὶ Στεφάνου κατὰ τὴν ἀντιμετώπισιν τῶν θεμάτων τοῦ ἑορτασμοῦ τοῦ Πάσχα καὶ τοῦ ἀναβαπτισμοῦ τῶν αἰρετικῶν θά ἠδύνατο εὐχερῶς νὰ ἐξηγηθῆ ἐκ τῆς ἰδιαίτερας σημασίας, τὴν ὁποίαν εἶχον διὰ τὴν ἐνότητα τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ βίου τῶν πιστῶν τῆς Ρώμης, διότι ἡ ἐπὶ τῶν θεμάτων αὐτῶν διάφορος τῆς Ρώμης παράδοσις ἀπὸ τὰς τοπικὰς Ἐκκλησίας τῆς Μ. Ἀσίας καθίστατο διὰ τῆς εἰς Ρώμην συρροῆς μικρασιατῶν πιστῶν ὀξύτερον ποιμαντικὸν πρόβλημα τῆς ἐν Ρώμῃ τοπικῆς Ἐκκλησίας. Ἡ ἐν Ρώμῃ σύγκρουσις τῆς τοπικῆς ἀποστολικῆς παραδόσεως πρὸς τὴν παράδοσιν τῶν τοπικῶν ἐκκλησιῶν τῆς Μ. Ἀσίας ὠδήγει εἰς τὴν λατρευτικὴν διάσπασιν, εἰς τὴν χαλάρωσιν τῆς ἐσωτερικῆς ἐνότητος διὰ τῆς δημιουργίας μικρασιατικῶν λατρευτικῶν κέντρων καὶ εἰς τὴν ἀποδυνάμωσιν τῆς ἐπισκοπικῆς αὐθεντίας τοῦ Ρώμης ἐφ' ὀλοκλήρου τῆς ὑπ' αὐτὸν τοπικῆς ἐκκλησίας. Ἐν τῇ ἐννοίᾳ ταύτῃ αἱ ὑπὸ τῶν ἀνωτέρω ἐπισκόπων Ρώμης προβληθεῖσαι πρὸς τὰς ἐκκλησίας τῆς Μ. Ἀσίας ἀξιώσεις ὑπὲρ τῆς ἐνότητος τῆς ἐκφράσεως τῆς ἀποστολικῆς παραδόσεως εἰς τὴν ζωὴν τῆς Ἐκκλησίας, αἱ ὁποῖαι κατὰ κανόνα ἡρμηνεύθησαν ὡς προδρομικὰ στοιχεῖα τοῦ παπικοῦ πρωτείου, θά ἠδύνατο νὰ ἑρμηνευθοῦν ὡς ἀπλῆ ἐσωτερικὴ ποιμαντικὴ ἀγωνία τοῦ ἐπισκόπου Ρώμης καὶ ὄχι ὡς αὐθεντιακὴ παρέμβασις εἰς τὰ ἐσωτερικὰ τῶν τοπικῶν ἐκκλησιῶν τῆς Μ. Ἀσίας, ὡς δέχονται πάντες οἱ περὶ τὰ θέματα εἰδικῶς ἀσχοληθέντες ἐκκλησιαστικοὶ ἱστορικοί. Οἱ ἐπίσκοποι Ρώμης δηλαδὴ ἠγωνίζοντο διὰ τῶν προβαλλομένων ἀξιώσεων ὄχι ὑπὲρ γενικωτέρου περὶ τὴν ἀποστολικὴν παράδοσιν προβλήματος τῆς Καθολικῆς Ἐκκλησίας, ἀλλ' ὑπὲρ τῆς ἀποφυγῆς τῶν ὀδυνηρῶν διὰ τὴν ἐνότητα τῆς τοπικῆς ἐκκλησίας τῆς Ρώμης συνεπειῶν τῆς εἰς τὴν πρωτεύουσαν τῆς αὐτοκρατορίας εἰσροῆς καὶ αὐτονόμου βιώσεως τῶν μικρασιατικῶν παραδόσεων.

Κατὰ τὴν περίοδον ὅμως τῶν τριῶν πρώτων αἰώνων, κατὰ τὴν ὁποίαν πάντες οἱ ἐπίσκοποι ἦσαν πρὸς ἀλλήλους ἰσότιμοι, ὡς φορεῖς μιᾶς καὶ τῆς αὐτῆς ἱερατικῆς ἐξουσίας, διεμορφώθησαν ἀναμφιβόλως στεναὶ σχέσεις μεταξύ τῶν τοπικῶν ἐκκλησιῶν μείζονος ἢ ἐλάσσονος γεωγραφικῆς περιφερείας. Ἄλλως ἡ χειροτονία ἐπισκόπου εἰς χηρεύουσαν τοπικὴν ἐκκλη-

σίαν ἀπήτει κατά τήν παναρχαίαν ἐκκλησιαστικήν παράδοσιν, ἡ ὁποία διεφυλάχθη ἀκαινοτόμητος εἰς τήν Ἐκκλησιαστικήν Παράδοσιν (Traditio Apostolica) τοῦ Ἰππολύτου, τήν σύμπραξιν τῶν ἐπισκόπων τῶν ὁμόρων τοπικῶν ἐκκλησιῶν. Ἡ συνέλευσις τῶν ἐπισκόπων τῶν πρὸς τήν χηρεύουσαν ὁμόρων ἢ γειτνιωσῶν τοπικῶν ἐκκλησιῶν, ἔχουσα ὡς σκοπὸν τήν ἀξιολόγησιν τῆς ὑπὸ τοῦ κλήρου καὶ τοῦ λαοῦ τῆς τοπικῆς ἐκκλησίας γενομένης ἐκλογῆς καὶ τήν χειροτονίαν τοῦ ἐκλεγέντος ἐκέκμητο σαφῶς συνοδικὸν χαρακτῆρα, διότι ἐν τελευταίᾳ ἀναλύσει διὰ τῆς τοιαύτης ἐκκλησιαστικῆς μετοχῆς τῶν γειτνιώντων ἐπισκόπων ἐβεβαιούτο ἡ κοινωνία καὶ ἡ ἐνότης τῶν τοπικῶν ἐκκλησιῶν.

Τὸ τοπικὸν αὐτὸ πλαίσιον τῆς ἐπὶ ταυτὸ διὰ τήν χειροτονίαν ἐπισκόπου συνελεύσεως τῶν γειτνιώντων ἐπισκόπων ἀπετέλεσε καὶ τὸ ἀναντίρρητον πλαίσιον λειτουργίας τοῦ συνοδικοῦ συστήματος εἰς τοπικὴν βᾶσιν ἤδη ἀπὸ τῶν μέσων τοῦ Β΄ αἰῶνος πρὸς ἀντιμετώπισιν τῶν ἀναφυέντων ἐκκλησιαστικῶν προβλημάτων (μοντανισμός, γνωστικισμός, μοναρχιανισμός, βάπτισμα αἰρετικῶν, ἑορτασμός τοῦ Πάσχα, ἐπιστροφή τῶν πεπτωκότων εἰς τοὺς κόλπους τῆς Ἐκκλησίας κ.ἄ.). Εἰς τήν τοπικὴν αὐτὴν συνοδικὴν ἀτμόσφαιραν αἱ ὑφιστάμεναι διὰ τῆς ἐπιστολογραφίας ἢ ἄλλης ἐπικοινωνίας σχέσεις τῶν τοπικῶν ἐκκλησιῶν προσέλαβον σαφέστερον ἐκκλησιαστικὸν χαρακτῆρα καὶ διὰ τῆς ἀξιολογήσεως τῶν προϋφισταμένων ποικίλων δεσμῶν διεμόρφωσαν ἐθνικὴν ἐκκλησιαστικὴν πρᾶξιν, διότι ἡ εὐρυθμὸς λειτουργία τῶν τοπικῶν συνόδων, ὡς ἄλλως τε καὶ τῶν διὰ τήν χειροτονίαν ἐπισκόπου συγκροτουμένων ἐπισκοπικῶν συνελεύσεων, προϋπέθετε τήν ὑπὸ τινος ἐπισκόπου ἄσκησιν τῆς προεδρίας καὶ τήν διεύθυνσιν τῶν περὶ τὸ θέμα συζητήσεων.

Ἡ προεδρία τῶν τοπικῶν συνελεύσεων τῶν ἐπισκόπων κατὰ τοὺς τρεῖς πρώτους αἰῶνας ἀνετίθετο συνήθως εἰς τοὺς ἐκ τῶν συμμετεχόντων ἐπισκόπων ποιμαίνοντας τοπικὰς ἐκκλησίας, αἱ ὁποῖαι διεκρίνοντο διὰ τήν αὐστηράν προσήλωσιν εἰς τήν αὐθεντικὴν βίωσιν τῆς ἀποστολικῆς παραδόσεως καὶ διὰ τὸν ἀκμαῖον ἐκκλησιαστικὸν βίον αὐτῶν. Πράγματι ἡ τιμὴ τῆς προεδρίας, ἃν δὲν ἀπεδίδοτο εἰς τὸν ἐπίσκοπον τῆς τοπικῆς ἐκκλησίας, ἐν ἡ συνεκαλεῖτο ἡ σύνοδος, προσεφέρετο κατὰ κανόνα εἰς τὸν ἐπίσκοπον τῆς ἐπιδεικνυούσης ἀκμαιότερον ἐκκλησιαστικὸν βίον τοπικῆς ἐκκλησίας, διότι ἡ περὶ τὸ ἀντιμετωπιζόμενον θέμα μαρτυρία αὐτῆς ἔθεωρεῖτο ἰδιαζούσης σπουδαιότητος. Κριτήρια διὰ τήν τοιαύτην ἐθιμικὴν ἐκκλησιαστικὴν πρᾶξιν, πέρα τοῦ ἀκμάζοντος ἐκκλησιαστικοῦ βίου, ὑπῆρξαν ποικίλα, χωρὶς ὅμως ἀπόλυτον καὶ δεσμευτικὸν χαρακτῆρα διὰ τήν ἐλευθέραν ἀπόδοσιν τῆς τιμῆς. Ἡ συνήθως προβληθεῖσα εἰς μεταγενεστέραν περίοδον ἰδιαιτέρα ἔμφασις εἰς τήν ἀποστολικότητα τῶν θρόνων, ἡ ὁποία δὲν ἦτο

ουδέτερον στοιχείον καί διά τούς τρεῖς πρώτους αἰῶνας, δέν ἤρκει αὐτοτελῶς διά τήν διαμόρφωσιν τῆς ἐθιμικῆς ἐκκλησιαστικῆς πράξεως, διότι ἡ ἀποστολικότης τοπικῆς τινος ἐκκλησίας ἔδει νά συνδέεται μέ τήν πραγματικήν ἀκμήν τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ βίου, διό καί μεταξύ τῶν ἔχουσῶν ἀποστολικάς καταβολάς ἐκκλησιῶν προετιμᾶτο ἡ ἔχουσα ἀκμάζοντα ἐκκλησιαστικόν βίον. Εἰς τάς σχέσεις ὅμως τῶν τοπικῶν ἐκκλησιῶν καί ἰδίᾳ εἰς τήν πρός τινα τοπικήν ἐκκλησίαν ἀπόδοσιν ἰδιαιτέρας τιμῆς ἐξαιρετικήν βαρύτητα ἀπέκτησεν ἡ ὑπεροχή εἰς τήν διακονίαν τοῦ εὐαγγελισμοῦ τοῦ κόσμου, διό καί ἡ ἀναπτύξασα ἱεραποστολικήν δρᾶσιν τοπική ἐκκλησία εἰς τινα γεωγραφικήν περιοχὴν ἐτιμᾶτο ὑπό τῶν διά τῆς δράσεως αὐτῆς ἰδρυθεισῶν τοπικῶν ἐκκλησιῶν ὡς «μῆτηρ-ἐκκλησία» καί ἐν περιπτώσει συγκλήσεως τοπικῆς συνόδου ἡ προεδρία ἀπεδίδοτο εἰς τόν ἐπίσκοπον αὐτῆς.

Διά τῶν κριτηρίων αὐτῶν διεμορφώθη καί ἐπαγιάθη ἡ ἐθιμική ἐκκλησιαστική πρᾶξις τῶν τριῶν πρώτων αἰῶνων, συμφώνως πρός τήν ὁποίαν ἀπεδίδοτο ἰδιαίτερος σεβασμός εἰς τήν περί τήν ἀποστολικήν πίστιν καί παράδοσιν μαρτυρίαν τοπικῆς τινος ἐκκλησίας, ἔνεκα τοῦ πράγματι ἀκμάζοντος ἐκκλησιαστικοῦ βίου εἴτε λόγῳ τῆς συνεχοῦς ἀπό τῆς ἀποστολικῆς ἐποχῆς βιώσεως τῆς ἀποστολικῆς παραδόσεως, εἴτε λόγῳ τῆς ἐξαιρετικῆς ἱεραποστολικῆς δράσεως ἢ καί διά τοῦ συνδυασμοῦ ἀμφοτέρων. Ὁ ἰδιαίτερος αὐτός σεβασμός πρός τήν περί τήν αὐθεντικότητα τῆς ἀποστολικῆς παραδόσεως μαρτυρίαν τοπικῆς τινος ἐκκλησίας ἐξεδηλοῦτο πρός τόν ἐπίσκοπον αὐτῆς ἐντός τῶν πλαισίων λειτουργίας τοῦ συνοδικοῦ συστήματος καί ὠνομάζετο *πρεσβεῖον τιμῆς*.

Τά πρεσβεῖα τιμῆς, συνεπαγόμενα τήν ἀνάθεσιν τῆς προεδρίας τῶν διά τε τήν χειροτονίαν ἐπισκόπου καί τήν ἀντιμετώπισιν σοβαροῦ ἐκκλησιαστικοῦ ζητήματος συγκαλουμένων τοπικῶν συνόδων εἰς τόν ἐπίσκοπον τῆς δι' αὐτῶν τιμωμένης ἐκκλησίας, ἀπεδίδοντο ὄχι εἰς τόν ἐπίσκοπον ὡς πρόσωπον, ἀλλ' εἰς τήν ὑπ' αὐτόν τοπικήν ἐκκλησίαν, διό καί ἀναφέρονται εἰς τάς σχέσεις ὄχι τῶν ἐπισκόπων, ἀλλά τῶν θρόνων. Ἐν τῇ ἐννοίᾳ αὐτῇ ἡ διά τῶν πρεσβεῖων τιμῆς ὑπεισελθοῦσα κατ' ἐθιμικήν ἐκκλησιαστικήν πρᾶξιν διαφοροποίησις τοῦ κύρους τῶν τοπικῶν ἐκκλησιῶν ὡς πρός τήν μαρτυρίαν περί τῆς αὐθεντικότητος τῆς ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ βιουμένης ἀποστολικῆς παραδόσεως οὐδεμίαν συνεπήγετο διαφοροποίησιν καί εἰς τήν προσωπικήν αὐθεντίαν τῶν ποιμαίνοντων αὐτάς ἐπισκόπων, οἱ ὅποιοι ἦσαν πλήρως ἰσότιμοι κατά τό ἀξίωμα πρός πάντας τούς ἐπισκόπους τῆς Ἐκκλησίας.

Ἡ ἀπό τοῦ Β' ἤδη αἰῶνος δοθεῖσα ἔμφασις εἰς τήν ἰδέαν τῆς ἀποστολικῆς διαδοχῆς τῶν ἐπισκόπων, διά τῆς ὁποίας ἐξήρθη ἡ σημασία τῶν δι' ἀδιακόπου ἀπό τῶν ἀποστόλων κανονικῆς διαδοχῆς ποιμαίνοντων ἀποστο-

λικούς θρόνους, οὐδεμίαν θεμελιώνει ὑπεροχὴν τῶν ἐπισκόπων τῶν θρόνων τούτων ἔναντι τῶν λοιπῶν ἐπισκόπων. Ἡ ἔμφασις ἀναφέρεται ὄχι εἰς τὴν ἀδιάκοπον σειρὰν ἐπισκόπων ἐν τῇ αὐτῇ τοπικῇ ἐκκλησίᾳ, ἡ ὁποία αἰσθητοποιεῖ ἀπλῶς τὴν ὑπὸ τῆς ἀποστολικῆς ἐκκλησίας αὐθεντικὴν βίωσιν τῆς ἀποστολικῆς παραδόσεως, διό καὶ οἱ ἐπίσκοποι τῶν θρόνων αὐτῶν χειροτονοῦντο ὑπὸ τῶν ὁμόρων ἐπισκόπων, ὡς καὶ πάντες οἱ λοιποὶ ἐπίσκοποι, ἔστω καὶ οἱ χειροτονοῦντες δὲν ἐποίμεινον ἀποστολικούς θρόνους. Ἡ ἔθιμικὴ ἐκκλησιαστικὴ παράδοσις τῶν τριῶν πρώτων αἰῶνων μετασχηματίζεται ἀπὸ τῶν ἀρχῶν τοῦ Δ' αἰῶνος διὰ τῆς εἰσαγωγῆς τῆς διοικητικῆς διοργανώσεως εἰς τὴν ζωὴν τῆς Ἐκκλησίας. Διὰ τῶν κανόνων 4ου καὶ 5ου τῆς Α' ἐν Νικαίᾳ Οἰκουμενικῆς συνόδου (325) εἰσῆχθη τὸ *Μητροπολιτικόν* διοικητικόν σύστημα κατὰ προσαρμογὴν πρὸς τὴν ἀντίστοιχον πολιτικὴν κατὰ ἐπαρχίας διοικητικὴν διοργάνωσιν τῆς Ρωμαϊκῆς αὐτοκρατορίας. Ἡ γεωγραφικὴ περιφέρεια τῆς ἐπαρχίας, ἡ ὁποία ἦτο εἰς τὴν διάρθρωσιν τῆς αὐτοκρατορίας ἴδια πολιτικὴ διοικητικὴ μονὰς ἀπετέλεσε τὴν βάσιν διὰ τὴν διαμόρφωσιν καὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς διοικητικῆς μονάδος. Ἡ διοικητικὴ αὐτὴ ἐκκλησιολογικὴ μονὰς συνεκροτεῖτο ἐκ τῶν τοπικῶν ἐκκλησιῶν τῆς πολιτικῆς ἐπαρχίας, αἱ ὁποῖαι θὰ ἔδει ἀπὸ κοινοῦ καὶ αὐτοτελῶς νὰ ἀντιμετωπίζουσι τὰ καθ' οἷονδὴποτε τρόπον ἀναφυόμενα τοπικὰ ἐκκλησιαστικὰ ζητήματα. Πρὸς τὸν σκοπὸν αὐτὸν ἀκριβῶς ἐθεσπίσθη διὰ τοῦ 4ου κανόνος τῆς ἐν Νικαίᾳ συνόδου ἐπὶ τῇ βάσει τοῦ ἔθιμικοῦ προτύπου τῆς τοπικῆς συνόδου τῶν πρώτων αἰῶνων ἡ *ἐπαρχιακὴ σύνοδος*, ἡ ὁποία συνεκροτεῖτο ἐκ πάντων τῶν ἐπισκόπων τῆς ἐπαρχίας, συνεκαλεῖτο δὲς τοῦ ἔτους εἰς τὴν πολιτικὴν πρωτεύουσαν τῆς ἐπαρχίας (*Μητρόπολιν*) καὶ ἀπεφάσιζεν ἐπὶ τῶν ἐκκρεμούντων θεμάτων ἐπὶ τῇ βάσει τῆς ἀρχῆς τῆς πλειοψηφίας καὶ κατὰ τρόπον δεσμευτικόν διὰ πάσας τὰς τοπικὰς ἐκκλησίας τῆς αὐτῆς ἐπαρχίας. Ὁ κορμὸς τῆς διοικητικῆς δικαιοδοσίας τῆς ἐπαρχιακῆς συνόδου ἦτο ἐν πολλοῖς ἀνάλογος πρὸς τὴν ἔθιμικῶς ἀσκουμένην κατὰ τοὺς πρώτους αἰῶνας δικαιοδοσίαν ὑπὸ τῆς τοπικῆς συνόδου, ἀλλ' ὅπωςδὴποτε ἡ τακτικὴ σύγκλησις τῆς πρώτης διηύρυνε τὸν κύκλον τῶν θεμάτων, τὰ ὁποῖα ἀντιμετωπίζοντο κατὰ τοὺς πρώτους αἰῶνας καὶ αὐτοτελῶς ὑπὸ τῶν καθ' ἕκαστον ἐπισκόπων ἢ τοπικῶν ἐκκλησιῶν, διότι κατὰ τὴν περίοδον αὐτὴν τοπικαὶ σύνοδοι συνεκαλοῦντο ἐκτάκτως καὶ μόνον διὰ σοβαρὰ θέματα. Παρὰ τὴν διεύρυνσιν ὅμως αὐτὴν ἡ ἐπαρχιακὴ σύνοδος ἀποτελεῖ φυσικὴν ἐξέλιξιν τῆς τοπικῆς συνόδου τῶν πρώτων αἰῶνων ἐντὸς τῶν πλαισίων τοῦ συνοδικοῦ συστήματος τῆς Ἐκκλησίας, διότι ἡ τακτικὴ διοικητικὴ δικαιοδοσία τῆς ἐπαρχιακῆς συνόδου, πέρα δηλαδὴ τῶν ἐκτάκτως ἀνακυπτόντων σοβαρῶν ζητημάτων πίστεως, ἐκάλυπτε κατ' οὐσίαν, ὡς καὶ τῆς τοπικῆς συνόδου, *τὴν διασφάλισιν τῆς ἐν τῇ ὀρθῇ πίστει καὶ τῇ ἀγάπῃ κοινωνίας τῶν ἐπισκόπων καὶ*

τῶν τοπικῶν ἐκκλησιῶν τῆς ἐπαρχίας διὰ τῆς κανονικῆς ἀναγνωρίσεως τῆς κυριαρχικῆς δικαιοδοσίας αὐτῆς ἐπὶ τοῦ δικαίου χειροτονιῶν (κανόν 4) καὶ κρίσεως (κανόν 5) τῶν ἐπισκόπων τῆς ἐπαρχίας. Τοῦτο παρατηρεῖ ὀρθῶς ὁ διαπρεπὴς κανονολόγος Ἰωάννης Ζωναρᾶς τονίζων ὅτι ἐκ τῆς διοικητικῆς δικαιοδοσίας τῆς ἐπαρχιακῆς συνόδου «τό μείζον καὶ κυριώτερον ἢ τῶν ἐπισκόπων χειροτονία» (Ράλλη-Ποτλῆ, Σύνταγμα, II, 129). Ἐπιπλέον τε καὶ ἡ κυριώτερα διεύρυνσις τῆς δικαιοδοσίας τῆς ἐπαρχιακῆς ἐναντι τῆς προγενεστεράς τοπικῆς συνόδου συνεδέετο σαφῶς πρὸς τὸ θέμα τῆς χειροτονίας τῶν ἐπισκόπων. Πράγματι ἐνῶ μέχρι τῆς ἐν Νικαία συνόδου (325) οἱ ἐπίσκοποι ἐξελέγοντο ὑπὸ τοῦ λαοῦ τῆς τοπικῆς ἐκκλησίας καὶ ἐχειροτονοῦντο ὑπὸ τῆς εἰδικῶς συγκαλουμένης τοπικῆς συνόδου, μετὰ τὴν ἐν Νικαία σύνοδον ἡ ἐπαρχιακὴ σύνοδος δὲν ἐχειροτόνει μόνον ἀλλὰ καὶ ἐξέλεγε τοὺς ἐπισκόπους πασῶν τῶν τοπικῶν ἐκκλησιῶν τῆς ἐπαρχίας ἄνευ ἀναμείξεως τοῦ λαοῦ. Οὕτως ἡ Ἐπαρχιακὴ σύνοδος κατέστη αὐτοτελὲς καὶ αὐτοδύναμον διοικητικὸν ὄργανον διὰ τὴν ἀντιμετώπισιν πάντων τῶν ἐκκλησιαστικῶν προβλημάτων τῆς ἐπαρχίας, ἄνευ οἰασδῆποτε κανονικῆς δυνατότητος αὐθαίρετου ἀναμείξεως εἰς τὰ ἐσωτερικὰ ζητήματα αὐτῆς ἐπισκόπων ἄλλων ἐπαρχιῶν, ὡς ρητῶς ὀρίζεται ὑπὸ τῶν σχετικῶν κανόνων (Κανόνες 2 τῆς Β', 8 τῆς Γ' καὶ 20 τῆς Πενθέκτης ἐν Τρούλλῳ Οἰκουμενικῶν συνόδων, 35 Ἀποστολικός, 13 καὶ 22 Ἀντιοχείας κ.ἄ.).

Εὐνόητον ὅτι εἰς τὰ γεωγραφικὰ πλαίσια μιᾶς ἐπαρχίας διεμορφώθη σαφῶς ἡ πρώτη κανονικῶς καὶ θεσμικῶς συντεταγμένη κοινωνία τοπικῶν ἐκκλησιῶν, αἱ ὁποῖαι ἦσαν κανονικῶς ὑποχρεωμέναι νὰ διατηροῦν τακτικὰς ἐκκλησιαστικὰς σχέσεις καὶ νὰ ἐπιλύουν ἐν ἐνότητι διὰ συνοδικῶν διαδικασιῶν τὰ οἰαδῆποτε ἀναφυόμενα εἰς τινὰ ἐξ αὐτῶν ἐκκλησιαστικὰ προβλήματα. Ἡ ἐπαρχιακὴ σύνοδος, συγκαλουμένη τακτικῶς δις τοῦ ἔτους καὶ ἐκτάκτως εἰς πᾶσαν περίστασιν, ἔπρεπε νὰ ἀνεύρη λύσεις τῶν προβλημάτων, ἐκτός ἐὰν αὐτὰ ἀπασχόλουν γενικώτερον τὴν Ἐκκλησίαν. Οἱ αὐτοδικαίως συμμετέχοντες εἰς τὴν ἐπαρχιακὴν σύνοδον ἐπίσκοποι τῆς ἐπαρχίας προέβαλλον ἐν αὐτῇ τὸ φρόνημα τῶν ὑπ' αὐτοὺς τοπικῶν ἐκκλησιῶν ὡς πρὸς τὸ ἀντιμετωπιζόμενον πρόβλημα, ἐπεκράτει δέ, κατὰ ρητὴν κανονικὴν ἀρχὴν, «ἢ τῶν πλειόνων ψῆφος», ὡς ἄκις τὰ θέματα δὲν ἀνεφέροντο εἰς ζητήματα πίστεως.

Ἡ ἐπαρχιακὴ αὐτὴ διοικητικὴ μονάς, διαθέτουσα ἐσωτερικὴν αὐτάρκειαν καὶ ἀνεξαρτησίαν εἰς τὴν ἄσκησιν τοῦ δικαίου τῶν χειροτονιῶν καὶ κρίσεως ἐπισκόπων, εἶχεν ἀπόλυτον ἀνάγκην διοικητικῆς κεφαλῆς, ἡ ὁποία θὰ ἀνελάμβανε τὸν συντονισμόν καὶ τὴν εὐτακτον λειτουργίαν τοῦ σώματος τῶν ἐπισκόπων ἐν τῇ ἐπαρχιακῇ συνόδῳ. Ἡ εὐθύνη αὐτὴ ἀνετέθη εἰς τὸν ἐπίσκοπον τῆς πολιτικῆς μητροπόλεως τῆς ἐπαρχίας, ἥτοι εἰς τὸν μητροπο-

λίτην ἐπίσκοπον, ὁ ὁποῖος κατέλαβε τὴν θέσιν τοῦ πρώτου εἰς τὴν κοινωνίαν τῶν τοπικῶν ἐκκλησιῶν τῆς ἐπαρχίας. Συμφώνως πρὸς τοὺς καθορίζοντας τὴν λειτουργίαν τῆς ἐπαρχιακῆς συνόδου κανόνας, ὁ μητροπολίτης ἐπίσκοπος, ὡς πρῶτος τῆ τάξει μεταξύ τῶν ἐπισκόπων τῆς ἐπαρχίας συνεκάλει, προήδρευε καὶ ἐξετέλει τὰς ἀποφάσεις τῆς ἐπαρχιακῆς συνόδου. Ὁ 4ος κανὼν τῆς Α΄ Οἰκουμενικῆς συνόδου ὁρίζει ὅτι «τό κῦρος τῶν γινομένων διδοσθαι καθ' ἐκάστην ἐπαρχίαν τῷ μητροπολίτῃ», διότι καὶ ἡ καθ' ὄλου λειτουργία τῆς ἐπαρχιακῆς συνόδου ἐθεμελιούτο ἐπὶ τῆς κανονικῶς ἀναγνωρισθείσης συντονιστικῆς εὐθύνης καὶ διακονίας τοῦ μητροπολίτου. Ὁ 16ος κανὼν τῆς ἐν Ἀντιοχείᾳ συνόδου ὁρίζει «τελείαν δέ ἐκεῖνην εἶναι σύνοδον, ἣ συμπέρεστι καὶ ὁ τῆς μητροπόλεως», ὁ δὲ 9ος κανὼν τῆς αὐτῆς συνόδου καθορίζει σαφῶς τὰ πλαίσια τῶν ἀρμοδιοτήτων τοῦ πρώτου ἐν τῇ ἐπαρχίᾳ: «Τοὺς καθ' ἐκάστην ἐπαρχίαν ἐπισκόπους εἰδέναι χρὴ τὸν ἐν τῇ μητροπόλει προεστῶτα ἐπίσκοπον καὶ τὴν φροντίδα ἀναδέχεσθαι πάσης τῆς ἐπαρχίας, διὰ τὸ ἐν τῇ μητροπόλει πανταχόθεν συντρέχειν πάντας τοὺς τὰ πράγματα ἔχοντας. Ὅθεν ἔδοξε καὶ τῇ τιμῇ προηγεῖσθαι αὐτόν, μηδὲν τε πράττειν περιττόν τοὺς λοιποὺς ἐπισκόπους ἄνευ αὐτοῦ, κατὰ τὸν ἀρχαῖον κρατήσαντα ἐκ τῶν Πατέρων ἡμῶν κανόνα, ἢ ταῦτα μόνον, ὅσα τῇ ἐκάστου ἐπιβάλλει παροικία καὶ ταῖς ὑπ' αὐτὴν χώραις...». Αἱ θέσεις αὗται τοῦ κανόνας αἰσθητοποιοῦν τὴν περί τοῦ πρώτου ἐκκλησιαστικὴν συνείδησιν ἐν τῷ διοικητικῷ συστήματι τῆς Ἐκκλησίας. Ὁ μητροπολίτης, ὅστις συγκαλεῖ, προεδρεύει καὶ ἐκτελεῖ τὰς ἀποφάσεις τῆς ἐπαρχιακῆς συνόδου, δεόν νά συντονίζῃ καὶ κατὰ τὰ ἐνδιάμεσα χρονικά διαστήματα τὰς καθ' ὄλου ἐκκλησιαστικὰς ἐν τῇ διοικητικῇ περιφερείᾳ δραστηριότητας τῶν ἐπισκόπων ἐπὶ γενικωτέρου ἐνδιαφέροντος θεμάτων. Οἱ ἐπίσκοποι ἀσκοῦν κυριαρχικῶς τὴν διὰ τῆς χειροτονίας κτηθεῖσαν ἐξουσίαν ἐν τῇ ἰδίᾳ αὐτῶν ἐπισκοπῇ, διό καὶ ὁ αὐτός κανὼν ἀναγνωρίζει εἰς ἕκαστον ἐπίσκοπον «ἐξουσίαν ἔχειν τῆς ἑαυτοῦ παροικίας, διοικεῖν τε κατὰ τὴν ἐκάστῳ ἐπιβάλλουσιν εὐλάβειαν καὶ πρόνοιαν ποιεῖσθαι πάσης τῆς χώρας τῆς ὑπὸ τὴν ἑαυτοῦ πόλιν, ὡς καὶ χειροτονεῖν πρεσβυτέρους καὶ διακόνους καὶ μετὰ κρίσεως ἕκαστα διαλαμβάνειν. Περαιτέρω δέ μηδὲν πράττειν ἐπιχειρεῖν δίχα τοῦ τῆς μητροπόλεως ἐπισκόπου, μηδέ αὐτόν ἄνευ τῆς τῶν λοιπῶν γνώμης». Ὁ ἐπέχων θέσιν κανονικῆς καταστατικῆς βάσεως εἰς τὴν λειτουργίαν τῆς σχέσεως τοῦ πρώτου ἐν τῇ κοινωνίᾳ τῶν τοπικῶν ἐκκλησιῶν διοικητικῆς τινὸς περιφερείας προσφέρει ἀναντιρρήτως τὰ ἀκόλουθα κανονικὰ στοιχεῖα:

1. Ὁ πρῶτος πρέπει νά ἀναγνωρίζηται ὑπὸ πάντων τῶν ἐπισκόπων ὡς διοικητικὴ κεφαλὴ τῆς ἐκκλησιαστικῆς διοικητικῆς ἐνότητος («εἰδέναι χρὴ τὸν ἐν τῇ μητροπόλει προεστῶτα ἐπίσκοπον»).

2. Ἡ διαφοροποίησις τοῦ πρώτου ἀπὸ τοὺς λοιποὺς ἐπισκόπους ἔχει

σαφῶς ἐξωτερικόν, περιφερειακόν καί διοικητικόν χαρακτῆρα («διά τό ἐν τῇ μητροπόλει συντρέχειν πάντας τούς τά πράγματα ἔχοντας») καί δέν καταργεῖ τήν ἐκκλησιολογικῶς κατοχυρωμένην ἐσωτερικήν αὐτάρκειαν πάσης ὑπό ἐπίσκοπον τοπικῆς ἐκκλησίας, ἡ ὁποία βιώνει τήν ὀργανικήν της πληρότητα ἐν ἐσωτερικῇ αὐτάρκειᾳ.

3. Ὁ πρῶτος, ἀναλαμβάνων τήν εὐθύνην τῶν γενικωτέρων ἐκκλησιαστικῶν πραγμάτων ὅλων τῶν τοπικῶν ἐκκλησιῶν τῆς διοικητικῆς περιφέρειας καί τήν συμφώνως πρός τήν κανονικήν τάξιν λειτουργίαν τῆς ἐπαρχιακῆς συνόδου, ἀπολαβεῖ τῆς ἐξαιρετικῆς τιμῆς πάντων τῶν ἐπισκόπων τῆς ἐπαρχίας («ἔδοξε καί τῇ τιμῇ προηγῆσθαι αὐτόν»), ἤτοι κατέχει αὐτοδικαίως τά πρεσβεῖα τιμῆς ὡς πρῶτος μεταξύ ἴσων.

4. Ὁ πρῶτος, ἔχων τό πρωτεῖον διακονίας εἰς τήν κοινωνίαν τῶν τοπικῶν ἐκκλησιῶν τῆς ἐπαρχίας, ὑποχρεοῦται νά ἐνεργοποιῇ αὐτήν ἐντός τῶν πλαισίων τοῦ συνοδικοῦ συστήματος, διό καί ἡ λειτουργία τῶν ἐπαρχιακῶν συνόδων, ὡς καί ἡ ἐκτέλεσις τῶν ἀποφάσεων αὐτῶν, συνιστοῦν ἀρμοδιότητα καί εὐθύνην αὐτοῦ. Ἐν τῇ ἐννοίᾳ ταύτῃ «τελεῖα» εἶναι μόνον ἡ σύνοδος ἐκεῖνη «ἡ συμπάρεστι καί ὁ τῆς μητροπόλεως», διότι ἀπαγορεύεται «τινάς καθ' ἑαυτούς συνόδους ποιῆσθαι, ἄνευ τῶν πεπιστευμένων τὰς μητροπόλεις» (κανών 20 Ἀντιοχείας). Ὡς ὁμως πάντες οἱ ἐπίσκοποι τῆς ἐπαρχίας δέν πρέπει νά πράττουν τι πέρα τῆς κανονικῆς αὐτῶν ἐξουσίας εἰς τήν οἰκίαν ἐπισκοπήν καθ' ὑπέρβασιν ἐξουσίας, οὕτω καί ὁ πρῶτος δέν δύναται καθ' ὑπέρβασιν ἀρμοδιοτήτων νά πράξῃ τι «ἄνευ τῆς τῶν λοιπῶν γνώμης». Ἰδίᾳ εἰς τό ζήτημα τῶν χειροτονιῶν τῶν ἐπισκόπων τῶν τοπικῶν ἐκκλησιῶν τῆς ἐπαρχίας ἡ κανονική ἀξίωσις εἶναι ἀπόλυτος, ὅπως «ἐπίσκοπον μή χειροτονεῖσθαι δίχα συνόδου καί παρουσίας τοῦ ἐν τῇ μητροπόλει τῆς ἐπαρχίας· τοῦτου δέ παρόντος ἐξάπαντος, βέλτιον μὲν συνεῖναι πάντας τούς ἐν τῇ ἐπαρχίᾳ συλλειτουργούς, οὓς καί προσήκει δι' ἐπιστολῆς τόν ἐν τῇ μητροπόλει συγκαλεῖν... εἰ δέ ἄλλως παρά τά ὀρισμένα γίγνοιτο, μηδέν ἰσχύειν τήν χειροτονίαν» (κανών 14 Ἀντιοχείας). Κατ' ἀκολουθίαν ὁ μητροπολίτης, ὡς πρῶτος μεταξύ ἴσων, εὐρίσκει τήν κανονικήν ἔκφρασιν τῆς ἐξαιρετικῆς τιμῆς μόνον ἐν συνοδικῇ ἀτμοσφαιρᾷ, ἐν τῇ ὁποίᾳ ἡ ἰσότης τῆς ὑπό πάντων κατεχομένης ἐπισκοπικῆς ἐξουσίας δηλοῦται διά τῆς ἰσότητος τῆς ἀξίας ἐνός ἐκάστου τῶν μελῶν τῆς συνόδου, διό καί οὐδεμία γίνεται διάκρισις τῆς ψήφου τοῦ μητροπολίτου, καθιερουμένης ὡς θεμελιώδους κανονικῆς ἀρχῆς τῆς πλειοψηφίας («κρατεῖτω ἡ τῶν πλειόνων ψήφος»). Ἐν τῇ ἐννοίᾳ ταύτῃ τά πρεσβεῖα τιμῆς τοῦ πρώτου λειτουργοῦν μόνον ἐν τῇ ἀρρήκτῳ ἐνότητι μετά τοῦ σώματος τῶν ἐπισκόπων καί ἐκφράζονται ἐντός τοῦ συνοδικοῦ συστήματος, ἐνῶ ἀντιθέτως ἐξαφανίζονται καί ἀποδυναμοῦνται ἐν περιπτώσει αὐτονομίσεως ἀπό τοῦ πρός ὁ

ἀναφέρονται σώματος τῶν ἐπισκόπων. Ὁ 34ος Ἀποστολικὸς κανὼν ἀποδίδει πλήρως τὸ βούλημα τῆς κανονικῆς αὐτῆς παραδόσεως, τὸ ὁποῖον συνδέεται ρητῶς πρὸς τὴν ἀνάγκην διαφυλάξεως τῆς ἐν τῇ ὀρθῇ πίστει καὶ τῇ ἀγάπῃ ἐνότητος τῆς κοινωνίας τῶν τοπικῶν ἐκκλησιῶν οἰασδήποτε διοικητικῆς ἐκκλησιαστικῆς μονάδος: «Τοὺς ἐπισκόπους ἐκάστου ἔθνους εἰδέναι χρὴ τὸν ἐν αὐτοῖς πρῶτον καὶ ἡγεῖσθαι αὐτόν ὡς κεφαλὴν καὶ μηδὲν τι πράττειν ἄνευ τῆς ἐκείνου γνώμης· ἐκεῖνα δὲ μόνον πράττειν ἕκαστον, ὅσα τῇ αὐτοῦ παροικία ἐπιβάλλει καὶ ταῖς ὑπ' αὐτὴν χώραις. Ἀλλὰ μηδὲ ἐκεῖνος ἄνευ τῆς πάντων γνώμης ποιεῖτω τι. Οὕτω γὰρ ὁμόνοια ἔσται καὶ δοξασθήσεται ὁ Θεὸς διὰ Κυρίου ἐν ἁγίῳ Πνεύματι· ὁ Πατὴρ καὶ ὁ Υἱὸς καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα».

Αἱ θεμελιώδεις αὐταὶ κανονικαὶ ἀρχαὶ περὶ τῆς θέσεως τοῦ πρώτου εἰς τὸ μητροπολιτικὸν σύστημα τῆς ἐκκλησιαστικῆς διοικήσεως ἔχουν ἰδιαιτέραν βαρύτητα, διότι μέχρι τῆς Δ' Οἰκουμενικῆς συνόδου (451) ἐκάστη ἐκκλησιαστικὴ ἐπαρχία συνεκρότει ἀνεξάρτητον καὶ αὐτοκέφαλον κοινωνίαν τοπικῶν ἐκκλησιῶν. Ὡς ὀρθῶς ἀναφέρει ὁ Θεόδωρος Βαλασαμῶν, «τὸ παλαιὸν πάντες οἱ τῶν ἐπαρχιῶν μητροπολίται αὐτοκέφαλοι ἦσαν καὶ ὑπὸ τῶν οἰκείων συνόδων ἐχειροτονοῦντο» (Ράλλη-Ποτλῆ, Σύνταγμα, II, 171). Οὕτως ὁ μητροπολίτης ἐπίσκοπος ἦτο διοικητικὴ «κεφαλὴ» τῶν τοπικῶν ἐκκλησιῶν τῆς ἐπαρχίας καὶ οὐδεμίαν εἶχεν ἐξάρτησιν ἐξ ἐτέρας αὐθεντίας, ἢ ὁποία εὐρίσκετο ἐκτὸς τῶν γεωγραφικῶν ὁρίων τῆς ἐπαρχίας.

Τὰ στοιχεῖα αὐτὰ κανονικῆς δομῆς τοῦ μητροπολιτικοῦ διοικητικοῦ συστήματος καθιστοῦν σαφές ὅτι ὁ χαρακτήρ τῆς κανονικῆς ἐννοίας τοῦ πρώτου εἶναι διοικητικὸς, ἐκφράζεται ἐντὸς τῶν πλαισιῶν τῆς συνοδικῆς συνειδήσεως τῆς Ἐκκλησίας, ἀποτελεῖ ἐκκλησιαστικὴν καὶ ὄχι ἐκκλησιολογικὴν βᾶσιν διακονίας τῆς ἐνότητος τῆς κοινωνίας τῶν τοπικῶν ἐκκλησιῶν καὶ οὐδεμίαν εἰσάγει διαφοροποιήσιν ἐξουσίας τοῦ πρώτου ἐναντι τῶν λοιπῶν ἐπισκόπων.

Τὸν αὐτὸν διοικητικὸν χαρακτήρα θὰ εἶχε καὶ ὁ πρῶτος εἰς τὸ διὰ τῶν ἀποφάσεων τῆς Β' Οἰκουμενικῆς συνόδου (381) εἰσαχθὲν *ἐξαρχικὸν σύστημα*. Ἐάν τὸ σύστημα αὐτὸ ἦτο δυνατόν νὰ λειτουργήσῃ καὶ εἰς τὴν ἐκκλησιαστικὴν πρᾶξιν, τότε θὰ ἐδημιούργει εὐρύτερον κύκλον κοινωνίας τοπικῶν ἐκκλησιῶν, διότι θὰ ἦρετο ἢ αὐτοκεφαλία τῶν μητροπόλεων καὶ αἱ ἐπαρχίαι τῆς Διοικήσεως θὰ συνεκρότουσαν εὐρύτεραν διοικητικὴν ἐνότητα τῶν ἐπαρχιακῶν διοικητικῶν μονάδων, ἢ ὁποία διὰ τῆς Μείζονος συνόδου τῆς Διοικήσεως θὰ ἀνεθεώρει ἢ θὰ ἔκρινεν εἰς δευτέρου βαθμοῦ τὰ τυχόν προκαλούμενα ζητήματα ἐκ τῶν περὶ τὴν χειροτονίαν καὶ κρίσιν τῶν ἐπισκόπων ἐκάστης ἐπαρχίας ἀποφάσεων τῶν ἐπαρχιακῶν συνόδων, ὡς σαφῶς ὀρίζεται διὰ τῶν κανόνων 2 καὶ 6 τῆς Β' Οἰκουμενικῆς συνόδου. Τό

ἐξαρχικόν ὅμως σύστημα δέν ἐφηρμόσθη ἐν τῇ πράξει, διότι διά τῶν ὡς ἄνω κανόνων δέν ὠρίσθη ὁ *πρῶτος* καί αἱ τακτικά ἢ ἔκτακτοι δικαιοδοσίαι αὐτοῦ κατά τήν λειτουργίαν τῆς μείζονος συνόδου τῆς διοικήσεως. Ἡ ἀσάφεια αὐτή ἠνόνησε τόν ἀγῶνα τῶν μητροπολιτῶν διά τήν πλήρη ἐκκλησιαστικήν ἀνεξαρτησίαν αὐτῶν, διότι ἡ περί τοῦ μητροπολιτικοῦ συστήματος σαφήνεια τῶν κανόνων τῆς Α΄ ἐν Νικαίᾳ Οἰκουμενικῆς συνόδου καί τῶν μετ' αὐτήν τοπικῶν συνόδων (Ἀντιοχείας 341, Σαρδικῆς 343 κ.ἄ.) ἐχρησιμοποιήθη πρὸς ἐξουδετέρωσιν τοῦ θεσμοῦ τῆς Μείζονος συνόδου. Ἄλλως τε ἡ λειτουργία τῆς Μείζονος συνόδου θά ἠδύνατο νά κατανοηθῇ λόγῳ τῆς ἀσαφείας τῶν κανόνων 2 καί 6 τῆς Β΄ Οἰκουμενικῆς συνόδου, μέ κέντρον καί τήν μητρόπολιν, συμφώνως πρὸς τούς κανόνας 14 τῆς ἐν Ἀντιοχείᾳ (341) καί 3, 4 καί 5 τῆς ἐν Σαρδικῇ συνόδου (343).

Ἐπί τῆς διοικητικῆς χαρακτῆρος τοῦ *πρωτείου* τοῦ μητροπολίτου ἢ τοῦ ἐξάρχου εἰς τό μητροπολιτικόν καί τό ἐξαρχικόν σύστημα ἀντιστοίχως δέν ἠγνόησε τό ἀδιαφόρως διοικητικῶν σχημάτων γενικώτερον ἐκκλησιαστικόν κῦρος ὠρισμένων ἐπισημοτάτων τοπικῶν ἐκκλησιῶν, αἱ ὁποῖαι ἐτιμῶντο κατ' ἔθος ὑπό πασῶν τῶν ἀνά τήν οἰκουμένην τοπικῶν ἐκκλησιῶν διά τε τήν ἐν αὐταῖς ἀκμήν τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ βίου καί διά τούς μακροῦς ἀγῶνας πρὸς διαφύλαξιν ἀκαινοτομήτου τῆς ἀποστολικῆς Ὁρθοδοξίας (Ἀλεξάνδρεια, Ρώμη, Ἀντιόχεια κ.ἄ.). Ἐν τούτοις οἱ ἐπίσκοποι τῶν θρόνων αὐτῶν ἔλαβον, ὡς καί οἱ ἀπλοῖ μητροπολίται, διοικητικῶν χαρακτῆρος πρεσβεῖα, ἡ ἄσκησις ὅμως αὐτῶν δέν περιωρίσθη εἰς τά γεωγραφικά πλαίσια μιᾶς μόνον ἐπαρχίας, διότι ἐπεξετάθη ἐφ' ὅλων τῶν ἐπαρχιῶν ἐκείνων, ἐπί τῶν ὁποίων οἱ ἐπίσκοποι τῶν θρόνων τούτων ἤσκουν κατά τούς τρεῖς πρώτους αἰῶνας ἐθιμικήν ἐκκλησιαστικήν ἐξουσίαν. Οὕτω διά τοῦ βου κανόνος τῆς Α΄ Οἰκουμενικῆς συνόδου, ὁ ὁποῖος ἠρμηνεύθη πάντοτε ἐσφαλμένως, καταχυρώθη ἡ ἐθιμικῶς ἀσκουμένη διοικητική δικαιοδοσία τοῦ θρόνου τῆς Ἀλεξανδρείας ἐπί τῶν τοπικῶν ἐκκλησιῶν Αἰγύπτου, Λιβύης καί Πενταπόλεως, τοῦ θρόνου τῆς Ρώμης ἐπί τῶν ἐπαρχιῶν τῆς Κεντρικῆς καί τῆς Νοτίου Ἰταλίας (*provinciae suburbicariae*) καί τοῦ θρόνου τῆς Ἀντιοχείας ἐπί τῶν ἐπαρχιῶν τῆς Συρίας. Ἡ διά τοῦ κανόνος εἰσαχθεῖσα κατά τήρησιν τοῦ ἀρχαίου ἔθους ἐξαίρεσις ἦτο σαφῶς διοικητικοῦ χαρακτῆρος, διό καί τά εἰσαχθέντα δι' αὐτοῦ πρεσβεῖα τῶν θρόνων ἦσαν ἐξ ἐπόψεως κανονικοῦ περιεχομένου ταυτόσημα πρὸς τά μητροπολιτικά, καίτοι ἠσκούντο ἐπί τῶν τοπικῶν ἐκκλησιῶν πλειόνων ἐπαρχιῶν. Τοῦτο δείκνυται σαφῶς ἐκ τῆς ἀκροτελευτίου φράσεως τοῦ πρώτου μέρους τοῦ κανόνος, τό ἐπί τῇ βάσει τῆς χειρογράφου παραδόσεως ἀποκατασταθέν κείμενον τῆς ὁποίας ταυτίζει τά πρεσβεῖα τῶν θρόνων τούτων πρὸς τά μητροπολιτικά, τονίζουσα ὅτι «*ἐν ταῖς ἄλλαις ἐπαρχίαις τά πρεσβεῖα σφίξεσθαι*

ταῖς (τῶν μητροπόλεων) ἐκκλησίαις». Παρά λοιπόν τὰς γενικῶς ὑποστηρικθείσας ἐρμηνείας τοῦ βου κανόνος ὡς εἰσάγοντος τὸ πατριαρχικόν σύστημα, δυνάμεθα βασιμῶς νά ὑποστηρίξωμεν ὅτι ἡ δι' αὐτοῦ εἰσαγομένη ἐξαιρέσις εἶναι ἀπλῶς δικαιοδοσιακῆ, ὡς ἐκτεινομένη πέρα τῶν ὁρίων μιᾶς μόνον ἐπαρχίας, καί ὄχι οὐσιαστικῆ διαφοροποίησις τοῦ διά τοῦ μητροπολιτικοῦ συστήματος εἰσαχθέντος διοικητικοῦ πρωτείου. Ἐπομένως, διά τοῦ κανόνος τούτου δέν ἔχομεν κανονικὴν ἀνάπτυξιν νέου τύπου πρώτου εἰς τὴν κοινωνίαν τῶν τοπικῶν ἐκκλησιῶν. Ἡ ἐρμηνεία αὕτη ἀποδίδει πλήρως τὸ βούλημα τοῦ βου κανόνος, ἀδιαφόρως τῶν περὶ τοῦ κύρους τῶν ἐν τῷ κανόνι τούτῳ μνημονευομένων θρόνων διαπιστώσεων ἐξ ἐτέρων πηγῶν, διότι ἂν πράγματι ὑπῆρχεν ἄλλης τάξεως αὐθεντία τῶν θρόνων τούτων, ὅπερ ἡμεῖς ἀμφισβητοῦμεν, τότε αὕτη δέν περιελήφθη εἰς τὴν διά τοῦ κανόνος θεσμικὴν ρύθμισιν, διό καί δέν διεμόρφωσε νέον ἐκκλησιαστικόν τύπον πρώτου.

Πᾶν τούναντίον εἰσάγεται νέος τύπος πρωτείου, τὸ ὅποιον καθορίζεται διά τοῦ 7ου κανόνος τῆς Α' Οἰκουμενικῆς συνόδου. Κατὰ τόν κανόνα αὐτόν «ἐπειδὴ συνήθεια κεκράτηκε καί παράδοσις ἀρχαία ὥστε τόν ἐν Αἰλίᾳ ἐπίσκοπον τιμᾶσθαι, ἐχέτω τὴν ἀκολουθίαν τῆς τιμῆς, τῇ μητροπόλει σωζομένου τοῦ οἰκείου ἀξιώματος». Ἡ ἐρμηνεία τῆς ἀσαφοῦς διατυπώσεως εἶναι δυσχερῆς, διότι ἡ «ἀκολουθία τῆς τιμῆς» δύναται νά νοηθῆ εἴτε ἐν σχέσει πρὸς τοὺς ἐν τῷ 6ῳ κανόνι μνημονευθέντας θρόνους Ἀλεξανδρείας, Ρώμης καί Ἀντιοχείας ἢ καί ἐν σχέσει πρὸς τὰ πρεσβεῖα τοῦ μητροπολίτου τῆς ἐπαρχίας Παλαιστίνης. Τὸ βούλημα τοῦ κανόνος συνδέεται μέ τὸ δεύτερον, διότι οἱ ἐν τῷ 6ῳ κανόνι μνημονευόμενοι θρόνοι δέν ἀναφέρονται κατὰ τάξιν πρεσβεῖων καί ὁ εἰσάγων τάξιν ὄρος «ἀκολουθία» δέν θά εἶχε νόημα. Ἐν τῇ πράξει ὁμως υἱοθετήθησαν ἀμφότεραι αἱ ἐρμηνευτικαὶ δυνατότητες, διό καί ὁ Ἱεροσολύμων εἰς μέν τὰς ἐπαρχιακάς συνόδους τῆς Παλαιστίνης ὑπέγραφε μετὰ τόν μητροπολίτην Καισαρείας, εἰς δέ τὰς Οἰκουμενικάς συνόδους ὑπέγραφε πρό τοῦ μητροπολίτου Καισαρείας καί ἀμέσως μετὰ τοὺς ἀρχιεπισκόπους Ρώμης, Ἀλεξανδρείας καί Ἀντιοχείας. Ἡ ἐν τῇ πράξει τοῦ Δ' αἰῶνος τοιαύτη ἐθιμικὴ ἀξιολόγησις τῶν κανόνων 6 καί 7 τῆς Α' Οἰκουμενικῆς συνόδου διεμόρφωσε ὑπερδιοικητικοῦ χαρακτῆρος πρεσβεῖα τιμῆς, τὰ ὅποια ἀφ' ἑνός μέν δέν ἐταυτίζοντο κατὰ περιεχόμενον πρὸς τὰ μητροπολιτικά πρεσβεῖα, ἀφ' ἑτέρου δέ ἀνεπτύχθησαν εἰς ἰδίαν τάξιν προκαθεδρίας τῶν δι' αὐτῶν τιμωμένων θρόνων, ἥτοι Ρώμη, Ἀλεξάνδρεια, Ἀντιόχεια καί Ἱεροσόλυμα. Ἡ καθολικότης τῆς βιώσεως τῆς τοιαύτης ἐθιμικῆς πράξεως κατέστη παγία ἐκκλησιαστικὴ συνείδησις, διό καί οἱ κανόνες 6 καί 7 τῆς Α' Οἰκουμενικῆς συνόδου ἐχρησιμοποιήθησαν ὡς κανονικὴ βάση τῆς ἀστασιάστου ἐθιμικῆς ἐκκλησιαστικῆς πράξεως.

τικά καί υπερτοπικά πρεσβεία τῶν θρόνων Ρώμης, Κωνσταντινουπόλεως, Ἀλεξανδρείας, Ἀντιοχείας καί Ἱεροσολύμων, τά ὁποῖα περιβλήθησαν δι' ἀποφάσεων Οἰκουμενικῶν συνόδων κανονικόν κύρος καί διεμόρφωσαν ἴδιον ἐκκλησιαστικόν τύπον πρώτου μέ σαφῶς υπερτοπικήν αὐθεντίαν. Ἡ θέσις τῶν πρώτων αὐτῶν ἐπισκόπων, μή συνδεομένη μέ διοικητικάς δικαιοδοσίας, ἀνεφέρετο εἰς τήν ἐξαιρετικήν εὐθύνην καί τήν μέριμναν διά τήν διαφύλαξιν ἀκαινοτομήτου ἐν τῇ καθ' ὅλου Ἐκκλησίᾳ τῆς περί τήν πίστιν ἀποστολικῆς Ὁρθοδοξίας, διό καί ἡ ἐνεργοποίησις τῆς αὐθεντίας αὐτῶν συνεδέετο μέ τήν ἀντιμετώπισιν σοβαρῶν προβλημάτων πίστεως, τά ὁποῖα προεκλήθησαν ἐκ τῆς ἐμφανίσεως τῶν αἰρετικῶν κακοδοξιών.

Ἐν τούτοις, ἡ ἀποτυχία τῆς Β' Οἰκουμενικῆς συνόδου νά δημιουργήσῃ διά τοῦ *ἐξαρχικοῦ συστήματος* ὑπερμητροπολιτικήν διοικητικήν δικαιοδοσίαν πρὸς ἔλεγχον τῆς κλονιζούσης τήν ἐνότητα τῆς Ἐκκλησίας ἀνεξελέγκτου μητροπολιτικῆς πολυαρχίας κατέστησε τήν μόνην κανονικῶς ὕφισταμένην ὑπερμητροπολιτικήν αὐθεντίαν τῶν πέντε θρόνων ὑπεύθυνον καί διά τήν ὑπό τῶν ἐπαρχιακῶν συνόδων ὀρθήν καί συμφώνως πρὸς τήν κανονικήν τάξιν ἄσκησιν τῆς ὑπό τῶν ἱερῶν κανόνων καθοριζομένης διοικητικῆς δικαιοδοσίας αὐτῶν. Ἐν τῇ ἐννοίᾳ ταύτῃ ἡ ἐξαιρετικὴ εὐθύνη τῶν θρόνων τούτων εἰς ζητήματα πίστεως ἀνεπτύχθη προοδευτικῶς καί εἰς τήν μέριμναν διά τήν διαφύλαξιν ἀκαινοτομῶν τῶν ἱερῶν κανόνων ὑπό τῶν ἐπαρχιακῶν συνόδων ἐν τῇ ἀσκήσει τῆς ἐκκλησιαστικῆς διοικήσεως. Συνεπεία ὅμως τῆς διά τῆς μερίμνης ταύτης διαμορφωθείσης ἐθιμικῆς ἐκκλησιαστικῆς πράξεως τά υπερτοπικά καί υπερδιοικητικά πρεσβεία τιμῆς τῶν πέντε θρόνων ὑποκατέστησαν προοδευτικῶς τήν παραμείνασαν ἀνέργητον ὑπερμητροπολιτικήν δικαιοδοσίαν τῆς ὑπό τοὺς ἐξάρχους τῆς Διοικήσεως Μείζονος συνόδου. Τά υπερδιοικητικά λοιπόν πρεσβεία τιμῆς, προβληθέντα ὡς κανονικόν κριτήριον τῆς αὐθεντίας τῶν δι' αὐτῶν τιμηθέντων θρόνων πρὸς περιφρούρησιν τῆς κανονικῆς τάξεως, προσέλαβον καί διοικητικόν χαρακτήρα διά τῆς διεκδικήσεως ὑπερμητροπολιτικῆς ἐξουσίας εἰς τό δίκαιον τῶν χειροτονιῶν καί κρίσεως ἐπισκόπων, ὡς δείκνυται ἐκ τῶν σχετικῶν διεκδικήσεων καί τῶν πέντε θρόνων κατὰ τήν μεταξύ τῆς Β' καί τῆς Δ' Οἰκουμενικῆς συνόδου περίοδον (Β. Φειδᾶ, Ὁ Θεσμός τῆς Πενταρχίας τῶν Πατριαρχῶν I. Προϋποθέσεις διαμορφώσεως τοῦ θεσμοῦ. Ἀθήναι, 1969, σελ. 168-324).

Διά τῆς συνθέσεως ὅμως τῶν υπερδιοικητικῶν καί υπερτοπικῶν πρεσβείων τιμῆς μέ τοπικήν διοικητικήν δικαιοδοσίαν προέκυψε νέος κανονικός τύπος *πρώτου* ἐν τῇ κοινωνίᾳ τῶν τοπικῶν ἐκκλησιῶν, ὁ ὁποῖος κατέστησεν ἀναγκαίαν τήν δημιουργίαν καί νέου ἐκκλησιαστικοῦ τίτλου πρὸς ἀπόδοσιν τῶν δύο δομικῶν στοιχείων τῆς διαμορφωθείσης νέας αὐθεντίας,

ἦτοι τῶν ὑπερδιοικητικῶν πρεσβείων καί τῆς τοπικῶς καθωρισμένης ὑπερμητροπολιτικῆς διοικητικῆς δικαιοδοσίας, τὰ ὅποια συνεζεύχθησαν διά τῶν διοικητικῶν ἀποφάσεων τῆς Δ' Οἰκουμενικῆς συνόδου.

Πράγματι, διά τῶν διοικητικῶν ἀποφάσεων τῆς Δ' Οἰκουμενικῆς συνόδου κατενεμήθησαν αἱ ἀνά τήν Οἰκουμένην μητροπόλεις εἰς τήν διοικητικὴν δικαιοδοσίαν τῶν πέντε διά πρεσβείων τιμῆς τιμωμένων θρόνων. Οὕτως ὁ θρόνος τῆς Πρεσβυτέρας Ρώμης ἔθωρεῖτο διοικητικῆ κεφαλὴ τῶν ἐκκλησιῶν τῆς Δύσεως, ὁ θρόνος τῆς Νέας Ρώμης ἔλαβε διά τοῦ 28ου κανόνος τὰς μητροπόλεις τῶν Διοικήσεων Ἀσίας, Πόντου καὶ Θράκης, ὁ θρόνος τῆς Ἀλεξανδρείας διεφύλαξε τήν δικαιοδοσίαν αὐτοῦ, ἐν Αἰγύπτῳ, Λιβύῃ καὶ Πενταπόλει, ὁ θρόνος τῆς Ἀντιοχείας ἔλαβε κατὰ τήν Ἡ' συνεδρίαν τῆς συνόδου τὰς ἐπαρχίας Συρίας, Φοινίκης καὶ Ἀραβίας, τῆς Ἀνατολικῆς Διοικήσεως, καὶ ὁ θρόνος τῶν Ἱεροσολύμων τὰς τρεῖς ἐπαρχίας τῆς Παλαιστίνης.

Ὁ διά τοῦ τίτλου «*πατριάρχης*» δηλούμενος *πρῶτος* ἐν τῇ κοινωσίᾳ τῶν τοπικῶν ἐκκλησιῶν, καίτοι συνεδέθη μέ τακτικὴν διοικητικὴν δικαιοδοσίαν ἐπὶ συγκεκριμένης γεωγραφικῆς περιφερείας, ἐκέκτητο καὶ ἐξαιρετικὴν αὐθεντίαν ὑπερδιοικητικοῦ χαρακτῆρος κατὰ τήν ἀντιμετώπισιν σοβαρῶν ζητημάτων πίστεως καὶ κανονικῆς τάξεως, ἔνεκα τῶν δι' ἀποφάσεων Οἰκουμενικῶν συνόδων ἀναγνωρισθέντων κανονικῶν πρεσβείων τιμῆς. Ὁ τίτλος «*πατριάρχης*» ἐκφράζει ἀκριβῶς τήν σύζευξιν αὐτὴν πρεσβείων τιμῆς καὶ αὐτοκεφάλου ὑπερμητροπολιτικῆς διοικητικῆς δικαιοδοσίας, διό καὶ δέν ἀπεδόθη εἰς τὸν διαθέτοντα ἐκκλησιαστικὴν αὐτοκεφαλίαν ἀλλὰ στερούμενον συνῳδικῶς κατωχρωμένων κανονικῶν πρεσβείων τιμῆς ἀρχιεπίσκοπον Κύπρου. Βεβαίως ὁ αὐτός τίτλος ἀπεδόθη μετὰ ταῦτα καταχρηστικῶς καὶ εἰς τοὺς πρῶτους τῶν ἀνακηρυχθεισῶν αὐτοκεφάλων ἐκκλησιῶν, ἀλλὰ διά τῆς τοιαύτης τιμητικῆς διακρίσεως δέν ἀπεδόθη καὶ τό πλῆρες περιεχόμενον τῆς πατριαρχικῆς ἐξουσίας, ἦτοι ἡ ὑπερδιοικητικὴ καὶ ὑπερτοπικὴ αὐθεντία τῶν διά μόνου τοῦ τίτλου τιμηθέντων θρόνων, καθ' ὅσον αὕτη ἀπορρέει ἐκ τῶν πρεσβείων τιμῆς.

Παπικόν Πρωτεῖον — Πενταρχία Πατριαρχῶν.

Ἡ τοιαύτη ὅμως σύζευξις τῶν ὑπερδιοικητικῶν πρεσβείων τιμῆς μέ τήν ὑπερμητροπολιτικὴν διοικητικὴν δικαιοδοσίαν ἐνέκρυπτε πάντοτε τὸν κίνδυνον ἐξαντλήσεως τῶν πρεσβείων τιμῆς εἰς τὰ καθωρισμένα γεωγραφικά πλαίσια τῆς διοικητικῆς δικαιοδοσίας, ὅποτε τὰ ὑπερτοπικά πρεσβεῖα τιμῆς θά καθίσταντο τοπικά. Τό πρόβλημα αὐτό ἦτο κοινόν διά πάντας τοὺς πατριαρχικοὺς θρόνους, ἀλλ' ἡ ἀντιμετώπισις αὐτοῦ ὑπῆρξε διάφορος εἰς

τήν Ἀνατολήν καί τήν Δύσιν. Εἰς τήν Ἀνατολήν προεβλήθη καί ἀνεπτύχθη ἡ θεωρία τῆς Πενταρχίας τῶν πατριαρχῶν, ἐνῶ εἰς τήν Δύσιν προεβλήθη καί ἀνεπτύχθη τό παπικόν πρωτεῖον.

Ἐπί τῷ παπικῷ θρόνῳ, χρησιμοποιοῦν τήν Πετρινεῖον ἀποστολικότητα τῆς ἐκκλησίας τῆς Ρώμης διά τήν διεκδίκησιν διοικητικῆς δικαιοδοσίας κατά τόν Δ' καί τό πρῶτον ἡμισυ τοῦ Ε' αἰῶνος, δέν ἠδυνήθη νά ἀγνοήσῃ τήν ταχυτάτην ἀνάπτυξιν τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ κύρους καί τάς ἐν τῇ πράξει διοικητικάς διεκδικήσεις τοῦ θρόνου τῆς Νέας Ρώμης ἐπί τῶν Διοικήσεων Ἀσίας, Πόντου, Θράκης καί Ἰλλυρικοῦ. Ἐν ἀπολύτῳ συναφείᾳ πρὸς τάς γενικάς αὐτάς διεκδικήσεις τῶν διά πρεσβειῶν τιμῆς τιμηθέντων θρόνων, ὁ παπικός θρόνος προέβαλε διά πρῶτην φοράν ἐπὶ Βονιφατίου Α' (418-422) τήν ἰδέαν τῆς Πετρινεῖου ἀποστολικότητος τῶν θρόνων Ρώμης, Ἀλεξανδρείας καί Ἀντιοχείας ὡς διοικητικὴν ἀρχὴν ἀφ' ἑνὸς μὲν διά νά ἀποκρούσῃ τό ἀποδίδον διοικητικὴν δικαιοδοσίαν τῷ Κωνσταντινουπόλεως ἐπὶ τοῦ Ἰλλυρικοῦ διάταγμα τοῦ αὐτοκράτορος Θεοδοσίου Β', ἀφ' ἑτέρου δέ διά νά καθιερώσῃ τήν Πετρινεῖον ἀποστολικότητα ὡς τήν μόνην διοικητικὴν ἀρχὴν διά τήν διεκδίκησιν ὑπερμητροπολιτικῆς δικαιοδοσίας. Ἐπὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα ὑπερημύνθη τῆς Πετρινεῖου ἀποστολικότητος τῶν θρόνων Ρώμης, Ἀλεξανδρείας καί Ἀντιοχείας καί ὁ πάπας Λέων ὁ Α' εἰς τὸν ἀγῶνα ἐξουδετερώσεως τοῦ κύρους τοῦ 28ου κανόνος τῆς Δ' Οἰκουμενικῆς συνόδου. Ὁ διοικητικὸς αὐτὸς χαρακτήρ τοῦ παπικοῦ πρωτείου, ἐρειδόμενος εἰς τήν ἀρχὴν τῆς Πετρινεῖου ἀποστολικότητος, δέν συνίστα διαφοροποίησιν ἐναντι τῶν κριτηρίων, τὰ ὅποια ἐφηρμόζοντο καί εἰς τήν Ἀνατολήν ὑπὸ τῶν θρόνων Ἀλεξανδρείας καί Ἀντιοχείας, ὡς λ.χ. εἰς τήν διαμάχην μεταξύ Διοσκόρου Ἀλεξανδρείας καί Θεοδωρήτου Κύρου, διό καί θά ἦτο προβληματικὴ ἡ δυνατότης συνδέσεως τοῦ παπικοῦ πρωτείου μὲ μόνην τήν ἰδέαν τῆς Πετρινεῖου ἀποστολικότητος τῶν τριῶν θρόνων. Ἡ ἐξ ἴσου συμμετοχὴ καί τῶν τριῶν θρόνων εἰς τήν αὐτὴν πηγὴν ἐξαιρετικῆς αὐθεντίας, ὡς τοῦλάχιστον προεβλήθη ὑπὸ τοῦ Βονιφατίου Α' (418-422) καί Λέοντος Α' (440-461), δέν ἐξησφάλιζε στοιχεῖα οὐσιαστικῆς ὑπεροχῆς τῆς αὐθεντίας τοῦ παπικοῦ θρόνου. Δι' αὐτῆς προεβάλλετο κατ' ἀπόλυτον κανονικὴν συνέπειαν ἡ σχέσις τοῦ κορυφαίου τῶν ἀποστόλων πρὸς τήν τοπικὴν ἐκκλησίαν τῆς Ρώμης, ὡς ἄλλωστε καί ἐν Ἀνατολῇ προεβάλλετο ἡ σχέσις τῶν ἀποστολικῶν θρόνων πρὸς τοὺς κατά τήν παράδοσιν ἰδρυτάς αὐτῶν ἀποστόλους. Ἡ προβολὴ τῆς ἰδέας αὐτῆς συνεδέετο κατὰ τήν παγίαν ἐκκλησιαστικὴν συνείδησιν πρὸς τήν ἐπιθυμίαν δηλώσεως τῆς ἀποστολικῆς προελεύσεως τῆς σωζομένης ἐν ταῖς τοπικαῖς αὐταῖς ἐκκλησίαις ἀποστολικῆς πίστεως. Ἐπὶ τὸ πνεῦμα αὐτὸ εἶναι δυνατόν νά ἐξηγηθῇ τό γεγονός ὅτι τόσον ὁ Βονιφάτιος Α', ὅσον καί ὁ Λέων Α' ὑπεστήριζον τήν

Πετρίνειον ἀποστολικότητα καί τοῦ θρόνου τῆς Ἀλεξανδρείας, καίτοι οὐδέποτε μετέβη ἢ ἐκήρυξεν εἰς αὐτόν ὁ ἀπόστολος Πέτρος. Ἐρειδόμενοι εἰς τήν παράδοσιν, καθ' ἣν ὁ ἰδρυτής τῆς ἐκκλησίας Ἀλεξανδρείας εὐαγγελιστής Μάρκος ἦτο μαθητής καί ἐρμηνευτής τοῦ κηρύγματος τοῦ ἀποστόλου Πέτρου, ἐδέχοντο Πετρίνειον τήν ἀποστολικότητα τοῦ θρόνου, ἐν τῇ ἐννοίᾳ ὅτι ἡ ἐκκλησία αὐτή διέσωζε καί ἐβίου τό διά τοῦ εὐαγγελιστοῦ Μάρκου κληροδοτηθέν κήρυγμα τοῦ ἀποστόλου Πέτρου, τό ὁποῖον ὡσαύτως ἐβίουν καί αἱ εὐθέως ὑπό τοῦ Ἀποστόλου Πέτρου ἰδρυθεῖσαι ἐκκλησίαι Ρώμης καί Ἀντιοχείας. Ἡ ἰδέα ὅμως τῆς Πετρινεῖου ἀποστολικότητος τῶν τριῶν αὐτῶν θρόνων εἰσήγето ἀπλῶς ὡς *διοικητική ἀρχή καί ἐκρησιμοποιοῖτο κατά κανόνα διά τήν διεκδίκησιν διοικητικῆς δικαιοδοσίας*, ὡς δείκνυται καί ἐκ τῶν νοθεῖων τοῦ βου κανόνος τῆς Α' Οἰκουμενικῆς συνόδου, τόν ὁποῖον ἀνέγνωσαν νοθευμένον ἐν τῇ Δ' Οἰκουμενικῇ συνόδῳ οἱ παπικοί ἀντιπρόσωποι διά νά ἀντικρούσουν τήν κανονικήν βᾶσιν τοῦ 28ου κανόνος καί τῆς δικαιοδοσίας τοῦ θρόνου τῆς Κωνσταντινουπόλεως εἰς τὰς διοικήσεις Ἀσίας, Πόντου καί Θράκης.

«(Ἡ ἐκκλησία Ρώμης πάντοτε ἔσχεν τά πρωτεῖα). Ἐχει τοιγαροῦν καί ἡ Αἴγυπτος, ὥστε τόν ἐπίσκοπον Ἀλεξανδρείας πάντων ἔχειν τήν ἐξουσίαν, ἐπειδή καί τῷ Ρώμης ἐπισκόπῳ τοῦτο σύνηθές ἐστίν ὁμοίως καί κατά τήν Ἀντιόχειαν. (Εἴ τις δέ παρά ταύτην τῶν μητροπολιτῶν τήν γνώμην ἐπισκοπῶν κατασταθῆ, ἐπειδή τοῦτο ὄρισεν ἡ ἁγία σύνοδος) καί ἐν ταῖς ἄλλαις ἐπαρχίαις τά πρωτεῖα σφζέσθω ταῖς ἐκκλησίαις...» (E. Schwartz, ACO, II, 1, 3, 95).

Αἱ ὑπογραμμισθεῖσαι νοθεύσεις τοῦ κανόνος ἀποδεικνύουν πλήρως τόν ἀποδιδόμενον καί ἐν Ρώμῃ διοικητικόν χαρακτήρα τῶν διά τῆς Πετρινεῖου ἀποστολικότητος διεκδικουμένων «πρωτείων» εἰς μόνους τοὺς θρόνους Ρώμης, Ἀλεξανδρείας καί Ἀντιοχείας. Ἡ ἐν τῷ κανόνι ἐναλλαγή τοῦ εἰς τό αὐθεντικόν κείμενον ὑφισταμένου ὄρου «πρεσβεῖα» διά τοῦ ὄρου «πρωτεῖα» ἀποδεικνύει καί τόν διοικητικόν χαρακτήρα τοῦ μέχρι τῆς Δ' Οἰκουμενικῆς συνόδου διεκδικουμένου παπικοῦ πρωτείου, τό ὁποῖον ἄλλως τε ἐταυτίζετο κατά περιεχόμενον πρὸς τό πρωτεῖον τῶν θρόνων Ἀλεξανδρείας καί Ἀντιοχείας.

Ἡ κατά τῶν πρεσβείων καί τῆς διοικητικῆς δικαιοδοσίας τοῦ θρόνου τῆς Κωνσταντινουπόλεως στρεφομένη ἀρχή αὐτή τῆς Πετρινεῖου ἀποστολικότητος τῶν ὡς ἄνω θρόνων ἐκρησιμοποιήθη κατά κόρον ὑπό τοῦ πάπα Ρώμης Λέοντος Α' πρὸς ἀντίκρουσιν τοῦ περιεχομένου τοῦ 28ου κανόνος τῆς Δ' Οἰκουμενικῆς συνόδου. Εἰς τήν ἀλληλογραφίαν αὐτοῦ μέ τόν αὐτοκράτορα Μαρκιανόν (Epist. 104, 111, 115, 126, 130, 137. E. Schwartz, ACO, II, 4, 55-57, 62-64, 67-68, 81-82, 83-84, 89-90), τήν Πουλχερίαν (Epist. 105, 112, 116, E. Schwartz, ACO, II, 4, 57-59, 64-65, 68-69), τόν πατριάρχην

Κωνσταντινουπόλεως Ἀνατόλιον (Epist. 106, 135, 146. E. Schwartz, ACO, II, 4, 59-62, 88-89, 96-97), τὴν Σύνοδον (Epist. 114. E. Schwartz, ACO, II, 4, 70-71), τὸν Πατριάρχην Ἀλεξανδρείας Προτέριον (Epist. 129. E. Schwartz, ACO, II, 4, 84-86), τὸν ἀρχιεπίσκοπον Ἀντιοχείας Μάξιμον (Epist. 119. E. Schwartz, ACO, II, 4, 72-75) καὶ τὸν ἐν Ἀνατολῇ παπικὸν ἀποκρισάριον Ἰουλιανὸν ἐπίσκοπον Κῶ (Epist. 107, 109, 113, 117, 127, 131, 140, 144. E. Schwartz, ACO, II, 4, 62, 65-68, 69-70, 82-83, 87, 93-94, 137-138, 138) ἀποκρούεται ὁ 28ος κανὼν, τὰ πρεσβεῖα καὶ ἡ κανονικότης τῆς διοικητικῆς δικαιοδοσίας τοῦ θρόνου Κωνσταντινουπόλεως, διότι μόνον οἱ διαθέτοντες Πετρινεῖον ἀποστολικότητα θρόνοι Ρώμης, Ἀλεξανδρείας καὶ Ἀντιοχείας δύνανται νὰ ἔχουν πρεσβεῖα καὶ ὑπερμητροπολιτικὴν διοικητικὴν δικαιοδοσίαν. Ἡ πολιτικὴ σπουδαιότης τῆς Νέας Ρώμης δὲν δύναται νὰ τεθῆ ὡς κανονικὸν κριτήριον. Ὁ ὑπὸ τοῦ πάπα Λέοντος γενόμενος συνδυασμὸς τῆς ἰδέας τῆς Πετρινεῖου ἀποστολικότητος μετὰ τὸν βον κανὼνα τῆς Α΄ Οἰκουμενικῆς συνόδου, καίτοι ἐξουδετέρωνε τὴν κανονικὴν βᾶσιν τῶν πρεσβεῖων καὶ τῆς διοικητικῆς δικαιοδοσίας τοῦ θρόνου τῆς Νέας Ρώμης, δὲν εὐρίσκετο εἰς τὸν ἄξονα τῆς διαμορφώσεως τοῦ παπικοῦ πρωτείου, καθ' ὅσον τὰ ὑπ' αὐτοῦ προβληθέντα πρωτεῖα κατεῖχον ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ τρεῖς θρόνοι, διό καὶ ἐφεξῆς ἡ ἰδέα τῆς Πετρινεῖου ἀποστολικότητος τῶν τριῶν θρόνων ἐχρησιμοποιήθη μόνον εἰς τὴν πολεμικὴν κατὰ τοῦ θρόνου τῆς Κωνσταντινουπόλεως.

Παραλλήλως ὅμως πρὸς τὴν ἰδέαν αὐτὴν ἀνεπτύσσετο ἀπὸ τῶν ἀρχῶν ἤδη τοῦ Ε΄ αἰῶνος εἰς τὴν Ρώμην μία ἄλλη παράδοσις, ἡ ὁποία ἔτεινε νὰ διευκρινήσῃ τὴν βαθυτέραν ἔννοιαν τῆς σχέσεως τοῦ ἐκάστοτε πάπα Ρώμης μετὰ τὸν κορυφαῖον τῶν ἀποστόλων Πέτρον. Ὁ ἐκάστοτε ἐπίσκοπος Ρώμης δὲν ἦτο μόνον κανονικὸς διάδοχος τοῦ ἀποστόλου Πέτρου εἰς τὸν θρόνον τῆς Ρώμης (Cathedra Petri), ὡς ἐτόνιζεν ἡ ἰδέα τῆς Πετρινεῖου ἀποστολικότητος τῶν θρόνων Ρώμης, Ἀλεξανδρείας καὶ Ἀντιοχείας, ἀλλ' ἦτο καὶ δι' αὐτῆς ἄμεσος φορεὺς τῆς αὐθεντίας τοῦ ἀποστόλου Πέτρου, τοποτηρητῆς καὶ ἀντιπρόσωπος αὐτοῦ ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ (Vicarius Petri). Ἡ ἰδέα αὐτὴ δὲν ἐξηγντο εἰς τὴν ἀπλῆν ἔννοιαν τῆς κανονικῆς διαδοχῆς καὶ τῆς εὐθύνης διαφυλάξεως τῆς ἀποστολικῆς παραδόσεως, ἀλλ' ἀνεπτύσσετο πρὸς τὴν κατεύθυνσιν τῆς μυστικῆς προσωπικῆς σχέσεως πάπα καὶ Πέτρου, διὰ τῆς ὁποίας ὁ ἐκάστοτε πάπας Ρώμης καθίσταται ἡ ζῶσα καὶ δρῶσα παρουσία τοῦ ἀποστόλου Πέτρου ἐν τῇ καθ' ὄλου Ἐκκλησίᾳ. Ἡ ἀνάπτυξις αὐτῆς καθίσταται σαφῆς διὰ πρώτην φοράν εἰς τὴν Γ΄ Οἰκουμενικὴν σύνοδον (431) διὰ τῆς δηλώσεως τοῦ παπικοῦ ἀντιπροσώπου Φιλίππου, ὅτι ὁ «Πέτρος, ὁ ἔξαρχος καὶ κεφαλὴ τῶν ἀποστόλων,... ἕως τοῦ νῦν καὶ αἰεὶ ἐν τοῖς ἑαυτοῦ διαδόχοις καὶ ζῆ καὶ δικάζει» (E. Schwartz, ACO, I, 1, 3, 60).

Ἡ συνδεδεασμένη ἀξιοποίησις ἀμφοτέρων τῶν παραδόσεων περὶ τοῦ

περιεχομένου του παπικού πρωτείου ἐγένετο ὑπό του πάπα Γελασίου (492-496) κατά την περίοδον του Ἀκακιανοῦ σχίσματος (484-519), διότι:

1. Προεβλήθη ἡ ἄμεσος Πετρίνειος ἀποστολικότης μόνον του παπικοῦ θρόνου (Cathedra Petri), διότι οἱ θρόνοι Ἀλεξανδρείας καί Ἀντιοχείας εἶχον ἔμμεσον, διά του Μάρκου καί του Ἰγνατίου, Πετρίνειον ἀποστολικότητα (E. Schwartz, ACO, IV, 13).

2. Ὁ παπικός θρόνος, ὡς καθέδρα Πέτρου, κέκτηται τό πλήρωμα τῆς ἱερατικῆς ἐξουσίας (plenitudo potestatis) καί εἶναι ἡ ὑπερτάτη ἐκκλησιαστική ἀρχή, ἡ ὁποία κρίνει τελεσιδίκως καί ἀνεκκλήτως πάσας τὰς διαμφορητομένας ὑποθέσεις “sola sedis apostolicae auctoritate”.

3. Αἱ ἀποφάσεις του παπικοῦ θρόνου δέν ὑπόκεινται εἰς τήν κρίσιν οἰκουμενικῆς συνόδου, διότι καί αὐταί τότε μόνον κέκτηνται κανονικήν ἰσχύν, ὅτε κυροῦνται ὑπό του παπικοῦ θρόνου: “unanimquamque synodum sua auctoritate confirmat et continuata moderatione custodit, pro suo scilicet principatu, quem beatus Petrus apostolus Domini voce perceptum, Ecclesia nihilominus subsequente et tenet et retinet” (PL 59, 63).

4. Ὁ παπικός θρόνος δύναται διά τῆς ἰδιαιτέρας αὐθεντίας αὐτοῦ νά κρίνη πάντας ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ, ὁ ἴδιος ὅμως ὑπ’ οὐδενός κρίνεται: “ac per hoc illam de tote Ecclesia judicare, ipsam ad nullius commere iudicium, nec de eius nuquam praeceperunt iudicio judicari, sententiamque illius constituerunt non oportere dissolvi, cuius potius decreta sequenda mandatur” (PL 59, 28).

5. Ὁ πάπας, ὡς ἐπίσκοπος τῆς πρώτης καθέδρας (primae sedis) κρίνει πάντας τούς λοιπούς πατριάρχας, “primae tamen sedis cognitionem fas non habuit refretandi...” (PL 59, 65).

Αἱ θεμελιώδεις αὐταί θέσεις του Γελασίου, αἱ ὁποῖαι παρουσιάζονται ἀνεπτυγμένα εἰς τὰς ἐπιστολάς του, προέβαλον τόν πυρῆνα του παπικοῦ πρωτείου καί προεκάλεσαν τήν σθεναράν ἀντίδρασιν τῶν ἐπισκόπων τῆς Ἀνατολῆς (B. Φειδᾶ, Ὁ θεσμός τῆς Πενταρχίας τῶν Πατριαρχῶν II, 111-160). Ἐν τούτοις ἡ ἐμμονή εἰς τήν βασικήν ἰδέαν τῆς ἐν ἐκάστῳ πάπᾳ ζώσης καί δράσης παρουσίας του ἀποστόλου Πέτρου (vicarius Petri, Petrus ipse, vicarius Christi) καί αἱ προεκτάσεις τῆς ἰδέας αὐτῆς εἰς τόν καθ’ ὅλου ἐκκλησιαστικόν βίον, ὡς αὐταί προεβλήθησαν ὑπό του Γελασίου, διεμόρφωσαν τό κύριον περιεχόμενον τῆς περὶ του παπικοῦ πρωτείου θεωρίας, ἡ ὁποία ἐπισήμως προεβλήθη εἰς τόν Λίβελλον του πάπα Ὁρμισδα (Formula Hormisdæ) κατά τήν ἄρσιν του Ἀκακιανοῦ σχίσματος (519). Εἶναι ἐξόχως χαρακτηριστικόν ὅτι ὁ πάπας Νικόλαος Α΄ (858-867) ἐπανῆλθεν εἰς τήν ἐπιχειρηματολογίαν του Γελασίου κατά τήν σύγκρουσίν του μέ τόν ἱερόν Φώτιον, τό δέ κείμενον του παπικοῦ Λιβέλλου, τό ὁποῖον ἐκλήθησαν νά

υπογράφουν οί συμμετασχόντες εις τήν εν Κωνσταντινουπόλει σύνοδον (869-870) επίσκοποι τῆς ᾽Ανατολῆς ἦτο κατά βάσιν ὁ αὐτός πρὸς τήν *Formulam Hormisdæ*.

Ἡ περί τοῦ παπικοῦ λοιπόν πρωτείου ἀναπτυχθεῖσα εἰς τήν Δύσιν παράδοσις ἐστηρίχθη εἰς δύο κανονικάς ἀρχάς, ἦτοι τήν ἀρχήν τῆς ἀποστολικότητος τῶν θρόνων καί τήν ἀρχήν τῶν πρεσβείων τιμῆς, ἀλλ' ἐνῶ τά πρεσβεῖα τιμῆς ἐχρησιμοποιήθησαν κυρίως διὰ τήν διεκδίκησιν διοικητικῆς δικαιοδοσίας ἐπί θεμάτων κρίσεως κυρίως τῶν ἐπισκόπων κατ' ἀρχάς (*causae majores*) καί ἀπό τοῦ 513 ἐπί θεμάτων χειροτονίας (*pallium*), ἡ Πετρίνειος ἀποστολικότης, ἡ ὁποία ὑπηρετεῖ τήν θεμελίωσιν τῶν πρεσβείων τιμῆς καί τῶν διοικητικῶν διεκδικήσεων, ἀνεπτύχθη εἰς θεολογικήν καί ἐκκλησιολογικήν θεωρίαν διαιωνίσεως ἐν τῇ ᾽Εκκλησίᾳ διὰ τοῦ ἐκάστοτε πάπα τῆς παρερμηνευομένης αὐθεντίας τοῦ ἀποστόλου Πέτρου ἐν τῷ χορῷ τῶν ἀποστόλων. Ὡς ἐν τῷ χορῷ τῶν ἀποστόλων ὑπῆρχε μὲν *similitudo honoris*, ἀλλ' οὐχί καί *similitudo potestatis*, διότι ὁ Ἰησοῦς Χριστός ἐποίησατο *discretio potestatis* καί κατέστησε τόν ἀπόστολον Πέτρον πηγὴν πάντων τῶν χαρισμάτων ἐν τῇ ᾽Εκκλησίᾳ (Λέοντος Ρώμης, *Epist. PL 54, 676*), οὕτω καί ὁ πάπας, ἐνσαρκῶν κατά τρόπον μυστικόν τόν ἀπόστολον Πέτρον (*Petrus ipse*), εἶναι φορεὺς πάσης τῆς θείῃ δικαίῃ αὐθεντίας τοῦ Πέτρου ἐν τῇ ᾽Εκκλησίᾳ.

Ἐν τῇ ἐννοίᾳ ταύτῃ ὁ παπικός θεσμός διεμόρφωσεν ἴδιον τύπον *πρώτου* ἐν τῇ ᾽Εκκλησίᾳ ἐπὶ τῇ βάσει τῆς περί τοῦ παπικοῦ πρωτείου διδασκαλίας, συμφώνως πρὸς τήν ὁποίαν ὁ ἐκάστοτε πάπας εἶναι θείῃ δικαίῃ τό θεμέλιον τῆς ᾽Εκκλησίας καί ἡ κεφαλὴ τῶν τοπικῶν ἐκκλησιῶν (*caput ecclesiarum*) ὄχι ἐν κανονικῇ, ἀλλ' ἐν ἐκκλησιολογικῇ ἐννοίᾳ. Οἱ ἀνά τήν οἰκουμένην ἐπίσκοποι μετέχουν τοῦ πληρώματος τῆς ἱερατικῆς ἐξουσίας μόνον ἐφ' ὅσον εὐρίσκονται ἐν κοινωνίᾳ μέ τόν βικάριον τοῦ Πέτρου, ὁ ὁποῖος διασφαλίζει διὰ τῆς ὑπ' αὐτοῦ διαχειριζομένης αὐθεντίας τοῦ Πέτρου τήν ἐνότητα καί τήν κοινωνίαν τῆς ᾽Εκκλησίας ἐν τῇ ὀρθῇ πίστει καί τῇ ἀγάπῃ. Οὕτως ὁ πάπας διὰ τῆς πρακτικῆς τοῦ Παλλίου (*Pallium*) ἐπιβεβαιώνει τήν μετ' αὐτοῦ κοινωνίαν τῶν ἐπισκόπων τῶν διαφόρων ἀνά τήν οἰκουμένην τοπικῶν ἐκκλησιῶν, ἐνῶ διὰ τῆς ἀξιώσεως τοῦ κανονικοῦ προνομίου τοῦ ἐκκληῆτου διασφαλίζει τό δικαίωμα ἀνεκκληῆτου ἀποφάνσεως ἐπὶ τῶν σοβαρῶν ἐκκλησιαστικῶν ὑποθέσεων (*causae majores*) τῶν κατά τόπους ἐκκλησιῶν. Αἱ ἀποφάσεις του, ὡς προερχόμεναι ἀμέσως ἐκ τῆς αὐθεντίας τοῦ Πέτρου, ὑπ' οὐδενός κρίνονται, αἱ δέ οἰκουμενικαὶ σύνοδοι, θεωρούμεναι οἰκουμενικαὶ μόνον διὰ τῆς παπικῆς ἐπικυρώσεως, δέν δύνανται νά ἀναθεωρήσουν παπικάς ἀποφάσεις. Ἐνεκα τῆς τοιαύτης αὐθεντίας ὁ πάπας ὑπ' οὐδενός κρίνεται (*a nemine judicatur*), ἐνῶ ὁ ἴδιος ἔχει θείῃ δικαίῃ ἐξουσίαν

νά κρίνη πάντας τούς πατριάρχας, ἀρχιεπισκόπους καί ἐπισκόπους τῆς Ἐκκλησίας. Ὑπό τό πνεῦμα αὐτό τό παπικόν πρωτεῖον ἀπεκρούσθη πάντοτε ὑπό τῆς κατ' Ἀνατολάς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας ὡς σοβαρωτάτη ἐκκλησιολογική παρέκκλισις.

Ὁ κανονικός θεσμός τῆς Πενταρχίας τῶν Πατριαρχῶν, εἰς τόν ὁποῖον συμπεριλαμβάνετο ὡς πρῶτος τῇ τάξει καί ὁ παπικός θρόνος, ἀπετέλεσε τόν τύπον τοῦ πρώτου τῆς κατ' Ἀνατολάς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας. Εἰς τόν κανονικόν αὐτόν θεσμόν οἱ πέντε πατριάρχαι συγκροτοῦν τήν ἀνωτάτην ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ διοικητικήν ἀρχήν, τό «*πεντακόρυφον κράτος*» τῆς Ἐκκλησίας. Συμφώνως πρὸς τήν δι' ἀποφάσεων οἰκουμενικῶν συνόδων κατοχυρωθεῖσαν κανονικήν αὐτήν διοικητικήν ἀρχήν, μόνοι οἱ δι' ὑπερτοπικῶν καί ὑπερδιοικητικῶν πρεσβειῶν τιμηθέντες θρόνοι, συνδεθέντες μέ γεωγραφικῶς καθωρισμένην διοίκησιν, ἀποτελοῦν τά πέντε ἐκκλησιαστικά κέντρα ἐνότητος καί κοινωνίας τῶν τοπικῶν ἐκκλησιῶν ἐν τε τῇ ὀρθῇ πίστει καί τῇ ἀγάπῃ. Ἡ σύζευξις τῆς διὰ τῶν πρεσβειῶν ὑπερδιοικητικῆς αὐθεντίας εἰς ζητήματα πίστεως μέ τήν κανονικήν διοικητικήν εὐθύνην τῶν πέντε πατριαρχικῶν ἐκκλησιαστικῶν περιφερειῶν ὑπῆρξεν ἡ βᾶσις τοῦ κανονικοῦ θεσμοῦ τῆς Πενταρχίας τῶν πατριαρχῶν. Οἱ πέντε Πατριάρχαι, ὡς κεφαλαί τῶν οἰκείων δικαιοδοσιῶν, ἀφ' ἑνός μὲν μεριμνοῦν διὰ τήν ἐνότητα καί τόν συντονισμόν τῆς λειτουργίας τοῦ ἐνιαίου ἐκκλησιαστικοῦ σώματος διὰ τῆς συμφώνως πρὸς τούς ἱερούς κανόνας ἐνεργοποιήσεως τοῦ τοπικοῦ συνοδικοῦ συστήματος, ἤτοι τῆς πατριαρχικῆς συνόδου, ἀφ' ἑτέρου δέ καθίστανται διὰ τῶν ὑπερδιοικητικῶν πρεσβειῶν τιμῆς κέντρα ἐνότητος καί κοινωνίας ἐν τῇ ὀρθῇ πίστει καί τῇ κανονικῇ τάξει τῶν τοπικῶν ἐκκλησιῶν πάντων τῶν πατριαρχικῶν θρόνων.

Οἱ πέντε πατριάρχαι ἦσαν ἴσοι πρὸς ἀλλήλους, ἡ δέ τάξις προκαθεδρίας οὐδεμίαν ὑπονοεῖ διαφοροποίησιν ἐξουσίας. Ὁ ἐπίσκοπος Ρώμης εἶναι “*primus inter pares*” εἰς τήν τάξιν τῶν πατριαρχῶν, ὁ δέ καθ' ἕκαστον πατριάρχης πρέπει νά εὐρίσκεται ἐν πλήρει κοινωνίᾳ μέ τούς λοιπούς, διό καί διὰ τῶν Κοινωνικῶν ἢ Συνοδικῶν Ἐπιστολῶν τῶν ἐκάστοτε ἐκλεγομένων ἐνεργοποιεῖται ἡ κανονική διαδικασία τῆς βεβαιώσεως τῆς ἐν τῇ ὀρθῇ πίστει καί τῇ ἀγάπῃ ἐνότητος καί κοινωνίας τῶν πέντε πατριαρχικῶν θρόνων, ἡ ὁποία αἰσθητοποιεῖται διὰ τῆς ἀναγραφῆς εἰς τά *Δίπτυχα* καί διὰ τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ *Μνημοσύνου* τῶν ἐκλεγομένων πατριαρχῶν. Ἐκαστος δηλαδή πατριαρχικός θρόνος δέν ἀποτελεῖ στεγανήν ἐκκλησιαστικήν μονάδα, ἀλλά ζῆ διὰ τῆς ἰδίας κεφαλῆς ἐν συνεχεῖ κοινωνίᾳ καί ἐνότητι μετά τῶν τοπικῶν ἐκκλησιῶν τῶν ἄλλων πατριαρχικῶν θρόνων. Ἀντί λοιπόν τῆς διὰ τοῦ παπικοῦ πρωτείου τιθεμένης *μονοκεντρικῆς βάσεως* διὰ τήν διαφύλαξιν τῆς ἐνότητος καί τῆς κοινωνίας τῶν τοπικῶν ἐκκλησιῶν, ἡ Ὁρθό-

δοξος Ἀνατολή προέβαλε τά δι' ἀποφάσεων Οἰκουμενικῶν συνόδων εἰσαχθέντα πέντε κέντρα ἐνότητος καί κοινωνίας τῶν τοπικῶν ἐκκλησιῶν. Εἶναι ἐν προκειμένῳ ἐξόχως χαρακτηριστική ἡ ἐν τῇ παποφίλῳ συνόδῳ τῆς Κωνσταντινουπόλεως (869-870) γενομένη δήλωσις τοῦ φερομένου ὡς ἐκπροσώπου τοῦ πατριαρχείου Ἱεροσολύμων συγκέλλου Ἡλία: «Διά τοῦτο τάς πατριαρχικάς κεφαλάς ἐν τῷ κόσμῳ ἔθετο τό Πνεῦμα τό ἅγιον, ἵνα τά ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ ἀναφύομενα σκάνδαλα δι' αὐτῶν ἀφανίζωνται» (Mansi XVI, 317-320). Ὑπό τό αὐτό πνεῦμα ἐν τῇ αὐτῇ συνόδῳ ὁ πατρίκιος Βαάνης ἐδήλωσε συναφῶς: «*posuit Deus Ecclesiam suam in quinque patriarchiis et definivit in evangeliiis suis, ut nunquam aliquando penitus decidant, eo quod capita ecclesiae sunt*» (Mansi XVI, 140-141). Κατά τόν 21ον κανόνα τῆς αὐτῆς συνόδου οἱ τῶν πέντε πατριαρχικῶν θρόνων «*praesules universorum metropolitanorum que ab ipsis promoverunt et sive per manus impositionem, sive per pallii dationem episcopalis firmitatem accipiunt, habeant potestatem videlicet ad convocandum eos, urgente necessitate, ad synodalem conventum, vel etiam ad coercendum illos et corrigendum, cum fama eos super quibusdam delictis forsitam accusaverit*» (Mansi XVI, 170-171).

Τό πατριαρχικόν πρωτεῖον εἶναι ἐκκλησιαστικοῦ καί οὐχί θεοῦ δικαίου, ἀλλ' ὁπωσδήποτε εἶναι μείζονος κύρους καί αὐθεντίας ἀπό ἀπλᾶ διοικητικά πρωτεῖα, διότι θεμελιούται ἐπί τῶν ὑπερδιοικητικῶν πρεσβειῶν τιμῆς, τά ὅποια ἀπεδόθησαν εἰς τούς πέντε πατριαρχικούς θρόνους δι' ἀποφάσεων Οἰκουμενικῶν συνόδων. Ἐν τῇ ἐννοίᾳ ταύτῃ ἡ συμμετοχή ἢ ἀντιπροσώπευσις τῶν πέντε πατριαρχῶν εἶναι ἀναγκαία διά τήν σύγκλησιν Οἰκουμενικῆς συνόδου, διό καί ἡ μή συμμετοχή πατριάρχου τινός εἰς τήν ἐν Ἱερειᾷ σύνοδον (754) ἀπετέλει αὐτοτελές πρόκριμα κατά τοῦ κύρους τῶν ἀποφάσεων αὐτῆς. Ἡ διασφάλισις ὁμως τῆς ἐνότητος καί τῆς κοινωνίας τῶν πέντε πατριαρχῶν, συνδεομένη ἀρρήκτως μέ τήν ἐνότητα τῆς Ἐκκλησίας, συντελεῖται διά κανονικῶν διαδικασιῶν, αἱ ὅποια δέν ἐξαντλοῦνται εἰς μόνην τήν ἀποδοχήν τῆς χειροτονίας ἢ ἐνθρονίσεως αὐτῶν ὑπό τῶν λοιπῶν πατριαρχῶν. Ἡ μέριμνα εἶναι συνεχῆς, διότι, κατά τόν Θεόδωρον Στουδίτην, «εἰ παρατραπῆ εἰς ἐκ τῶν πατριαρχῶν, ὑπό τῶν ὁμοταγῶν... τήν ἐπανόρθωσιν λήψεσθαι» (PG 99, 1420). Ἐν τῇ ἐννοίᾳ ταύτῃ ὁ ὑπό τῶν εἰκονομάχων ἐκθρονισθεῖς πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως Νικηφόρος, ἀρνούμενος τήν κανονικότητα τῆς διαδικασίας ἐκθρονίσεώς του, τονίζει: «εἰ ὁ τῆς πρεσβυτέρας Ρώμης πηδαλιουχῶν ὀσίας τοῦς οἶακας ἐπικαλεῖ, παρέσομαι. εἰ ὁ τῆς Ἀλεξάνδρου ἱεροκῆρυξ ἀπαιτιᾶται, οὐκ ἀπειθήσας ἐφένομαι. εἰ ὁ Ἀντιόχου ἱεροποιμνῆν, ἔλκει πρός κρίσιν, οὐκ ἀπολειφθήσομαι. εἰ ὁ τά Ἱεροσόλυμα διέπων εἰς εὐθύνην ἡμᾶς καταστήναι προσκέκληται, οὐκ ἀπολείβομαι» (PG 100, 121-124). Εἰς τήν δικαιοδοσίαν αὐτήν

ὑπέκειτο καί ὁ πάπας Ρώμης, ὡς δείκνυται ἐκ τῆς κατακλείδος τοῦ 21ου κανόνος τῆς παποφίλου συνόδου τῆς Κωνσταντινουπόλεως (869-870), ἐν τῇ ὁποίᾳ ρητῶς ἀναφέρεται: «εἰ δέ συγκροτηθείσης συνόδου οἰκουμενικῆς γένηται τις καί περὶ τῆς ἐκκλησίας τῶν Ρωμαίων ἀμφιβολία, ἔξεστιν εὐλαβῶς καί μετὰ τῆς προσηκούσης αἰδοῦς διαπυθάνεσθαι περὶ τοῦ προκειμένου ζητήματος καί δέχεσθαι τὴν λύσιν, καί ἢ ὠφελεῖσθαι ἢ ὠφελεῖν, μὴ μέντοι θρασέως ἀποφέρεσθαι κατὰ τῶν τῆς πρεσβυτέρας Ρώμης ἱεραρχῶν» (Mansi XVI, 174).

Εὐνόητον λοιπόν ὅτι ἕκαστος πατριαρχικός θρόνος, ἔχων διὰ τῆς περὶ αὐτόν πατριαρχικῆς συνόδου τὴν εὐθύνην καί τὴν μέριμναν τῆς εὐσταθείας τῶν ὑπ' αὐτόν ἐκκλησιῶν, ἦτο ἐν ταῦτῳ ὑπεύθυνος καί διὰ τὴν ἀρραγῆ ἐν τῇ ὀρθῇ πίστει καί τῇ κανονικῇ τάξει ἐνότητα τῶν ἀνά τὴν οἰκουμένην τοπικῶν ἐκκλησιῶν πάντων τῶν πατριαρχικῶν θρόνων, διό καί, πέρα τῶν κανονικῶς κατωχυρωμένων δικαιωμάτων τῶν πέντε πατριαρχῶν κατὰ τὴν χειροτονίαν πατριάρχου, παρείχετο σαφῆς κανονικὴ δικαιοδοσία μερίμνης διὰ τὴν ἀπαρασάλευτον διατήρησιν τῆς ἐνότητος καί τῆς κοινωνίας ἐν τῇ ὀρθῇ πίστει. Οὕτως ἕκαστος πατριάρχης ἐκέκτητο τὸ κανονικόν δικαίωμα, ἐν περιπτώσει ἐκτροπῆς πατριάρχου τινός ἐκ τῆς ὀρθῆς πίστεως ἢ τῆς κανονικῆς τάξεως, νά καταγγείλῃ τὴν ἐκτροπὴν καί νά ζητήσῃ Οἰκουμενικὴν ἢ γενικὴν σύνοδον διὰ τὴν κρίσιν τοῦ παρατραπέντος πατριάρχου. Διὰ τῶν κανονικῶν αὐτῶν δομῶν ἐξουδετεροῦτο ἡ πλήρης ἐσωτερικὴ διοικητικὴ αὐτοκεφαλία καί ἀνεξαρτησία ἐκάστου πατριαρχικοῦ θρόνου, διότι ὑπεισῆρχετο ἢ ὑπερτέρα ἀυθεντία τοῦ ἐνιαίου διοικητικοῦ σώματος τῆς Πενταρχίας τῶν Πατριαρχῶν.

Ἐκαστος πατριάρχης ἦτο αὐτοκέφαλος καί ἀνεξάρτητος εἰς τὴν καθ' ὅλου διοίκησιν τῶν ἐκκλησιῶν τῆς δικαιοδοσίας τοῦ θρόνου, ἀλλ' εἰς ζητήματα πίστεως καί κανονικῆς τάξεως ὑπέκειτο εἰς τὴν συλλογικὴν ἀυθεντίαν τοῦ «πεντακορύφου κράτους» τῆς Ἐκκλησίας, διό καί ἡ διοικητικὴ αὐτοκεφαλία δέν ἐλειτούργει ἐν περιπτώσει κινδύνου τῆς ὀρθοδοξίας τῆς πίστεως, ὡς ἄλλως τε καί δέν ἐθίγετο διὰ τῆς παρεμβάσεως ἐξωθεν τῆς συλλογικῆς ἀυθεντίας τῶν πατριαρχῶν, ἡ ὁποία ἐτελειοῦτο εἰς τὴν ἐνεργοποίησιν τοῦ συνοδικοῦ συστήματος τῆς Ἐκκλησίας διὰ τὴν ἀσφαλεστέραν ἐπὶ τοῦ θέματος ἀπόφασιν.

Ὁ πρῶτος ἐν τῇ συγχρόνῳ ὀργανώσει τῶν παλαιφάτων Πατριαρχείων καί τῶν αὐτοκεφάλων Ὁρθοδόξων Ἐκκλησιῶν συνδυάζει τὴν ὑπερδιοικητικὴν ἀυθεντίαν τῶν πρωτείων τῶν διὰ πρεσβείων τιμῆς ὑπὸ Οἰκουμενικῆς συνόδου τιμηθέντων θρόνων (Κωνσταντινούπολις, Ἀλεξάνδρεια, Ἀντιόχεια, Ἱεροσόλυμα) καί τὰ ἀπλᾶ διοικητικὰ πρωτεία, τῶν μὴ διὰ πρεσβείων τιμῆς τιμηθέντων θρόνων ὑπὸ Οἰκουμενικῆς συνόδου (Ρωσσία,

Σερβία, Βουλγαρία, Κύπρος, Ἑλλάς κ.ἄ.). Ἡ λειτουργία ὅμως τῶν δύο αὐτῶν τύπων πρώτου καί ἡ ἕκτασις τῆς ἐν συνόδῳ ἐκφραζομένης ὑπερδιοικητικῆς ἢ ἀπλῶς διοικητικῆς ἀθθεντίας δύναται νά ἀποσαφηνισθῆ μόνον διά τῆς ἐπανεντάξεως τῆς σχετικῆς κανονικῆς παραδόσεως εἰς τήν ζωὴν τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας.

ORTSKIRCHE UND GESAMTKIRCHE; PRIMAT, KOLLEGIALITÄT UND SYNODALITÄT

Prof. Hans-Joachim Schulz, Würzburg

Die katholische Ekklesiologie, die Jahrhunderte lang vor allem vom Gedanken der Universalität der Kirche und von ihrer Katholizität im extensiven Verständnis des Wortes fasziniert war, hat besonders seit dem II. Vatikanischen Konzil die hohe Bedeutung der ekklesialen Realität der *Kirche am Ort* wiederentdeckt.

Verschiedene geistige Strömungen haben bereits seit den zwanziger Jahren auf diese Entwicklung hingewirkt: verstärkte biblische Studien, die dem neutestamentlichen Begriff der *Ekklesia* gewidmet wurden; die liturgische Bewegung, mit ihrer neuentfalteten Theologie der liturgischen Feier; – nicht zuletzt die Ökumenische Bewegung, in welcher besonders Impulse der orthodoxen *eucharistischen Ekklesiologie* ein weltweites Echo fanden¹.

So entspricht es nicht nur dem Thema dieses Symposions, sondern auch dem gedanklichen Duktus der neueren katholischen Ekklesiologie, wenn die Entfaltung des mir gestellten umfassenden Themas vom Begriff der Ortskirche ausgeht.

I. Die Ortskirche: "Teilstück" oder volle Wirklichkeit der Kirche Christi?

Der Begriff "Ortskirche" selbst ist in der offiziellen katholischen Ekklesiologie recht jungen Datums. Eine systematische Verwendung und Differenzierung des Terminus "Ortskirche" findet sich erst 1975 in einem Dokument des römischen Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen, das den Titel trägt: "Die ökumenische Zusammenarbeit auf regionaler, nationaler und örtlicher Ebene". In diesem Dokument heißt es in der Anmerkung 8 zum eigentlichen Text:

"Der Ausdruck 'Ortskirche' wird von uns in einem weiten Sinn verstan-

den. In erster Linie ist sie die *'Teilkirche'* im Sinne des soeben zitierten Textes (Christus Dominus, Nr. 11). Ebenso ist sie verwirklicht in den *Ländern und Regionen*, wo die Bischöfe Bischofskonferenzen oder Synoden errichtet haben. Sie ist ferner verwirklicht in allen legitimen Versammlungen der Gläubigen unter der Leitung ihrer Hirten in Gemeinschaft mit ihrem Bischof, die wir *'die Pfarrgemeinde'* nennen. Der Ausdruck *'Ortskirche'* ist weiter gefaßt und verständlicher als das Wort *'Teilkirche'*.²

In allen 3 Anwendungen des Begriffs kann sich das Dokument auf Aussagen und Gedankengänge des II. Vatikanischen Konzils berufen, auch wenn 1975 zur Zeit der Abfassung dieses Dokuments die damals gängige Konzilsinterpretation dem nicht in allen Punkten entsprach. Dem Dokument zufolge ist also "Ortskirche" 1. die *bischöfliche Kirche*, und zwar in jenem Sinn, der im Konzilsdekret Christus Dominus, wie auch in der Konstitution Lumen Gentium, weniger gut mit dem Begriff "Teilkirche" (*ecclesia particularis*) wiedergegeben wird.

"Ortskirche" ist 2. jene Wirklichkeit, von der es im Artikel 26 der Konstitution Lumen Gentium *im Hinblick auf die Eucharistiefeyer* und die Auferbauung von Kirche durch die Eucharistie heißt: "Diese Kirche Christi ist wahrhaft in allen rechtmäßigen *Ortsgemeinschaften* der Gläubigen anwesend, die in der Verbundenheit mit ihren Hirten im Neuen Testament auch selbst Kirchen heißen. "Artikel 26 spricht hier bezeichnenderweise von den "congregationes locales", gebraucht also nicht selbst den Ausdruck "ecclesia" bzw. "ecclesiae". Doch erinnert Artikel 26 immerhin an die sachliche Identität mit dem neutestamentlichen Begriff *ἐκκλησία*, wie er etwa in 1 Kor 11 erscheint, wo *ἐκκλησία* konkret die *eucharistische Gemeindeversammlung* bedeutet.

Noch in einem 3. Sinn wird das Wort "Ortskirche" gebraucht, wofür die unmittelbaren Kirchenrechtsgrundlagen erst durch das II. Vatikanische Konzil selbst geschaffen wurden, soweit es um die abendländischen Kirchen der Neuzeit geht. "Ortskirche" in diesem Sinn bezeichnet diejenigen *Länder und Regionen*, in denen eigene *Bischofskonferenzen* oder *Synoden* errichtet wurden.

Diese Aufzählung des dreifachen Sinns von "Ortskirche" erscheint vielleicht unproblematisch. Tatsächlich aber bedeutet sie eine Wende in der römischen Theologie der nachkonziliaren Zeit. Es sei daran erinnert, daß nur zwei Jahre früher, 1973 auf der Synode der Deutschen Bistümer in Würzburg, ein Sprecher der Bischofskonferenz die Terminologie des Ökumene-Papiers dieser Synode ganz auf die Gleichung: "Ortskirche gleich *Bistum*, im Sinne von Teilkirche", festlegen wollte³.

Die Termini "Teilkirche" und "Kirche als 'Glieder' eines Corpus ecclesia-

rum" sind auf orthodoxer Seite mit Recht kritisiert worden. Allerdings ist zu bedenken, daß schon das *II. Vatikanische Konzil* selbst trotz der nicht ganz glücklichen Formulierung dieser Begriffe doch immerhin alle *theologischen Ansätze* bietet, die es erlauben, das Mißverständliche in den Begriffen "Teilkirche" und "Glieder-Kirche" zu überwinden und das Gemeinte in den volleren Begriff "Ortskirche" zu integrieren.

Besonders kritisch, ja allergisch in Bezug auf jede Anwendung der Begriffe "Teil" oder "Glieder" auf die Kirche am Ort war in der neueren orthodoxen Theologie Nikolaj Afanas'ev⁴, der große Anreger der eucharistischen Ekklesiologie. Spuren seines Einflusses sind auch im Artikel 26 der Konstitution *Lumen Gentium* wahrzunehmen. Und im vorläufigen 1. Schema "De Ecclesia" und in der Relatio zu Artikel 26 wird direkt sein Name genannt. Gewiß hätte *Lumen Gentium* diese Ansätze noch konsequenter zur Geltung bringen können. Doch widersprechen die Ausdrücke "Teilkirche" und "Glieder-Kirche" nicht unbedingt den Grundsätzen der eucharistischen Ekklesiologie. So kann z.B. die *Ekklesiologie Cyprians von Karthago* nicht im Sinne Afanas'evs als universalistisch⁵ bezeichnet werden, d.h. als Gegensatz zur frühchristlich-eucharistischen Konzeption, obwohl auch bei Cyprian das Wort "pars", in bezug auf Kirche und Episkopat erscheint.

Muß man z.B. jenen berühmten Satz aus "De unitate ecclesiae", cap. 4 als universalistisch im Sinne Afanas'evs verstehen, der lautet: "Episcopatus unus est et a singulis in solidum pars tenetur"? Afanas'ev las diesen Satz mit der Mehrzahl der damaligen Übersetzungen in dem Sinne: "Der Episkopat ist einer, und die einzelnen Bischöfe haben von ihm in Beziehung auf das Ganze einen Teil"⁶. Heutige Cyprian-Forscher, wie z.B. Camelot, übersetzen jedoch: "Der Episkopat ist einer, und die einzelnen Bischöfe haben *je ganzheitlich* (in solidum = je zur Gänze) an ihm Anteil"⁷. Der einstige Afanas'ev-Schüler Meyendorff stellt denn auch den Theologen des II. Vatikanischen Konzils diesen und andere Texte Cyprians als vorbildlich vor Augen⁸, um eine stärkere Durchformung des Kollegialitäts-Begriffs im *ortskirchlichen* Sinne anzuregen.

Der Begriff "Teilkirche" muß also nicht ein Mißverständnis von "Ortskirche", gemessen an einer eucharistischen Ekklesiologie, signalisieren. Vielmehr sagt Artikel 26 von *Lumen Gentium* in Bezug auf die örtliche Eucharistieversammlung ganz im Sinne der eucharistischen Ekklesiologie, daß "aus diesen Eucharistieversammlungen die Kirche immerfort lebt und wächst" und, daß diese im Neuen Testament auch selbst direkt Kirche genannt werden.

Wenn also das Dokument des Einheitssekretariats nicht nur die bischöfliche Ortskirche, sondern auch die eucharistische Gemeinschaft, – freilich im Blick auf den Zusammenhang von Bischofsamt und Eucharistie – "Ortskir-

che" nennt, so ist dies gewiß eine legitime Verdeutlichung der Konzilsaussage selbst.

Nun spricht das Dokument noch im einem 3. Sinn von "Ortskirche" und zieht damit die Konsequenzen aus einer anderen Stelle von Lumen Gentium, in der selbst allerdings wiederum die Ausdrücke "Teilkirchen" bzw. "einzelne Kirchen" anstelle des Ausdrucks "Ortskirche" stehen. Es ist der Artikel 13 von Lumen Gentium, der dem Dokument die Grundlage dafür bietet, daß auch die Kirche in einzelnen *Ländern* und *Regionen*, soweit dort Bischofskonferenzen bzw. Synoden bestehen, in einem sehr markanten Sinne als "Ortskirchen" zu bezeichnen sind.

Dieser Sinn berührt sich sehr stark mit dem Gebrauch des Wortes "Ortskirche" in den Themaformulierungen dieses Symposions, wo der Begriff z.B. auf *autokephale Kirchen* angewandt wird, was der Tradition der östlichen Kirche besonders entspricht. Es mag daher nützlich sein, den Artikel 13 von Lumen Gentium, in dem auf vielfältige Eigentraditionen direkt angespielt wird, auszugsweise zu zitieren. Gedankengang und Terminologie des Artikels versprechen für die Frage nach dem Verhältnis von Ortskirche und Universalkirche und für die Abwehr eines Mißverständnisses vom Worte "Teilkirche" einigen Aufschluß. Der Artikel steht im Rahmen des II. Kapitels über die Kirche als Volk Gottes. Er lautet:

"In allen Völkern der Erde wohnt also dieses eine Gottesvolk, da es aus ihnen allen seine Bürger nimmt, Bürger eines Reiches freilich nicht irdischer, sondern himmlischer Natur. Alle über den Erdkreis hin verstreuten Gläubigen stehen mit den übrigen im Heiligen Geiste in Gemeinschaft, und so weiß 'der, welcher zu Rom wohnt, daß die Inder seine Glieder sind' (Johannes Chrysostomus, In Ioannem Homilia 65, 1). Da aber das Reich Christi nicht von dieser Welt ist (vgl. Jo 18, 36), so entzieht die Kirche oder das Gottesvolk mit der Verwirklichung dieses Reiches nichts dem zeitlichen Wohl irgendeines Volkes. Vielmehr fördert und übernimmt es Anlagen, Fähigkeiten und Sitten der Völker, soweit sie gut sind".

"Kraft dieser Katholizität bringen die einzelnen Teile ihre eigenen Gaben den übrigen Teilen und der ganzen Kirche hinzu, so daß das Ganze und die einzelnen Teile zunehmen aus allen, die Gemeinschaft miteinander halten und zur Fülle in Einheit zusammenwirken... Darum gibt es auch in der kirchlichen Gemeinschaft zu Recht Teilkirchen, die sich *eigener Überlieferungen* erfreuen, unbeschadet des Primats des Stuhles Petri, welcher der gesamten Liebesgemeinschaft vorsteht".

Die besondere Problematik, die hier mit dem Hinweis auf den Primat

angesprochen wird, muß an späterer Stelle des Réferats behandelt werden. – Was aber den Gedankengang über die Bedeutung der einzelnen Kirchen im Zusammenhang des Gottesvolkes angeht, scheint mir der Ausdruck “Teilkirche” nicht auf eine zu geringe Wertschätzung der gemeinten Wirklichkeit hinzuweisen. Man darf aus dem Wort “Teil” nicht sofort “Bruchstück” heraushören, wie Afanas’ev es z.B. in seiner Kritik am russischen Kirchenrecht von 1917, wo das Bistum “Teil der russischen Kirche” genannt wird tut⁹. Auch alles, was dem Wort “ecclesia particularis” an organisationsbezogenen Aspekten anhaften könnte, z.B. im Sinne von “Kirchenbezirk”, “untergeordneter Größe” oder dergleichen, fehlt hier völlig. Im Gegenteil! Die *Vielzahl und Vielgestalt* wird als Resultat des *vielgestaltig wirkenden Pneumas* dargestellt.

Das Wort “pars” erscheint in einem solchen Kontext weniger in der Bedeutung von “Teil”, als vielmehr in der Bedeutung “Anteil” und “Teilhabende”. Es erinnert mich geradezu an Psalm 15, Vers 5, in der Fassung der Vulgata: “Dominus pars hereditatis meae et calicis mei...”, “der Herr ist mein Erbteil und gewährt mir den Becher der Freude”, welcher Vers als Antiphon zu Psalm 15 in der römischen Ordinationsliturgie gesungen wird. “Teil” ist also hier: “Anteil an Fülle”. In einem solchen Sinne kann “Teilkirche” den besonderen, unverwechselbaren Beitrag der einzelnen *Völker, Nationen* und *Traditionen* zur Gesamtheit aller Kirchen besagen.

Die in Artikel 13 anklingenden Gedanken werden im Zusammenhang der Ausführungen über das Bischofsamt noch deutlicher zum Ausdruck gebracht. In Artikel 23 wird von der Ortskirche geradezu gesagt: “*In diesen Kirchen, die nach dem Bilde und der Gestalt der universalen Kirche geformt sind, und aus ihnen existiert die eine und einzige katholische Kirche*”.

Dennoch erhebt sich die Frage: Kann die nachhaltige Betonung des Eigenwertes, der den einzelnen Ortskirchen im Hinblick auf die Universalkirche beigemessen wird, nicht andererseits doch die Erkenntnis trüben, daß schon jede bischöfliche Ortskirche die Universalkirche nicht nur *mitwirklich*, sondern ihrem Wesen nach schon *Kirche ist*, freilich in der Koinonia mit den anderen Ortskirchen? Die Vermeidung eines organisatorisch-juristischen Mißverständnisses der Ortskirche schließt ja nicht aus, daß es auch eine organologisch-mystische, d.h. die Universalität der sichtbaren *Gesamtkirche mystifizierende* Unterbewertung der *Ortskirche* geben kann. Eine solche tritt ein, wenn das Bild vom Leibe Christi und seinen Gliedern *unverändert*, statt analog, auf das Verhältnis der Universalkirche zu den Ortskirchen übertragen wird. Tatsächlich findet sich im Artikel 23 der Ausdruck: “*Corpus mysticum, quod est etiam corpus ecclesiarum*”.

Man muß sich dessen bewußt sein, daß gemäß I Kor 12 das paulinische Begriffspaar $\sigma\omega\mu\alpha\text{-}\mu\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ direkt nur auf die individuellen gläubigen und getauften Christen zu beziehen ist¹⁰, nicht aber auf das Verhältnis von Kirchen zueinander. Allerdings verdeutlicht auch Cyprian schon die unaufgebbare und harmonische Einheit aller Ortskirchen, indem er Formulierungen nach Analogie des paulinischen $\sigma\omega\mu\alpha\text{-}\mu\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ – Gedankens verwendet. Die Grenzen einer solchen Analogie aber müssen im Anwendungsfall strikt beachtet werden.

Eine direkte Gefahr der Mißdeutung der *Ortskirche* durch einseitige Betrachtung nach Art eines *Gliedes* am Leibe Christi wird in der Konstitution *Lumen Gentium* allerdings dadurch hinreichend vermieden, daß in Artikel 26 die volle ekklesiale Wirklichkeit der Ortskirche aufgrund ihrer Eucharistiefeyer eindeutig zur Geltung gebracht wird.

Das angedeutete Problem einer nicht ganz sachgemäßen Anwendung der $\sigma\omega\mu\alpha\text{-}\mu\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ – Kategorie wird sich wiederum bei der Verhältnisbestimmung des einzelnen Bischofs zum Bischofskollegium und zum Primat bemerkbar machen. Es wird dann zu fragen sein, ob die juridische Kategorie “Corpus” als Körperschaft der Bischöfe, mit dem Papst als Spitze des Kollegiums, deutlich genug von der $\sigma\omega\mu\alpha\text{-}\mu\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ – Struktur des *Corpus mysticum* unterschieden wird. Oder ob ein allzu undifferenzierter Körperschaftsbegriff für das Bischofskollegium zugleich mit einer Minderung der Eigenständigkeit des einzelnen Bischofs auch die Eigenbedeutung der Ortskirche wiederum verundeutlichen kann.

II. Das Bischofsamt in der Ortskirche

Damit sind wir beim eigentlichen Testfall für die Ekklesiologie der Konstitution *Lumen Gentium*. Es geht um die Eigenbedeutung des *Bischofsamtes* im Hinblick auf das Verhältnis: bischöfliche Ortskirche – Universalkirche.

Die Eigenbedeutung der Ortskirche spiegelt sich nicht nur im faktischen Leitungsamt des Bischofs wider. Sie hängt mit davon ab, inwiefern dieses bischöfliche Leitungsamt der Ortskirche auch durch *sakramentale Ordination* ($\chi\epsilon\iota\rho\omicron\tau\omicron\nu\acute{\alpha}$) im Vollsinn konstituiert ist, und inwiefern dieses sakramentale Bischofsamt sich seinerseits in der *Eucharistiefeyer* bekundet, die das besondere Fundament des Kirche-Seins der Ortskirche ist. Nur die korrespondierende Auferbauung der Ortskirche durch ein sakramental begründetes Bischofsamt *und* durch die vom Bischof oder in Verbindung mit dem Bischof gefeierte Eucharistie kann die Ortskirche, ihr Amt und ihr sakramentales Leben in ihrer Eigenbedeutung als volle Realisation von Kirche genügend sichern.

Bekanntlich hatte die abendländische Theologie des Mittelalters eine

sehr juristische Konzeption vom Bischofsamt. Das Wesen des Bischofsamtes sah man in doppelter Weise konstituiert durch die Weihevollmacht (die *potestas ordinis*) und die Leitungsvollmacht (die *potestas iurisdictionis*). Die letztere wurde von der Leitungsvollmacht des Papstes abgeleitet. Die liturgische Weihe aber, durch die ein Bischof ordiniert wurde, verstanden viele Theologen und Kanonisten nicht als Stufe des Sakraments der Priesterweihe, da ihnen die Ordination des Presbyters als Norm der Priesterweihe erschien.

Hier hat der Artikel 21 von *Lumen Gentium* endlich der ursprünglichen Überlieferung wieder zum Siege verholfen. Hochbedeutsam an diesem Artikel 21 ist sein *Inhalt*, wie auch seine *Begründung*. Es wird deutlich gesagt, daß die dreifache Funktion des Bischofs: sein Amt als *Hirte*, *Priester* und *Verkündiger* untrennbar ist und aus der *sakramentalen Ordination* erwächst. Diese Aussage wird *begründet* mit den Texten der *Liturgie* und den ausdrücklichen Hinweisen auf die *älteste liturgische Überlieferung*. Tatsächlich enthält diese Überlieferung eine Theologie des Amtes schon im frühen 3. Jahrhundert, also lange vor dem goldenen Zeitalter der Patristik und der ökumenischen Konzilien. Diese Sicht der ältesten liturgischen Überlieferung in ihrer dogmatischen Bedeutung ist sehr bemerkenswert, denn sie entspricht dem orthodoxen Verständnis von der *normativen Kraft* der Überlieferung. Das wichtigste liturgische Zeugnis, das im Artikel 21 genannt wird, ist die Ordinationsliturgie des *Hippolyt*. Dieses Zeugnis aus der "Apostolischen Überlieferung" vom frühen 3. Jahrhundert schließt in etwa die große zeitliche Lücke zwischen Ignatius von Antiochia und den bekannten Zeugnissen des 4. Jahrhunderts. Es ist aufschlußreich nicht nur für die Geschichte der römischen Liturgie, sondern auch für die des Orients, besonders für die *antiochenisch-byzantinische Überlieferung*. Vor allem in der Anaphora des Hippolyt zeigt sich die Korrespondenz mit dieser ältesten Überlieferung des Orients und läßt es als sicher erscheinen, daß Hippolyt, ähnlich wie Justin der Märtyrer und Philosoph im 2. Jahrhundert, aus dem Gebiet von Antiochia-Jerusalem nach Rom gekommen ist.

Das Gebet zur Cheirotonia des Bischofs bei Hippolyt enthält keimhaft auch eine *Theologie der Ortskirche*; und es würde sich lohnen, diesen Text zu analysieren. An anderer Stelle ist dies geschehen¹¹, doch kann hier zur Aktualität des Textes nur angemerkt werden, daß dieses Weihegebet wegen seiner großen Ursprünglichkeit seit 1968 wieder zur gültigen Ordinationsliturgie des *Pontificale Romanum* gehört.

Der sakramentalen Konzeption des Bischofsamtes im Artikel 21 entspricht ebenfalls aufgrund ältester Überlieferung die Betonung der besonderen *Hinordnung des Bischofsamtes auf die Eucharistie*. Artikel 26 sagt ausdrücklich: "Der Bischof ist, mit der Fülle des Weihesakramentes ausgezeichnet, 'Verwal-

ter der Gnade des höchsten Priestertums' (Zitat aus dem byzantinischen Weiheritus), vorzüglich in der Eucharistie, die er selbst darbringt oder darbringen läßt". – Und die Relatio zu diesem Artikel verweist ausdrücklich auch auf Nikolaj Afanas'ev und die Anregungen, die das Konzil von seiten der eucharistischen Ekklesiologie empfangen hat.

Nun steht allerdings im Zusammenhang des für die Theologie der Ortskirche und des Bischofsamtes so bedeutsamen Artikels 21, näherhin im Art. 22, ein Satz, der die Tragweite des gerade über die Bischofsweihe Gesagten doch wieder einzuschränken scheint und im Hinblick auf den orthodoxen Episkopat Schwierigkeiten bereiten könnte. Der Satz lautet: "Glied der Körperschaft der Bischöfe wird man durch die sakramentale Weihe und die hierarchische Gemeinschaft mit Haupt und Gliedern des Kollegiums". Der lateinische Wortlaut sagt sogar: "Membrum Corporis episcopalis aliquis constituitur..."

Ich erinnere mich an die damalige Phase des Konzils, als dieser Text erstmals bekannt wurde, und an eine Diskussion in der Theologischen Fakultät in Münster nach einem Referat von Joseph Ratzinger, der damals in Münster als Professor lehrte und gerade von der betreffenden Konzilssitzung in Rom zurückgekehrt war. Ich habe damals an dem zitierten Satz des Artikels 22 heftige Kritik geübt, weil mir dieser Satz die Legitimität des orthodoxen Episkopats in Frage zu stellen schien. Joseph Ratzinger, heute Kardinal, beruhigte mich damals, indem er die Aussage des Satzes rein deskriptiv und faktisch auf diejenigen Ortskirchen bezogen interpretierte, die tatsächlich in hierarchischer Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom stehen. Wenngleich die nicht sehr glückliche Formulierung, welche die sakramentale Weihe und die hierarchische Gemeinschaft strikt parallel setzt und von beiden Größen ein "Konstituieren" des einzelnen Bischofs im Bischofskollegium der Kirche Christi und der Apostel aussagt, manche Frage offen läßt, so hat doch eine eigene Anmerkung in der Nota praevia zugunsten der tatsächlichen Amtsvollmacht des orthodoxen Episkopats¹², vor allem aber die nachkonziliare Entwicklung und das Verhalten der Päpste selbst negative Auswirkungen einer einseitigen Interpretation des zitierten Satzes nicht aufkommen lassen.

So ist dieser Satz keine Gegeninstanz gegen die fundamentale Bedeutung der Bischofsweihe für die rechte Bewertung des bischöflichen Amtes in Ost und West und für die dementsprechende Einschätzung der Eigenbedeutung der bischöflichen Ortskirchen.

Allerdings ist nun zu fragen, welche genauere Konzeption vom Verhältnis der Ortskirchen zueinander sich im Begriff des Bischofskollegiums widerspiegelt und ob der Begriff der bischöflichen *Kollegialität*, der zumindest im

deutschen Sprachgebrauch sehr partnerschaftlich klingt, durch die Gegenüberstellung von "Haupt und Gliedern" des Kollegiums nicht wesentlich abgeschwächt wird.

Das zu diesem Satz bereits Gesagte zeigt jedoch: die nähere Verhältnisbestimmung innerhalb des Bischofskollegiums hat zur fundamentalen Voraussetzung das Wesen des Bischofsamtes selbst, wie es vor allem in der *Bischofsweihe* zum Ausdruck kommt. Demgemäß muß die aus der Weihe resultierende Rolle des Bischofs in seiner Ortskirche auch als das *fundamentale Gestaltungsprinzip* für die Beziehungen der Bischöfe innerhalb des Bischofskollegiums gelten. Wenn jedoch einer in diesem Kollegium "das Haupt" genannt wird, so kann er dies nur sein, insofern er der erste, aber immerhin einer unter den Bischöfen ist und als *Bischof* gemäß seinem Ordo einer *Ortskirche* vorsteht.

Eine Analogie mit dem Corpus mysticum besteht für das Bischofskollegium, das auch "Corpus" der Bischöfe genannt wird, zwar insofern, als die Harmonie der Glieder des Leibes Christi sich auch in der Harmonie der Ortskirchen und ihrer Bischöfe untereinander widerspiegeln soll. Ungleichheit aber besteht zwischen dem Bischofskollegium und dem Leibe Christi, insofern im Corpus mysticum alles Leben von Christus, dem Haupt, ausgeht, im Corpus der Bischöfe aber derjenige, der "das Haupt" genannt wird, doch nur Amtsbruder der übrigen Bischöfe ist. Die Rede von einem *Haupt des Kollegiums* bedeutet nicht, daß es sinnvoll wäre, den Papst etwa als sichtbares Haupt der Kirche zu bezeichnen. Eine solche Ausdrucksweise, wie sie leider üblich war, erscheint mir völlig unsachgemäß, weil die Kirche gemäß dem Neuen Testament nicht nach Art einer naturhaften oder organisatorischen Einheit, sondern im Sinne eines aus dem Pneuma stammenden Mysteriums $\sigma\omega\mu\alpha$ und zwar $\sigma\omega\mu\alpha$ Χριστοῦ, Leib Christi, genannt wird.

Ebenso gilt: Auch wenn man den Papst das Haupt des Kollegiums der Bischöfe nennen will, so wird er dadurch noch nicht zum Aktionszentrum und primären Ausgangspunkt der vielfältigen Lebensbeziehung zwischen den Ortskirchen und ihren Bischöfen. Vielmehr drängt das Leben des Glaubens und der Sakramente *innerhalb* der Ortskirchen von selbst nach Ausdruck in einer *Koinonia der Ortskirchen* untereinander: so sehr, daß eucharistische Koinonia ohne die Koinonia der Ortskirchen undenkbar ist und, daß Glaube *innerhalb* der Ortskirche auch auf die Glaubensgemeinschaft der *Universalkirche* ausgerichtet ist, soll er nicht die Universalität des Heiles selbst verdunkeln. Es bedarf also nicht eines Aktionsträgers des gesamtkirchlichen Handelns, welcher nicht schon auch in der Koinonia der Ortskirchen selbst gegeben wäre.

Aus all dem folgt: Der Vorrang des Bischofs von Rom wird unverständ-

lich, wenn er sich als ein Amt *oberhalb* des bischöflichen Ordo etablieren wollte. Denn es gibt kein höheres Amt, das zum Wesen der Kirche gehört, als das des Bischofs, das gerade als solches transparent ist für die Autorität Christi, der in 1 Petr 2, 25, der ὁ ἐπίσκοπος τῶν ψυχῶν ὑμῶν genannt wird.

Diese Aussage schließt nähere rechtliche Regelungen in den Beziehungen der Bischöfe zueinander nicht aus. Bevor von einem Primat innerhalb des Bischofskollegiums zu sprechen ist, muß bereits darauf hingewiesen werden, daß keine Phase der Kirchengeschichte und keine der großen Kirchen in Ost und West in der konkreten Regelung des Lebens der Ortskirche und in den Beziehungen der Ortskirchen zueinander mit dem rein liturgischen Ausdruck und der rein geistlichen Bezeugung des Glaubens auskommen konnte. Der Versuch Nikolaj Afanas'evs, allein aus den sakramentalen Vollzügen und dem Glaubensleben der Ortskirche ein vollständiges ekklesiologisches System zu entwickeln, zeigt, daß er dabei weder der historischen Metropolitan -, Patriarchats - und Autokephalieverfassung, noch dem Phänomen der Konzilien voll gerecht werden konnte. Sein Ausgangspunkt und glaubensmäßige Ordnung der Kirche hat ihre Lebendigkeit stets auch darin bewiesen, daß sie *zusätzliche* Regelungen *rechtlicher* Art hervorbrachte, die freilich dem Glaubensausdruck und der liturgischen Ordnung zu dienen hatten.

Die Frage nach dem Verhältnis der Kirchen, und speziell ihrer Bischöfe, zueinander und jeder konkrete Begriff eines Bischofskollegiums schließt also die Frage nach *konziliaren* und *primatialen* Ausdrucksformen mit ein und führt weiter zur Frage nach der Möglichkeit eines universellen Primats in der Kirche.

III. Apostelamt und Petrusfunktion in der Ortskirche und im Bischofskollegium

Von der abendländischen Theologie her stellt sich in Besonderheit die Frage, ob der päpstliche Primat, wie er seit dem 4. Jahrhundert von den Päpsten beansprucht wird und in sehr harten Formulierungen auf dem I. Vatikanum definiert wurde, noch Ausdrucksform einer *sakramental* grundgelegten Koinonia der Ortskirchen und ihrer Bischöfe sein kann, oder aber ob dieser Primat identisch ist mit dem Postulat eines *andersartigen* Begriffs von Kircheneinheit. Erlaubt näherhin die Herleitung des Primats aus den Petrusstellen des Neuen Testaments noch die zuvor beschriebene Deutung des päpstlichen Amtes *innerhalb des bischöflichen Ordo*?

Eine Antwort auf diese Fragen kann freilich nur kurz angedeutet werden: Geht man von der gemeinsamen Voraussetzung der orthodoxen und

der katholischen Theologie aus, daß das Hirten und Lehramt der *Apostel* innerhalb der späteren Kirche im Amt der *Bischöfe* fortlebt, dann wird man zunächst vorsichtig so formulieren dürfen, daß auch das Verhältnis zwischen Petrus und den übrigen Aposteln für die spätere Gestaltung der Einheit unter den Bischöfen nicht schlechthin bedeutungslos sein kann.

Nun gilt aber für *Petrus* in einem besonders paradigmatischen Sinne, was für *alle Apostel* zusammen und je für sich gilt: Die Stellen Mt 16, 19 und Mt 18, 18 sind wechselseitig füreinander transparent: "Was du binden wirst bzw. was ihr binden werdet auf Erden, das soll auch im Himmel gebunden sein; und was du lösen wirst bzw. was ihr lösen werdet auf Erden, das wird auch im Himmel gelöst sein". – In der Anrede an Petrus, Mt 16, 19, aber wird eben diese Vollmacht fundamentalistisch und emphatisch konzentriert zum Ausdruck gebracht. Die Fundamentfunktion *Petri* steht ihrem Wesen nach nicht über der Fundamentfunktion, die in den paulinischen Briefen *allen* Aposteln zugeschrieben wird. Nur *einer* ist auf grundsätzlich anderer Ebene Fundament und Eckstein: Christus selbst. – Auch die Schlüsselgewalt *Petri* steht nicht grundsätzlich über der Vollmacht, zu binden und zu lösen, die allen Aposteln zukommt.

Und doch ist folgendes bezeichnend: 1. Die Vollmacht der Apostel wird eigens auf Petrus hin, als den Repräsentanten aller Apostel, formuliert. – 2. Im Ausdruck der Schlüsselfunktion erscheint gewissermaßen das Binden und Lösen koordiniert und freigegeben, – gerade so, wie in einem Hause geschaltet und gewaltet werden kann: unter der Voraussetzung von Türen, die geöffnet und geschlossen werden können. – 3. Die Fundamentfunktion wird für Simon so sehr als kennzeichnend empfunden, daß ihm der Name Petrus gegeben wird.

Dieses Verhältnis zwischen Petrus und den übrigen Aposteln ist, wie Oscar Cullmann treffend gezeigt hat¹³, nicht ein solches der Oberhoheit oder der Regierungsvollmacht, sondern ein solches des *wechselseitigen Ausdrucks* und der *Steigerung ihrer Gemeinsamkeit und Einmütigkeit*. Diese Petrus-Stellen mit ihren spiegelbildlichen Aussagen über Petrus und die Apostel insgesamt sind in ihrem wirksam-symbolischen und in ihrem die ekklesiale Einmütigkeit postulierenden Charakter in der Patristik² des 1. Jahrtausends auch außerhalb spezieller exegetischer Bemühungen im allgemeinen gut verstanden worden. Kongenial hat sie Cyprian von Karthago aufgefaßt, der *im Bischof einer jeden Ortskirche* Petrus sieht¹⁴, das Prinzip der Repräsentation von Einheit in Petrus aber auch auf das Verhältnis der *Ortskirchen untereinander* anwendet, wobei Rom das Zentrum der *Communio* ist¹⁵.

Wenn nun das I. Vatikanum die abendländische Primatslehre als *Dogma*

formuliert, und somit hervorhebt, daß in ihr ein unaufgebbarer Sinngehalt gemäß den Petrus-Stellen des Neuen Testaments liegt, so ist dazu positiv zunächst zu sagen: Diese Schriftstellen können tatsächlich für die Kirche der späteren Zeit und speziell für die Gemeinschaft der Bischöfe nicht einfachhin bedeutungslos sein.

Zweitens aber ist einzuschränken: Der streng dogmatische Charakter der Aussagen des I. Vatikanums kann nur insoweit gelten, als ein solches Zeugnis im Kontext des Neuen Testaments wirklich vorgefunden wird und dieses Verständnis in der Glaubensüberlieferung der Kirche auch verifiziert werden kann.

IV. Das Primatdogma und die Orthodoxie

In der theologischen Interpretation der Petrus-Stellen und in ihrer Aktivierung für die tatsächliche Rechtsordnung der Kirche seit dem 4. Jahrhundert gehen die abendländische und die östliche Theologie verschiedene Wege. Trotzdem gelingt es während des 1. Jahrtausends im allgemeinen, die kirchliche Praxis so zu gestalten, daß eine unterschiedliche Sicht des Petrusamtes die kirchliche Einheit nicht untergräbt. Und in Zeiten, da Päpste überzogene Rechtsansprüche stellen, spricht sich in diesen weniger ein eigenes Schriftverständnis aus, als vielmehr ein außertheologisch motivierter Herrschaftswille.

1. Die Papstdogmen des I. Vatikanums sind also in einer theologischen Tradition verwurzelt, die nicht von der östlichen Theologie in gleicher Weise aktiv mitgetragen wurde. Doch hat der Osten hervorragende Männer, die selbst in der Tradition einer Primatsbetonung standen, wie die Päpste Leo und Gregor und andere, mit dem Abendland zusammen als Heilige verehrt.

Auch wenn man die konkreten Vorgänge des I. Vatikanums nicht für allseits glücklich hält, so läßt sich dennoch nicht sagen, die damals formulierten Dogmen hätten die Gesamtkirche in eine unaufhebbare Aporie geführt. Denn ein Dogma als absolute und ewige Wahrheit kenne keine regionale und zeitliche Begrenzung. Die katholische Kirche müsse seine Anerkennung ebenso notwendig von den östlichen Kirchen fordern, wie die östlichen Kirchen solche Dogmen ablehnen müßten. Dies ist nicht richtig.

Vielmehr gilt auch für Offenbarungswahrheiten, daß diese nur in der Vorläufigkeit und *Begrenztheit menschlicher Formulierungen* vom Glauben bejaht und realisiert werden können. Wenn nun aber ein Dogma wie das des Primates von vorneherein eine ganz konkrete *historisch gewachsene* ekklesiale Verwirklichungsform¹⁶ zum Gegenstand hat und diese ekklesiale Realität in

ihrer Schrift und Überlieferungsgemäßheit aufzuzeigen versucht, dann hat ein solches Dogma von vorneherein andere, und zwar *eingeschränkte*, Erkenntnisvoraussetzungen und eine *mindere* inhaltliche Bedeutung, als sie z.B. bei den christologischen und trinitarischen Dogmen der ersten ökumenischen Konzilien vorgegeben ist. Eine unterschiedliche theologische und glaubensmäßige Einstellung zur Primatsfrage (und zu der davon abhängigen Unfehlbarkeit) braucht also eine Glaubensgemeinschaft und Kircheneinheit zwischen Ost und Westkirche nicht zu paralysieren, solange das tatsächliche Verhalten der katholischen Kirche gegenüber der Orthodoxie, die im 1. Jahrtausend bewährten Regeln einhält und den Osten seiner eigenen Tradition nicht zu entfremden sucht.

Der große griechische Ökumeniker Hamilcar Alivisatos hat unmittelbar nach der Annahme der Konstitution *Lumen Gentium* und anderer theologischer Dokumente durch das II. Vatikanische Konzil in der Zeitschrift *Concilium* die Kirche des Ostens und des Westens als die beiden nur geographisch unterschiedenen *Teile einer und derselben Kirche* bezeichnet. Er hat seiner Überzeugung Ausdruck gegeben, daß – so wörtlich – “die historisch-theologische Forschung den Weg zur tatsächlichen Vereinigung zeigen wird, der vorläufig kein anderer sein kann als der der *Koexistenz* beider bestehender Teile in West und Ost, so wie es vor dem Schisma war”¹⁷.

Der Begriff der Koexistenz bezieht sich hier ausdrücklich auch und gerade auf theologisch-dogmatische Unterschiede, wie die in der Primatsfrage.

Der Gedanke einer solchen Koexistenz in einzelnen theologisch-dogmatischen Bereichen ist nicht neu. Ich denke hier z.B. an das Konzil von Florenz, das von der Orthodoxie als solches nicht rezipiert werden konnte, aber doch in einzelnen Bemühungen seiner Väter Sympathie verdient. So ist sicher anerkennenswert die damalige beharrliche Suche nach immer besseren und älteren Zeugnissen der Tradition zur Lösung der Frage, ob der Heilige Geist vom Vater allein, oder vom Vater und vom Sohne ausgehe. Die für beide Positionen gleich starken Überlieferungsströme ließen damals keine Entscheidung zu und so kam es zu einer *Selbstbescheidung* des Konzils in der Frage, aufgrund des folgenden Arguments: Wenn die vom Osten und Westen gleichermaßen als Heilige verehrten und vom Heiligen Geiste erfüllten Kirchenväter sich in dieser Frage unterschiedlich und scheinbar gegensätzlich ausdrücken, dann kann auch das Konzil diese Frage nicht entscheiden. Es muß vielmehr eine *höhere Vereinbarkeit* beider Ausdrucksformen des Glaubensausdrucks annehmen¹⁸, denn keine der beiden Traditionen könne die Tiefe der Frage ganz ausloten.

Um so mehr noch scheint mir eine vorläufige Koexistenz in der

Primatsauffassung möglich zu sein, wobei jede Seite weiterhin *ihre Tradition* an der *Gesamtüberlieferung* zu messen und auf eine positive theologische Vereinbarkeit hin zu verifizieren hat.

Als meine persönliche theologische Meinung will ich ihnen allerdings nicht verhehlen, daß meines Erachtens die katholische Kirche über eine reine Interpretation der Dogmen des I. Vatikanums hinaus doch an eine *Neuformulierung* wird denken müssen¹⁹, die für das Zeugnis der Schrift und der Überlieferung deutlicher transparent ist. Doch kann der Dialog der Kirchen nicht von der besonderen Aufgeschlossenheit bestimmter theologischer Schulen abhängig sein, sondern muß die beiden Kirchen in ihrer Gesamtheit umfassen.

Für diesen *theologischen Dialog*, wie er am letzten Andreasfest in Konstantinopel angekündigt worden ist, aber soll keine andere Bedingung gestellt werden, als die auf den beiden Panorthodoxen Konferenzen zu Rhodos 1963 und 1964 formulierte: Dialog "auf gleicher Ebene und unter gleichen Bedingungen", d.h. unter gegenseitiger Zuerkennung des *gleichen ekklesialen Status* und auf der *gleichen Glaubensbasis*, wie sie durch die *sieben ökumenischen Konzilien* des 1. Jahrtausends gekennzeichnet ist.

2. Lassen sie mich kurz andeuten, welcher Fortschritt in diesen beiden Punkten seit dem II. Vatikanischen Konzil katholischerseits erreicht wurde.

Der Dialog der Liebe, dessen Dokumente im Tomos Agapis²⁰ gesammelt wurden, ist reich an Verhaltensweisen und theologischen Äußerungen Pauls VI. (wie später auch seiner Nachfolger), in denen sowohl die frühere überzogene Primatspraxis de facto korrigiert wurde, als auch manche noch mißverständlichen ekklesiologischen Formulierungen des II. Vatikanums eine offizielle und für die Orthodoxie sehr *positive Interpretation* fanden. Theologisch weiterführend gegenüber Lumen Gentium und auch gegenüber dem Ökumenismusdekret ist es, wenn Paul VI. am 14. Dezember 1975 anlässlich der 10-Jahres-Feier der Auslöschung der Anathemata von 1054 ausdrücklich und feierlich erklärt:

"Es ist die Tatsache erhellt worden, daß wir die gleichen Sakramente, die wirksamen Zeichen unserer Gemeinschaft mit Gott gemeinsam besitzen, insbesondere das gleiche Priestertum, das dieselbe Eucharistie feiert, so wie das *gleiche*, in der apostolischen Sukzession empfangene *Bischofsamt, um das Volk Gottes zu leiten*"²¹.

Diese Aussage des Papstes setzt jene Kanonisten ins Unrecht, die meinten, das Fehlen einer hierarchischen Gemeinschaft mit dem Papst bei den orthodoxen und vorchalkedonischen Bischöfen lasse das in der Weihe em-

pfangene Hirtenamt nicht zu ekklesiologisch vollwertiger und legitimer Ausübung kommen.

Das *faktische Verhalten* Pauls VI. und seiner Nachfolger aber entspricht zugleich der *synodalen Kirchenstruktur des 1. Jahrtausends* und akzentuiert jene Zusagen, die das Ostkirchendekret des Konzils formal an die Adresse der unierten Patriarchen gerichtet hat, welche Zusagen ihre eigentliche Bedeutung jedoch erst im Hinblick auf eine Koinonia mit der orthodoxen Kirche gewinnen: Ich meine die Festsetzung des Artikels 9, daß die Patriarchen des Ostens nicht gegenüber jener Stellung benachteiligt werden dürfen, die sie im 1. Jahrtausend eingenommen haben.

Diese Bezugnahme auf die *Tradition und die synodale Praxis des 1. Jahrtausends* berührt sich mit der zweiten Dialogbedingung von Rhodos: Dialog auf der Glaubensbasis der sieben ersten Ökumenischen Konzilien. Diesen Konzilien kommt das Prädikat "Ökumenisch" in einem einzigartig qualifizierten Sinne zu. Freilich ist nach orthodoxer Auffassung das Ende dieser Konzilienreihe im 8. Jahrhundert nicht das Ende der *Entfaltung des Dogmas* und der entscheidenden Gegebenheiten des kirchlichen Lebens. Aber die Grundstrukturen zeichnen sich bereits endgültig ab und bewahren in der orthodoxen Kirche hinfort ihre Proportionen. Wie in der eucharistischen Liturgie die *Entwicklung der liturgischen Formen* bis zur Zeit des Patriarchen Philotheos im 14. Jahrhundert bzw. in Rom bis zum Konzil von Trient anhält, die Anaphoren aber und die entscheidenden rituellen Strukturen im 8. Jahrhundert in Ost und West bereits festliegen, so ist es auch in der Entfaltung des dogmatischen Systems. Die späteren Entwicklungen dürfen weiter entfalten, aber dürfen nicht überdecken und müssen stets an der *Norm der ältesten Überlieferung* gemessen werden. Ich habe der Frage der Normativität der ältesten liturgischen Überlieferung einen Großteil meiner wissenschaftlichen Arbeit gewidmet und freue mich, daß die *gemeinsamen ursprünglichen Strukturen des sakramental-liturgischen Lebens* unserer beiden Kirchen den Ausgangspunkt des jetzigen theologischen Dialogs bilden sollen, dessen erste Kommissionssitzung noch für diesen Monat erwartet wird.

Um die besondere Normativität der ältesten liturgischen und der dogmatisch – konziliaren Entwicklung des 4. – 8. Jahrhunderts zu unterstreichen, sollte sich auch die katholische Kirchengeschichtsschreibung dazu durchringen, nur die sieben Konzilien zwischen 325 und 787 als Ökumenische zu bezeichnen.

V. Zusammenfassung

Ich fasse die Aussagen zu den fünf Stichworten, die mir in meinem Thema vorgegeben sind: Ortskirche, Universalkirche, Primat, Kollegialität und Synodalität, zusammen:

1. Die theologische Bedeutung des Begriffs und der Wirklichkeit von *Ortskirche* ist dadurch grundgelegt, daß die Eucharistiefeyer, durch welche die Kirche aufbaut wird, immer nur in örtlicher Gemeinschaft, eben als *Synaxis* geschieht. *Ekklesia* – besonders das *συνέρχεσθαι ἐν ἐκκλησίᾳ*, von dem Paulus in 1 Kor 11 spricht – ist nahezu synonym mit dem Wort *Synaxis*. *Synaxis* aber ist vom 3.-7. Jahrhundert im griechischen Sprachgebiet die beliebteste Bezeichnung für Eucharistiefeyer.

Der Begriff *Ortskirche* ist zweitens gekennzeichnet durch die Verbindung mit dem Hirtenamt des *Bischofs*, sei es, daß der Bischof der Eucharistiefeyer selbst vorsteht, oder für die Eucharistiefeyer in der Gemeinde die Presbyter ordiniert und der Presbyter unter dem Hirtenamt des Bischofs der Eucharistiefeyer vorsteht. – *Ortskirche* bezeichnet drittens eine *Gemeinschaft von Bischofskirchen*, die teilhat an einer gemeinsamen kulturellen, sprachlichen, ethnischen oder sonstigen Tradition, insbesondere im Verband eines Patriarchats oder einer sonstigen autokephalen Kirche.

2. Die *Universalkirche* kann nur *in* und *aus den einzelnen Ortskirchen existieren* (vgl. *Lumen Gentium*, Art. 23). Nur *indem die Ortskirche* aufbaut wird, durch den Glauben und die Sakramente, wird auch die *Universalkirche* aufbaut. Ohne Aufhebung der *Ortskirche* kann die *Universalkirche* vielleicht durch ein zentralistisches Regime Prestige gewinnen; aber Prestige ist eine Angelegenheit der Mächte dieser Welt und nicht ein Lebensmoment des Leibes Christi. Ich betone also: keine Aufhebung der *Universalkirche* ohne Stärkung des Eigenlebens der *Ortskirche*. Die *Ortskirche* ist Leib Christi; und die *Universalkirche* ist Leib Christi. Aber nur in einem abgeleiteten und analogen Sinn kann die *Universalkirche* "Leib der Kirchen" genannt werden. Der Begriff *Corpus ecclesiarum* ist nicht identisch mit dem paulinischen Begriff *σῶμα Χριστοῦ*. Der Begriff *Corpus ecclesiarum* hat gegenüber dem Begriff des Leibes Christi und gegenüber dem Begriff einer "Koinonia der Kirchen" eine juristisch-organisatorische Komponente.

3. Wie die *Ortskirchen* insgesamt, so müssen insbesondere ihre *Bischöfe* in *Koinonia* miteinander stehen. Der Begriff "*Kollegium*" akzentuiert innerhalb dieser *Koinonia* den Status eines ersten unter den Bischöfen und den der übrigen Bischöfe. Die historisch primäre Realisierungsform der *Koinonia* der Bischöfe ist jedoch die *Gemeinschaft der Bischöfe* bei der *Ordination eines*

*Bischofs*²² und gegebenenfalls bei der *Eucharistie*. In der Zeit Hippolyts nehmen *möglichst viele* Bischöfe an der Ordination eines neuen Bischofs teil, um diese *Koinonia* zu betonen. Zur Zeit des I. Konzils von Nikaia und der Apostolischen Konstitutionen sind *drei* Ordinatoren aus der Kirchenprovinz als *Repräsentation dieser Koinonia* vorgesehen²³ und zugleich treten die Rechte des *Metropolitan* nun in Erscheinung.

Die zweite große Realisationsform der bischöflichen *Koinonia* ist die *Synodalität*, insbesondere auf den Ökumenischen Konzilien. Der Begriff "Konziliarität" betont von sich aus nicht die Rolle eines Ersten. Wohl gibt es auf jedem Konzil *de facto* einen Hierarchen, der den Vorsitz führt. Bestimmte historische Formen von Synoden, besonders die Permanenten Synoden sind freilich weniger das direkte Spiegelbild der *Koinonia* der Bischöfe, als vielmehr eine Konsequenz aus der Metropolitan – bzw. der Patriarchatsverfassung. Diese Verfassungen sind historisch gewachsen und gut. Aber sie sind für die Kirche Christi weniger fundamental als jene *Koinonia der Bischöfe*, die unmittelbar aus dem Hirtenamt und aus der besonderen Gabe des Pneumas für den Amtsträger resultiert und sich in der Liturgie und auf den Ökumenischen Konzilien manifestiert.

4. Metropolitan und Patriarchen haben einen *rechtlichen Primat* je in ihrer Ordnung. Der Bischof von Rom ist in eben dieser historisch-rechtlichen Ordnung der erste der Patriarchen. – Gibt es nun außerhalb dieser Ordnung noch einen eigenen Primat für die ganze Universalkirche? Und ist ein solcher Primat von der göttlichen Offenbarung selbst und näherhin von den Petrus-Stellen des Neuen Testaments vorgegeben? Das I. Vatikanische Konzil hat dies bejaht. Für eine *Koinonia* der östlichen und westlichen Kirche aber kann direkt nur *das* Voraussetzung sein, was auch die *östliche* Überlieferung aus dem Neuen Testament erheben kann und was in der Kirchengeschichte des Ostens bereits im 1. *Jahrtausend* Geltung erlangt hat. Demgemäß wird die orthodoxe Theologie bestätigen können, daß gemäß ältestem Gewohnheitsrecht und der konziliaren Anordnung seit Nikaia Rom der erste Sitz unter den Patriarchaten ist und der Bischof von Rom der *erste unter den Bischöfen* und, daß er also in diesem Sinne einen Primat hat. Die orthodoxe Theologie wird ferner mit Irenäus von Lyon bekennen können, daß die Kirche von Rom als die *Kirche des Petrus und des Paulus* berufen ist, der gesamten *Koinonia* der Kirchen immer wieder durch den Nachweis ihrer "potentior principalitas", d.h. der "höchstmöglichen Ursprünglichkeit", zu dienen. In der Schriftexegese können Ost und West darin einig gehen, daß die Schriftstelle Mt 16, 18 ebenso wenig ihren Sinn für die spätere Kirche verloren hat, wie die Stelle Mt 18,19 über die Vollmacht aller Apostel, zu binden und zu lösen.

Die Kirchengeschichte des Ostens zeigt, daß *Petrus als Einigungssymbol* immer wieder in hervorragenden Bischöfen und Kirchenvätern lebendig war. Ich möchte hier persönlich ganz orientalisches denken und sagen: Hätten nicht die Verteidiger des Konzils von Nikaia zu Ehren des Athanasios rufen können: "Durch Athanasios ist Petrus und sein Bekenntnis lebendig"? Würde nicht in den Mund der Väter von Konstantinopel, 381, der Ruf passen: "Durch die Lehre des Basileios ist Petrus, das Felsenfundament sichtbar geworden"? Gerade so wie die Väter von Chalkedon gerufen haben: "Petrus hat durch Leo gesprochen!" – Aber so wie es einen *aktuellen pneumatischen Petrusdienst* aufgrund einer besonderen Vorsehung je und je gegeben hat, so gibt es – und dies möchte ich als katholischer Theologe hinzufügen – innerhalb der Nachfolgerschaft der Apostel die *permanente Petrusfunktion*, für die als Träger – wenn sie vorhanden und mit einem bestimmten Sitz verbunden ist – de facto nur die von Petrus und Paulus gegründete Kirche des Alten Rom in Frage kommt. Der Bischof von Rom freilich wird diesen seinen Primat gegenüber der Orthodoxie nur glaubhaft machen können, wenn er wirklich als *Bischof* handelt und gerade als *der erste unter den Bischöfen* die Koinonia, Synodalität und Kollegialität *aller Bischöfe* wahrt.

5. Das Wort *Kollegialität* freilich kann nur einen Sinn haben, wenn in Korrespondenz zu den Rechten des Ersten im Kollegium, die vom II. Vatikanum sehr stark betont wurden, auch die *Rechte der übrigen Mitglieder* gegenüber dem ersten Mitglied klar formuliert werden²⁴. Der Begriff *Corpus episcoporum* ist dem Begriff *Corpus mysticum* nicht gleichartig. Vom *Corpus mysticum* kann man sagen: Je mehr das Haupt an Lebenskraft aussendet, desto größere Lebenskraft gewinnt jedes einzelne Glied und desto stärker wird der ganze Leib. Beim *Corpus iuridicum* gilt dies nicht: Das größere Recht des *einen* kann das Recht des *anderen* erhöhen oder schmälern. Und deshalb bedarf es auf dieser Ebene *einer rechtlichen Regelung* im Bischofskollegium *zugunsten der Bischöfe*. Zu sagen: "der Papst handelt eo ipso kollegial", wäre ein falscher Mystizismus. Deshalb muß an die Kollegialität, von der das II. Vatikanum spricht, das *historisch-konkrete Kriterium der Synodalität* angelegt werden. – Die turnusgemäße Einberufung der Bischofssynode und die erweiterten Rechte der Bischofskonferenzen für die Kirche des Westens sind Schritte der Katholischen Kirche auf diesem Wege. Für eine in Koinonia mit Rom stehende Kirche des Ostens ist darüber hinaus die *synodale Ordnung des 1. Jahrtausends* als das maßgebende Kriterium vom Konzil deutlich formuliert worden.

Abschließend sei noch einmal gefragt: Welche entscheidenden Schritte haben die Päpste seit Johannes XXIII. und Paul VI. getan, um den Problemkreis unseres Themas "Ortskirche, Universalkirche, Primat, Kollegialität,

Synodalität“ einer *theologischen Klärung* näherzubringen, die volle ekklesiale Wirklichkeit der orthodoxen Kirche und ihrer Ortskirchen ins Licht zu stellen und eine *überlieferungsgemäße Realisierung* der Primatspraxis anzubahnen? Die vom Tomos Agapis dokumentierten Begegnungen Pauls VI. mit den östlichen Hierarchen und die begleitenden Aussagen, sowie die Handlungen der Nachfolger Pauls VI. zeigen, daß die ekklesiologischen *Sätze des II. Vatikanums*, soweit sie von orthodoxer Seite kritisiert worden waren, in entscheidenden Punkten eine *hochauthentische und für die Orthodoxie positive Interpretation* erhalten haben. Insbesondere erscheint jene Hauptbedingung der Synoden von Rhodos für den theologischen Dialog: Anerkennung des gleichen ekklesialen Status, bereits erfüllt. Auch hinsichtlich der zweiten Bedingung: Dialog auf der Basis der sieben ökumenischen Konzilien möchte ich die Aussage wagen, daß die Kirchen und Glaubensstruktur, die durch diese Konzilien bezeichnet ist, auch katholischerseits immer mehr nicht nur als Fundament und kostbares Erbe, sondern zugleich als das die tatsächliche Rechtsordnung der Kirche normierende Reformprinzip betrachtet wird, womit zugleich die universale Kirche als Koinonia der Ortskirchen in ihrer synodalen Struktur deutlich in Erscheinung tritt.

Anmerkungen

1. Vgl. hierzu besonders: *B. Forte*, La Chiesa nell' Eucaristia. Per un'ecceologia eucaristia alla luce del Vaticano II, Napoli 1975. – Den Entwurf einer eucharistischen Ekklesiologie gemäß den Zeugnissen der liturgischen Überlieferung bietet: *H.J. Schulz*, Ökumenische Glaubenseinheit aus eucharistischer Überlieferung, Paderborn 1976.

2. Text (französisch-deutsch) in: Nachkonziliare Dokumentation, Bd. 56, Trier 1976.

3. *Synode*. Amtliche Mitteilung der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Heft 2, 1973, 58f.; – Text der Ökumene-Erklärung "Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit": Synode, Heft 8, 1974, 67-88.

4. *N. Afanassieff*, Das Hirtenamt der Kirche: In der Liebe der Gemeinde vorstehen, in: *N. Afanassieff – N. Koulomzine – J. Meyendorff – A. Schmemmann*, Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche, Zürich 1961, 7-65, 9 und passim.

5. Ebd. 10 ff.

6. Ebd. 13.

7. *P.Th. Camelot*, Die Lehre von der Kirche. Väterzeit bis ausschließlich Augustinus (Handbuch der Dogmengeschichte, hrsg. v. M. Schmaus, A. Grillmeier u. L. Scheffczyk, III, 3b), Freiburg 1970, 23.

8. Vgl. den Bericht von *H. Marot* über orthodoxe Stellungnahme zu Lumen Gentium: *Concilium* 2 (1966), 298-307, 303.

9. *Afanassieff*, a.a.O., 9.

10. Der paulinische Söma-Begriff in 1 Kor 12 ist, wie Afanas'ev zutreffend annahm, von 1 Kor 10, 16f. her eucharistisch normiert. Vgl. z.B. J. Betz: *Mysterium Salutis*, hrsg. v. J. Feiner u. M. Löhrer, IV/2, Köln-Zürich 1975, 266; Schulz (Anm. 1), 16ff.

11. Schulz 94 ff., 103ff., 1119ff.; ders., Das liturgisch-sakramental übertragene Hirtenamt in seiner eucharistischen Selbstverwirklichung nach dem Zeugnis der liturgischen Überlieferung, in: P. Bläser, *Amte und Eucharistie*, Paderborn 1973, 208-255.

12. Vgl. hierzu: H.J. Schulz, Die inneren Bedingungen für den theologischen Dialog mit der orthodoxen Kirche: *Catholica* 33 (1979) 199-219, 206-209.

13. O. Cullmann, *Petrus. Jünger, Apostel, Märtyrer*, München-Hamburg 1967 (= Zürich 1960).

14. *Camelot* 22.

15. *Camelot* 25f.

16. Vgl. Schulz (Anm. 12) 213-219.

17. H. Alivisatos, *Orthodoxe Grundforderungen gegenüber der katholischen Kirche?: Concilium* 2 (1966) 259-262, 260.

18. Vgl. zur damaligen Haltung der Bischöfe: J. Gill, *Konstanz und Basel-Florenz*, Mainz 1967, 303. – Seit den ersten Verhandlungen zwischen Orthodoxen und Altkatholiken fand der vergleichbare Vorschlag des russischen Kirchenhistorikers V.V. Bolotov (+ 1900) Beachtung, die Lehre des *Filioque als westliches Theologumenon* zu betrachten. Auch hier geht es um eine Art *Koexistenz*, bei der nach heutiger Lage die orthodoxe Seite gebeten ist, ihre herkömmliche Position des "Ausgehens vom Vater allein" gegenüber dem Westen nicht als Dogma zu urgieren. (– Was die Textform des Nicaeno-Constantinopolitanums in der Liturgie der katholischen Kirche betrifft, sind beide Textfassungen je nach Ritus in Gebrauch).

19. Element einer solchen wäre die bessere Klarstellung, daß die "potestas ordinaria vere episcopalis" des Papstes nicht sensu univoco für die Ortskirche von Rom und die übrigen Ortskirchen gedacht werden darf. – Hinsichtlich der "unfehlbaren" dogmatischen Definitionen des Papstes, die "ex sese, non autem ex consensu ecclesiae, irreformabiles" genannt werden, sollte der Ausschluß einer Konsensnotwendigkeit deutlicher restriktiv *als nur von bestimmten parlamentarischen Verfahrensweisen geltend* dargestellt werden. Dagegen ist die eigentliche Definibilität eines Dogmas gerade durch die Stringenz der auch geschichtlich in Erscheinung tretenden Glaubensüberlieferung der gesamten Kirche innerlich konstituiert, wie die vorausgehenden Formulierungen im Definitionstext des I. Vatikanums andeuten, insbesondere die Wendung: "ea infallibilitate..., qua... Redemptor Ecclesiam suam... instructam esse voluit".

20. *Tomos Agapis*. Vatican-Phanar (1958-1970), Rome-Istanbul 1971.

21. *Tomos Agapis*. Dokumentation zum Dialog der Liebe zwischen dem HI. Stuhl und dem Ökumenischen Patriarchat 1958-1976. Deutsche Übersetzung des Dokumentationsbandes über den Austausch von Besuchen, Dokumenten und Botschaften zwischen dem Vatikan und dem Phanar samt einem Anhang über das 10-Jahres-Jubiläum der Aufhebung der Anathemata, das in Rom und im Phanar am 14. Dezember 1975 begangen wurde. Hrsg. im Auftrag des Stiftungsfonds *Pro Oriente*, Wien, Innsbruck 1978, Nr. 288.

22. Zu den Vorgängen der Wahl und Ordination eines Bischofs als Spiegelbild der Kirchenstruktur vgl. H.-M. Legrand, *Der theologische Sinn der Bischofswahl nach ihrem*

Verlauf in der alten Kirche: Concilium 8 (1972) 494-500.

23. Vgl. Nikaia, Kanon 4 und Apostolische Konstitutionen VIII, 27.

24. Zu entsprechenden Äußerungen von J. Meyendorff vgl. H. Marot, a.a.O. 304.

LE PATRIARCAT OECUMENIQUE DANS LA COMMUNION DES EGLISES LOCALES¹

Prof. Dr. Chrysostomos Konstantinidis, Métropolitte de Myra

I. Le sujet en soi.

Le sujet qui m'a été confié m'offre l'occasion d'exposer dans les pages qui suivent certaines opinions et thèses, qui présentent, je pense, un intérêt et une actualité indiscutables. Elles se réfèrent à la position et la place que l'Eglise de Constantinople, en tant qu'une des "Eglises locales" de l'Orthodoxie, occupe au sein des Eglises autocéphales, donc dans la "communion des Eglises locales", notion qui est l'objet central de ce Symposium.

Mais ces mêmes opinions et thèses mettront en évidence certaines des conséquences historiques et canoniques qui découlent de ces deux principes ecclésiologiques parallèles – "Eglise locale" et "communion des Eglises locales" – principes qui revêtent une importance primordiale dans le cas du Patriarcat oecuménique qui nous intéresse ici.

Je tâcherai donc de prouver que la place particulière du trône oecuménique dans l'Orthodoxie n'est certainement pas une position de privilèges et de prérogatives – ou du moins pas seulement de privilèges et de prérogatives – mais aussi et surtout de fonctions et de responsabilités, que les Eglises orthodoxes locales doivent reconnaître comme telles.

Donc, il est évident que le sujet, tel qu'il est présenté dans le titre de cette communication, est fort intéressant. Il est bien entendu que dès que l'on envisage le problème dans sa double perspective, c'est-à-dire sous l'aspect de la notion d'"Eglises locales" et sous celui de la "communion" qu'elles forment, il faut immédiatement faire une distinction entre ces deux principes différenciés.

La notion de "communion des Eglises locales" correspond à une réalité bien large et étendue et en même temps très importante pour la théologie orthodoxe. Comme telle on l'examinera ici sous plusieurs aspects.

D'autre part, la seconde notion – parallèle à celle d'“Eglises locales” – est une notion elle aussi fondamentale de l'ecclésiologie orthodoxe, et de toute autre ecclésiologie d'ailleurs. Pour la seule raison que dans le cadre de cette étude elle s'applique à l'Eglise de Constantinople – donc à la “première Eglise” de l'Orthodoxie – elle revêt immédiatement une signification et une importance beaucoup plus grande que ce que l'on pouvait attendre. Et ceci parce qu'autour de cette Eglise et de ses activités, dans le passé comme dans le présent, s'est formée une multitude d'opinions, de théories et d'interprétations qui doivent être éclaircies pour le bien de l'Orthodoxie elle-même, comme aussi pour ses liens et ses relations avec le reste du monde chrétien.

Une première importance doit donc être attribuée à cette notion historique “Eglise de Constantinople – Eglise locale”, et une seconde dérivant de la notion combinée “Eglises locales – communion d'Eglises locales”. Cette dernière, examinée de près, donne toute la problématique et les justes dimensions historico-canoniques aussi bien qu'actuelles à ce problème fondamental de l'ecclésiologie orthodoxe.

II. “Eglises locales” – “Communion d'Eglises locales”, notions élémentaires.

Ces deux notions distinctes sont pourtant à la fois essentiellement complémentaires, parce qu'elles s'attachent à deux aspects différents, mais parallèles, de la même réalité ecclésiale. En fait, il est facile de constater tout de suite qu'entre elles il y a une série d'affinités ecclésiologiques qui se complètent réciproquement et que je voudrais indiquer ici.

1. Avant tout, chaque Eglise locale n'est qu'une partie constituante de la notion objectivement existante de “communion des Eglises locales”. Cette première constatation est importante. On ne peut comprendre ni le sens ni le contenu du terme “communion d'Eglises” dans l'ecclésiologie orthodoxe, sans concrétiser la signification et la portée de chaque “Eglise locale” pour la constitution et l'établissement de cette “communion”.

De cette première constatation dérive une seconde.

2. Cette “communion des Eglises locales” s'articule et se crée réellement par l'inchangeable fait de la participation et de l'incorporation de chacune des Eglises locales à cette réalité ecclésiale, à savoir la “communion des Eglises locales”. Il est indiscutable que c'est par la participation et l'incorporation complète des Eglises locales à la “communion” que cette dernière existe et fonctionne dans l'Eglise. Ceci nous conduit à l'acceptation d'un troisième point.

3. Que la plénitude de la notion de cette “communion des Eglises locales” d’une part, et l’authenticité et la véridicité de chacune des “Eglises locales” de l’autre, sont *des faits interdépendants* dans la vie de l’Eglise. Autrement dit, le degré de conformité d’une Eglise particulière locale à la réalité de la “communion d’Eglises” correspond à la conception et à la foi que cette Eglise porte et confesse sur l’intégrité et la plénitude du corps ecclésial dans sa totalité, c’est-à-dire de l’“ecclesia” elle-même, et vice-versa. C’est seulement dans la mesure où cette notion et cette réalité de la totalité ecclésiale se reflète dans la vie – institutionnelle et sacramentelle – de chaque Eglise locale, que cette dernière vient à être reconnue, acceptée et considérée par toutes les autres comme ayant les traits et les caractéristiques nécessaires de la vraie Eglise, et donc comme faisant partie intégrale et intégrante de l’Eglise universelle.

Ce troisième point, aussi vrai que les deux premiers, a une valeur particulière et même, dirais-je, décisive pour obtenir le vrai sens et la définition précise de ce que nous appelons “Eglise locale”, canoniquement instituée.

Il ne fait aucun doute que cette dernière remarque est valable pour toute autre ecclésiologie, parallèle à la nôtre. Il est un principe reconnu en ecclésiologie qui seules les traditions qui dans la Chrétienté n’ont pas perdu la juste dimension du terme “local” – terme qui désigne et caractérise cette forme d’existence ecclésiale particulière, qui est le type d’Eglise instituée et liée à un lieu déterminé – ces traditions seules, je répète, peuvent comprendre et adopter la relation ontologique qui existe entre chaque Eglise locale et la communion des Eglises locales.

En conclusion, tout ce que l’on vient de dire montre combien ces deux notions principales et parallèles sont en même temps complémentaires et interdépendantes.

III. Les traits caractéristiques des “Eglises locales”.

Quels sont, examinés de plus près, les traits qui caractérisent objectivement les “Eglises locales” en référence à leur participation, ou mieux encore, à leur incorporation à la “communion” des Eglises locales? C’est la question que l’on doit poser en parlant de ces deux principes ecclésiologiques.

Ces traits, selon l’ecclésiologie orthodoxe, sont les suivants:

a) *L’apostolicité* directe ou indirecte d’une Eglise locale. Cette apostolicité est comprise comme une succession apostolique ininterrompue soit dans le sacerdoce de cette Eglise, soit dans la tradition de son enseignement et de sa foi.

b) *Les données constitutives* de cette Eglise. Ce sont des données ecclé-

siologiques vraies, réelles, indiscutables, objectivement fondées et temoignées, donc historiques et canoniques. Ce sont ces données par lesquelles et pour lesquelles une Eglise locale vient à être reconnue et acceptée par les autres Eglises-soeurs comme réunissant tous les aspects et les caractéristiques de la vraie Eglise et ceci dans tous les éléments essentiels de son institution et de son plérôme.

c) *L'institution sacramentelle* de cette Eglise, institution qui se manifeste et s'extériorise à chaque occasion et qui est définitivement basée et concentrée sur les deux principes et réalités de base de l'ecclésiologie, à savoir: *l'évêque local et une seule eucharistie*.

d) *La communion établie et ininterrompue* avec les autres Eglises-soeurs. Cette communion est comprise ici dans le sens d'une participation réciproque complète à la vie sacramentelle et à la plénitude institutionnelle des deux côtés.

e) *L'affirmation de la canonicité* de cette Eglise locale à travers différents *signes* à caractère plutôt extérieur. Mais bien qu'il s'agisse de tels signes, ils ont pourtant toujours été vus et reconnus comme des conditions *sine qua non* de l'expression plus nette de la plénitude de la communion exigée de toutes les Eglises locales.

De tels signes sont les Lettres Iréniques échangées entre les têtes des Eglises locales-soeurs, la commémoration liturgique réciproque des évêques de chacune de ces Eglises dans leurs Diptyques, l'utilisation de la même sainte Myrrhe, même si elle est consacrée séparément, etc... Tous ces signes ne sont certes pas "sacramentels" au vrai sens du terme, mais ils reflètent la dimension "sacramentelle" de l'Eglise, dans laquelle toute participation et intégration de chaque Eglise particulière locale exige l'acceptation et le respect de ces faits-signes énumérés ici. Ils ont certainement leur signification et un sens beaucoup plus grand, profond et évident que l'extériorité apparaissant de prime abord. Leur signification va certes bien au-delà d'une simple expression superficielle, par exemple, d'une manifestation de courtoisie ecclésiastique, ou d'une réciprocité pour les bonnes relations entre Eglises "institutionnelles" ou – pire encore – "bureaucratiques" etc. Tout au contraire, ces signes ont obtenu dans la tradition et l'histoire de l'Eglise orthodoxe une valeur objective et un poids particulier en ce qui regarde la reconnaissance – ecclésiologiquement parlant – de l'existence ou de l'absence de l'élément de "communion" entre les différentes Eglises locales. Ce n'est qu'après avoir dûment accompli ces faits-signes, qui scellent la canonicité d'une Eglise locale, que cette dernière peut être considérée et reconnue, à juste titre, comme une Eglise-soeur au sein de la "communion des Eglises locales" orthodoxes.

IV. Eglise de Constantinople – Eglise locale.

Après toutes ces constatations d'une importance particulière pour le sujet examiné ici, une question se pose devant nous:

Quelle est la position du Patriarcat oecuménique de Constantinople, en tant que – lui aussi – Eglise locale, devant tous ces traits et caractéristiques ecclésiologiques objectivement valables pour la compréhension de la notion fondamentale de “communion des Eglises locales”? Autrement dit: quelle est la place de l'Eglise de Constantinople dans cette “communion” des Eglises locales?

Il n'est pas nécessaire, je pense, de faire ici une analyse détaillée pour prouver que l'Eglise de Constantinople possède tous les traits mentionnés ci-dessus. Son origine, son histoire, sa canonicité, sa vie ecclésiale, son passé et son présent, confirmés tous deux par des faits historiques et canoniques indiscutables et reconnus comme providentiels à travers les vicissitudes; l'ensemble de ces données témoignent d'évidence non seulement de la pleine concordance de l'Eglise de Constantinople avec tous les traits ecclésiologiques énumérés plus haut, mais prouvent aussi une fidélité complète, scrupuleuse et rare envers le devoir, fondamental pour chaque Eglise, d'observer et de respecter les valeurs ecclésiales qui se réfèrent à la vraie notion d'Eglise, comprise sous son aspect local et universel.

V. Eglise de Constantinople – Eglise “première” de l'Orthodoxie. Le 3ème canon du IIe Concile oecuménique.

Des constatations précédentes ressort un autre point qui demande à être précisé:

A travers toutes ces données historico-canoniques, une particularité spécifique est attribuée à l'Eglise de Constantinople la distinguant parmi les autres Eglises orthodoxes locales: sa position d’“Eglise première” de l'Orthodoxie en Orient. Il s'agit d'une position particulière, définie et reconnue dès le IVe siècle par le 3ème canon du IIe Concile oecuménique de Constantinople de l'an 381.

1600 ans sont passés depuis ce Concile oecuménique qui reconnaissait à l'Eglise “locale” de Constantinople une “primauté”, une “priorité” d'honneur équivalente – ceci est explicitement dit dans le texte du canon – à la position de l'Eglise homologue d'Occident, à savoir Rome.

Le canon dit textuellement qu'on allait reconnaître dès ce moment à l'Eglise de Constantinople, en tant que Nouvelle Rome, les mêmes privilèges et

les mêmes prérogatives qu'à l'Eglise de l'Ancienne Rome.

«Τόν μὲν τοι Κωνσταντινουπόλεως ἐπίσκοπον ἔχει τὰ πρεσβεῖα τῆς τιμῆς μετὰ τόν τῆς Ρώμης ἐπίσκοπον, διὰ τό εἶναι αὐτήν νέαν Ρώμην»².
“L'évêque de Constantinople doit avoir la prééminence d'honneur après l'évêque de Rome, car cette ville est la nouvelle Rome”³.

Il est utile sans doute de voir de plus près le contenu de ce canon, son texte et sa terminologie. Avant tout, il faut dire qu'on doit attribuer une importance plus grande à ce canon plutôt qu'au texte et au contenu du fameux 28ème canon du Concile œcuménique de Chalcédoine en 451. Comme on le sait, le 28ème canon du Concile chalcédonien est fort intéressant et même capital pour l'histoire du droit ecclésiastique en général, ainsi que pour la formation des données juridictionnelles concernant l'Eglise de Constantinople. Il a été et continue à être l'objet d'évaluations diverses et d'interprétations maintes fois forcées et certainement contradictoires. On reconnaîtra aisément que ce sont précisément ces interprétations, disons maladroites, pour la plupart, qui créent des difficultés parmi les Eglises dans le domaine scabreux des relations entre l'Orient et l'Occident, mais aussi parmi les Eglises du monde orthodoxe ainsi que dans certains autres cas particuliers, quand il s'agit précisément de reconnaître à l'Eglise de Constantinople telle ou telle prérogative et fonction d'ordre historico-canonique dont parle le canon.

VI. Quelques observations sur le contenu du 3ème canon du IIe Concile œcuménique.

C'est pour ces raisons qu'on peut affirmer que s'il est un texte qui doit être adéquatement interprété et qui constitue une donnée fondamentale pour identifier et définir la place “privilegiée”, “prioritaire” ou “primautaire” – pour ainsi dire – de l'Eglise de Constantinople au sein de la communion des Eglises locales orthodoxes, celui-ci ne serait pas, unilatéralement et exclusivement, celui du Concile chalcédonien, mais le texte de ce 3ème canon du Concile de Constantinople et ceci en toute priorité.

Je ne désire nullement me perdre en longues discussions sur l'historicité ou la valeur canonique de ce canon, ni répéter ce que d'autres ont dit et affirmé. Déjà les historiens du IVe et du Ve siècles, Socrate, Sozomène et d'autres, les canonistes du Moyen-Age byzantin tels Zonaras, Balsamon etc., et tous les historiens et canonologues de nos jours se sont intéressés au contenu du canon, ce qui signifie qu'il y a peu de choses nouvelles à dire. Pourtant, il serait utile de faire ici deux remarques au moins sur le contenu du canon. Ces

remarques serviront, je pense, à mieux comprendre certaines conclusions de la présente étude.

1. Je ne crois pas que les privilèges ou prérogatives (la traduction française de Hefele-Lecleq parle de “prééminence d’honneur”) que le canon attribue à l’Eglise de Constantinople soient d’un caractère simplement et exclusivement “honorifique”. Au contraire, il faut considérer plutôt qu’ils correspondent – parallèlement à cette prééminence d’honneur – à un *contenu fonctionnel*, cela dans le contexte des responsabilités auxquelles l’Eglise de la Nouvelle Rome était alors appelée.

Ceci n’est pas une interprétation ou une constatation arbitraire. Au contraire, une comparaison attentive de ce canon avec certains autres du même ordre, par exemple, le 6ème canon du Ier Concile oecuménique⁴, qui concerne directement les prérogatives – elles aussi fonctionnelles – des Eglises d’Alexandrie, d’Antioche etc., montre clairement qu’en fait, tout en ayant obtenu une place d’honneur dans le rang des Eglises d’Orient en conformité avec les anciennes coutumes ecclésiastiques – selon le texte du canon – ces Eglises se sont en même temps trouvées dans l’obligation juridique et pastorale d’exercer une fonction juridictionnelle spécifique dans le cadre ecclésiastique qui leur avait été confié. Le canon dit: “Que l’ancienne coutume en usage en Egypte, dans la Libye et la Pentapole soit maintenue, c’est-à-dire que l’évêque d’Alexandrie conserve juridiction sur toutes (ces provinces), *car il y a le même usage pour l’évêque de Rome*. On doit de même conserver aux Eglises d’Antioche et des autres éparchies (provinces) leurs anciens droits”⁵.

On voit donc que les prérogatives, par le fait même qu’elles se prolongeaient par de telles responsabilités juridiques, avaient un double caractère: elles étaient sans doute des privilèges de préséance et d’honneur dans le rang des Eglises, mais elles étaient aussi les formes concrètes de différentes activités fonctionnelles et juridictionnelles auprès des autres Eglises locales, activités reconnues et déterminées par la vie, la coutume, la pratique et le droit ecclésiastiques.

Dans ce contexte, le 3ème canon du IIe Concile de Constantinople venait simplement actualiser dans le cas de l’Eglise de Constantinople la coutume existante et habituelle dans le cas des autres Eglises, y comprise celle de l’Ancienne Rome. Ceci est dit textuellement par ce canon qui affirme que ce qui était habituel et conforme aux anciennes coutumes pour Alexandrie et Antioche au sujet de leur ordre de préséance canonique, mais aussi de leurs fonctions et responsabilités, était habituel et conforme pour Rome aussi: “*Car il y a le même usage pour l’évêque de Rome*”. («... επειδή και τῷ ἐν τῇ Ρώμῃ ἐπισκόπῳ τοῦτο σύνηθές ἐστιν»)⁶.

Le même syllogisme peut être construit pour le 28ème canon du IVe Concile oecuménique de Chalcédoine qui parle des privilèges du trône de Constantinople et de certains de ses droits et fonctions juridiques dans le monde oriental. En effet, comme on le sait, ce canon visait à définir, a posteriori, le contenu du privilège et de la préséance d'honneur de l'Eglise de Constantinople en décrivant en même temps avec une précision que les événements de l'époque permettaient, le côté fonctionnel et juridictionnel des prérogatives que le IIe Concile oecuménique de Constantinople reconnaissait à l'Eglise de la capitale byzantine.

C'est donc dans ce sens et dans cette perspective qu'il faut interpréter tout ce que le 28ème canon du IVe Concile oecuménique a dit au sujet des privilèges d'honneur et de prééminence de l'évêque de Constantinople et en même temps de tous ses droits et de l'étendue, géographique et autre, de sa juridiction en Orient. En tout cas, de tout ce que l'on vient de dire découle tout naturellement qu'il y a une réciprocité de sens et de contenu entre "prérogatives" et "fonctions" à l'égard des Eglises locales. Et c'est dans le contexte des canons cités qu'il faut reconnaître que les privilèges d'honneur que le 3ème canon du IIe Concile oecuménique concède à l'Eglise de Constantinople se traduisent en termes de fonctions pour elle et vice-versa; ces fonctions ecclésiastiques se traduisent en privilèges et prérogatives de préséance. Constantinople, après ces affirmations canoniques, n'avait qu'à en prendre conscience et exercer ses nouvelles prérogatives-fonctions. Les autres Eglises, de leur côté, n'avaient qu'à les reconnaître comme telles, parce que ce qu'on introduisait dans le cas de Constantinople était absolument conforme à la tradition canonique de l'Eglise. Il en était ainsi pour Alexandrie, pour Antioche, pour l'Ancienne Rome.-Il n'y avait aucune raison pour qu'il en soit autrement pour la nouvelle Rome.

2. Une seconde remarque serait la suivante:

Si la prééminence de l'Eglise de Constantinople est liée, selon le 3ème canon du IIe Concile oecuménique, à celle de l'Ancienne Rome, et si cette prérogative présuppose pour toutes les deux - d'après ce qu'on vient de dire - une fonction et une responsabilité juridictionnelle dans le monde auquel chacune d'elles appartient, il est évident que cette fonction et responsabilité, découlant de leur place privilégiée, est une réalité qu'on ne peut leur enlever. Et ceci sous aucun prétexte. On ne peut certainement pas l'enlever à l'Ancienne Rome. Mais on ne peut, de même, l'enlever à la Nouvelle. Cela non seulement parce que ce canon provient d'un Concile oecuménique, donc parce qu'il s'agit d'une décision devenue *ipso facto* inchangeable, mais aussi parce que cette prérogative et prééminence ainsi que la fonction lui est liée a obtenu,

par la vie, l'histoire et l'activité de cette Eglise, un sens et une dimension ontologique pour elle, comme aussi pour toute la communion des Eglises orthodoxes, dont elle fait partie.

Après une telle affirmation qui dérive de ce canon – donc d'un texte officiel de l'Eglise, qui a eu de grandes implications dans la vie ecclésiastique du monde orthodoxe – on ne saurait vraiment pas dire comment envisager un changement du *statu quo* dans le domaine de la prééminence de l'Eglise de Constantinople auprès des Eglises orthodoxes locales. Et ceci d'autant plus que ce *statu quo* a connu une acceptation presque totale de la part de l'Orthodoxie et a été adapté par une série infinie d'applications, toutes témoignées par l'histoire, ancienne et récente, par la tradition canonique et par la pratique ecclésiastique comme on le verra dans la suite.

Mais même après avoir ainsi vérifié la coïncidence qui existe entre "prérogatives" et "fonctions", d'après ce que le passé reconnaît au Patriarcat oecuménique, on peut pourtant se poser une autre question encore: Quel est l'état actuel des choses dans l'Orthodoxie? Autrement dit: Y a-t-il dans l'Orthodoxie actuelle une nécessité quelconque d'une Eglise aux prérogatives et aux fonctions telles que Constantinople les "révendique" pour elle-même (ou qu'on lui reconnaît)? Y a-t-il un rôle particulier et spécifique que le Patriarcat oecuménique, en tant que "première Eglise", est appelé à accomplir?

Je réponds positivement. Mais en donnant une réponse tellement catégorique on se demandera quelles sont les présuppositions qui la justifient?

VII. Certaines situations d'aujourd'hui qui ne sont plus celles du passé.

En parlant des présuppositions qui justifieraient de telles prérogatives et fonctions au Patriarcat oecuménique, il faut se rappeler de certains faits historiques qui sont indiscutables par eux-mêmes. Il s'agit des faits suivants:

On reconnaîtra, en effet, que certaines institutions de valeur surtout historique, mais aussi aux implications juridiques et canoniques, sont aujourd'hui disparues. Dans le passé leur rôle était primordial pour la vie et le développement de l'Orthodoxie en Orient. Pourtant ces institutions ont cessé d'exister. Un vide, historique et juridique, a été créé dans le corps et le fonctionnement ecclésiastique de l'Orthodoxie. Deux cas au moins doivent être mentionnés ici particulièrement:

a) *Le facteur impérial* dans l'ensemble théocratique de l'institutionnalisme de l'Orthodoxie du passé était sans doute un élément qui remplissait une fonction particulière dans la vie de l'Eglise orientale. Il était le facteur décisif

qui influençait la vie ecclésiastique dans tous les domaines et qui, à travers les multiples vicissitudes, positives et négatives, de l'histoire de l'Eglise orthodoxe, contribua à la création et au développement d'une jurisprudence et d'un droit – surtout d'un droit – qui permit à l'Eglise d'avoir ses formes d'action et ses responsabilités, ecclésiologiquement parlant, les plus marquantes. C'était le cas de la convocation et de la tenue des Conciles, surtout des Conciles oecuméniques, pour toute une période de longs siècles.

Mais, comme on le sait, à un moment précis de l'histoire de l'Eglise orthodoxe, ce facteur impérial a disparu. Il ne fonctionnait plus. Un vide, comme on l'a noté plus haut, s'est créé. Et donc, un nouveau type de fonctionnement a été exigé dans la vie de l'Eglise. C'était alors l'activité concrète du Patriarcat oecuménique qui fut appelée à se déployer tout naturellement dans la même direction que le facteur impérial qui avait cessé de fonctionner. L'Eglise de Constantinople fut appelée à remplacer ce dernier, bien silencieusement et surtout sans aucune prétention ou tendance vers n'importe quelle forme de papocésarisme dans l'Orthodoxie. En plus, cet état de remplacement du facteur disparu prit forme avec l'acceptation générale de toute la communion des Eglises orthodoxes locales qui existaient alors ou qui se sont formées depuis.

L'examen du comment et du pourquoi de ce fait conduirait cette étude bien loin sans doute. Ceci d'ailleurs est plutôt le devoir de l'histoire et non pas de la théologie. Il suffit de constater tout simplement que ce changement des rôles, ce remplacement du facteur impérial par une Eglise locale telle que Constantinople, a été un fait indiscutable.

b) Un second cas serait celui de *l'unité politique* et, conséquemment, *ecclésiastique* – au moins pour la plus grande partie de l'Orthodoxie – unité qui jusqu'alors était sauvegardée et maintenue dans l'idée et l'existence de l'empire théocratique. Cette unité aussi a cessé d'exister dans une certaine mesure à la suite de la fin de l'empire.

La notion d'Eglise locale, notion épiscopocentrique dans son fondement, qui exige l'existence d'une seule organisation ecclésiastique dans un lieu déterminé sous un seul évêque local, cette notion aussi a connu un changement radical dans plusieurs parties de la "géographie ecclésiastique" orthodoxe. C'est ainsi que l'élément ethnique fut introduit au niveau de la nation. Cet événement pourrait éventuellement être justifié, si on devait prendre en considération l'idiomorphie de certains aspects de l'ecclésiologie orthodoxe. Mais dès le moment où cet élément ethnique commença à ce faire sentir sur un autre niveau, à savoir de l'Eglise locale, au sens strict du terme, la chose devenait indiscutablement un fait négatif pour la vie de l'Eglise. Une situation

ecclésiastique nouvelle se produisait dans l'enceinte de l'Orthodoxe. Elle était bien plutôt négative et, surtout, anormale.

Chaque organisation ecclésiastique locale, large ou moins large – et pour la plupart des cas il s'agissait de tout petits groupes ethniques – avait commencé à instituer, au-delà des “frontières” nationales des peuples orthodoxes, son épiscopat ethnique sur place.

Ceci est indiscutablement un abus canonique. Il aboutissait à des formes nouvelles d’“Eglises locales”, irrégulières et maintes fois *sui generis*. Elles correspondaient à une “géographie ecclésiastique” particulière, mais elles étaient en même temps anormales et étranges. Un droit inadmissible, parce que *sui generis*, était en formation sous la pression des faits.

Tout ceci allait malheureusement au-delà de l'autocéphalisme orthodoxe. Il donnait naissance au phénomène de la Diaspora orthodoxe sous sa nouvelle forme en ces derniers siècles et sous sa pire forme encore en ces dernières décennies du XXe siècle. Toute une nouvelle problématique, bien compliquée et beaucoup plus négative de celle du passé, s'est créée et partout le peuple fidèle de l'Eglise parlait déjà du “scandale”.

Ces deux faits sont très importants. Peut-être éprouvera-t-on une certaine difficulté à lier ces deux phénomènes historico-canoniques. Mais il ne faut pas pourtant oublier que la disparition du facteur impérial et de l'unité politico-ecclésiastique du monde orthodoxe, a eu les mêmes présuppositions et a connu les mêmes conséquences, non seulement politiques et sociales, mais aussi et surtout ecclésiastiques. C'est ainsi que, *volendi nolendi*, des situations nouvelles sont apparues dans l'Orthodoxie, situations qui ont conduit le monde orthodoxe à des divisions au plan local. Ces divisions, on le reconnaîtra, sont inacceptables canoniquement et juridictionnellement, car elles sont basées sur des critères très divers et dans la plupart des cas, indiscutablement subjectifs.

Suivant ces critères, chacune des Eglises locales cherche à parvenir à des décisions et des actes qui ne servent qu'à détériorer la situation. Il est clair que tous ces faits sont à noter au passif de la vraie notion d’“Eglise locale”, vue dans sa juste perspective et en relation avec la notion plus large et plus saine de “communion des Eglises locales”. Et, bien entendu, l'image que nous voyons n'est pas encourageante du tout.

VIII. Le côté positif de ces constatations.

Mais si on doit considérer les choses sous leur autre aspect aussi, et voir ce qu'il y a de positif dans les situations soulignées ici, on constatera qu'une conséquence directe de ces faits s'est produite dans l'Orthodoxie et doit être

particulièrement mentionnée parce que positive et constructive.

Je parle de la réaction orthodoxe devant toutes ces situations inacceptables de la fragmentation et du fractionnement orthodoxe. Comme on le sait, cette réaction a déjà abouti, depuis quelques dizaines d'années, à un *renouveau de l'esprit* et à un désir manifeste des Eglises orthodoxes de s'unir à nouveau sous différentes formes, bien concrètes, à un mouvement interorthodoxe, qui a pris naissance pendant les années qui suivirent la première guerre et qui a connu depuis lors plusieurs étapes dans son évolution.

Il s'agit du mouvement qui se place au-delà des simples relations interorthodoxes. Il est caractérisé et fortement pénétré par l'esprit de la conciliarité, qui a toujours existé dans l'Orthodoxie. C'est un mouvement vers la pleine prise de conscience de la collégialité ecclésiale et de la coresponsabilité synodale. On se rappellera que tous ces éléments étaient précisément ceux qui pendant plusieurs siècles ont été très défectueux, pour ne pas dire qu'ils ont manqué à l'ecclésiologie et à la réalité orthodoxe en général.

Le mouvement en soi visait à la convocation d'un "Prosynode" (telles étaient les convocations interorthodoxes des années 1923 et 1930) qui ne pouvait être considéré que comme le préambule d'un Concile général de l'Eglise orthodoxe. Puis ont eu lieu les *Conférences panorthodoxes* (depuis Rhodes 1961), elles aussi préparatoires en vue de ce Synode ou Concile de toute l'Orthodoxie. Et voilà que la préparation bien connue du *saint et grand Concile orthodoxe* est en pleine activation maintenant.

Nous soulignons tous ces faits de caractère positif en les reliant aux constatations faites dans les pages précédentes c'est-à-dire en connexion avec le vide qui s'est produit dans le monde orthodoxe quand les facteurs et les éléments importants du passé ont cessé d'exister et de fonctionner.

C'est alors que le Patriarcat oecuménique de Constantinople prit l'initiative et la responsabilité de remplir ce qu'il manquait aux Eglises orthodoxes. Il se mit à l'oeuvre pour remplir le vide qui existait dans tous les domaines et commença à accomplir toutes les fonctions, qui, à cause de ce vide, étaient restées lacunaires, pour ne pas dire inopérantes et inertes. On se rappellera, encore une fois, que c'est parce que ces fonctions spécifiques dans l'Orthodoxie ne s'accomplissaient plus et que, par conséquent, leur rôle juridictionnel était mis à l'écart (et ceci contre les intérêts vitaux de l'Orthodoxie dans tous les domaines de ses activités canoniques et pastorales), que le monde orthodoxe se sentait fortement paralysé.

C'est dans de telles conditions et avec de telles présuppositions que le Patriarcat oecuménique entreprit d'exercer ses prérogatives et fonctions de "première Eglise" dans l'Orthodoxie. Au fond, le remplacement de ces

facteurs et éléments du passé par les initiatives et les nouvelles prérogatives du Patriarcat oecuménique répondait à une nécessité interne de l'ecclésiologie orthodoxe. Au moins pour ce qui regarde le facteur impérial – pour nous limiter à lui seul – son remplacement par l'Eglise de Constantinople était conforme aux exigences ecclésiologiques orthodoxes. Tout autre solution aurait peut-être introduit des éléments inacceptables pour une ecclésiologie orthodoxe solide.

Je ne veux pas m'écarter trop du thème et me perdre dans de longues discussions sur ce point.

Je crois que devant les constatations faites au sujet du rôle du Patriarcat oecuménique depuis ces cinq derniers siècles, on peut tout de même conclure qu'il était normal que ce Patriarcat prenne les responsabilités et les initiatives nécessaires pour faire fonctionner la "communion des Eglises locales" dans l'Orthodoxie.

IX. "Needed: the ecumenical Patriarchate".

Il faut cependant clarifier cette position spécifique du Patriarcat oecuménique de Constantinople au sein de l'Orthodoxie, position à propos de laquelle, comme on le sait, les contestations n'ont pas manqué.

Je me référerai ici brièvement à une pensée formulée par le Rév. Professeur Jean Meyendorff il y a peu de temps dans un de ses articles publié dans le Journal de la *Métropolia* d'origine russe d'Amérique "The orthodox Church" sous le titre caractéristique: "*On a besoin du Patriarcat oecuménique*"⁷.

Je laisse de côté toutes les idées et les préoccupations que mon révérend collègue exprime à l'égard de l'Eglise de Constantinople et de ses difficiles positions actuelles, dues à la pression de certains événements politiques négatifs. Ces événements, selon l'opinion un peu extrême du père Meyendorff, devraient forcer le Patriarcat oecuménique à quitter le lieu où, comme institution séculaire, il exerce ses activités ecclésiastiques. Et ceci – dit le père Meyendorff – pour que le Patriarcat puisse se donner entièrement à l'accomplissement de ses obligations et engagements envers toutes les Eglises orthodoxes. Je ne discute pas cette prise de position dans une question si importante. Il s'agit d'ailleurs d'une question qui a et qui aura certainement, comme on peut l'imaginer, de grandes répercussions dans le monde entier.

Je m'arrête plutôt sur l'idée centrale du père Meyendorff. Il dit que l'Orthodoxie actuelle a besoin de certaines fonctions fondamentales du Patriarcat oecuménique, précisément parce que pour l'Orthodoxie d'aujourd'

hui, comme d'ailleurs pendant la longue période des cinq derniers siècles, toutes les initiatives et les responsabilités prises par le Patriarcat étaient – et continuent à être – une nécessité primordiale pour le monde orthodoxe. Ces initiatives et responsabilités, étroitement liées aux prérogatives et privilèges de la “première Eglise” comme Constantinople l'était et comme elle continue à l'être, conduisent le père Meyendorff à accepter la thèse que le Patriarcat oecuménique représente un besoin pour l'Orthodoxie, et ceci soit par nécessité ontologique et pratique de l'Eglise orthodoxe aujourd'hui, soit pour des raisons de structure ecclésiologique⁸.

Est-ce par reconnaissance d'un fait historique et d'une nécessité imposée par les faits que le père Meyendorff accepte et formule cette thèse? Je ne désire aucunement exprimer un jugement quelconque sur les présupposés personnels et subjectifs de cette attitude positive de mon cher collègue. Il me suffit en ce moment de constater que l'on parle ici explicitement de cette position et fonction spécifique de l'Eglise de Constantinople comme “première Eglise” et comme ayant une mission à accomplir dans le domaine historique et canonique au sein des Eglises orthodoxes locales. Il est un point positif, celui de constater qu'on reconnaît dans le contexte d'aujourd'hui le fait que le Patriarcat oecuménique, à travers toutes ses prérogatives de prééminence et de préséance, a aussi une fonction canonique, et ceci comme une exigence nette de la tradition canonique, du droit et de la pratique de l'Eglise. Certes, on ne saurait reconnaître à l'Eglise de Constantinople une pareille position avec des “prérogatives” et des “fonctions” si, en même temps, on n'avait pas reconnu *de jure et de facto* une telle nécessité dans l'Orthodoxie.

De ce point de vue, la contribution du Rév. Prof. Jean Meyendorff à cette discussion a été d'une grande valeur.

X. La “fonction” de la “première Eglise” dans la communion des Eglises locales.

Après tout ce que l'on vient de dire, on se demandera naturellement quel est le caractère, l'étendue et les dimensions canoniques de la fonction et des prérogatives et responsabilités que l'Eglise de Constantinople se permet d'avancer?

Premièrement, et avec toute la clarté indispensable, je dois dire et expliquer ce que cette “fonction” *n'est pas*, c'est-à-dire ce que ne sont pas ces prérogatives et responsabilités qui reposent sur l'Eglise de Constantinople, prises et vues comme un ensemble concret de *statut* canonique dans l'Eglise orthodoxe.

Elles ne sont pas:

1) Une forme quelconque d'exercice de "primauté" dans l'Orthodoxie.

Ceci vient d'être dit ici catégoriquement. Il ne s'agit donc pas de *n'importe quelle sorte de primauté*, qui serait revendiquée ou exercée par Constantinople. Une telle interprétation des fonctions et des prérogatives historiques et canoniques du Patriarcat oecuménique, bien qu'on le pense souvent dans certains milieux, ne correspond pas à la vérité objective qui devrait être valable pour le trône oecuménique. Une telle interprétation serait aussi une vraie injustice envers ce que l'histoire et le droit ecclésiastiques exigent et reconnaissent dans le cas spécifique de ce trône considéré dans toutes ses relations avec les autres Eglises locales-soeurs. Une telle confusion du sens des prérogatives et des fonctions avec celui de l'exercice d'une primauté quelconque élimine la notion même d'"Eglise-soeur" ce qui n'est pas conforme aux exigences de l'ecclésiologie orthodoxe. Il ne faut pas oublier que celle-ci est une ecclésiologie entièrement basée sur le principe de la "communion" entre Eglises locales.

2) Ces prérogatives et fonctions du Patriarcat oecuménique ne sont pas conçues et exercées, non plus, dans un *esprit d'exclusivité* aux dépens de toutes les autres Eglises locales-soeurs.

Ceci est très important. Certes, si on demande au Patriarcat oecuménique de prendre des initiatives et d'exercer les prérogatives et fonctions dont nous venons de parler, ce n'est que parce que la nature de la vie ecclésiale orthodoxe l'exige. Dans toutes les initiatives et responsabilités prises par l'Eglise de Constantinople, il y a certainement quelque chose qui justifie toute son activité. Et la seule raison admissible est celle d'être la "première Eglise" dans la communion des Eglises locales-soeurs. Mais ceci ne signifie point que cette Eglise revendique pour elle-même l'exclusivité de toute action dans l'Orthodoxie. Accomplir une telle activité ne signifie pas revendiquer l'exclusivité de cette activité. Et l'Eglise de Constantinople a toujours veillé à ne pas tomber dans une telle exagération, dans une pareille tentation.

3) L'exercice par l'Eglise de Constantinople de ces prérogatives et fonctions ne signifie pas, et surtout ne peut pas devenir et – encore moins – dégénérer par un excès quelconque qui pourrait aboutir au "*remplacement*" ou à l'"*écartement*" ou à la "*neutralisation*" des autres Eglises-soeurs. Chaque Eglise a sa place dans la communion des Eglises locales. A chaque Eglise-soeur revient une série de responsabilités et d'activités visant à faire fonctionner, avec justesse et ordre, la communion des Eglises locales. Ceci est prévu et prescrit par le droit ecclésiastique et a été consacré par une longue expérience dans l'histoire des Eglises orthodoxes.

Et il est évident que dans une pareille vision et interprétation des prérogatives et des fonctions de l'Eglise locale de Constantinople en rapport avec les autres Eglises locales orthodoxes, aucune mauvaise intention ne peut être attribuée à cette Eglise. D'ailleurs aucune revendication de ce genre n'a été avancée de la part de cette dernière, au moins selon la conviction que cette Eglise a eu et continue à avoir en ce qui concerne toute forme d'application de ses fonctions interecclésiales dans le monde orthodoxe.

Des interprétations en sens opposé ne manquent certainement pas. Mais ceci ne serait qu'une injustice envers cette Eglise, une mauvaise interprétation de quelques cas isolés, qui, historiquement ont présenté peut-être une certaine dose d'unilatéralité et, dirais-je, d'exagération. On se rappellera que ces cas trouvent leur justification dans le contexte des événements qui accompagnaient alors ces mêmes activités. Insister donc sur ce point serait un refus du *statu quo* historique, traditionnel et canonique dans l'Orthodoxie. Ce serait une altération inadmissible de l'esprit et du principe de la conciliarité, qui n'a jamais manqué à l'Eglise orthodoxe. En tout cas il est utile de dire et répéter ici que la seule intention et la ferme volonté de l'Eglise de Constantinople a toujours été et continue à être celle de faire fonctionner le principal trait de l'ecclésiologie orthodoxe, à savoir celui de la vraie coresponsabilité parmi les Eglises-soeurs. Certainement ce ne serait pas le cas pour le Patriarcat oecuménique que de vouloir "paralyser" l'Orthodoxie, paralyser ce qui doit rester vivant et actif en elle.

Le principe de la conciliarité doit fonctionner pour toujours dans l'Eglise. Constantinople s'offre à cette sainte cause. De notre côté, on désire que ce point soit compris et apprécié le plus largement possible et de la part de tous.

Après avoir dit ce que ne peut pas être l'exercice par Constantinople de ces prérogatives et fonctions, tâchons de préciser positivement ce qu'elles sont.

1. Ces prérogatives et fonctions correspondent avant tout à une "*priorité*" d'ordre ecclésiastique. Cette priorité rend l'Eglise qui l'exerce responsable d'une série d'initiatives et de devoirs, qui vont bien au-delà de simples privilèges d'honneur. On comprendra facilement que de telles initiatives et devoirs deviennent pour elle une espèce de "fardeau", qui exige maintes fois un effort et un esprit de sacrifice pour qu'elle puisse les accomplir avec le succès désiré. Tous doivent être assurés que l'Eglise de Constantinople a eu une longue expérience dans ce domaine, une expérience pas toujours heureuse, il faut le dire et l'avouer. Elle sait très bien ce que signifie pour elle l'obligation d'exercer cette fonction de "priorité", surtout dans certaines conditions pénibles.

2. Ces prérogatives et fonctions sont encore et définitivement une forme de "service", de diaconie (διακονία), offerte de sa part pour la cause de la communion de ses Eglises-soeurs.

Ce principe de service a été minutieusement analysé et exposé par S.E. le Métropolitain Maxime de Sardes, du Patriarcat oecuménique, dans la dernière partie de son précieux ouvrage sur l'Eglise de Constantinople⁹. Je crois pouvoir résumer ainsi le contenu de ce service offert de la part de l'Eglise de Constantinople:

a) Remplir le vide qui a été créé dans la vie et l'histoire de l'Eglise orthodoxe. De ce vide on a déjà longuement parlé plus haut.

b) Mettre en mouvement et faire fonctionner le mécanisme de la conciliarité et de la coresponsabilité ecclésiale entre Eglises-soeurs, afin qu'elles prennent pleine conscience de ces deux principes inévitables de l'ecclésiologie orthodoxe. Ces deux principes, pour être réalisés justement, ont besoin de ce service de priorité de la "première Eglise".

c) Accomplir certains devoirs et actes d'ordre pratique, qui ressortent du rôle bien simple et compréhensible de l'Eglise "convoquante" ("convenior"), pour ainsi dire, dans la communion des Eglises-soeurs. Ce rôle n'est pas facile pour qui l'exerce, donc pour l'Eglise de Constantinople. Et pourtant c'est un rôle indispensable pour les Eglises qui s'en servent. C'est un rôle au-delà de toute notion de simple ambition, de gloire ou de glorification ecclésiastique. C'est un devoir lourd, si l'on veut, bien entendu, dûment et honnêtement l'exercer.

d) Coordonner toutes les relations interecclésiales dans la communion des Eglises-soeurs; intervenir là où c'est nécessaire et trouver les solutions appropriées dans des situations de tout genre qui peuvent se créer parmi elles; répondre à certaines nécessités qui apparaissent dans l'Orthodoxie dans le domaine particulier de la participation des Eglises-soeurs à leur communion; assurer leur coexistence au sein de l'Eglise orthodoxe une et indivisée, ce qui est la réalité la plus haute en ecclésiologie orthodoxe; et enfin, ces derniers temps, devant les grandes obligations et exigences interorthodoxes et interconfessionnelles de l'Eglise, assumer les responsabilités prévues pour que l'Orthodoxie puisse témoigner de sa foi et de sa doctrine ainsi que de son unité par une présence largement représentative et accréditée. Enfin, quand l'Orthodoxie doit s'exprimer dans un esprit et d'une manière unanimement interorthodoxe, en ayant une bouche officielle et une langue crédible et authentique, acceptée et respectée de la part de tous.

On avouera ici que de tout ce que l'on vient de dire sur les prérogatives et les fonctions de l'Eglise de Constantinople donne une image assez caracté-

stique de ce que l'exercice de telles fonctions et prérogatives signifie pour elle. Et l'on concédera que cette Eglise est souvent appelée à trouver les manières les plus appropriées et adéquates pour formuler et manifester ce qui est l'esprit et la volonté de ses Eglises-soeurs. Ceci pour offrir au monde une vraie image de l'Orthodoxie. Donc, on reconnaîtra par soi-même combien un "organe" tel que l'Eglise de Constantinople, est absolument nécessaire dans la conjoncture historique actuelle de l'Orthodoxie. Sa qualification de "première Eglise", *l'appelle et l'oblige* à mettre au service des Eglises-soeurs ses "*offices-prérogatives-fonctions*".

XI. Conclusions.

Après toutes ces constatations et les "précisions" apportées dans cette étude, on peut, je pense, conclure avec certains exemples-modèles de l'exercice de ces prérogatives et fonctions de la part du Patriarcat oecuménique, en pleine fidélité et loyauté de sa part à ce qui est l'exigence de l'histoire, de la tradition, du droit et aussi des nécessités actuelles.

Ces deux dernières décennies surtout nous ont offert une quantité d'exemples positifs d'application et d'exercice, de la part du Patriarcat, de ce service. Je me suis référé plus haut à certains faits très importants pour l'Orthodoxie. Je reviens très brièvement à ces exemples et à d'autres encore, car je les trouve significatifs pour pouvoir expliquer comment l'Eglise de Constantinople comprend et exerce ses prérogatives et ses fonctions dans le monde orthodoxe actuel.

Je cite tout particulièrement les Rencontres et les Conférences pan-orthodoxes depuis 1923 et plus encore depuis 1961; les Commissions interorthodoxes pour les différents dialogues théologiques bilatéraux et multilatéraux; les préparatifs du saint et grand Concile orthodoxe; les efforts interorthodoxes pour que les Eglises-soeurs et leurs fidèles puissent prendre une pleine conscience de la conciliarité de l'Eglise et pour que l'on cherche et trouve des solutions honnêtes aux problèmes qui retardent la convocation de ce Concile. On sait très bien que c'est l'absence de ces solutions qui conduisit l'Orthodoxie à des impasses, canoniques et autres, impasses qui l'affligent profondément.

A tout ceci il faut encore ajouter, parmi les faits positifs de ces derniers temps, les activités du Secrétariat pour la préparation du Concile – activités qui consistent en la réalisation de toute une série de décisions interorthodoxes – et encore, les bons services du Centre orthodoxe du Patriarcat oecuménique à Chambésy, qui sont une manifestation et une indication en plus de ce que

l'Eglise de Constantinople offre et est prête à offrir dans ce vaste domaine du service interorthodoxe.

Tous ces faits, inscrits à l'actif de l'Orthodoxie et obtenus grâce à un sens constructif de l'idée et de la réalité de la communion des Eglises locales orthodoxes, montrent qu'il y a une quantité d'actions interorthodoxes, auxquelles le Patriarcat oecuménique se consacre volontiers depuis de longues années, en pleine conformité et loyauté avec ses responsabilités de "première Eglise" de l'Orthodoxie. Ceci, il le fait pour que l'Orthodoxie puisse répondre positivement et entièrement aux nécessités historiques et canoniques, ainsi qu'aux exigences des temps présents.

On a cherché et on cherchera toujours dans le monde orthodoxe une ligne droite, une programmation pensée et valable, une coordination précise des buts et des efforts communs et un cheminement ferme et courageux vers des fins constructives pour toute l'Orthodoxie. Tout ceci se réfère aux prérogatives et fonctions de cette "première Eglise" du monde orthodoxe, le Patriarcat oecuménique, qui reste fidèle à sa vocation et à son but.

Il s'agit d'un empressement et d'une offre de la part de l'Eglise de Constantinople, que – dans le monde chrétien – tous les côtés intéressés, comme d'ailleurs tout homme de bonne volonté, accepteront.

NOTES

1. Le caractère de cette communication ne me permet pas de la charger par une annotation bibliographique détaillée. Le sujet est certainement riche en bibliographie; et chacun en prend connaissance à travers une quantité d'ouvrages qui se réfèrent à ce thème. Je me contenterai donc de citer un ou deux travaux dont je crois qu'ils se rapportent plus spécialement à certaines idées exposées ici.

2. Ralli et Potli, Syntagma ton hieron kanonon, vol. II (Athènes 1852) p. 173.

3. Hefele-Leclercq, Histoire des Conciles, vol. I¹ (Paris 1907) p. 24.

4. Hefele-Leclercq, Histoire des Conciles, vol. I¹ (Paris 1907) pp. 552/569.

5. Hefele-Leclercq, Histoire des Conciles, vol. I¹ (Paris 1907) p. 552.

6. Ralli et Potli, Syntagma ton hieron kanonon, vol. II (Athènes 1852) p. 128.

7. Meyendorff John, Needed: The Ecumenical Patriarchate, in The Orthodox Church, Syosset, N.Y., vol. 14, No 4, April 1978, p. 4.

8. Je pense qu'il est opportun de rapporter ici des idées du Rév. Père Jean Meyendorff, exprimées dans cet article, du moins les parties qui nous intéressent. Le père Meyendorff dit textuellement ceci:

"... Dans le cas de Constantinople, il y a une autre dimension du problème: son Patriarcat, pour plusieurs siècles du passé, a été reconnu en tant qu'ayant une certaine responsabilité pour l'ensemble de l'Eglise comme un centre de consensus avec une "primauté d'honneur". C'est pour cela qu'il porte le nom "Patriarcat oecuménique". Des journalistes mal informés

indentifient quelquefois la position du Patriarche oecuménique à celle du Pape dans le catholicisme-romain, ce qui est certainement fort absurde. Mais il est incontestable que la conception orthodoxe de l'Eglise reconnaît la nécessité d'une autorité ("leadership") sur l'épiscopat mondial, d'un certain pouvoir de porte-parole ("spokesmanship") de la part du premier Patriarche, d'un ministère de coordination, sans lequel toute conciliarité est impossible. Du fait que Constantinople, nommée aussi "Nouvelle Rome", était la capitale de l'empire, le Concile oecuménique a désigné son évêque — selon les réalités pratiques de l'époque — à cette position de leadership qu'elle a gardée jusqu'aujourd'hui, même si l'empire n'existe plus. Le Patriarcat de Constantinople ne peut certainement pas exiger pour lui l'infailibilité..., mais pourtant il n'a pas été dépourvu de son "oecuménicité", étant toujours en relation avec la conscience conciliaire de l'Eglise.

Pendant les présentes années chaotiques, l'Eglise orthodoxe doit certainement utiliser le leadership sage, objectif et faisant autorité du Patriarcat oecuménique. Et ne serait-ce pas son obligation, par exemple, de proposer une solution positive, constructive et pratique au pluralisme juridictionnel en Amérique?..."

Après avoir avancé certaines idées et propositions pour l'avenir du Patriarcat oecuménique, le Père Meyendorff continue avec cette phrase fort significative:

"... Mais l'Eglise orthodoxe a besoin d'un Patriarcat oecuménique..." cf. Article cité, p. 4.

9. Maxime, Métropolitte de Sardes, Le Patriarcat oecuménique dans l'Eglise orthodoxe. Etude historique et canonique. Trad. Jacques Touraille. Série "Théologie historique", No 32 (Paris, Beauchesne, 1975) passim.

LE SAINT ET GRAND CONCILE DE L'EGLISE ORTHODOXE. ETAT DE SA PREPARATION.

*Prof. Dr. Damaskinos Papandreou Métropolitte de Tranoupolis
Secrétaire pour la préparation du Concile panorthodoxe*

L'Eglise orthodoxe dans son ensemble vit actuellement une phase capitale de son histoire, une époque préconciliaire. Le Patriarcat oecuménique de Constantinople a pris l'initiative – après avoir obtenu le consentement des autres Eglises orthodoxes locales – de convoquer un Concile. Cela, car il existe toute une série de questions concernant l'unité des Eglises orthodoxes qui doivent être résolues à un niveau panorthodoxe.

I. La phase préparatoire.

La convocation d'un Concile général de l'Eglise orthodoxe n'est pas une idée nouvelle; elle avait déjà été envisagée bien avant la 1ère guerre mondiale. Malheureusement, des facteurs d'ordre non théologique en empêchèrent la réalisation. Cependant l'idée resurgit à nouveau dans les années soixante, soutenue cette fois par la large vision du Patriarche Athénagoras 1er qui, avec l'accord des Primats des Eglises orthodoxes locales, convoqua la 1ère Conférence panorthodoxe de Rhodes en 1961 dans le but de rédiger une liste de thèmes pour le futur Concile. Ce fut la première rencontre officielle sur le plan orthodoxe mondial qui eut lieu après une longue période d'éloignement et d'isolement autosuffisant des Eglises entre elles. Le travail principal accompli à Rhodes fut donc de mettre sur pied – prenant en considération, bien sûr, tout ce qui déjà avait été rassemblé jusqu'alors – un catalogue de thèmes recouvrant presque toute la problématique de l'Orthodoxie. Il était par conséquent inévitable qu'à cette première rencontre une foule de questions se soit accumulée sans qu'on se demandât si toutes avaient besoin d'une étude

panorthodoxe et conciliaire. Le but de cette Conférence consistait donc, en priorité, à énumérer la thématique générale. Ainsi il était prévisible que, pendant cette première rencontre, il ne serait pas possible de distinguer nettement ce qui était urgent et actuel de ce qui l'était moins. Il s'agissait plutôt de rassembler un nombre important, très vaste et très varié, de questions qui nécessiteraient, pour leur étude exhaustive, une préparation échelonnée sur de longues années.

Voilà la raison pour laquelle la IV^e Conférence panorthodoxe, réunie à Chambésy en 1968 choisit, parmi tous ces sujets, six thèmes particuliers pour la première étape de la préparation du Concile. Ces thèmes étaient les suivants: du chapitre *Foi et dogme*: Les sources de la révélation divine; du chapitre *Le culte divin*: une participation plus active des laïcs à la vie liturgique ainsi qu'à toute la vie de l'Eglise; du chapitre *L'administration et la discipline ecclésiastiques*: l'adaptation des prescriptions canoniques au sujet du jeûne conformément aux exigences de notre époque; les empêchements au mariage; le problème du calendrier; du chapitre *Questions théologiques diverses*: l'"économie" et l'"acribie" dans l'Eglise orthodoxe.

En marge du choix de ce premier groupe de thèmes, la IV^e Conférence panorthodoxe de Chambésy créa aussi des organes nouveaux et fixa la procédure à suivre en vue de soumettre les thèmes choisis au futur Concile de l'Eglise orthodoxe. Les six thèmes furent d'abord répartis entre les différentes Eglises orthodoxes qui se chargèrent de les étudier. La Conférence décida la création d'une Commission interorthodoxe préparatoire à laquelle fut confiée la charge d'élaborer et de coordonner les études confiées aux Eglises locales et de formuler la position panorthodoxe au sujet de chacun des thèmes préparés. Enfin, la Conférence créa un Secrétariat pour la préparation du Concile ayant son siège à Chambésy. J'ai eu l'honneur d'avoir été nommé à la tête de ce Secrétariat qui s'efforce, notamment, de sensibiliser les fidèles afin que l'Eglise dans son ensemble prenne conscience de la période préconciliaire qu'elle est en train de vivre. A cette fin, le Secrétariat prit contact avec les différentes Eglises orthodoxes ainsi qu'avec les Facultés de théologie, et utilisa tous les moyens de communication et de circulation des idées dont il dispose pour provoquer une réflexion théologique autour de ce Concile en préparation. Le Secrétariat jugea bon de publier les contributions théologiques qui en résultèrent dans une revue créée à cet effet et intitulée "*Synodica*".

Quant à la procédure à suivre pour la préparation du Concile, elle fut fixée de la manière suivante:

Chaque Eglise locale, responsable de la première élaboration d'un ou de plusieurs thèmes choisis, doit en élaborer l'étude dans un délai de six mois.

Chaque rapport, par l'intermédiaire du Secrétariat, est ensuite soumis à l'examen des autres Eglises. Alors, la Commission interorthodoxe préparatoire se réunit, et elle formule la position panorthodoxe sur chaque thème étudié. On convoque ensuite une Conférence panorthodoxe préconciliaire dont la tâche, alors, est d'étudier l'ensemble des rapports préparés par la Commission préparatoire et de constituer un dossier définitif pour chacun de ces thèmes, dossier qui sera remis par le Patriarche oecuménique au futur "Saint et grand Concile de l'Eglise orthodoxe".

Notons, enfin, que cette même Conférence de Chambésy prit l'initiative de créer trois Commissions interorthodoxes chargées de mener le dialogue de l'Eglise orthodoxe avec 1) les anciennes Eglises orientales, 2) l'Eglise anglicane, et 3) l'Eglise vieille-catholique.

La Commission interorthodoxe se réunit pour la première fois à Chambésy où elle siégea du 15 au 28 juillet 1971. Ses travaux aboutirent à deux conclusions principales: premièrement d'élaborer et ensuite de publier l'ensemble des rapports concernant l'étude des six thèmes choisis. D'autre part, l'unanimité de la Commission s'est faite pour proposer la révision du catalogue de Rhodes à la 1ère Conférence panorthodoxe préconciliaire et exprimer le voeu que le Patriarche oecuménique – après consultation des Primats des Eglises locales – veuille bien convoquer cette Conférence au mois de juillet 1972.

Pourtant, après avoir étudié les rapports de la Commission, le saint Synode du Patriarcat oecuménique fut obligé d'admettre qu'une convocation de la Conférence préconciliaire n'était pas réalisable dans un aussi bref délai. En tant que chef du Secrétariat pour la préparation du Concile, j'ai donc fait connaître cette constatation aux Eglises orthodoxes locales et annoncé à la presse (le 16 mai 1972), que le Patriarcat oecuménique était arrivé à la conclusion qu'en ce qui concerne le catalogue de Rhodes, les Eglises locales avaient besoin d'un délai supplémentaire de réflexion, et que, par conséquent, l'échéance de juillet 1972 était trop rapprochée. La convocation de la 1ère Conférence panorthodoxe préconciliaire était donc remise à plus tard, ce délai étant bénéfique non seulement pour donner le temps aux prélats mandatés d'étudier en profondeur les thèmes du saint et grand Concile, mais aussi pour fournir aux théologiens orthodoxes l'occasion d'exprimer leurs vues d'une façon conforme aux aspirations du plérôme de leurs Eglises. Effectivement, ce délai supplémentaire marqua une étape importante dans le cheminement de l'Eglise orthodoxe vers son Concile, une étape qui prit fin en avril-mai 1976 avec la visite d'une délégation du Patriarcat oecuménique auprès des toutes les Eglises orthodoxes locales. Etant donné que c'est au cours de cette visite que fut pré-

parée la 1ère Conférence panorthodoxe préconciliaire, il ne serait pas exagéré de faire remarquer qu'elle constitue un jalon important dans la marche de l'Eglise orthodoxe vers le Concile¹.

II. La 1ère Conférence panorthodoxe préconciliaire.

Passons maintenant à la 1ère Conférence panorthodoxe préconciliaire, convoquée du 21 au 28 novembre 1976 à Chambésy, après une décision unanime de l'Eglise orthodoxe. A propos de cet événement historique qui marquera une étape décisive dans le cheminement vers le Concile – puisqu'il a fixé de façon définitive les thèmes et la procédure à suivre pour leur élaboration – il faut signaler les points suivants:

– Toutes les Eglises locales ont envoyé une délégation, à l'exception de celle de Géorgie, empêchée pour des raisons techniques. La Conférence était donc vraiment représentative de l'Orthodoxie dans sa totalité.

– La Conférence s'est donnée pour tâche de faire progresser la préparation du saint et grand Concile de l'Eglise orthodoxe aussi rapidement que possible. Dans ce but, elle s'est surtout penchée sur la révision du catalogue des thèmes du Concile, afin qu'ils aient un rapport direct avec les besoins les plus urgents de l'Eglise orthodoxe.

Selon sa décision, le futur Concile devra s'occuper d'un nombre limité de thèmes, et plus précisément des suivants:

1. Diaspora orthodoxe.
2. L'autocéphalie et la manière dont elle doit être proclamée.
3. L'autonomie et la manière dont elle doit être proclamée.
4. Diptyques (c'est-à-dire ordre de préséance des Eglises dans leur commémoration liturgique).
5. La question du nouveau calendrier.
6. Empêchements au mariage.
7. Réadaptation des prescriptions ecclésiastiques concernant le jeûne.
8. Relations des Eglises orthodoxes avec le reste du monde chrétien.
9. Orthodoxie et Mouvement œcuménique.
10. Contribution des Eglises orthodoxes locales à la réalisation des idéaux chrétiens de paix, de liberté, de fraternité et d'amour entre les peuples et suppression des discriminations raciales.

La Conférence a maintenu la procédure fixée par la 4ème Conférence panorthodoxe, tenant pourtant compte du besoin de préserver la liberté de dialogue sur le plan interorthodoxe. Ce besoin a été satisfait de la manière suivante:

On a confié aux Eglises le soin de préparer les rapports sur les thèmes qu'elles ont choisis et communiqués au Secrétariat, et d'en présenter une étude qui soit un instrument de travail pour la Commission préparatoire, et non pas une décision définitive.

Simultanément, la 1ère Conférence panorthodoxe préconciliaire a passé en revue et évalué l'évolution des dialogues en cours de l'Eglise orthodoxe avec l'Eglise anglicane, l'Eglise vieille-catholique et les anciennes Eglises orientales: elle a décidé de poursuivre ces dialogues et de les intensifier, en particulier celui avec les anciennes Eglises orientales, qui a pris du retard.

Quant à l'Eglise catholique-romaine avec laquelle le dialogue théologique se trouvait à cette époque encore au stade préparatoire, la Conférence a décidé que le travail de la Commission compétente devra être activé. Concernant l'Eglise luthérienne, la Conférence a décidé que le dialogue avec elle doit être accéléré par la nomination d'une Commission interorthodoxe ad hoc, comme celle qui existe déjà pour les autres dialogues théologiques.

La Conférence s'est aussi occupée de la place de l'Eglise orthodoxe dans le mouvement oecuménique en général et, plus spécialement, au sein du Conseil oecuménique des Eglises.

En outre, la Conférence a exprimé le désir de l'Eglise orthodoxe de collaborer avec les fidèles des autres religions (non-chrétiennes) pour éliminer tout fanatisme et assurer la réalisation des idéaux de liberté, de réconciliation des peuples et de paix dans le monde au service de l'homme actuel, quelle que soit sa race ou sa religion.

Enfin, la Conférence s'est occupée spécialement de la question de la célébration commune de Pâques par tous les Chrétiens. Elle a constaté le désir existant au sein de l'Eglise orthodoxe d'atteindre ce but et a exprimé son accord de principe pour le réaliser. Cependant, la Conférence devant tenir compte sérieusement de la pratique de l'Eglise ancienne, telle qu'elle a été vécue en Orient, et aussi les difficultés d'ordre pastoral qui surgissent à ce sujet dans certaines Eglises locales, a décidé de soumettre la question à une étude circonstanciée sur tous ses aspects. Dans ce but, elle a décidé qu'un Congrès serait convoqué par les soins du Secrétariat, auquel participeront des hiérarques d'une grande expérience pastorale, des canonologues, des astronomes, des historiens et des sociologues. Ce Congrès devra soumettre les résultats de ses travaux à la prochaine Conférence panorthodoxe préconciliaire.

En somme, comme le souligne le communiqué officiel publié à l'issue des ses travaux, la 1ème Conférence panorthodoxe préconciliaire, en prenant les décisions que nous venons de mentionner, a poursuivi un triple objectif:

- donner une impulsion positive au futur Concile,

- faire avancer les relations interchrétiennes et le mouvement œcuménique en vue de l'unité chrétienne,
- servir l'humanité toute entière dans le respect de la personne individuelle en promouvant une tolérante collaboration entre les Orthodoxes et les fidèles des diverses religions².

III. Réflexions et perspectives.

Qu'il me soit permis à présent, en me basant sur tout ce qui précède, de proposer quelques réflexions générales sur le cours de la préparation du Concile en y ajoutant mes opinions personnelles sur les perspectives qui s'ouvrent en ce moment en ce qui concerne sa convocation:

1. Bien que ce Concile soit convoqué en tant que Concile œcuménique, on a choisi finalement, et à juste titre, entre les deux qualifications traditionnelles, *Concile œcuménique* et *saint et grand Concile de l'Eglise orthodoxe*, le deuxième car c'est ainsi que l'on qualifiait aussi les Conciles passés, qui avaient été convoqués en tant qu'œcuméniques. Car, si au cours de l'histoire de l'ancienne Eglise des Conciles ont pu être convoqués dans le but d'être *œcuméniques*, ce n'est que par la suite seulement que le consensus des fidèles les a reconnus comme tels. Certains Conciles, voulus œcuméniques, n'ont été reconnus que comme Conciles locaux par la conscience de l'Eglise, alors que d'autres Conciles, locaux, se sont avérés être œcuméniques. Celui de Sardika, par exemple, (343) devait être un Concile œcuménique mais n'a finalement été considéré que comme Concile local, de même que le Concile d'Arminium (359). En revanche, celui de Constantinople, convoqué en 381 par l'empereur Théodose comme Concile de la partie orientale de son empire, a été reconnu comme œcuménique 70 ans plus tard par le IV^e Concile œcuménique (451).

La question est donc posée de savoir si le saint et grand Concile qui se prépare maintenant sera reconnu comme œcuménique. Déjà plusieurs théologiens ont exprimé l'opinion qu'après la séparation des Eglises et avant le rétablissement de leur unité, aucun Concile œcuménique ne peut être convoqué. Mais si l'on acceptait cette opinion, on reconnaîtrait par cela que l'Eglise orthodoxe n'est par l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique, mais une Eglise partielle, qui s'est détachée de l'Una Sancta et qui, en tant que telle, n'a pas l'organe officiel nécessaire pour la formulation authentique et infaillible de son enseignement. Une telle Eglise ne serait pas l'Eglise conduite par le Saint Esprit, mais seulement une parmi plusieurs communautés ecclésiales.

En tout cas, un Concile n'est pas automatiquement œcuménique, du fait que certaines conditions qui proviennent des temps de l'ancienne Eglise,

considérée dans son évolution historique, ont été observées. Il n'y a pour ainsi dire aucun critère absolu pour l'oecuménicité d'un Concile. Le seul critère important est la vérité, c'est-à-dire sa signification sotériologique pour les fidèles, une signification qui ne peut être déterminée par avance.

2. Le retard apporté à la convocation de la Ière Conférence panorthodoxe préconciliaire s'est avéré particulièrement bienfaisant, vu le travail en profondeur effectué entre-temps, qui a permis à la fois la mobilisation des fidèles, et la cristallisation des thèmes conciliaires les plus actuels dans la vie de l'Eglise.

3. Les thèmes les plus importants fixés par la Ière Conférence panorthodoxe préconciliaire, importants pour la vie des Eglises orthodoxes sont, à mon sens, les suivants: la diaspora orthodoxe, l'autocéphalie et l'autonomie. Après avoir trouvé la solution à ces problèmes en se référant à des principes d'une saine ecclésiologie, une renaissance de l'unité panorthodoxe pourra être véritablement vécue.

Caractéristique est l'accord presque total qui s'est manifesté pour éviter l'étude conciliaire de tous les thèmes inclus dans le catalogue de Rhodes sous le titre "*Foi et dogme*". Des sujets doctrinaux risquant d'ébranler l'Orthodoxie et d'entraîner les fidèles vers l'hérésie, comme autrefois le dogme trinitaire ou christologique, ou celui concernant les icônes, ne préoccupent pas, me semble-t-il, les fidèles orthodoxes aujourd'hui.

Il faudrait aussi signaler que l'Eglise orthodoxe n'éprouve pas fondamentalement le besoin d'une réforme liturgique. Je suis favorable à cette réforme et à certaines adaptations, mais à la condition de considérer la continuité de la vérité vécue. L'adaptation d'une part, mais la continuité de l'autre. Certes, pour que la vie liturgique demeure vivante, certaines impulsions nouvelles sont sans cesse nécessaires. Au cours de l'histoire liturgique orientale, de telles impulsions étaient sans cesse fournies par tel ou tel centre de rayonnement spirituel dont le *typicon* était adopté comme modèle par les autres Eglises. Aucun Concile oecuménique n'a jamais assumé *au sommet*, de façon décisive, le cours vivant de l'histoire liturgique.

4. Ce sont les thèmes en rapport avec l'unité de l'Eglise qui ont été jugés par les théologiens – presque unanimement – comme les plus graves, les plus actuels et les plus vivement ressentis. Ce sont ceux qui sont inclus dans le catalogue de Rhodes sous le titre "*Relations des Eglises orthodoxes entre elles*" et "*Relations de l'Eglise orthodoxe avec les autres Chrétiens*".

En ce qui concerne les "*Relations de l'Eglise orthodoxe avec les autres Chrétiens*", il faut souligner que l'Eglise orthodoxe accorde une grande signification au dialogue bilatéral, sans sous-estimer, évidemment, le dialogue

multilatéral: notre participation au mouvement oecuménique et au Conseil oecuménique des Eglises est là pour le confirmer. Cette signification trouve son expression dans les différentes Commissions interorthodoxes établies à cet effet ainsi que dans le texte suivant de la Commission interorthodoxe pour la préparation du Concile en 1971: "*Consciente de l'importance de la structure actuelle du christianisme, notre sainte Eglise orthodoxe, bien qu'étant l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique, non seulement reconnaît l'existence ontologique de ces Eglises chrétiennes, mais croit aussi que tous ses rapports avec elles doivent être basés sur l'élucidation aussi rapide et objective que possible du problème ecclésiologique et de l'ensemble de leur doctrine sur les sacrements, la grâce, le sacerdoce et la succession apostolique*"³.

Qu'est-ce que cela signifie se sont demandés certains théologiens non-orthodoxes. Sur quoi se base, au juste, la conviction de l'Eglise orthodoxe d'être l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique, et comment entend-elle par conséquent s'unir aux autres Eglises? Comment faire la distinction ecclésiologique entre Eglises et Confessions, tant dans le catalogue de Rhodes que dans la déclaration ci-dessus de la Commission interorthodoxe préparatoire? Enfin, sur quel fondement ecclésiologique les Orthodoxes basent-ils leurs efforts d'union avec les autres Eglises confessant la même foi en Jésus-Christ comme Seigneur et Sauveur du monde?

Il s'agit effectivement de questions extrêmement délicates et chargées d'émotion, qui nous renvoient à une révision consciencieuse de nos positions. Personnellement, je crois que l'existence d'une Eglise en dehors de l'Eglise, au sens fort du mot *Eglise*, peut être reconnue là où l'on peut constater l'unité dans la foi, telle qu'elle a été transmise dans les *credo* des Conciles oecuméniques anciens, d'une part, et, d'autre part, la succession apostolique.

5. Concernant la célébration commune de Pâques par tous les Chrétiens, le Secrétariat pour la préparation du Concile convoqua le Congrès prévu par la 1ère Conférence panorthodoxe préconciliaire du 28 juin au 3 juillet 1977 dans ce Centre orthodoxe. Les recommandations du Congrès⁴ seront soumises à la prochaine Conférence panorthodoxe que nous préparons actuellement.

6. Pendant la 1ère Conférence panorthodoxe préconciliaire, les délégations des Eglises avaient été appelées à communiquer au Secrétariat, le ou les thèmes qu'elles voulaient choisir parmi ceux de l'ordre du jour. Le résultat de cet appel prouve la disponibilité des Eglises orthodoxes pour participer à l'ensemble des travaux préparatoires du Concile, afin qu'elles puissent le convoquer le plus tôt possible.

Etant responsable du processus de préparation évoluant sans frictions sur un niveau panorthodoxe, le Secrétariat pour la préparation du Concile n'a

pas négligé de rappeler aux Eglises qui étaient restées en retard avec l'envoi de leurs rapports, de les envoyer le plus tôt possible.

Nous avons naturellement aussi nos difficultés, mais on pourrait dire que nous avons dépassé les polarisations qui nous séparaient. Nous sommes accoutumés, non seulement à trouver les difficultés dans les possibilités, mais aussi à chercher les possibilités dans les difficultés. On peut toujours trouver une issue même dans l'impasse, quand on a la foi dans la nécessité urgente de la convocation du Concile. On doit surtout ne pas oublier une chose: que "*la force divine*", pour reprendre une phrase de Grégoire de Nysse, "*est capable de laisser surgir un espoir, là, où il n'y a plus d'espoir et de trouver une voie dans l'impossible*".

Ce n'est pas la voie qui est impossible, c'est l'impossible, lui-même, qui peut devenir une voie...

NOTES

1. Rapport du Métropolite Damaskinos de Tranoupolis à la 1ère Conférence panorthodoxe préconciliaire sur la préparation du saint et grand Concile. in: Synodica III, Chambésy-Genève, Ed. du Centre orthodoxe, 1979, pp. 123-152.

2. cf. 1ère Conférence panorthodoxe préconciliaire (Chambésy-Genève, 21-28 novembre 1976). in: Synodica III, Chambésy-Genève, Ed. du Centre orthodoxe, 1979, 152 p.

3. Commission interorthodoxe préparatoire, étude des thèmes de la première étape, Edité par le Métropolite Damaskinos de Tranoupolis. in: Contacts, supplément au numéro 80, 1972, p. 24.

4. cf. Congrès pour l'examen de la question d'une célébration commune de Pâques par tous les chrétiens le même dimanche (Chambésy-Genève, juillet 1977). in: Synodica IV, Chambésy-Genève, Ed. du Centre orthodoxe, 1980, 143 p. et Synodica V (sous presse).

Η ΟΡΓΑΝΩΣΙΣ ΤΩΝ ΧΡΙΣΤΙΑΝΩΝ ΟΡΘΟΔΟΞΩΝ ΤΗΣ ΔΙΑΣΠΟΡΑΣ

Ἀρχιμανδρίτου Κυρίλλου Ἀργέντη, Μασσαλία

Ἡ ἐκκλησιαστικὴ ὀργάνωσις τῶν διεσπαρμένων ἐν Δυτικῇ καὶ Βορείῳ Εὐρώπῃ, ἐν Ἀμερικῇ, ἐν Αὐστραλίᾳ καὶ ἀλλαχοῦ ὀρθοδόξων Χριστιανῶν εἶναι ἓνα ἀπὸ τὰ κύρια προβλήματα πού ἐτέθησαν εἰς τὴν ἡμερησίαν διάταξιν τῆς μελλούσης Πανορθοδόξου Συνόδου ὑπὸ τῆς Α΄ Προσυνοδικῆς Πανορθοδόξου Διασκέψεως, τῆς συνελευθούσης εἰς Σαμπεζύ κατὰ τὸν Νοέμβριον 1976.

Ἡ λύσις τοῦ προβλήματος τούτου δέν δύναται νά προέλθῃ παρά μόνον κατόπιν συνεννοήσεως ὄλων τῶν ἐνδιαφερομένων Ἐκκλησιῶν καὶ κατὰ συνέπειαν ἢ παροῦσα ἀνακοίνωσις δέν ἔχει τὴν ἀξίωσιν νά παρουσιάσῃ μίαν ἐτοιμὴν λύσιν· θά ἐπιδιώξῃ μόνον νά θέσῃ ὠρισμένας βασικὰς ἀρχάς, αἱ ὁποῖαι θά ἠδύναντο νά ὑποβοηθήσουν τὴν ἀναληφθεῖσαν ὑπὸ τῶν Ὀρθοδόξων Ἐκκλησιῶν προσπάθειαν ἀντιμετωπίσεως τοῦ θέματος τούτου, καὶ οὕτω νά συμβάλουν εἰς τὴν ἀνάδειξιν τῆς συνοδικῆς συμφωνίας, τὴν ὁποίαν ἐπιθυμοῦν ὅλοι οἱ ἐνδιαφερόμενοι πιστοί.

Ι. Ἡ προσδοκία τῆς Ὀρθοδόξου Συνόδου.

Ἄς μὴ φοβούμεθα νά ἴδωμεν κατὰ πρόσωπον τὴν πραγματικότητα. Αἱ δυσκολίαι τῆς διασπορᾶς δέν εἶναι, κατ' οὐσίαν, κανονικῆς, ἀλλὰ πολιτικῆς φύσεως· βασιζόμεναι ἐπὶ τῆς φυσικῆς προσηλώσεως, τὴν ὁποίαν οἱ Χριστιανοὶ ὀρθόδοξοι αἰσθάνονται πρὸς τὰς χώρας τῆς καταγωγῆς των, αἱ πολιτικά ἐξουσίαι τῶν χωρῶν αὐτῶν — διὰ τῆς μεσολαβήσεως τῶν Ἐκκλησιῶν — προσπαθοῦν νά διατηρήσουν τὸν ἔλεγχον ἐπὶ τῶν μεταναστῶν των ἢ τῶν ἀπογόνων των εἰς τρόπον ὥστε ἡ διασπορά νά τείνῃ νά ἀποβῇ ἓνα πεδῖον συναλλαγῆς καὶ θήρας διὰ τοὺς συναγωνιζομένους ἐκκλησιαστικοὺς ἱμπεριαλισμοὺς. Πρόκειται περὶ μιᾶς καταστάσεως, ἡ

ὅποια ὑπενθυμίζει ἐκείνην τῶν χριστιανικῶν Ἐκκλησιῶν εἰς τὴν Ἀφρικὴν, αἱ ὅποια ὑπέστησαν τὰ τραύματα τῆς ἀποικιοκρατίας.

Ἄλλ' ἄς μὴ ἀποθαρρυνώμεθα· τὸ φαινόμενον δὲν εἶναι νέον· διὰ μέσου ὅλης τῆς ἱστορίας τῆς Ἐκκλησίας ἐνεφανίσθησαν πάθη, ἐγωϊσμοὶ καὶ ζηλοφθονίαι, δημιουργοῦσαι ἀγῶνας καὶ διαμάχας. Παρά ταῦτα, ὁσάκις, διὰ μιᾶς πράξεως πίστεως, ἡ Ἐκκλησία συνῆλθεν εἰς Σύνοδον, ἡ δύναμις τοῦ Ἁγίου Πνεύματος ἀφῆκε νὰ ἀναπηδήσῃ ἡ Ἀλήθεια τοῦ Χριστοῦ, τοῦτο δὲ ἀκόμη καὶ ἐκ τοῦ μέσου τῶν πλέον ἀλληλοσυγκρουομένων καταταστάσεων.

Ἄς ἔχωμεν λοιπόν καὶ ἡμεῖς ἀρκετὴν πίστιν διὰ νὰ πιστεύωμεν εἰς τὴν μέλλουσαν Πανορθόδοξον Σύνοδον· ἄς ἐπιταχύνωμεν τὴν ἐξέλιξιν τῆς προσυνοδικῆς διαδικασίας· ἄς πολλαπλασιάσωμεν τὰς δημοσίας συζητήσεις, αἱ ὅποια περιορίζουν τοὺς χειρισμοὺς τῶν παρασκηνίων. Τὸ Πνεῦμα τῆς Ἀληθείας θὰ εἶναι ἰσχυρότερον ἀπὸ τὰ καταδικασθέντα ὑπὸ τῆς Συνόδου τῆς Κωνσταντινουπόλεως τοῦ 1872 φυλετικά πάθη. Ἄρκεϊ νὰ ἔχωμεν ἐμπιστοσύνην εἰς Αὐτό.

II. Βασικαὶ κανονικαὶ ἀρχαί.

Ἡ ὀργάνωσις τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας βασίζεται ἐπὶ τῶν Ἁγίων Κανόνων τῶν Μεγάλων Οἰκουμενικῶν Συνόδων. Μόνον αὐτοὶ εἶναι ἱκανοὶ νὰ συγκεντρώσουν τὴν ὁμοφονίαν τῶν Ὀρθοδόξων.

Θὰ ἀναφέρωμεν, λοιπόν, διαδοχικῶς τέσσαρας βασικὰς ἀρχὰς τοῦ κανονικοῦ δικαίου, αἱ ὅποια, μοῦ φαίνεται, θὰ πρέπει νὰ προσανατολίσουν τὴν προσυνοδικὴν σκέψιν μας, ὅσον ἀφορᾷ εἰδικώτερον εἰς τὴν διοργάνωσιν τῆς Διασπορᾶς.

A. Ἡ ἐδαφικότης.

Τὸ πλαίσιον ἐντὸς τοῦ ὁποίου ἀσκεῖται ἡ ἐνέργεια ἑνὸς Ἐπισκόπου (ἐπισκοπὴ) ἢ μιᾶς συνόδου Ἐπισκόπων (ἐπαρχία) εἶναι πάντοτε ἐδαφικόν, δηλαδὴ ἀσκεῖται ἐπὶ τοῦ συνόλου τῶν κατοικούντων, ἐπὶ ὀρισμένου ἐδάφους πιστῶν — ἀνεξαρτήτως τῆς μητρικῆς γλώσσης ἢ τῆς φυλῆς των — καὶ δὲν δύναται νὰ ἀσκηθῇ ἐκτὸς τοῦ ἐδάφους τούτου.

Διὰ τοῦτο καὶ ἡ ἀκολουθία τῆς χειροτονίας ἑνὸς ἐπισκόπου ἀναφέρει τὴν πόλιν, διὰ τὴν ἐξυπηρέτησιν τῆς ὁποίας χειροτονεῖται ὁ Ἐπίσκοπος οὗτος: «*Ἡ Θεία Χάρις ἡ πάντοτε τὰ ἀσθενῆ θεραπεύουσα καὶ τὰ ἐλλείποντα ἀναπληροῦσα προχειρίζεται τὸν Θεοφιλέστατον πρεσβύτερον (ὄνομα) Ἐπίσκοπον τῆς Θεοφυλάκτου πόλεως (ὄνομα)*».

Διὰ τοῦτο, ἐπίσης, καὶ ὁ 35ος κανὼν τῶν Ἀποστόλων¹ ὀρίζει: «*Ἐπίσκοπον μὴ τολμᾶν ἔξω τῶν ἑαυτοῦ ὄρων χειροτονίας ποιῆσθαι, εἰς τὰς μὴ*

ὑποκειμένας αὐτῷ πόλεις καί χώρας». Παρομοίως, ὁ 20ος κανὼν τῆς ΣΤ΄ Οἰκουμενικῆς Συνόδου ὀρίζει: «Μὴ ἐξέστω ἐπισκόπῳ εἰς ἑτέραν, τὴν μὴ αὐτῷ προσήκουσαν πόλιν, δημοσίᾳ διδάσκειν».

Κατὰ τὴν αὐτὴν ἀρχὴν, ἡ σύνοδος τῶν Ἐπισκόπων ἀσκεῖ τὴν δικαιοδοσίαν τῆς ἐντὸς μιᾶς ὀρισμένης περιοχῆς (ἐπαρχίας). Τοῦτο προσδιορίζει ὁ 2ος κανὼν τῆς Β΄ Οἰκουμενικῆς Συνόδου: «... εὐδῆλον ὡς τὰ καθ' ἑκάστην ἐπαρχίαν ἢ τῆς ἐπαρχίας σύνοδος διοικήσει, κατὰ τὰ ἐν Νικαίᾳ ὀρισμένα».

Δέν εἶναι, λοιπόν, δυνατόν νά ὑπάρχουν δύο ὀρθόδοξοι Ἐπίσκοποι εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν — «ἵνα μὴ ἐν τῇ πόλει δύο ἐπίσκοποι ὦσιν» (8ος κανὼν τῆς Α΄ Οἰκουμενικῆς Συνόδου) — οὔτε δύο Μητροπολίται εἰς τὴν ἰδίαν ἐπαρχίαν — «ὡς ἐκ τούτου δύο μητροπολίτας εἶναι ἐν τῇ αὐτῇ ἐπαρχίᾳ. Ὡρίσε τοίνυν ἡ ἁγία σύνοδος, τοῦ λοιποῦ μηδὲν τοιοῦτο τολμᾶσθαι παρά ἐπισκόπου» (12ος κανὼν τῆς Δ΄ Οἰκουμενικῆς Συνόδου).

Β. Ἡ συνοδικότης.

Εἶναι ἡ ἀρχή, ἡ ὁποία ἀπαιτεῖ τὴν συμφωνίαν μεταξύ Ἐπισκόπων.

«Δεύτερον τοῦ ἔτους σύνοδος γινέσθω τῶν ἐπισκόπων, καί ἀνακρινέτωσαν ἀλλήλως τὰ δόγματα τῆς εὐσεβείας, καί τὰς ἐμπιπτούσας ἐκκλησιαστικὰς ἀντιλογίας διαλυέτωσαν...» (37ος κανὼν τῶν Ἀποστόλων, ἐπικυρωθεὶς ὑπὸ τοῦ 5ου τῆς Α΄, τοῦ 19ου τῆς Δ΄, τοῦ 8ου τῆς ΣΤ΄ καὶ τοῦ 6ου τῆς Ζ΄).

Οἱ συνεργόμενοι ἐν ἐπαρχιακῇ συνόδῳ Ἐπίσκοποι ἐκλέγουν τοὺς νέους Ἐπισκόπους τῆς περιοχῆς. *«Ἐπίσκοπον προσήκει μάλιστα μὲν ὑπὸ πάντων τῶν ἐν τῇ ἐπαρχίᾳ καθίστασθαι· εἰ δέ δυσχερές εἴη τό τοιοῦτο, ἢ διὰ κατεπέφουσαν ἀνάγκην, ἢ διὰ μήκους ὁδοῦ, ἐξ ἅπαντος τρεῖς ἐπὶ τό αὐτό συναγομένους, συμπήφων γινομένων καὶ τῶν ἀπόντων, καὶ συντιθεμένων διὰ γραμμάτων, τότε τὴν χειροτονίαν ποιῆσθαι»* (4ος κανὼν τῆς Α΄, ἐξ ὀλοκλήρου μνημονευόμενος ὑπὸ τοῦ 3ου τῆς Ζ: ἡ ἐκλογή, ἐπομένως, ἐκάστου Ἐπισκόπου ὑφ' ὄλων τῶν Ἐπισκόπων τῆς ἰδίας Ἐπαρχίας ἀποτελεῖ μόνιμον κανόνα τῆς Ἐκκλησίας, καθιερωμένον ὁμοφώνως ὑπὸ τῆς πρώτης καὶ τῆς τελευταίας τῶν 7 Οἰκουμενικῶν συνόδων.

Γ. Ἡ ἐλευθερία.

Ἡ αὐτονομία, ἡ ἐλευθερία ἐκάστης ἐκκλησιαστικῆς περιοχῆς ἐξασφαλίζεται ἀπὸ τὸν περίφημον 8ον κανόνα τῆς Γ΄ Οἰκουμενικῆς Συνόδου τῆς Ἐφέσου, συνταχθέντα ἐπ' εὐκαιρίᾳ τῆς ἀξιώσεως, τὴν ὁποίαν εἶχεν ὁ Πατριάρχης Ἀντιοχείας νά ἐπεμβαίη εἰς τὰ ἐσωτερικά πράγματα τῆς Ἐκκλησίας τῆς Κύπρου, ὑπὸ τό πρόσχημα ὅτι τό ἔδαφος τῆς ὑπήγετο εἰς τὴν πολιτικὴν ἐξουσίαν τῶν δουκῶν τῆς Ἀντιοχείας. Ἰδοῦ ἡ βασικὴ περικοπὴ τοῦ κανόνος τούτου: «... οἱ τῶν ἁγίων ἐκκλησιῶν, τῶν κατὰ τὴν Κύπρον,

προεστῶτες, κατά τούς κανόνας τῶν ὁσίων πατέρων, καί τήν ἀρχαίαν συνήθειαν, δι' ἑαυτῶν τάς χειροτονίας τῶν εὐλαβεστάτων ἐπισκόπων ποιούμενοι· τό δέ αὐτό καί ἐπί τῶν ἄλλων διοικήσεων, καί τῶν ἀπανταχοῦ ἐπαρχιῶν παραφυλαχθήσεται· ὥστε μηδένα τῶν θεοφιλεστάτων ἐπισκόπων ἐπαρχίαν ἐτέραν, οὐκ οὔσαν ἄνωθεν καί ἐξ ἀρχῆς ὑπό τήν αὐτοῦ, ἤ γοῦν τῶν πρὸς αὐτοῦ χεῖρα καταλαμβάνειν· ἀλλ' εἰ καί τις κατέλαβε, καί ὅψ' ἑαυτόν πεποιήται, βιασάμενος, ταύτην ἀποδιδόναι· ἵνα μή τῶν Πατέρων οἱ κανόνες παραβαίνονται, μηδέ ἐν ἱερουργίας προσχῆματι, ἐξουσίας τύφος κοσμικῆς παρεισδύηται, μηδέ λάθωμεν τήν ἐλευθερίαν κατά μικρόν ἀπολέσαντες, ἦν ἡμῖν ἐδωρήσατο τῷ ἰδίῳ αἵματι ὁ Κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστός, ὁ πάντων ἀνθρώπων ἐλευθερωτής...»

Δ. Ἡ ἐνότης.

Ἡ συνοδικότης καί ἡ ἐλευθερία, μακράν τοῦ νά εἶναι εἰς ἀντίθεσιν πρὸς τήν ἐνότητα τῆς Ἐκκλησίας, ἀποτελοῦν ἀντιθέτως τάς βάσεις της· ἀναπτύσσεται, πράγματι, γύρω ἀπό ἓνα κέντρον ἐνότητος, τό ὁποῖον εἰς τήν κλίμακα τῆς ἐπαρχίας εἶναι ὁ Μητροπολίτης. Τοῦτο προσδιορίζει ὁ θαυμάσιος 34ος κανὼν τῶν Ἀποστόλων, τόν ὁποῖον δυνάμεθα νά θεωρήσωμεν ὡς τό κείμενον βάσεως ὅλης τῆς ὀρθοδόξου ἐκκλησιολογίας.

«Τούς ἐπισκόπους ἐκάστου ἔθνους εἰδέναι χρή τόν ἐν αὐτοῖς πρῶτον, καί ἡγεῖσθαι αὐτόν ὡς κεφαλῆν, καί μηδέν τι πράττειν περιττόν ἄνευ τῆς ἐκείνου γνώμης· ἐκεῖνα δέ μόνα πράττειν ἕκαστον, ὅσα τῇ αὐτοῦ παροικίᾳ ἐπιβάλλει, καί ταῖς ὑπ' αὐτήν χώραις. Ἀλλά μηδέ ἐκεῖνος ἄνευ τῆς πάντων γνώμης ποιεῖτω τι. Οὕτω γάρ ὁμόνοια ἔσται καί δοξασθήσεται ὁ Θεός, διά Κυρίου, ἐν Ἁγίῳ Πνεύματι· ὁ Πατήρ, καί ὁ Υἱός, καί τό Ἅγιον Πνεῦμα.»

Ἰδού ἡ σύσκεψις ἐν τῇ ἐνότητι· αἱ «ἐξαιρετικά» ἀποφάσεις λαμβάνονται ὑπό τοῦ συνόλου τῶν Ἐπισκόπων τῆς ὀρισμένης ἐπαρχίας, συνηθροισμένων περί τόν Μητροπολίτην των, τόν πρῶτον αὐτῶν. Ἐκεῖνος τούς συγκεντρώνει δις τοῦ ἔτους «ἐνθα ἂν ὁ τῆς μητροπόλεως ἐπίσκοπος δοκιμάσῃ» (19ος κανὼν τῆς Δ' Οἰκουμενικῆς Συνόδου). Δέν ὑπάρχει πράγματι δυνατή συνοδικότης ἄνευ ἐνός κέντρου ἐνότητος.

Εἶναι δυνατόν νά διαπιστώσωμεν ἓνα παραλληλισμόν μεταξύ τοῦ ρόλου τοῦ Μητροπολίτου εἰς τήν κλίμακα τῆς ἐπαρχίας καί τῶν Πατριαρχῶν ἐντός ἐνός εὐρυτέρου ἐδαφικοῦ πλαισίου. Βεβαίως, ὁ ρόλος τῶν Πατριαρχῶν καθορίζεται ὑπό τῶν κανόνων κατά τρόπον ὀλιγώτερον αὐστηρόν ἀπό ἐκεῖνον τῶν Μητροπολιτῶν. Παρά ταῦτα, ὁ περίφημος 28ος κανὼν τῆς Χαλκηδόνος προσδιορίζει — ὅσον ἀφορᾷ εἰς τόν Πατριάρχην Κωνσταντινουπόλεως — ὅτι οὗτος χειροτονεῖ τούς Μητροπολίτας τῶν περιοχῶν τοῦ Πόντου, τῆς Ἀσίας καί τῆς Θράκης, οἱ ὁποῖοι ἐξελέγησαν προηγουμένως «κατά τό ἔθος», δηλαδή, ἄνευ οὐδεμιᾶς ἀμφιβολίας, ὑπό τῶν «Ἐπισκό-

πων τῆς ἐπαρχίας των («ψηφισμάτων συμφώνων κατὰ τό ἔθος γινομένων, καί ἐπ' αὐτόν ἀναφερομένων»).

Ἐκαστος Μητροπολίτης μέ τήν σειράν του χειροτονεῖ τοὺς Ἐπισκόπους τῆς ἐπαρχίας τῆς ὁποίας προΐσταται («ἐκάστου μητροπολίτου χειροτονούντος τοὺς τῆς ἐπαρχίας ἐπισκόπους»). Ἐδῶ εἶναι ἐμφανής ὁ παραλληλισμός μεταξύ τοῦ ἔργου τοῦ Πατριάρχου καί τῶν Μητροπολιτῶν ἀφ' ἑνός, καί τοῦ ἔργου τοῦ Μητροπολίτου καί τῶν Ἐπισκόπων τῆς ἐπαρχίας ἀφ' ἑτέρου.

Ἐνας Πατριάρχης εἶναι, λοιπόν, εἰς τό ἐπίπεδον ἑνός ἀθροίσματος ἐπαρχιῶν, ὅ,τι εἶναι ὁ Μητροπολίτης εἰς τό ἐπίπεδον ἐκάστης ἐξ αὐτῶν — ἕνα κέντρον ἐνότητος, σύμβολον Τριαδικῆς ὁμοιοῦς· εἶναι ἐκεῖνος ὁ ὁποῖος συντονίζει καί ὁ ὁποῖος, χειροτονῶν τοὺς Μητροπολίτας, ἐνσαρκώνει τόν σύνδεσμον, ὁ ὁποῖος ἐνώνει αὐτούς τόσον μεταξύ των, ὅσον καί πρὸς τό αὐτό κέντρον. Τά ὅρια τῆς ἀποστολῆς ταύτης τοῦ Πατριάρχου, διὰ τῆς ὁποίας διασφαλίζεται ἡ ἐνότης, καθορίζονται σαφῶς ὑπὸ τοῦ 8ου κανόνος τῆς Συνόδου τῆς Ἐφέσου, τόν ὁποῖον ἤδη ἀνεφέραμεν. Οὗτος ἐξασφαλίζει τήν ἐλευθερίαν καί τήν αὐτονομίαν τῶν ἐπαρχιῶν³ καθὼς καί τὰ προνόμια τῶν Μητροπολιτῶν.

Ἄς ἔλθωμεν τώρα εἰς τὰς σχέσεις μεταξύ Πατριαρχῶν, πρόβλημα τό ὁποῖον ἐπηρεάζει εὐθέως τήν ρύθμισιν τῆς καταστάσεως τῆς Διασποράς.

Ὁ 3ος κανὼν τῆς Β' Οἰκουμενικῆς Συνόδου, ὁ 28ος τῆς Δ' καί ὁ 36ος τῆς ΣΤ', ὁρίζουν μίαν τάξιν προβαδίσματος (Πρεσβεῖα τιμῆς) μεταξύ τῶν Πατριαρχῶν: Ρώμη, Κωνσταντινούπολις, Ἀλεξάνδρεια, Ἀντιόχεια, Ἱεροσόλυμα. Οὐδεὶς κανὼν, ἐξ ὧν γνωρίζω, προσδιορίζει τήν ἔννοιαν καί τὰς προνομίας τῶν «πρεσβεῖων» τούτων τοῦ θρόνου τῆς Πρεσβυτέρας Ρώμης καί τοῦ θρόνου τῆς Νέας Ρώμης «δευτέρας μετ' ἐκείνην ὑπαρχούσης», οὐδέν κανονικόν κείμενον μᾶς ἐπιτρέπει νά θέσωμεν αὐστηρῶς εἰς παραλληλισμόν:

α) τό πρωτεῖον τοῦ Ἐπισκόπου Ρώμης (καί, ἐπομένως, μετὰ τό σχίσμα, τοῦ Ἐπισκόπου Κωνσταντινουπόλεως) μεταξύ τῶν Πατριαρχῶν

β) τό πρωτεῖον ἐκάστου Πατριάρχου μεταξύ τῶν Μητροπολιτῶν καί

γ) τό πρωτεῖον ἐκάστου Μητροπολίτου μεταξύ τῶν Ἐπισκόπων.

Ἡ λογική τῆς συνοδικότητος, ἡ ὁποία βασιίζεται συγχρόνως ἐπὶ τοῦ διαλόγου καί τῆς ἐνότητος, ἐπὶ τῆς ἐλευθερίας καί τοῦ πρωτείου, θά ἦτο δυνατόν, παρά ταῦτα, νά μᾶς ὀδηγήσῃ εἰς τήν ἀπονομήν εἰς τόν πρῶτον τῶν Πατριαρχῶν (τόν Ρώμης πρό τοῦ σχίσματος, τόν Κωνσταντινουπόλεως ἔκτοτε) μίαν διακονίαν ἐνότητος εἰς παγκόσμιον κλίμακα, παρομοίαν πρὸς ἐκείνην τήν ὁποίαν ἀσκεῖ ἕκαστος Πατριάρχης ἐν σχέσει πρὸς τοὺς Μητροπολίτας καί ἕκαστος Μητροπολίτης ἐν σχέσει πρὸς τοὺς Ἐπισκό-

πους. Ἐάν, τροποποιούντες ὅ,τι θά πρέπει νά τροποποιηθῆ, ἐφηρμόζαμεν τόν 34ον κανόνα τῶν Ἐποστολῶν (θέτοντος τήν ἀρχήν τοῦ πρώτου μεταξὺ ἴσων) ἐπὶ τῶν Πατριαρχῶν, κατὰ τόν ἴδιον τρόπον κατὰ τόν ὅποιον ἐφαρμόζεται οὗτος σαφῶς ἐπὶ τῆς σχέσεως Μητροπολίτου-Ἐπισκόπων τῆς ἰδίας ἐπαρχίας, θά κατελήγομεν εἰς τήν ἀρχήν, ὅτι ὁ Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως, δέν δύναται βεβαίως νά προβῆ εἰς συγκεκριμένης ἐνεργείας (ἐκτός ἐκείνων τὰς ὁποίας «*τῷ αὐτοῦ κλίματι ἐπιβάλλει*») «*ἄνευ τῆς πάντων (τῶν ἄλλων Πατριαρχῶν) γνώμης*», ἀλλά καί ἀντιστρόφως, ὅτι οὐδεὶς τῶν Πατριαρχῶν δύναται «*τί πράττειν περιττόν ἄνευ τῆς ἐκείνου (τοῦ Πατριάρχου Κωνσταντινουπόλεως) γνώμης*».

Ἐάν ἡ Ὁρθόδοξος Ἐκκλησία ἐπετύγχανε νά συγκεκριμενοποιήσῃ τήν λειτουργίαν ταύτην τοῦ πρωτείου τιμῆς ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ, θά ἐδημιούργει ἓνα παράδειγμα τό ὅποιον θά ἠδύνατο νά διαδραματίσῃ βασικόν ρόλον εἰς τόν διάλογον τῶν Ὁρθοδόξων μετὰ τῆς Ρώμης: ὁ Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως δέν πρέπει νά ἀξιοῖ ἓνα τύπον πρωτείου ἐν σχέσει πρὸς τοὺς ἄλλους Πατριάρχας, τόν ὅποιον δέν θά διετίθετο νά παραχωρήσῃ εἰς τόν Ἐπίσκοπον Ρώμης, ὅταν οὗτος θά ἐγίνετο πάλιν ὀρθόδοξος. Ἀντιθέτως ὀφείλει νά ἀξιῶσῃ κάθε τύπον πρωτείου, τόν ὅποιον μίαν ἡμέραν θά διετίθετο νά ἀναγνωρίσῃ εἰς τόν Ἐπίσκοπον Ρώμης.

Τό πρόβλημα, ἐπομένως, τῆς διασπορᾶς προσφέρει ἀκριβῶς εἰς τήν Ὁρθόδοξον Ἐκκλησίαν τήν εὐκαιρίαν νά ὀρίσῃ τήν ἔννοιαν καί τό ἐκκλησιαστικόν περιεχόμενον τοῦ πρωτείου τιμῆς τοῦ «*προκαθημένου τῆς ἀγάπης*», τό ὅποιον πάντοτε προέταξεν εἰς τὰς διαμάχας τῆς μετὰ τῆς Ρώμης. Τό πρωτεῖον ὡς ἐγγύησιν τῆς συνοδικότητος, τό προβάδισμα ἐν τῇ συμφωνίᾳ καί τῷ σεβασμῷ τῆς ἐλευθερίας, ὁ Πατριάρχης Κωνσταντινουπόλεως δύναται καί ὀφείλει νά τό ἀσκῆσῃ εἰς τοὺς κόλπους τῆς διασπορᾶς, ἐνθαρρύνων τοὺς ἐξάρχους αὐτοῦ νά ἀναδείξουν καί νά συγκαλέσουν εἰς ἐκάστην χώραν τῆς διασπορᾶς τὰς προβλεπομένας ὑπὸ τῶν κανόνων ἐπαρχιακᾶς συνόδου, αἱ ὁποῖαι, ἐν τῇ ἐλευθερίᾳ καί τῇ αὐτονομίᾳ, τὰς ὁποίας ἐξασφαλίζει εἰς αὐτάς ὁ 8ος κανὼν τῆς Ἐφέσου, θά αὐτοδιοικοῦν τήν Ὁρθοδοξίαν ἐν τῇ διασπορᾷ, συμφώνως πρὸς τόν 2ον κανόνα τῆς Β' Οἰκουμενικῆς Συνόδου: «*Εὐδῆλον ὡς τά καθ' ἐκάστην ἐπαρχίαν ἢ τῆς ἐπαρχίας σύνοδος διοικήσει*».

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Οἱ οὕτω καλούμενοι 85 κανόνες «τῶν Ἐποστολῶν» ἐπεκυρώθησαν ἐν τῷ συνόλω αὐτῶν ὑπὸ τοῦ 2ου κανόνου τῆς Δ' Οἰκουμενικῆς Συνόδου.

2. Ἡ ἔννοια αὕτη θά ἀποτελέσῃ ἀντικείμενον λεπτομεροῦς μελέτης τοῦ συγγραφέως εἰς τό τεῦχος τοῦ Ὀκτωβρίου 1980 τοῦ περιοδικοῦ "Unité des Chrétiens".

3. Μία περισσότερο προωθημένη ἔρευνα, ἥτις καί θά ἐξήρχετο τῶν πλαισίων τῆς παρουσίας ἀνακοινώσεως, θά ἀπεδείκνυεν ὅτι οὐδεμία ὑπάρχει ἀντίφασις μεταξύ τοῦ 8ου κανόνος τῆς Ἐφέσου καί τοῦ 28ου κανόνος τῆς Χαλκηδόνος.

TROISIEME PARTIE

**EGLISE LOCALE ET EGLISE
UNIVERSELLE
DANS LA PERSPECTIVE OECUMENIQUE**

**ΤΟΠΙΚΗ ΚΑΙ ΚΑΤΑ ΤΗΝ ΟΙΚΟΥΜΕΝΗΝ
ΕΚΚΛΗΣΙΑ
ΑΠΟ ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΚΗΣ ΠΡΟΟΠΤΙΚΗΣ**

EGLISE LOCALE ET EGLISE UNIVERSELLE LA TERMINOLOGIE THEOLOGIQUE PAR RAPPORT A LA TRADITION PHILOSOPHIQUE

Prof. Démètre Thireos, Genève

C'est un honneur pour moi d'avoir été invité à participer à ce Colloque de théologiens dont l'apport au dialogue oecuménique pourrait bien – je l'espère – s'avérer fructueux. Pourtant, comme la notion même de l'Eglise semble défier toutes les catégories de l'entendement humain et que, vue sous un angle purement étymologique, elle évoque des réalités politiques plutôt que philosophiques dans le sens strict du terme, j'oserai vous prier de considérer mes remarques comme une ébauche nécessairement imparfaite à l'égard de laquelle une certaine indulgence ne serait pas déplacée.

Je traiterai mon sujet en quatre étapes successives. Dans la première j'essaierai de situer, d'une manière générale, le langage théologique par rapport à celui de la philosophie. Dans la deuxième, j'aborderai le terrain plus particulier où le langage théologique semble se rapprocher le plus de la tradition philosophique: celui de la pensée néoplatonicienne. Dans la troisième, je ferai la distinction, sur la base des conclusions provisoires des deux étapes précédentes, entre l'Eglise locale et l'Eglise universelle, pour poser – et ce sera mon quatrième point – le problème plus profond du rapport essentiel entre Eglise et universalité-catholicité.

En ce qui concerne le premier point – celui du rapport des langages théologique et philosophique dans un sens général – il m'a semblé nécessaire de l'aborder comme une sorte d'introduction à mon sujet étant donné que les frontières entre philosophie et théologie sont particulièrement fluides; de sorte que d'aucuns pensent que l'une rend l'autre superflue, tandis que d'autres les séparent d'une manière si abrupte qu'on dirait deux langages n'ayant pratiquement rien de commun.

Mon point de vue – en bref – est le suivant: la philosophie a à faire avec le temps, la théologie avec l'espace. La philosophie est de nature dialectique, elle exprime le dépassement dans le temps des idées-forces motrices de l'histoire. Comme telle, elle trouva son expression la plus complète dans la synthèse finale de toute l'évolution philosophique de l'esprit humain, le système d'Hegel, point de cristallisation définitive de tous les systèmes d'idées et de formes socio-historiques qui ont précédé la philosophie idéaliste du XIXe siècle¹. Cela rend l'évolution de la pensée après 1832, date de la mort d'Hegel, un phénomène méta-historique et, partant, eschatologique. Cette pensée posthégélienne porte, en effet, malgré sa grande diversité apparente, les traits communs d'un "réalisme" qui, contrairement à l'idéalisme hégélien, étudie les "choses" sous leur aspect "éternel" et intemporel, telle par exemple la psychologie à tendance néo-scholastique de Franz Brentano, la "philosophie de l'objet" de Meinong, la phénoménologie de Husserl, l'ontologie existentielle de Heidegger. Cette dimension "éternelle" des choses peut être étudiée le mieux dans leur structure linguistique, ce qui explique pourquoi le néo-réalisme anglo-saxon qui fit son apparition aux débuts de notre siècle sous la forme d'une réaction radicale contre l'hégélianisme évolua très vite dans la direction d'une philosophie du langage, telle que nous la rencontrons par exemple dans l'oeuvre d'un Ludwig Wittgenstein ou d'un Bertrand Russell².

C'est donc dans ce contexte linguistique que nous devons poser d'une manière crédible pour notre époque le problème de l'essence et de l'existence de Dieu. Travaillant dans ce sens, l'évêque Ian Ramsey essaya de localiser l'expérience concrète de Dieu dans un schéma linguistique d'après lequel un mouvement de pensée quelconque, s'il est suffisamment poursuivi dans sa dialectique intérieure, aboutira, à la fin, à un renversement total de ses données³. Ou – pour transposer ce principe sur le terrain de la pensée de l'Europe continentale – la raison hégélienne, poussée jusqu'au bout dans la logique de son développement, ne peut que conduire au "paradoxe", selon l'expression de Kierkegaard, de la présence réelle de Dieu à la fin de l'histoire.

En ce qui concerne la révélation chrétienne, il serait possible, je crois, de montrer que le Dieu de Jésus-Christ est un Dieu qui se révèle par excellence dans des antinomies, qui bouleverse les rapports de force réels de l'histoire, qui annonce son Royaume aux pauvres – donc aux déshérités dans l'ordre historique –, donnant en même temps largement à ceux qui ont (Luc 19, 26) et s'exprimant souverainement en balayant toute prognose et toute prévision. De même qu'à la fin de l'histoire – conçue en tant que dialectique d'idées – apparaît le réalisme phénoménologique et linguistique, à la fin de l'histoire – conçue en tant que dialectique des choses et des réalités politiques – c'est le Dieu

vivant, le Dieu personnel de Jésus-Christ, qui s'annonce.

La pensée européenne post-hégélienne a ressenti de la manière la plus douloureuse l'impasse où l'histoire humaine s'est enlisée en momifiant ses formes dans le système hégélien. Selon Kierkegaard, par exemple, seul, désormais, le renoncement radical à l'Hégélianisme peut permettre au Christianisme de survivre en tant que message de salut personnel, et cela parce que c'est uniquement au-delà du système hégélien – qui tue et fossilise en son propre sein toute l'histoire humaine – que chaque homme individuel peut réentendre l'appel personnel que lui adresse le Dieu d'Abraham et de Jésus-Christ⁴. Pour Schopenhauer, par contre, le message de Jésus n'est pas un appel: il est plutôt l'expression d'une pitié qui embrasse tous les hommes et découle de la constatation que l'histoire humaine n'a plus – si elle en eut jamais – de sens;⁵ et qui – c'est la conséquence tirée par Nietzsche de cette prémisse – devrait être éliminée si l'homme se décidait à prendre son propre sort entre ses mains et devenir lui-même l'instrument de son propre avenir⁶. Cette attitude est sous-jacente dans la pensée de Marx qui proposera – dans son livre "Epicure et Démocrite" – le retour au modèle de la philosophie préchrétienne. Il raisonnera de la manière suivante: étant donné, dira-t-il, qu'après Platon et Aristote, dans la vie morale de l'homme de l'Antiquité s'est installé le matérialisme pratique d'Epicure fondé théoriquement sur le matérialisme atomique de Démocrite, de même, nous aussi, hommes du XIXe et du XXe siècle, vivant après l'immobilisation du devenir historique dans le système d'Hegel, devons fonder notre vie et notre avenir sur un matérialisme pratique et, partant, politique à caractère pré-et anti-chrétien. Cette nouvelle – mais, en réalité, très ancienne – attitude de l'homme devant la réalité mettrait dorénavant en relief le modèle prométhéen, l'archétype d'une humanité libre et créatrice, qui rejeterait Jésus, chef de file d'une humanité servile et vouée à la mort⁷.

* * *

Voilà pour le premier point de ma contribution. Le deuxième devrait expliquer comment un langage authentiquement théologique pourrait se situer par rapport à cette réalité du langage philosophique et du devenir historique dans notre époque.

J'ai déjà avancé plus haut la proposition que la force motrice de la philosophie est le temps. Mais le temps lui-même n'est pas un mouvement sans fin: il avance, selon sa structure logique, jusqu'à un point où il est lui-même inversé par l'entrée dans l'histoire du Dieu vivant – du Dieu d'Abraham et de

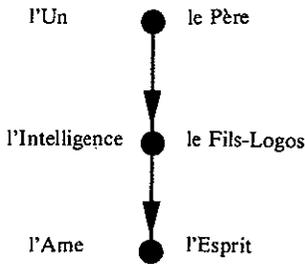
Jésus-Christ. La philosophie contient donc déjà en elle-même – implicitement – la théologie, ce qu’Hegel, d’ailleurs, avançait puisqu’il ne concevait son système de pensée que dans le sens d’une théologie chrétienne comprise dans son dynamisme historico-eschatologique⁸. Mais ce n’est que par le dépassement du temps historique après Hegel – dans l’oeuvre de Kierkegaard, de Schopenhauer, de Nietzsche et, surtout, de Marx – que la dimension propre et autonome de la théologie par rapport à la philosophie a pu apparaître. Car, le matérialisme historique de Marx – héritier légitime des grands systèmes historiques de la pensée – ayant, lui aussi, fait son temps et épuisé sa dynamique interne en tant que “temps pur”, eschatologiquement, méta-historiquement réalisé, on observe déjà les signes précurseurs d’une nouvelle dimension du Réel, celle de l’espace apocalyptique, lieu par excellence de tout renouveau religieux. Cet espace, bien sûr, était toujours là dans le passé, au milieu du temps historique, mais, aussitôt qu’il apparaissait dans certaines intervalles, certaines fissures de la continuité du temps, il était immédiatement récupéré par l’histoire ou, plus exactement, par ce qui fait son essence: la volonté politique. Ce fut le cas avec le Christianisme et son greffage sur le corps de l’empire romain.

Aujourd’hui, sans que nous en soyons pleinement conscients, nous nous trouvons devant une situation semblable à celle des temps de Jésus. Qu’on s’en souvienne un peu. C’était une époque où l’idéalisme de Platon avait été depuis longtemps remplacé par le matérialisme pratique et moral d’Epicure puisant ses principes théoriques et scientifiques dans l’atomisme de Démocrite. Ensuite, le matérialisme d’Epicure – allant de pair avec le matérialisme des autres grands systèmes de l’époque hellénistique, celui des Stoïques en tête – avait été remplacé par les courants gnostiques, théosophiques, apocalyptiques de l’époque de Jésus. Aujourd’hui il en est de même, car si nous suivons le schéma de Marx lui-même, l’idéalisme de Hegel, après avoir été remplacé par le matérialisme pratique et politique du XIXe siècle, se voit repoussé par une nouvelle aurore apocalyptique pointant déjà dans ce crépuscule du XXe siècle où nous vivons. Nous commençons donc à vivre *aujourd’hui* dans une nouvelle ère apocalyptique, ce qui nous ouvre la perspective pour pénétrer dans l’ère apocalyptique par excellence *d’hier*, celle de la révélation du paradoxe du Dieu vivant en Jésus-Christ.

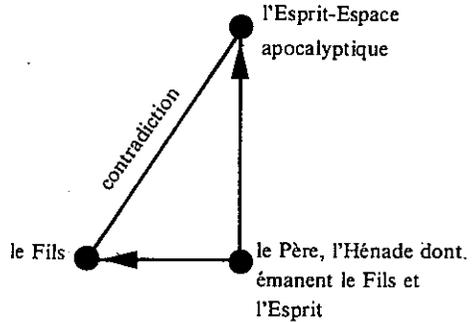
Ces remarques nous aident à comprendre la genèse de la théologie chrétienne au cours des premiers siècles de notre ère. Cette théologie est née comme un effort pour exprimer par un certain type de langage fait pour exprimer l’espace – au moment où cet espace fait irruption dans l’histoire – la réalité du Dieu de Jésus. Dans sa forme intégrale, donc en tant qu’espace apo-

calyptique, cet espace nous est donné – comme le fait remarquer Romano Guardini en interprétant la Révélation de Jean – dans le rêve⁹. Il est – comme l'avait exprimé Kant dans sa langue – la dimension des possibilités de l'intuition et, comme tel, il possède une dynamique interne propre qu'expriment à la fois la science mathématico-géométrique et, nous pourrions ajouter pour notre part (ce qui semble curieux mais, au fond, n'est que parfaitement logique), la théologie. Cela, car la théologie, dans la forme qu'elle a prise à l'époque de Jésus et des premiers siècles chrétiens, était avant tout une "théologie platonicienne" – selon le titre du célèbre ouvrage de Proclus – c'est-à-dire une science comprise dans les systèmes du Moyen et Nouveau Platonisme (du Néoplatonisme) et découlant de la pleine mise en valeur de l'élément mathématique dans l'oeuvre de Platon, la mathématique pythagoricienne. Le Néoplatonisme n'est, en effet, autre chose que l'effort entrepris, surtout au cours du III^e siècle, pour exprimer théoriquement l'espace, telle qu'on en avait pris conscience, dans toute sa pureté apocalyptique, au cours des siècles précédents (I^{er} et II^e siècles de notre ère).

Le Néoplatonisme était donc une forme de théologie, théologie platonicienne et pythagoricienne produisant la Réalité de l'Un et des concepts théologico-mathématiques qui en découlent: l'hénade, la dyade, la triade. Le point concret où cette théologie pré-chrétienne – ou plus exactement par-chrétienne – se différencie de la théologie à proprement parler, la théologie chrétienne, apparaît au moment où le besoin se fait sentir d'intégrer dans ce continuum spacio-intuitif le point historique concret – un et absolument unique – où le Dieu vivant fait irruption dans le lieu et le temps: la personne et la prédication de Jésus. Ainsi, tandis que le système théologique du Néoplatonisme est constitué à travers des émanations graduelles de l'Un – des hypostases ou dérivés de l'Un: l'intelligence, fondée sur la dyade, l'Ame, le Monde mixte, la Matière pure – le système théologique chrétien, par contre, introduit pour la première fois dans le contexte spacial une composante temporelle, ce qui pose le problème de la détermination des rapports entre le temps et l'espace, l'histoire et la révélation. C'est ainsi que, pour les Néoplatoniciens, l'Ame émane de l'Un à travers l'étape intermédiaire de l'intelligence – à comparer avec la conception latine du "filioque", signifiant "à travers le Fils", selon laquelle le Logos divin s'interpose entre le Père et l'Esprit – pour le Christianisme, par contre, dans la conception fondamentale de sa théologie, telle qu'elle fut cristallisée définitivement au cours du Concile de Florence, "le Fils et l'Esprit se différencient l'un par rapport à l'autre grâce à une relation de contradiction qui existe entre eux" (té kata tén antiphasin antithesei), selon l'expression de Saint Marc d'Ephèse¹⁰.



(CONCEPTION LATINE)



(CONCEPTION ORTHODOXE)

Voilà pour mon deuxième point. Le troisième – Eglise locale et Eglise universelle – découle de l'application de cette conception de la théologie chrétienne au domaine de l'Ecclésiologie.

* * *

Il existe, en effet, deux possibilités de déterminer la notion d'Eglise dans l'espace apocalyptique tel qu'il trouve son expression dans le langage théologique. Toutes les deux se rapportent à la notion d'espace, elles sont des définitions locales de l'Eglise. L'Eglise est, en premier lieu, Eglise locale, ce qui veut dire: Eglise centrée autour d'un point bien précis de l'espace apocalyptique, un point conçu dans son idéalité géométrique. C'est le point autour duquel se forme le premier noyau d'une Eglise, c'est-à-dire le groupe d'hommes et de femmes au milieu duquel eut lieu un événement historique concret relatif au message chrétien et à sa réception. Ce point fait donc partie d'un espace plus large, il n'est pas autonome par rapport à l'ensemble de l'espace apocalyptique; ce qui explique le danger qui, en tout temps, pèse sur l'Eglise locale formée autour de lui. Une Eglise locale court, en effet, constamment le danger de se concentrer de plus en plus autour du point précis où l'événement de sa naissance a eu lieu, de s'identifier de plus en plus avec lui et, ce faisant, de perdre progressivement tout contact avec l'espace apocalyptique uniquement en fonction duquel son point concret a un sens. Une Eglise locale peut donc à tout moment devenir un "tombeau vide" d'où le Christ en tant qu'Esprit s'est échappé, laissant derrière lui tout simplement un trou. Où sont aujourd'hui les sept Eglises de l'Apocalypse? Leurs lampes se sont éteintes

depuis que l'Esprit a quitté le lieu étroit où elles s'étaient crues en sûreté.

Ces remarques nous conduisent à la notion d'Eglise universelle. L'Eglise est universelle dans le sens d'une donnée "contradictoire" – dans le sens où Marc d'Ephèse utilise ce terme – par rapport à l'Eglise locale, plus particulièrement à celle qui s'est constituée autour de l'événement historique concret de la mort et de la Résurrection de Jésus. Jésus a quitté ce point géométriquement unique où l'espace et le temps se sont rencontrés en sa personne, il a rempli par sa Résurrection la plénitude de l'espace apocalyptique, il est là – réalité apocalyptique – uniquement dans la communion de toutes les Eglises locales. C'est cette communion que nous appelons Eglise universelle, "catholique", qui, prise en elle-même, est quelque chose de qualitativement "autre" que la somme de toutes les Eglises locales; tout comme, en mathématiques, l'Ensemble est quelque chose d'autre que les parties qu'il contient.

* * *

J'en viens maintenant à mon quatrième point, le rapport entre l'Eglise conçue en tant que réalité concrète, de nature historico-corporelle, et son oecuménicité, sa "catholicité". De quoi s'agit-il au juste? Il est clair qu'un point géométriquement déterminable n'existe pas dans notre réalité physique, corporelle et, partant, géographique. Dans notre horizon humain, il existe toujours une localité restreinte mais déjà assez large pour contenir dans son sein une petite communauté humaine. Ce sont ces communautés partielles que le souffle de l'Esprit – dans le sens large du mot – vivifie, puis abandonne pour aller allumer les lampes d'autres cultures plus jeunes, avec la flamme des cultures éteintes. C'était aussi le cas, comme on le sait, avec toute l'histoire missionnaire de l'Eglise chrétienne, avec la seule différence que là où une Eglise jadis riche en Esprit s'est éteinte, une nouvelle peut en tout temps réjaillir unissant sa flamme avec celle des autres Eglises locales dans le sein de l'Oecuméné.

Mais, pourrait-on se demander, cette Oecuméné chrétienne, cette "Eglise catholique", universelle, ne peut-elle, elle aussi, en tant que localisée dans un espace, tout compte fait tellement restreint par rapport à l'univers tout entier, s'éteindre un jour sans laisser de traces derrière elle? Notre terre serait-elle donc, dans ce cas, pareille à un volcan local éteint que la flamme divine a quitté – peut-être pour toujours? On serait aujourd'hui tenté quelquefois de le croire en voyant tant de signes désolants ou simplement déconcertants qui nous entourent: une dé-spiritualisation, une mort universelle guette notre culture qui, depuis longtemps déjà, s'est étendue sur la terre entière en

abolissant les frontières que jadis les cultures locales lui opposaient.

Si nous posons ainsi notre question sur le rapport de l'Eglise en tant que telle et de sa catholicité, je ne vois, pour y répondre, que la voie suivante. Il nous faudra revenir au critère absolu de la vérité dans notre foi, le premier et l'ultime principe de l'expérience chrétienne, c'est-à-dire la personne même, historiquement unique et irremplaçable de Jésus. Le dogme de Chalcédoine parle de deux natures qui, sans se confondre, se sont unies dans cette personne. Et les Evangiles – si je peux déduire des conclusions d'une donnée exégétique bien concrète, justement soulignée par le théologien réformé Ethelbert Stauffer¹¹ – connaissent au moins un point bien précis où l'union de ces deux natures, de ces deux composantes de la personne unique du Christ, s'est effectuée: ce fut le dimanche des Rameaux, le moment du triomphe suprême de Jésus lors de son entrée à Jérusalem, un triomphe pourtant qui n'était dû qu'au malentendu tragique entre ce que lui voulait et était et ce que les multitudes attendaient de lui. Les multitudes – "l'Oecuméné" – criaient leur "Hosanna" délirant, mais c'était ces mêmes multitudes qui, quelques jours plus tard, demandaient avec insistance que le Prophète qui avait déçu leur attente, leurs rêves apocalyptiques, fût crucifié – ou, du moins, qui l'abandonnaient pour fuir. Il en découle que la dimension oecuménique, dans la forme extrême de sa contradiction avec la personne historique de Jésus, dans l'attente apocalyptique de ses rêves et de ses hallucinations, "ne sait pas ce qu'elle demande" (Marc 10, 38). Par contre, l'événement culminant dans la vie de Jésus a lieu précisément au moment où les multitudes, ayant perdu leurs illusions, s'éloignent. Judas, désespéré, part pour trahir, et Jésus reste seul avec le nombre infime de ses disciples les plus proches pour partager avec eux son pain et son vin. C'est le moment suprême pendant lequel se scèle entre eux la "communion", le moment où la "consubstantialité" devient un fait historique par la fraction et la distribution du pain commun – une expérience tirant sa force de ses racines immémoriales, quand l'homme, pour la première fois, découvre le sens profond de la vie dans le cycle sacré des semailles, de la moisson et du partage de son fruit entre ceux qui ont travaillé ensemble pour le produire.

L'Eglise a donc sa pierre angulaire dans le moment historiquement unique de cette première – sub specie mortis – eucharistie. C'est à ce moment-là qu'elle devient, pour la première fois, ce qu'elle est, c'est-à-dire "Ek-klesia", appel d'un nombre choisi et restreint après qu'il fût séparé de l'ensemble plus large de l'oecuménicité géographique; c'est à ce moment-là, aussi, qu'elle devient "catholique", une partie, un attribut, qui se réfère à un ensemble donné mais seulement dans le sens d'un "kata", d'un "contre", d'une contradiction à lui. Au moment historiquement unique du premier Repas

eucharistique, de la communion, l'“oecuménique” est fondé sur le point géométriquement unique, la localité absolue: *le lieu*, l'espace de l'Eglise c'est *l'heure*, le temps historique, du Dernier et, en même temps, du Premier Repas.

Une conséquence ecclésiologique de cette constatation est la notion ontologique – qui coïncide avec la notion strictement légale, canonique – de la succession apostolique: seuls les Apôtres, les participants au Dernier Repas, ceux avec qui Jésus partagea l'expérience du pain qui l'unit avec eux, ceux qui sont devenus “consubstantiels” avec lui à cette heure suprême, transmettent légalement, canoniquement, d'une manière ontologiquement valable le Pain que Jésus lui-même rompit dans sa communion avec eux: “là où est le corps des Evêques, là est aussi l'Eglise”. Ce principe donne aussi, je crois, quelques indices sur la perspective du dialogue oecuménique actuel: ce dialogue n'a aucune chance de réussir s'il reste un dialogue uniquement dans l'“esprit”, une simple réunion charismatique, une “pentecôte” où, pourtant, les Apôtres, l'Eglise canonique, seraient absents. C'est seulement à partir du moment historique de la rupture du Pain que l'union des Eglises est possible; et elle l'est car les Eglises *sont déjà* ontologiquement unies entre elles, dans la mesure où elles remontent par une ligne ininterrompue à leur principe – qui est Jésus lui-même au moment fondateur de son Alliance avec ses Disciples. Dans ce sens l'Eglise est une, l'Eglise catholique, à laquelle toutes les deux, Rome et Constantinople, avec tout ce que chacune représente en tradition et en contenu spirituel, appartiennent¹². Il serait faux, par conséquent, – si ce qui vient d'être développé ci-devant est accepté comme valable – d'exagérer, comme beaucoup le font, la différence entre ces deux capitales de l'Oecuméné chrétienne comme étant une différence entre la Loi et l'Esprit. Tout rapprochement dans l'Esprit ne peut être assuré dans sa solidité ontologique, que dans la mesure où il est fondé sur une base canonique et, donc, légale. L'ancienne et la nouvelle Rome sont toutes les deux “Rome”, c'est-à-dire une structuration canonique unique et potentiellement non-contradictoire d'un événement historiquement unique, lui-aussi, le Repas du Seigneur auquel tous les Apôtres mais aussi seuls les Apôtres ont participé. C'est là le fondement de pierre dont le Seigneur lui-même a parlé Car, il n'y a pas, à proprement parler, d'autre pierre angulaire pour son Eglise que lui.

NOTES

1. Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*³, Stuttgart 1953, p. 44 et ss.
2. John Passmore, *A Hundred Years of Philosophy*², (Penguin).
3. Ian Ramsey, *Religious Language*², London 1969.

4. Sören Kierkegaard, Post-scriptum final aux Miettes philosophiques.
5. Arthur Schopenhauer, Le monde en tant que volonté et représentation, § 66-67.
6. Friedrich Nietzsche, Ainsi parla Zarathoustra, IV, L'homme le plus laid.
7. Karl Löwith, op. cit. p. 106.
8. Karl Löwith, op. cit. p. 354.
9. Romano Guardini, Das Bild von Jesus dem Christus im Neuen Testament³
Würzburg 1953, p. 87.
10. PG 161, 73.
11. Ethelbert Stauffer, Jesus, Gestalt und Geschichte, Bern 1957, p. 84.
12. Par. ex. Nicolas Afanassieff, L'Eglise du Saint-Esprit, Paris 1975.

VON DER THEORIE DER BISCHÖFLICHEN KOLLEGIALITÄT ZUR PRAXIS DER ORTSKIRCHE

Prof. Dietrich Wiederkehr, Luzern

Bericht über ein Seminar

Im Wintersemester 1979/80 führte ich an der Theologischen Fakultät Luzern ein Seminar durch, das in seiner Thematik und in seiner Durchführung weit über die Vorstellungen sowohl des Seminarleiters wie der Teilnehmer hinausführte. Anlass für die Themenstellung war zwar die Zielsetzung, über die *theoretischen* und textlichen Aussagen der Katholischen Kirche zum Thema Primat-Episkopat-Kollegialität hinauszugehen und auch die konkrete pastorale, kirchenrechtliche und kirchenpolitische *Praxis* dieses Verhältnisses zu untersuchen. Aber bald zeigte die Durchführung, dass dieses Verhältnis nicht nur zwischen den beiden Grössen des Primates und des Episkopates beschrieben werden kann, sondern dass sich in der Praxis mehr als erwartet die Wirklichkeit der *Ortskirche*, ihr Leben, Glauben und Handeln dazwischenschaltete und entscheidend zur Praxis und zur Theorie des Verhältnisses beitragen sollte. Zwar ist in den Texten des 2. Vatikanischen Konzils die Ortskirche in ihrer ekklesialen Bedeutung auch mehr zum Tragen gekommen, doch liegen jene Aussagen weitab von den Erörterungen über die Kirchenstruktur, und umgekehrt beziehen die strukturellen Klärungen und Gewichts-Verschiebungen zwischen Papst und Bischofskollegium die Basis der Ortskirche kaum in die Ueberlegungen mit ein. Die theoretische Separierung wurde nun durch die Orientierung am Leben und an der Praxis überwunden; sie dürfte aber auch die Theorie nicht unberührt lassen.

Dem praktischen Interesse entsprach denn auch das Vorgehen: es sollten zuerst konkrete "Fälle" des Verhältnisses und seiner Austragung besprochen werden, erst am Schluss wollten wir zu einer kritischen und durch die Praxis bereicherten Re-lecture der bekannten Texte von Vaticanum II zurückkehren;

die Praxis dürfte dafür den kritischen und konstruktiven, eventuell sogar verändernden Blick, geschärft haben. Neben der primären material-dogmatischen und – ekklesiologischen Intention sollte so auch noch eine mehr formal – fundamentaltheologische Wirkung erreicht werden, nämlich die Anwendung der umgekehrten Reihenfolge, zuerst Praxis dann Theorie, auf ein einzelnes Problem der Theologie. Solche prinzipiellen methodischen Programmworte pflegen doch ihre Fruchtbarkeit und ihre Brisanz erst bei einer konkreten Applikation zu zeigen.

Der folgende Bericht kann nicht alle Einzelschritte ausführlich belegen, will aber doch die für die Teilnehmer selber dramatische und überraschende Entwicklung beschreiben und zusammenfassen.

1. Die Praxis der Ortskirchen als theoretisches Thema

In einem seinerzeit aktuellen und weiterführenden Artikel hatte J. Ratzinger die kirchenstrukturelle und hierarchietheoretische Ueberlegung angestellt, ob und welche Folgerungen sich für die Pastoral aus der Kollegialität der Bischöfe ergäben. Es ist aber bezeichnend, dass noch eine solche Weiterführung, bis in die pastoralen Implikationen hinunter, erst mit einer theoretischen Darstellung beginnt. Die Strukturfrage wird mit den inzwischen bekannten und geläufigen bibeltheologischen, patristischen und dogmatisch-ekkleziologischen Argumenten behandelt. Erst nachher, in einem zweiten Abschnitt, wird nach den Implikationen und Auswirkungen für die pastorale Ausübung des Bischofsamtes gefragt. Hier stehen denn auch einige Folgerungen, die noch viel mehr praktische Realisierung erforderten:

Die Kollegialität der Bischöfe stehe im Dienst der Brüderlichkeit der Kirchen, sei also kein Selbstzweck und kein isolierter Gegenstand der Ausmarchung der Macht in der Kirche. Die Aufwertung der Bischöfe zieht auch die Aufwertung der Ortskirchen nach sich und muss in diesem grössern ganzheitlichen Licht der Kirche und der Kirchen gesehen werden. Die Bischöfe repräsentieren diese Einzelkirchen und haben deren Stimme, Erfahrung, Glaubensstil und die eigenen Wege kirchlichen Handelns in das Gespräch mit ihren Mitbischöfen und in die grössere Gemeinschaft der Gesamtkirche einzubringen. Unmöglich sollte damit vor allem ein Egoismus der einzelnen Ortskirchen geworden sein. Die juristische Ordnung der Gesamtkirche, in der lateinischen Kirche zunehmend als *iusdictio* vom *ordo* getrennt und verselbständigt, müsse wieder mehr der zentralen eucharistischen Wirklichkeit der Kirchen zu – und untergeordnet werden. Gerade hier zeige sich aber, dass die Kirche nicht nur von den Massnahmen der Hierarchie lebt, sondern – deutlich

gerade dort, wo sie eucharistische Gottesdienstgemeinde wird – ebenso sehr von den Initiativen, Frömmigkeitserfahrungen und der aktiven liturgischen und pastoralen Trägerschaft des ganzen Gottesvolkes.

Dennoch vermögen sich in diesem Beitrag von Ratzinger die pastoralen Implikationen und ihre Explikation nicht mehr rückwirkend und kritisch-verändernd auf die strukturellen ekklesiologischen und kirchenrechtlichen Prämissen auszuwirken, sondern nur in dem ihnen zugestandenen engen Rahmen, ohne aber den Rahmen zu verändern. – Ob nicht andere und anderweitige Praxis der bischöflichen Leitung der Ortskirche, gleichsam im unbeabsichtigten Nebeneffekt, grössere und freiere Impulse auslösen könnte? Dafür könnte eine kleine unscheinbare Massnahme vielleicht mehr erbringen als eine formelle Aeusserung zum strukturellen Problem.

2. Päpstliche Lehre und bischöfliche Interpretation

Wie kann das Verhältnis gemeinsamer Lehrverantwortung von Papst und Bischöfen verstanden, wie kann es vor allem realisiert werden? Wieviel Bedeutung kommt der Unterstützung, der Mitträgerschaft der Bischöfe zu, wenn sie sich zusätzlich und gleichzeitig zu einer päpstlichen Lehräusserung an ihre Kirchen wenden? Wird dadurch die zentrale und gesamtkirchliche Lehre höchstens nach Art eines "Lokalsenders" verstärkt und wiederholt, in Einzelheiten der pastoralen Situation angenähert und angepasst, oder sind Rückwirkungen und Modifikationen der päpstlichen Lehre denkbar, in denen dann auch das kollegiale Lehramt auf andere, eigenständigere Weise wahrgenommen und ausgeübt wird?

Die gleich mit der Veröffentlichung von "Humanae Vitae" (1968) einsetzende kritische Diskussion in der römisch-katholischen Kirche über Ehemoral, Geburtenkontrolle und Empfängnisverhütung machte es notwendig, dass die nationalen Bischofskonferenzen sich zusätzlich und eigens an ihre Gläubigen wandten. Näher bei ihrer Lebenssituation und auch mehr vertraut mit den pastoralen Schwierigkeiten im Beichtsakrament und in der Eheberatung, konnten es sich die Bischöfe nicht so leicht machen, dass sie einfach die päpstliche Lehre der Enzyklika wiederholten, einschärften und sich vorbehaltlos damit identifizierten und solidarisch erklärten. Andererseits war ihre Handlungsfreiheit durch das Prinzip der Kollegialität und durch die besondere primatiale Stellung des Papstes darin auch wieder begrenzt. Nach römisch-katholischem Verständnis ist der Papst ja nicht gehalten, seine gesamtkirchlichen Lehräusserungen vorher mit den Bischöfen im Kollegium abzustimmen, sondern kann auch ohne sie unmittelbar als Hirte und Lehrer der Gesamtkir-

che sprechen. Was ist im geringen Spielraum zwischen vorbehaltlosem Konsens und offenem konflikthaften Dissens möglich?

In einer gemeinsamen Erklärung zu "Humanae Vitae" haben im Jahr 1968 die Schweizer Bischöfe einen schmalen Mittelweg gesucht. Sie stimmen darin der "objektiven" Lehre zu, machen aber vom menschlichen *Subjekt* her für die Erfüllung des Gebotes wie für die moralische Beurteilung eines anderslautenden Gewissensscheides sowie für die seelsorgerliche Beratung weitere Gesichtspunkte geltend. Ohne die "objektive" Sündhaftigkeit zu bestreiten, nehmen sie für viele Fälle schwerer Gewissensnot der Eheleute die Möglichkeit an, dass sie sich dabei "subjektiv" keine schwere Not aufladen und folgerichtig auch ohne verpflichtende sakramentale Beichte zur Eucharistie gehen können.

Wichtiger für unsere Fragestellung ist aber die ekklesiale Situation, in welcher sich die Bischöfe bei dieser Erklärung sahen: eingespannt zwischen die Loyalität zum Papst und gleichzeitig betroffen von der kritischen Aufnahme und den besorgten Rückmeldungen vieler Seelsorger an die Hirten der Bistümer:

Auf dringende Einladung des Papstes wollen wir Schweizer Bischöfe die Lehre der Enzyklika unseren Gläubigen darlegen. Wir tun das, nachdem wir das Rundschreiben gründlich studiert und die vielen Stimmen zur Kenntnis genommen haben, die uns aus unseren Bistümern erreichten. Ebenfalls haben wir über verschiedene Stellungnahmen nachgedacht, die von Wissenschaftlern, Ärzten und Ehegatten vorgebracht wurden. Nach diesen Überlegungen möchten wir eine Antwort geben allen jenen, die zusammen mit uns bereit sind, auf den Anruf Gottes in dieser Zeit ehrlich einzugehen.

Bereits hier meldet sich die Realität der Ortskirche, der Basis der einzelnen Gemeinden an, wenn sie vorerst auch nur indirekt im Gehör der Bischöfe erwähnt wird, und sich darin ebenso geltend macht wie die gleichzeitige ausdrückliche Bitte des Papstes, die Bischöfe möchten seine Lehre den Gläubigen mitteilen und verständlich machen. Das kirchliche Spannungsfeld, in dem sich die Bischöfe befinden, ist aber schon deutlich geworden. An die weitere Möglichkeit ist noch nicht gedacht, dass nämlich die eigene Lebenserfahrung der Eheleute und ihr anderslautender Gewissensentscheid über eine bloss "subjektive" Milderung hinaus auch eine Veränderung der "objektiven" Lehre nach sich ziehen könnte.

3. Synode 72: Mandate der Ortskirche an die Bischöfe zu grösserer Eigenständigkeit

In der Synode 72 der Schweizer Katholiken sind Denkprozesse wach geworden, die über die vorherigen Erwartungen und Vorstellungen aller Beteiligten hinauswuchsen. Was zuerst gedacht war als eine Aneignung und Konkretisierung der gesamtkirchlichen Lehre von Vaticanum II entwickelte sich zunehmend zu einer Subjekt-werdung der Kirche Schweiz, vor allem durch die Bewusstseinsbildung und die Willensäusserung der Seelsorger und noch mehr der Laien. Die zum grössern Teil von den Pfarreien gewählten delegierten Laien, Priester und Ordensleute begnügten sich nicht damit, blosse "Einführungstexte" zu den vatikanischen Dokumenten zu verfassen, sondern nahmen mit eigenem kritischem Urteil dazu Stellung und führten die Grundsätze weiter in neue Konkretisierungen hinein.

In drei Beispielen lässt sich zeigen, wie die Synode 72 (zur Verdeutlichung: eine Versammlung von Bischöfen, Priestern, Ordensleuten *und* Laien mit Stimmrecht, unter Wahrung eines Einspruchsrechtes der Bischöfe und vorbehaltlich der Approbation durch den Papst) sich profilierte und zum mitdenkenden und mitentscheidenden Subjekt der Kirche heranwuchs. Dabei konnte es nicht ausbleiben, dass die Eigenart der Ortskirche, die eigene pastorale und gesellschaftliche Situation auch die Ausprägungen des Glaubens und Betens bestimmte, und für die Ordnung des kirchlichen Lebens neue Wege suchte.

Die drei Beispiele betreffen Probleme, in denen es zwar eine feste gesamtkirchliche Regelung gibt: die Mischehe und das Verbot der Interkommunion, die Unauflöslichkeit der Ehe und die Verweigerung der Sakramente an die wiederverheirateten Geschiedenen, das Zölibatsgesetz und die Entfernung verheirateter Priester aus dem sakramentalen Dienst der Kirche. In allen drei Fällen ist sich die Synode 72 der gesamtkirchlichen Regelung bewusst, lässt sich aber nicht davon abhalten, eine andere Lösung vorzuschlagen und in Rom durchzusetzen.

Interkommunion:

"In Anbetracht der konfessionellen *Situation* des Landes fordert die Synode 72 der Schweiz das Sekretariat für die Einheit auf, einen neuen Schritt vorwärts zu tun zur Verwirklichung der Einheit, und sie wünscht, dass die Ortskirchen *freier entscheiden* können, unter welchen Bedingungen die Eucharistiegemeinschaft vollzogen werden kann" (Synode 72, Bistum Basel, V, 12.5).

Deutlich wird sichtbar, dass es die praktische Situation ist, die den Delegierten der Synode näher bekannt ist, von ihr aus werden verändernde Rückwirkungen an die gesamtkirchliche Disziplin gewünscht, ja noch weitergehend eine grössere eigene Kompetenz der Ortskirchen.

Geschiedene Ehen:

“Ohne die Frage der Wiederheirat theologisch lösen und die Zweitehe kirchenrechtlich anerkennen zu wollen, beschränkt sich die pastorale Hilfe darauf, den Betroffenen in bestimmten Einzelfällen einen verantwortlichen Gewissensentscheid in der Frage zu ermöglichen, ob sie in ihrer Situation am sakramentalen Leben der Kirche teilnehmen dürfen... Die Bischöfe werden ersucht, zur ganzen Frage pastorale Erläuterungen zu erlassen, um möglichen Missverständnissen vorzubeugen. “(Synode 72, Bistum Basel VI, 7.8.1 und 7.8.5).

Zölibat und verheiratete Priester:

“Andere (Gläubige) denken an die Möglichkeit, dass ein Bischof in einem bestimmten Fall zur Ueberzeugung kommen kann, ein Priester, der geheiratet hat, entspreche seinen Verpflichtungen in Ehe und kirchlichem Dienst. Sie überlegen sich, ob in einem solchen Fall der *Bischof nicht in Rom* um die Vollmacht *nachsuchen* müsste, den betreffenden Priester wieder in seinen vollen Dienst einzusetzen, für eine Gemeinde, die in der Lage ist, ihn aufzunehmen. Sie stellen die Frage, ob diese Vollmacht nicht sogar zum *Kompetenzbereich des Bischofs* gehören müsste”. (Synode 72, Bistum Basel, III, 6.5.3).

Deutlich ist die wirksame Dynamik des ortskirchlichen Selbstverständnisses und – bewusstseins abzulesen: Der Auftrag an die Bischöfe um die Genehmigung einer eigenen, divergierenden Lösung in der Ortskirche, schliesslich aber die grundsätzliche Möglichkeit, diese Fälle in den eigenen Kompetenzbereich des Bischofs zu ziehen, der zusammen mit den Gemeinden den konkreten Situationen und Begabungen ja auch viel näher steht.

Die veränderte Stimmung in der Kirche Schweiz, gerade bezüglich der Struktur von Ortskirche, Bischof, Weltepiskopat und päpstlichem Primat, schlägt sich auch in den Schlussansprachen der Bischöfe bei den einzelnen Synoden nieder, besonders wenn man sie vergleicht mit den bescheidenen Perspektiven, die bei der Eröffnung ins Auge gefasst worden waren. Es würde nachher, nach der Synode 72, nie mehr so sein wie früher; dieser Eindruck prägte das kirchliche Klima des Schweizer Katholizismus bis heute, selbst wenn die seitherige Verlangsamung und Drosselung des Reformwillens in der

Gesamtkirche viele Erwartungen enttäuscht hat. Anders geworden ist vor allem das Selbstverständnis der Ortskirche, anders aber auch die Stellung des Bischofs zwischen Ortskirche und Gesamtkirche, zwischen seinen Gemeinden, den Mitbischöfen im Kollegium und gegenüber dem Papst.

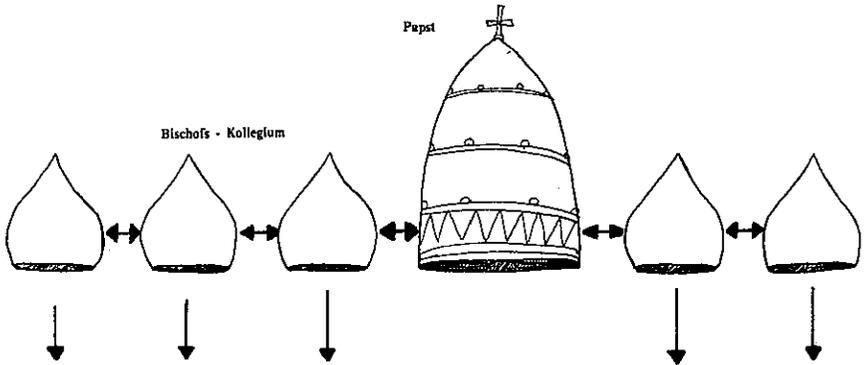
Aber noch unter einem andern Gesichtspunkt ist die theologische Dimension der Synode zu beachten. An der letzten Bischofssynode in Rom war oft die Rede von der Ortskirche und von ihrem Verhältnis zur Universalkirche. Wie bereits das II. Vatikanische Konzil betont hat, ist die Lokalkirche, das Bistum, der Ort, in dem sich die Kirche verwirklicht. In der Ortskirche kommen die Eigenart, die Besonderheit, die Eigenverantwortung wie auch der Beitrag für den Aufbau der Universalkirche besonders stark zum Ausdruck. Dies haben wir an unserer Synode erfahren. Wir sind auf die zahlreichen aktuellen Fragen und Probleme eingegangen, die bei der Umfrage in unserem Bistum genannt wurden. Vertreter aus allen Teilen und Schichten der Diözese Chur haben sich bemüht, konkrete Antworten auf die gestellten Fragen zu geben. Selbstverständlich hat sich dabei unsere Diözese nicht isoliert, weder von den andern Ortskirchen in der Schweiz, noch von der Universalkirche. Es ist auffallend, wie viele Probleme und Lösungen der Kirche in einem Land gemeinsam sind, auch wenn die Akzente nicht immer gleich liegen.

4. Doppelte Repräsentation der Bischöfe: zwischen Ortskirche und Papst

Damit sahen sich die Bischöfe, ob in der Schweiz oder in andern Ländern, die ähnliche Prozesse der Bewusstseinsbildung und Meinungsäußerung eingeleitet hatten (Deutschland, Oesterreich, Holland), in einer neuen spannungsvollen und konfliktträchtigen Situation. Das Problem der Kollegialität, bisher eher grundsätzlich und theoretisch behandelt, erhielt jetzt einen brisanten praktischen Kontext. Zwar gab es einen solchen praktischen Kontext auch auf dem Vaticanum II selber, aber damals blieb die Ortskirche, die einzelne Gemeinde mit ihren Erfahrungen, Vorschlägen und Initiativen, doch noch eher ausserhalb des Gesichtsfeldes. Die Bischöfe waren sich aber darin einig, dass sie nicht nur Assistenten und Konsentienten des Papstes wären, sondern dass sie als einzelne wie als Kollegium eigenständige Träger kirchlicher Verantwortung und hirtenamtlicher Vollmacht seien. Von daher die etwas gekünstelten und ungeschichtlichen Rückdatierungen von späteren kirchenrechtlichen Fragen auf das Verhältnis des Petrus zu den Zwölfen im Neuen Testament, aber auch die Verstärkung einer komplementären Tradition

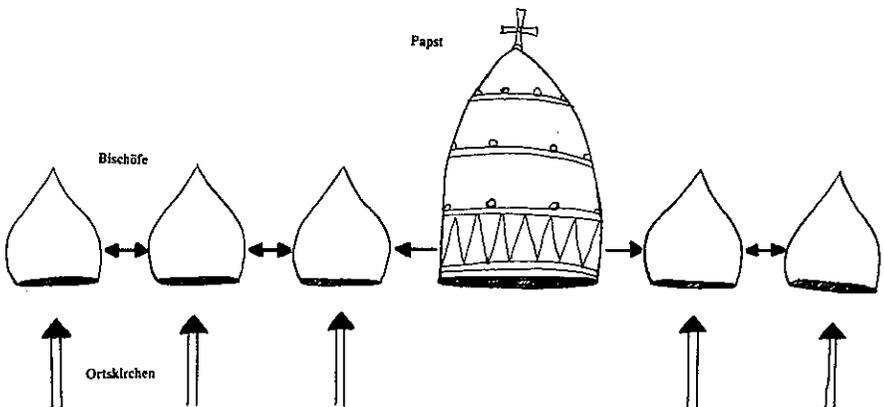
zugunsten des Kollegiums neben den gehäuften "Beweistexten" einer primatialen Tradition anlässlich und im Gefolge von Vaticanum I.

ZEICHNUNG I



Inzwischen aber war die ekklesiale Grösse der Ortskirche wirksam geworden. Sahen die Bischöfe vorher ihre Eigenständigkeit vor allem gegenüber einer extensiven päpstlichen Gewalt, wuchs ihnen jetzt "von unten" her die Ortskirche entgegen, einerseits als Unterstützung für die kollegiale Eigenwirklichkeit der Bischöfe, andererseits aber auch als "demokratische" Grösse, die von den Bischöfen nicht nur betreut und pastoral behütet werden sollte, sondern die auch die ihr zugesprochene Würde des priesterlichen und prophetischen Gottesvolkes aktiv wahrnehmen und ausüben wollte. Standen sie vorher den neuentdeckten Ortskirchen gegenüber, sahen sie sich nun zu Sprechern und Beauftragten derselben bestimmt, deren Ansprüche auf Eigenleben sie, im Kollegium gegenüber den andern Bischöfen und in der Gesamt-

ZEICHNUNG II



kirche gegenüber dem Papst zu vertreten hatten: eine gehörige Umkehrung des bisherigen Verlaufs kirchenrechtlicher Abläufe und Entscheidungsprozesse: Die Bischöfe schienen offensichtlich selber von dieser neuen Bewegungsrichtung ihres Auftrags überrascht.

5. Bischöfe im Konflikt einer doppelten Loyalität? – Das Beispiel Holland

An fast den gleichen konkreten kirchendisziplinarischen Problemen, in denen die Schweizer Katholiken ihren Bischöfen noch eher zurückhaltende Aufträge mitgegeben hatten, war im Verlauf des analogen holländischen Pastoralkonzils (mit einer ähnlichen Besetzung von Hierarchie, Theologen, Seelsorgern und Laien) eine viel schärfere Spannung und Konfrontation entstanden. Offenbar hatten die holländischen Bischöfe ihre Gemeinden zu grösserer Rede – und Denkfreiheit ermutigt, nachdem in vorkonziliärer Zeit die holländische katholische Kirche besonders linientreu gewesen war, mehr aus innen – und konfessionspolitischen als aus eigentlich theologischen Gründen. Die wenn auch noch nicht endgültigen, so doch mit grossem Nachdruck getroffenen Optionen der holländischen Synode lösten in Rom früh grosse Besorgnis und Bedenken aus. Dieses gespannte Verhältnis schlug sich in einer Reihe mehrerer gegenseitiger Briefe, öffentlicher und halböffentlicher römischer Äusserungen nieder. Vor allem gerieten die holländischen Bischöfe in eine höchst unbequeme Lage, weil sie einerseits die Glaubwürdigkeit und das gewonnene Vertrauen ihrer Gemeinden nicht enttäuschen und verlieren wollten, aber von römischer Seite unter zunehmenden Druck gesetzt wurden, in keiner Weise von den "weltkirchlichen" Gemeinsamkeiten abzuweichen, zu denen vor allem die Ehemoral, die Frage des Zölibats, die Interkommunion und die Geschiedenen pastoral gehörten. Deutlicher als anderswo wurde sichtbar, wie nicht sosehr das inhaltliche und sachliche Gewicht einer Lehre oder Disziplin, sondern ihr kirchenpolitischer Stellenwert ausschlaggebend ist. Die genannten und strittigen Fragen gehören von der Sache her nicht zu den unabdingbaren zentralen Wahrheiten christlichen und katholischen Glaubens; jetzt sollte sich aber *an* ihnen – nicht: *in* ihnen – die Einheit katholischer Lehre und Kirchenordnung erweisen oder, im negativen Fall, zerstört werden. Damit erhielten diese Konflikthanlässe eine Bedeutung, die weit über ihre sachliche Tragweite hinausging: an ihnen sollten die holländischen Bischöfe ihrer Einheit und Verbundenheit mit der Gesamtkirche unter Beweis stellen, resp. ihre Gläubigen in dieser strikten Einheit behalten.

Im längern Verlauf der holländischen Krise wurde die Lage noch undurchsichtiger: anfangs konnten sich die Bischöfe noch auf eine geschlossene überwiegende Mehrheit ihrer Katholiken berufen, während Rom zunächst keine positive und gehorsame Resonanz an der Basis ansprechen konnte. Diese Geschlossenheit ging aber durch eine längere zermürende Taktik Roms auf verschiedenen Ebenen und Kanälen verloren. So konnte Rom in der Kritik am holländischen Katechismus bereits auf eine grössere Gruppe besorgter holländischer Katholiken hinweisen, die weder die Methode noch die Inhalte des Katechismus mit ihrem katholischen Glauben vereinbaren könnten. Von da an wurde die Stellung der Bischöfe schwächer, weil dem römischen Druck von oben ein angewachsener, zum Teil auch geförderter und mobilisierter Druck von unten entsprach und sie von beiden Seiten zu isolieren drohte. Als schliesslich durch zwei Ernennungen von konservativen und unbedingt romtreuen Bischöfen das Bischofskollegium seine Handlungseinheit verloren hatte, war es auch um die einheitliche und bestimmte freiheitliche Stimme der holländischen Kirche geschehen, war aber auch die Vertrauensbasis zwischen Episkopat und den Gläubigen schwer geschädigt und brüchig geworden. Die Chance, durch den Einbezug der ortskirchlichen *Praxis* auch die *Theorie* der Kollegialität in ihrem Verhältnis zum Primat zu korrigieren und mit stärkerem Gewicht zu versehen, war gescheitert.

Für unser Thema sollen jetzt noch einige Aspekte der theologischen und kirchenpolitischen Strategie Roms und des Papstes erwähnt werden; daraus ergibt sich, dass von beiden Seiten nicht Theorie gegen Theorie, sondern ebenso sehr kirchenpolitische Praxis gegen Praxis steht.

6. Konfliktprävention und – Ideologie Roms

Theologische *und* kirchenpolitische Strategie lassen sich gar nicht reinlich voneinander trennen. Es muss an der Eigenart der Kirche als religiöser Gemeinschaft liegen, dass in ihr strukturpolitische Konflikte nie bloss als solche artikuliert und ausgetragen werden, sondern schon immer in der mehr unbewussten als bewussten Drapierung von Ideen, Theologien, ja sogar Glaubenslehren, einherkommen. Umgekehrt heisst dies aber, dass es keine "reinen" ekklesiologischen oder anderswie theologischen Auseinandersetzungen gibt, sondern dass bei fast allen lehrmässigen Kontroversen auch die machtpolitische Dimension aufgeheilt werden muss, oder, mit einem aus der Soziologie entlehnten Begriff, die Interessen im Hintergrund einer ideellen Aussage, ihre *Ideologie*.

Von besonderem Gewicht und von beinahe unfehlbarer Wirkung hat sich die *Einheitsideologie* erwiesen, verbunden mit dem Anspruch Roms, nicht als Einzelkirche neben andern, sondern als Repräsentantin der Gesamtkirche und des gesamtepiskopalen Kollegiums zu sprechen. So hat Papst Paul VI. der holländischen Kirche gegenüber immer auf die Lehre und disziplinarische Praxis der Gesamtkirche verwiesen. Die vielfältige und überall anzutreffende Argumentation zeigt, wie auch die Bischöfe der Ortskirchen, ohne es zu merken(?) sich diese ideologische Argumentation zu eigen machten. Die Versuche einer einzelnen Ortskirche, wie zB Hollands oder der Schweiz, werden von anfang an eingeschüchtert oder nachher niedergehalten mit dem Argument, damit weiche die einzelne Kirche vom Konsens der Weltkirche ab, wie er durch Rom repräsentiert sei. Dabei wird dieser Nachweis des weltkirchlichen Konsenses durch Rom gar nicht erbracht und kann in vielen Fällen nicht erbracht werden. Noch mehr: die Politik Roms im holländischen Konfliktfall hat gezeigt, dass der Papst sich dieser weltkirchlichen Zustimmung und Gemeinsamkeit nicht mehr sicher war, und ausdrücklich einzelne nationale Episkopate zu einer Demonstration dieser Gemeinsamkeit auffordern musste. Die Gleichsetzung von Rom, von päpstlicher Lehre und Weisung mit der "Weltkirche" und der "Einheit im Bischofskollegium" lässt sich so entlarven als eine ungedeckte Behauptung.

Der isolierte Primatsanspruch wird so verschleiert durch eine Terminologie, die verbal dem Vaticanum II entnommen scheint, die damit aber ideologischen Missbrauch treibt und den unverminderten Anspruch von Vaticanum I verfißt. Das Bischofskollegium und die Einheit der Ortskirchen über die ganze Welt kommt nicht als eigenständiges Votum zum Zuge, sondern wird nur für die Universalisierung des partikulären Anspruchs der römischen Ortskirche verwendet und missbraucht. In der Zölibatsdiskussion mit Holland hat denn auch Paul VI. mehrmals auf ein "einhelliges Votum" der im Konzil und in der Bischofssynode versammelten Bischöfe zurückgegriffen, aber nicht erwähnt, dass auf beiden Versammlungen auf seinen persönlichen Willen und Druck hin die Zölibatsfrage ausgeklammert wurde. Die Berufung und Abstützung auf dem "kollegialen Entscheid" wirkt in der öffentlichen Diskussion natürlich vorteilhafter, behaftet die Bischöfe bei einem "eigenen" früheren Konsens, ohne aber einzugestehen, dass es weder damals noch jetzt ein freier Konsens war:

"Mehr denn je wünschen wir unsererseits, mit den Hirten der niederländischen Bistümer nach Mitteln und Wegen zu suchen, um ihre Probleme recht und billig zu lösen und dies in der Sorge um das Wohl

der gesamten Kirche. Deshalb wollen wir zuallererst, Herr Kardinal, die Bischöfe, die Priester und die Angehörigen der katholischen Gemeinschaft der Niederlande unserer beständigen Zuneigung versichern, Ihnen aber gleichzeitig auch unsere Überzeugung kundtun, es sei unerlässlich, im Lichte der hier dargelegten Überlegungen und *im Geiste einer echten Kirchengemeinschaft* die zum Ausdruck gebrachten Wünsche und jene Haltung, die in einer für die Weltkirche so schwerwiegenden Frage eingenommen wurde, einer Wiedererwägung zu unterziehen.

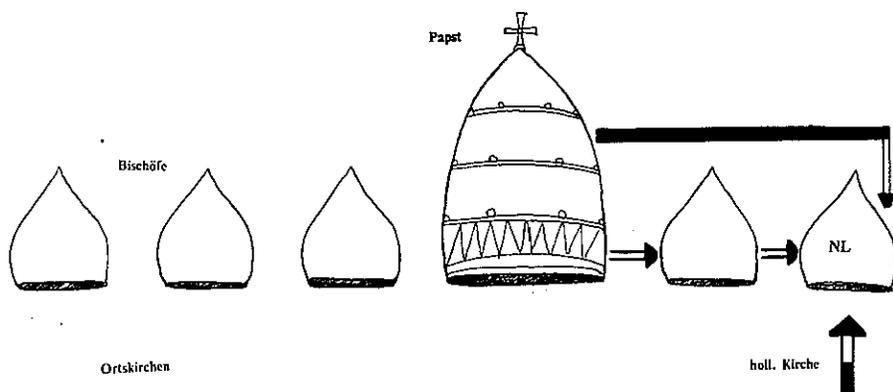
Herr Kardinal, wir zählen in der Arbeit, die der Heilige Stuhl auf dieses Ziel hin zu vollziehen hat, besonders auf Ihre wirksame Mithilfe. Ihre Unterstützung Herr Kardinal, leistet uns gute Dienste bei den *Kontakten*, die *mit den Bischöfen der ganzen Welt* aufzunehmen sind, damit alle Bischofskonferenzen in vollkommener Übereinstimmung mit uns und mit der universalen Kirche, in absoluter Hochhaltung ihrer heiligen Gesetze, die Priester, unsere Mitarbeiter, versichern, dass wir mit väterlicher Liebe ihre apostolische Angst und ihre Probleme sehen und weiterverfolgen, dass die Bischofskonferenzen ferner sie gleichzeitig auf die Schönheit der Gnade, die Ihnen vom Herrn verliehen wurde, auf ihr geheiligtes Engagement, auf die missionarische Anforderung ihres Dienstes hinweisen”.

Als ein anderes Instrument der ideologischen Politik Roms hat sich auch eine *Isolationsstrategie* erwiesen, die vorher beim holländischen Paradigma schon angedeutet wurde. Obschon die in Holland freimütig diskutierten Probleme sicher weltweit ebenso brennend empfunden werden und überall einer Aenderung bedürfen, bringt es das getrennte und unkoordinierte Vorgehen der einzelnen Ortskirchen und Episkopate mit sich, dass zur gleichen Zeit meistens nur die eine Kirche, ein einzelnes Land oder höchstens eine Region dieses an sich gemeinsame Problem zur Diskussion stellt. Dies macht es aber für Rom leicht, das jeweils “aufbegehrende” Land zu isolieren und als einzigen und exzeptionellen Abweichler hinzustellen. So hat Rom seinerzeit Holland mit der übrigen Weltkirche konfrontiert und in seinem “einheitswidrigen” Alleingang zu beschämen vermocht, insbesondere standen die Bischöfe als konsensbrüchig gegenüber ihren Brüdern im Bischofsamt der gesamten Weltkirche da. Die Einheitstheologie und – ideologie macht es dann leicht, mit dem Motiv der “Spaltung” diesen mutigen Vorstoss (für viele andere) einzuschüchtern und zur “Einheit” zurückzurufen. So lässt sich von einem einzelnen Fall zum andern die höchst fällige gemeinsame Veränderung verzögern und unterdrücken, während bei stärkerem gemeinsamen Vorgehen der Bischofs-

konferenzen untereinander, und bei gleichzeitig aktiver öffentlicher Diskussion und an ihrer Basis, die Stimme der Ortskirchen gegenüber dem Papst viel stärker und bestimmter auftreten könnte.

So aber kann Rom geschickt eine Strategie des "Divide et impera" (=teile und herrsche) betreiben, ein Spiel, für das sich denn auch immer noch andere Helfer und bewusste oder unbewusste Mitstrategen gewinnen lassen. Unbewusste Mitstrategen, weil die Kraft und der spirituelle Reichtum der Ideologoumena von "Einheit und Spaltung", von "brüderlichem Handeln" und "gemeinsamem Erbe" usw ihre Wirkung noch nicht verloren haben. Im holländischen Konflikt kam es denn auch zu höchst unerfreulichen Solidaritätskundgebungen und - äusserungen anderer benachbarter Bischöfe (Deutschland), hinter denen auch die eingeschüchterten und für diese Ziele sogar von Rom gerne eingesetzten "einfachen Gläubigen" standen. Nimmt man noch die vorher schon erwähnte Aufspaltung der anfangs geschlossenen und einheitlichen Ortskirche hinzu, erlangt das taktische Vorgehen eine zielstrebige erfolgssichere Geschlossenheit; die Aehnlichkeit mit den zuhelfekommanden "Befreiungsaktionen" ausländischer "Freunde" in ein politisch gespaltenes Nachbarland (Afghanistan) hinein lässt sich trotzdem nicht übersehen.

ZEICHNUNG III



7. Befreiende katholische Tradition des kontestierten Primats

Die offizielle katholische Lehre führt den Nachweis des römischen

Primates vor allem im bestätigenden Sinn: frühe Zeugnisse werden über ihre damalige Geltung hinaus überzogen und absolut gesetzt; widersprechende und eine andere Praxis belegende Dokumente werden vernachlässigt oder heruntergespielt, ebenso werden die für Rom günstigen, für andere Städte ungünstigen reichspolitischen Verhältnisse als "bloss profane" Motive ausgeklammert, als ob "rein theologische" Motive für die faktische kirchenrechtliche und – politische Entwicklung ausschlaggebend gewesen wären. Nicht nur für die Gegenwart, auch für die Tradition, steht eine ideologiekritische Bereinigung noch immer aus. Diese Feststellung, die sich durch viele Beispiele belegen lässt, hat uns im Seminar dann auf die Fährte einer kontestierenden Tradition geführt. Es gibt nicht nur die primatsgünstigen Petrusstellen im Neuen Testament, noch weniger sind diese Texte immer im römischen Sinn verstanden worden. Und es gibt nicht nur die Rekurse an die römische Mutterkirche, sondern ebenso sehr parallele Schiedsverfahren durch andere gleichrangige Metropolitansitze oder die Zuständigkeit anderer Kirchen für lehrmässige oder disziplinarische Streitfragen. Schliesslich lassen sich auch nicht rückwirkend von den westlichen Konzilien von Trient und Vaticanum II die altkirchlichen Konzilien als päpstliche Konzilien rückdatieren.

Bei dieser Frage nach der "ändern" Tradition hat sich wiederum gezeigt, wie nicht nur auf hierarchischer Ebene, sondern an der Basis der einzelnen Gemeinden und Ortskirchen die Eigenständigkeit und Eigengestalt gewahrt und verteidigt wurde. Friedrich Heiler hat die Kirchengeschichte des ersten Jahrtausends einmal unter diesem Aspekt dargestellt und fast in allen Ländern der damaligen Oekumene authentische Bestrebungen und Verteidigungen ortskirchlicher Eigenständigkeit nachweisen können. So hat nur der verhängnisvolle Untergang der nordafrikanischen Kirche im westkirchlichen Raum ein Gegengewicht zum Verschwinden gebracht, das dem expansiven Machtanspruch Roms hätte die Stirne bieten können (Cyprian von Karthago). Aber auch in andern Ländern ergibt sich nicht das harmonische Bild, das die primatale Traditionsdarstellung bietet: in Spanien, Norditalien (Mailand), aber auch im vorkarolingischen Frankenreich, in Irland und auf den Balkanländern haben sich die Kirchen, sowohl in ihrer Bevölkerung wie in ihren Bischöfen, entschieden für die Eigenständigkeit ihrer Theologie, Spiritualität, Disziplin, Liturgie usw. eingesetzt, auch gegen die bereits betriebene Zentralisierung durch Rom, dessen ideologische Argumente nicht anders lauteten als heute. Noch aber widerstanden viele Ortskirchen ihrer beinahe lähmenden und demoralisierenden Wirkung.

An spätern kirchengeschichtlichen Gegentraditionen wäre natürlich noch ausführlicher der *Konziliarismus* zu behandeln gewesen. Immerhin sei

hier festgehalten, dass die Forschung inzwischen die "schlechte" Ahnenreihe dieser Idee gegenüber den offiziellen Diffamierungen bedeutend verbessert und aufgewertet hat. Nicht nur dekadente nominalistische Philosophen und Kanonisten, sondern angesehene Rechtslehrer des hohen Mittelalters haben dem Konzil eine kritische und korrektive Stellung gegenüber dem Papst zugeschrieben. Die für den Konziliarismus sprechende Entscheidung von Konstanz wird ja paradoxerweise von Rom als kurze und episodenhafte Notmassnahme relativiert, während sie etwa von Hans Küng als langfristige und auch heute geltende Lehrentscheidung herangezogen wird.

Eine providentielle Wirkung hatte auch die wohl bewusst verzeichnende Depesche von Bismarck nach der Unfehlbarkeitsdefinition des Vaticanum I: sie hatte immerhin die positive Folge, dass der deutsche Episkopat mitten in einer zentralistischen Euphorie die bleibende Geltung des Bischofskollegiums und seine auch durch die Primatsdefinition nicht angetastete Eigenverantwortung feststellen musste:

"Kraft derselben göttlichen Einsetzung, worauf das Papsttum beruht, besteht auch der Episkopat; auch er hat seine Rechte und Pflichten vermöge der von Gott selbst getroffenen Anordnung, welche zu ändern der Papst weder das Recht noch die Macht hat. Es ist also ein völliges Missverständnis der Vatikanischen Beschlüsse, wenn man glaubt, durch dieselben sei "die bischöfliche Jurisdiktion in der päpstlichen aufgegangen", der Papst sei "im Prinzip an die Stelle jedes einzelnen Bischofs getreten", die Bischöfe seien nur noch "Werkzeuge des Papstes, seine Beamten ohne eigene Verantwortlichkeit"... Was insbesondere die (*letztere*) Behauptung betrifft,... so können wir dieselbe nur mit aller Entschiedenheit zurückweisen; es ist wahrlich nicht die katholische Kirche, in welcher der unsittliche und despotische Grundsatz, der Befehl des Obern entbinde unbedingt von der eigenen Verantwortlichkeit, Aufnahme gefunden hat".

8. Kritische und prospektive Lesart von Vaticanum II

Der Gang durch die konkrete kirchliche Praxis und durch die Geschichte des Verhältnisses von Ortskirche und römischem Primat lässt einem mit verändertem Blick zu den Konzilstexten von Vaticanum II zurückkehren. Weil in Wirklichkeit das Verhältnis nicht nur zwischen den verschiedenen hierarchischen Spitzen ausgetragen wurde, sondern weil sich immer wieder konkrete Ortskirchen mit ihrem je eigenen Glaubensstil, ihrer Frömmigkeit, Liturgie und

Lebensführung gegenüberstanden, lesen wir jetzt auch aufmerksamer jene Stellen, in denen zusammen mit den Bischöfen zusammen auch ihre Kirchen erwähnt werden. Vor allem lassen sich die begrifflich subtilen Differenzierungen zwischen Haupt und Kollegium nicht von dieser ekklesialen Gesamtwirklichkeit trennen und abspalten.

Noch mehr: das strukturelle Verhältnis muss daran gemessen werden, ob und wie es bisher und in Zukunft dem Leben der Ortskirchen in der Gemeinschaft der Weltkirche dienen kann. Die Struktur an der Spitze hat ihre Richtigkeit nicht einfach in sich, sondern muss ihr Mass nehmen an ihrer Zweckmässigkeit im Leben der ganzen Kirche. Der Anspruch auf Repräsentanz ist nicht einfachhin vorauszusetzen, sondern als Legitimation immer neu zu erbringen:

“Insofern dieses Kollegium aus vielen zusammengesetzt ist, stellt es die Vielfalt und Universalität des Gottesvolkes, insofern es unter einem Haupt versammelt ist, die Einheit der Herde Christi dar. In diesem Kollegium wirken die Bischöfe, unter treuer Wahrung des primatialen Vorrangs ihres Hauptes, in eigener Vollmacht zum Besten ihrer Gläubigen, ja der ganzen Kirche, deren organische Struktur und Eintracht der Heilige Geist immerfort stärkt” (Kirchenkonstitution 22).

Ferner gilt es nicht nur von den historischen und ehrwürdigen Metropolitanverbänden, sondern ist analog auch auf heutige regionale und kulturell differenzierte Bereiche auszudehnen und anzuwenden, was an einer anscheinend angefügten Stelle noch gesagt wird:

“Dank der göttlichen Vorsehung sind die verschiedenen Kirchen, die an verschiedenen Orten von den Aposteln und ihren Nachfolgern eingerichtet worden sind, im Lauf der Zeit zu einer Anzahl von organisch verbundenen Gemeinschaften zusammengewachsen. Sie erfreuen sich unbeschadet der Einheit des Glaubens und der einen göttlichen Verfassung der Gesamtkirche *ihrer eigenen Disziplin*, eines eigenen liturgischen Brauches und eines eigenen theologischen und geistlichen Erbes” (Kirchenkonstitution 23).

Während aber diese Texte die Konzession der Eigenständigkeit immer wieder durch ängstliche Absicherungen der Einheit und des primatialen Vorranges abschwächen, wären umgekehrt gerade diese nicht ganz unterdrückten Ansätze zugunsten der Ortskirchen in der Theorie noch mehr zu betonen und bis an die Grenze auszuwerten und in die Praxis umzusetzen.

Noch mehr positive und ermutigende Ansätze zu einer grössern Profilie-

rung der Ortskirchen enthält das Bischofsdekret, dort allerdings "nur" im pastoralen und praktischen Sinn. Doch dürfte die Erfahrung, gerade im Verlauf dieser Rückblicke, gezeigt haben, dass auf die Dauer die Theorie und die Lehre von der Praxis nicht unbeeinflusst bleiben kann. Wenn die jetzt geltende und festgehaltene Lehre sich gerade durch eine "erfolg" – reiche, dh sieg – reiche Praxis ihren Platz erobert und gesichert hat, dürfte auf längere Sicht eine eigenständige Praxis allmählich auch eine zentralistisch – primatale Theorie von unten her auf – und durchbrechen können. Auf die Dauer scheint auch eine "bloss" pastorale Praxis doch den längern Atem zu haben und sich früher oder später in Theorie, in Lehre und Struktur umzusetzen, während eine obsolet und lebenshindernd gewordene Theorie und Struktur zwar noch lange neues Leben verhindern und niederhalten kann, früher oder später wird sie doch vom stärkern Leben ab – und weggestossen.

Das Spannungsverhältnis zwischen Primat und bischöflicher Kollegialität muss also – dies der Ertrag des Seminars und dieses Berichts – unbedingt durch den Einbezug der lebendigen Praxis der Ortskirchen erweitert und vervollständigt werden. Sonst bleiben die Auseinandersetzungen über die Lehre und die Ausmarchungen um Rechte und Strukturen nur zum Teil verständlich. Ihre gegenseitige Heftigkeit und Hartnäckigkeit lässt sich nur durch den ideologischen Charakter der ausgetauschten Argumente erklären, das heisst durch die darin ausgetragenen Interessenkonflikte und kirchenpolitischen Ansprüche. Gerade von daher erhält aber ein eigenständig und in kleineren kollegialen Einheiten ausgeübtes Bischofsamt neue Bedeutung und den Rückhalt der lebendigen Ortskirchen. Das Amt des päpstlichen Primates wird dadurch nicht erübrigt, aber es muss seinen Dienst für die Gesamtkirche ganz anders und neu begründen und erfragen, ganz anders und weit mehr als es durch den bisherigen unbewiesenen und ungedeckten Anspruch geschehen ist. Je mehr die Praxis der Ortskirchen auf die bestehenden Strukturen und ihre ekklesiologische Theorie ein – und rückwirken wird, muss dies früher oder später – hoffentlich nicht zu spät – zu einer neuen Theorie und ekklesiologischen Lehre, zu grösserem ökumenischem Konsens und zu lebendiger Einheit führen.

Anmerkungen

1. J. Ratzinger, Die pastoralen Implikationen der Lehre von der Kollegialität der Bischöfe: Das neue Volk Gottes (Düsseldorf 1969) 201-224.

2. Erklärung der Schweizerischen Bischöfe zur Enzyklika "Humanae Vitae", SKZ 136 (1968) 781-782, 784-785, zit. 781.

3. J. Vonderach, Dimensionen der Synodenarbeit: SKZ 143 (1975) 791-793, zit. 792.

4. Zur holländischen Kirche vgl. die verschiedenen Berichte, die in der "Herder-Korrespondenz" erschienen sind, u.a.:

- Entwicklungen im holländischen Katholizismus: HK 20 (1966) 23-28.
- Der Weg des niederländischen Katholizismus: HK 23 (1969) 69-74.
- Zur Auseinandersetzung über die Zölibatsfrage: HK 24 (1970) 128-139.
- Konflikt zwischen Rom und Holland. Ein Interview mit Kardinal Alfrink zum Veto Roms gegen den niederländischen Pastoralrat: HK 26 (1972) 492-494.

5. Schreiben Papst Pauls VI. an Kardinalsstaatssekretär Jean Villot: SKZ 138 (1970) 81-83, zit. 82 f.

6. F. Heiler, Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus (München 1941).

7. R. Bäumer, Die Entwicklung des Konziliarismus. Werden und Nachwirken der konziliaren Idee (= Wege der Forschung 279) (Darmstadt 1976).

Diese Angaben sind einer grösseren Bibliographie entnommen, die mein Assistent, Herr Kurt Koch, freundlicherweise erstellt hatte.

LA CONCEPTION DE L'EGLISE LOCALE DANS L'ECCLÉSIOLOGIE RÉFORMÉE

Jean-Marc Chappuis, Genève

L'Eglise locale, dans l'ecclésiologie réformée, occupe une place si importante que l'on pourrait dire, à la limite, que l'Eglise locale est la seule forme d'Eglise accréditée et reconnue effectivement dans notre tradition. L'Eglise est locale ou elle n'est pas: telle serait, semble-t-il, l'affirmation centrale de notre conception. Resterait dès lors à savoir ce que l'on entend par Eglise locale: s'agit-il de la plus petite unité concevable, rassemblée par la prédication de l'Evangile et la célébration des sacrements, c'est-à-dire de la paroisse? Ou bien faut-il l'entendre au sens où on l'entendait dans l'ancienne Genève réformée lorsqu'on parlait de "l'Eglise de Genève", c'est-à-dire de l'Eglise d'un territoire, correspondant ailleurs à un diocèse? Ou bien faut-il l'entendre, plus largement encore, au sens où l'on parle aujourd'hui de "l'Eglise réformée de France", c'est-à-dire de l'Eglise localisée dans une nation tout entière et structurée, dans ces limites nationales, par le régime presbytérien-synodal? Autant de questions capitales, qu'il n'est pas aisé de clarifier. C'est pourquoi nous reviendrons sur ce thème, tout à fait essentiel, de la localisation de l'Eglise.

Observons toutefois, dès maintenant, que le protestantisme est peut-être affecté d'une faiblesse intrinsèque, qui est de n'avoir pas de lieu où s'exprime institutionnellement le lien universel entre les Eglises locales. En regard de la tradition orthodoxe, où les patriarchats assurent institutionnellement ce lien, et de la tradition romaine, dans laquelle la papauté le garantit de façon centralisée, le protestantisme n'offre rien qui puisse leur être comparé. Genève n'exerce la fonction ni de Constantinople ni de Rome. La confession de foi de la Rochelle, 1571, qui exprime la foi des Eglises réformées en France, au Béarn et à Genève, est tout à fait explicite à cet égard: "Nous croyons que tous les vrais pasteurs, en quelque lieu qu'ils soient, ont la même autorité et une égale

puissance, sous un seul chef, un seul souverain et un seul évêque universel: Jésus Christ. Pour cette raison, nous croyons qu'aucune Eglise ne peut prétendre sur aucune autre à quelque domination ou quelque souveraineté que ce soit". (Article 30). La confession de foi de la Rochelle, cependant, ne s'en tient pas à un congrégationalisme radical. Elle admet et recommande un lien entre les Eglises locales: "Nous croyons qu'il est bon et utile que ceux qui sont choisis pour être surintendants cherchent ensemble les moyens qu'ils doivent mettre en oeuvre pour diriger et administrer tout le corps de l'Eglise. Toutefois, qu'ils ne s'écartent en rien de ce que notre Seigneur Jésus-Christ nous a ordonné sur ce point" (article 39, références bibliques indiquées: Actes 6:3, 14:23, 15:2, 24-28, I Pierre 5:1-4).

Il se peut, notons-le au passage, que cette faiblesse intrinsèque soit l'un des facteurs qui permettent d'expliquer pourquoi, dans les comités et dans le personnel du Conseil oecuménique, une évidente prépondérance protestante est constamment relevée, et déplorée. Peut-être les protestants sont-ils, sans nécessairement toujours s'en rendre compte, en quête de ce lieu d'expression du lien universel entre les Eglises locales qui leur fait défaut? Peut-être le Conseil oecuménique leur apparaît-il comme une possibilité offerte de le découvrir? Peut-être sont-ils plus libres de s'engager dans cette voie, n'ayant à faire valoir ni la prépondérance ni les droits historiques d'un "siège" particulier?

Mais il se pourrait aussi – et cette question doit être clairement posée – qu'en définitive cette faiblesse n'en soit pas une, et qu'il faille bien plutôt y voir l'expression d'une vérité ecclésiologique essentielle, ainsi que la manifestation d'une force secrète. Il est de fait que, paradoxalement, cette absence de lien institutionnel entre les Eglises locales n'a empêché le protestantisme ni d'entretenir en lui une vision universelle de l'Eglise, ni d'avoir une pratique universaliste de la mission constitutive de celle-ci.

Il n'est que de considérer le mur des Réformateurs, à Genève, pour s'en convaincre. Les Eglises de France, des cantons suisses, d'Ecosse, des Pays-Bas, de Hongrie, d'Angleterre, d'Allemagne et d'Amérique du nord y sont évoquées comme autant d'Eglises locales (ou nationales) profondément unies entre elles par un commun service de l'Évangile.

Plusieurs continents n'y sont pas représentés, qui apparaîtront plus tard dans la vision universelle et dans la pratique missionnaire universaliste des Eglises de la Réforme: l'Afrique, l'Asie, l'Amérique du Sud, l'Océanie. Il est vrai – et certains de nos frères orientaux le soulignent avec rudesse ou avec malice – que l'expansion mondiale des Eglises protestantes a coïncidé, dès le XVII^e et surtout le XVIII^e siècle, avec l'expansion coloniale de l'Europe. Ainsi Paul Verghese, qui a vécu parmi nous à Genève, au Conseil oecuménique, et

qui est devenu maintenant le métropolitain Gregorios, a-t-il pu écrire que cette expansion correspond à une erreur récente, que n'ont commise ni les Pères ni les Réformateurs, et qui a consisté, dans le protestantisme moderne, à donner à la mission de l'Eglise une prépondérance injustifiée sur sa vie même. L'hypertrophie missionnaire, dit-il durement, a entraîné le christianisme occidental, aussi bien protestant et catholique, au bavardage pieux, à l'activisme stérile et à une hypocrite affirmation de soi ("The cultivation of the Christian life", in "The South East Asia Journal of Theology", avril 1964).

Nous n'entrerons pas plus avant dans ce débat, important bien évidemment, mais marginal pour notre sujet. On en retiendra seulement et simplement que, pour des chrétiens d'autres traditions, le protestantisme peut constituer une véritable énigme institutionnelle, et fonctionnelle: d'une part il ne dispose d'aucun lien organique entre les Eglises locales, et d'autre part cependant il est habité par une vision universelle de l'Eglise.

Ainsi ces prêtres belges qui questionnaient les pasteurs suisses venus en nombre travailler après la guerre dans les Eglises protestantes de leur pays. Ils ne s'expliquaient pas comment les Eglises locales de Genève ou de Neuchâtel, et celles de Bruxelles ou de Liège, pouvaient coopérer si étroitement pour la répartition de leurs ministres. Leur étonnement tout d'abord m'étonna, tant il me paraissait naturel d'avoir offert mes services, avec mes compagnons, aux Eglises protestantes de Belgique alors démunies de ministres. Puis il me fit découvrir qu'en effet cette solidarité entre Eglises locales, qui constitue ce qu'on pourrait appeler une donnée immédiate de la conscience protestante, devrait peut-être s'explicitier et prendre forme externe et organique.

N'avoir pas de lieu où s'exprime institutionnellement le lien universel entre les Eglises locales: cette carence constitue-t-elle une faiblesse intrinsèque ou au contraire une force secrète de l'ecclésiologie réformée? Laissons ouverte cette question et venons-en au centre même de notre sujet, qui est l'Eglise locale. S'interroger sur l'Eglise locale, c'est s'interroger sur la localisation de l'Eglise, c'est se demander quel est le lieu de l'Eglise et par conséquent tout d'abord et tout simplement si effectivement l'Eglise en a un.

La réponse la plus radicale que l'ecclésiologie réformée ait donné à cette question est celle que Karl Barth a formulée dans sa contribution à l'assemblée oecuménique d'Amsterdam, en 1948, sous le titre "L'Eglise, congrégation vivante de Jésus-Christ, le Seigneur vivant" (in "L'Eglise universelle dans le dessein de Dieu", Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1949) et qu'il a développée dans la troisième partie de la doctrine de la réconciliation, publiée en 1959, de sa *Kirchliche Dogmatik* (vol. IV/3, 25ème fascicule de l'édition française).

La réponse de Barth à la question de savoir si l'Eglise a un lieu est

radicale en ce sens que l'Eglise, pour lui, n'en a pas. Et que cette absence de localisation constitue tout à la fois et sa force et sa faiblesse. Cette force et cette faiblesse proviennent de son origine: l'Eglise a son origine dans l'ordre de la réconciliation, et non pas dans l'ordre de la création. Elle n'a pas de lieu qui lui soit propre, et qu'elle puisse espérer, prétendre ou vouloir se faire garantir. "Les renards ont des terriers, les oiseaux du ciel ont des nids, mais le Fils de l'homme n'a pas un lieu où reposer sa tête" (Matthieu 8:20). Ce qui est vrai du Christ est vrai de son Eglise, dont l'existence historique est contingente: "On ne peut pas dire de la communauté, comme on peut le dire, par exemple, de l'Etat, du travail, de l'économie, des différentes formes de la culture, qu'elle appartient aux constantes nécessaires par essence de l'existence humaine et donc de l'histoire elle-même" (Dogmatique, p. 69). Elle devra donc partager la faiblesse de son Seigneur, "qui consiste en ce qu'il n'a jamais eu et n'a pas encore un tel lieu ici-bas" (p. 70). "Elle ne peut qu'être un hôte ça et là, camper et, dans le meilleur des cas, elle ne saurait avoir de permis de séjour, de permis d'établissement et surtout pas droit de cité. Ce fait signifie pour elle faiblesse complète, par rapport à tous les autres éléments de l'histoire, à l'ensemble de l'humanité qui l'entoure" (idem).

"Mais c'est précisément dans cette faiblesse même que résident et surgissent sa force, sa puissance" (p. 71). La force secrète de l'Eglise, sans feu ni lieu sur la terre, est d'exprimer, en son être même, la vérité sur l'homme. Car, depuis les jours de Caïn, l'homme est lui-même "errant et vagabond sur la terre". Il se trouve donc que "dans l'existence marginale de la communauté chrétienne apparaît visiblement et pour ainsi dire d'une manière représentative cette situation de l'humanité caïnite devenue sans patrie" (p. 72). Mais cette représentation de l'humanité sans patrie est prometteuse. Car, "précédant de loin tous les autres peuples, il est donné à la communauté d'être déjà ici-bas chez elle, dans la maison du Père, d'y être à l'abri et en sécurité, pour attester par son existence la patrie qui attend tous ces peuples" (idem). Ainsi se manifeste en elle "la force de la vérité, qui se fait jour chez elle, de la situation humaine en général placée sous le jugement et la grâce de Dieu" (idem).

L'Eglise est sans feu ni lieu sur la terre! Elle n'est pas localisable. Il n'y a pas d'Eglise locale. Mais l'Eglise locale advient, à tout moment, comme un événement qui signale dans le monde la réconciliation opérée en Christ et qui annonce la cité permanente promise à l'humanité tout entière.

Ces pages de 1959 éclairent rétrospectivement les rudes affirmations énoncées par Barth onze ans plus tôt, à Amsterdam. C'était alors en termes de congrégation plutôt que de communauté que Barth exprimait sa réponse radicale: "La congrégation est l'événement, survenu dans le temps de la fin,

par lequel s'opère le rassemblement (congregatio) des hommes (fidelium) que Jésus-Christ, le Seigneur vivant, veut élire et qualifier pour être témoins de sa victoire déjà acquise et annonciateurs de sa manifestation finale et universelle" (p. 96).

Et cette congrégation événementielle n'est localisable en aucun lieu institutionnel: "l'Eglise n'est ni la communauté, ni le groupement visible des hommes qui croient en Jésus-Christ, ni l'organe qui les représenterait sous forme monarchique, aristocratique ou démocratique. Elle n'est pas une idée, ni une institution, ni un pacte. Elle est l'événement qui rassemble deux ou trois hommes au nom de Jésus-Christ, c'est-à-dire par la puissance de l'appel qu'il leur adresse et du mandat qu'il leur confie" (p. 103).

Mais, dira-t-on, cette congrégation événementielle ne prend-elle pas nécessairement une forme identifiable? Assurément: "La forme première, régulière et normale de cet événement est la congrégation locale, dont les limites coïncident avec celles d'une commune particulière" (idem). Et pourquoi donc prend-elle cette forme-là, plutôt qu'une autre? La réponse que Barth va donner à cette question s'inscrit dans la continuité directe de celle que les Réformateurs du XVI^e siècle avaient donnée. Elle tient tout entière, nous l'allons voir, dans le rassemblement cultuel, la célébration des sacrements et la prédication de l'Évangile, ainsi que dans tout ce qui prépare ce rassemblement, et dans tout ce qui en découle.

Mais il faut relever la différence, considérable, qui apparaît au travers de cette continuité. A l'époque des réformes de l'Eglise d'Occident, qu'elles se soient effectuées sous les auspices de Luther, de Calvin, ou du Concile de Trente, la question ne se posait pas, de la localisation de l'Eglise. Pour reprendre, en sens contraire, les termes de Barth, l'Eglise avait pleinement droit de cité dans la société. Elle n'avait pas besoin de condescendre à demander un permis de séjour ou d'établissement. A l'exception des mouvements anabaptistes radicaux – dont Barth a largement recueilli l'héritage d'ailleurs, quant au baptême et dans une large mesure quant à l'ecclésiologie – l'Eglise était alors au milieu du village. Elle était au coeur du pouvoir, et ne songeait nullement à se demander quel était son lieu, et moins encore si elle en avait un. Elle était présente partout, au centre des villes par ses cathédrales, à l'école et à l'hôpital qu'elle régissait, dans les structures politiques qu'elle régissait. Genève, jusqu'à la Réforme, avait à sa tête un prince-évêque, comme tant d'autres cités du moyen-âge.

La question de savoir quel est le lieu de l'Eglise, et plus encore celle, plus fondamentale, de savoir si elle en a effectivement un, ne se posaient en aucune manière. Ces questions se poseront ultérieurement, avec l'apparition et le

développement du phénomène que l'on a pris l'habitude d'appeler la sécularisation. Mais une autre question, urgente, brûlante, se posait alors. Il ne s'agissait pas de savoir comment localiser l'Eglise. Il s'agissait de savoir comment identifier la vraie Eglise. La controverse, sur ce point, a été rude et chaude. Elle n'est aujourd'hui point encore épuisée.

La réponse des réformés à la question de savoir comment identifier la vraie Eglise de Dieu, la voici, telle que nous la trouvons chez Calvin, dans l'Institution de la religion chrétienne (livre 4, chapitre 1, paragraphe 9): "Partout où nous voyons la parole de Dieu être purement prêchée et écoutée, les sacrements être administrés selon l'institution de Christ, il ne faut nullement douter qu'il y ait Eglise, d'autant que la promesse qu'il nous a baillée ne nous peut faillir: partout où deux ou trois seront assemblés en mon nom, je serai au milieu d'eux". Il n'y a, à cet égard, aucune différence entre luthériens et réformés. L'article VII de la Confession d'Augsburg définit en effet l'Eglise comme "l'assemblée de tous les croyants, parmi lesquels l'Evangile est purement prêché et où les saints sacrements leur sont administrés conformément à l'Evangile".

La pure prédication de la parole de Dieu et l'administration des sacrements selon l'institution du Christ: telles sont les marques de l'Eglise visible, tels sont les signes qui permettent d'identifier la vraie Eglise et de la distinguer de la fausse.

On lira avec intérêt un traité de Luther de 1523 qui, à cette même question de l'identification de la vraie Eglise, donnait déjà la même réponse et en tirait des conséquences pratiques péremptoires pour la vie paroissiale. Il s'agit d'un texte intitulé: "Qu'une assemblée ou communauté chrétienne a le droit et le pouvoir de juger toutes les doctrines, d'appeler, d'installer et de destituer des prédicateurs. Fondement et raisons tirés de l'Ecriture". (Martin Luther. Oeuvres, tome IV, Labor et Fides, Genève 1958). Luther pose la question à la première ligne: "En premier lieu, il importe de savoir où se trouve et qui est la communauté chrétienne". Et il répond aussitôt: "On reconnaît la communauté chrétienne au fait qu'on y prêche le pur Evangile" (p. 81). Sur cette base, le traité entend démontrer que la communauté locale a le droit et le pouvoir de juger les ministres qui sont à sa tête: "Les évêques, papes, savants et tout le monde ont pouvoir d'enseigner, mais c'est aux brebis de juger s'ils le font avec la voix du Christ ou la voix des étrangers" (82).

L'Eglise, en ce temps-là, était partout. Mais la question était posée par des multitudes de consciences exigeantes, de savoir si, étant partout, elle n'était pas finalement nulle part. "Nous cherchons l'Eglise de Dieu", écrit encore Calvin, dans son traité ultérieur intitulé "La vraie façon de réformer l'Eglise"

(Labor et Fides, Genève 1957, p. 32). Nous cherchons l'Eglise de Dieu! La formule est significative. L'Eglise n'est-elle pas à l'époque partout, bien visible? Assurément. Elle était même trop voyante! Mais nous la cherchons cependant, car il se peut qu'elle ne soit précisément pas là où elle paraît et prétend être. "Nous cherchons l'Eglise de Dieu". Et Calvin continue: "Nous confessons tous qu'elle a été si bien plantée dès le commencement qu'elle s'est entretenue jusqu'à aujourd'hui, et qu'à présent elle est répandue par tout le monde. Reste une question, à savoir si elle est attachée aux personnes". La question des personnes, c'est la question de la succession apostolique, que Calvin réinterprète en déclarant qu'elle ne consiste pas dans la succession des personnes ("Je ne contredis pas que le pape ne soit tenu pour successeur de saint Pierre, pourvu qu'il fasse office d'apôtre") mais "en perpétuité de doctrine". Et il poursuit, dans sa recherche de l'Eglise: "Quand ceux qui usurpent le nom d'Eglise sont ceux-là même qui l'ont désolée, en tant qu'en eux était, ne serait-ce pas pour nous une trop grande bêtise de ne point résister à un mal aussi patent? Saint Hilaire disait déjà de son temps que l'Eglise était plutôt cachée aux cavernes qu'elle n'avait son éminence aux sièges grands et renommés" (idem).

L'Eglise cachée aux cavernes! L'expression est d'une étonnante modernité. Elle évoque la marginalité, le désert, la dimension "underground" d'un rassemblement effectif mais discret et à la limite secret. Elle évoque ce qu'Olivier Clément appelle "la crypte, l'église souterraine, image de la matrice baptismale, du "lieu pour renaître" ("La revolté de l'Esprit", Stock, Paris 1979). L'Eglise est cachée aux cavernes! Cette expression évoque l'admirable description que Vladimir Volkoff, dans "Le retournement", nous donne du major Igor Maksimovitch Popov se rendant clandestinement dans ce lieu discret de Paris où se déchiffre "une inscription slavone, semi-effacée: Temple de la Dormition de la très sainte Mère de Dieu" (p. 215).

Ce lieu pour renaître, qui "fait catacombe", Popov le fréquentera jusqu'à passer par ce "retournement" qui ne doit rien au prestige d'une Eglise triomphaliste, et qui doit tout à l'humble fidélité d'une communauté d'exilés.

Une Eglise est cachée aux cavernes sous l'édifice triomphal, bien visible et trop voyant, des cathédrales de l'ère constantinienne. Et de même une Eglise est cachée aux cavernes sous l'espace désertique, lui aussi bien visible et trop voyant, de l'ère post-constantinienne sécularisée.

L'identification de la vraie Eglise s'effectue donc, pour les réformés du XVI^e s. par la reconnaissance de ce "lieu pour renaître" où est prononcée la pure prédication de la parole de Dieu et où les sacrements sont administrés selon l'institution du Christ. On retrouvera, plus développée, cette doctrine des

“marques et signes de la vraie Eglise” dans la “Confession helvétique postérieure” de 1566 (Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1944, au chapitre intitulé “De l’Eglise de Dieu sainte et catholique”, p. 97-98): “...nous enseignons que l’Eglise en laquelle se trouvent les marques et signes de vraie Eglise, doit estre estimee telle. Or les marques principales d’icelle sont la pure et legitime predication de la parole de Dieu, et telle qu’elle nous a esté donnee par les livres des Prophètes et Apostres, (Jn 10, 27) lesquels tous nous conduisent comme par la main à Christ qui nous a dit en l’Evangile: Mes brebis oyent ma voix, je les cognoy, et elles me suivent et je leur donne la vie eternelle: mes brebis ne suivent point le mercenaire et estrange, mais s’enfuyent de luy, pource qu’elles ne cognoissent point la voix des estrangers. Au surplus, ceux qui sont tels en l’Eglise ont une seule foy, un seul Esprit, et pourtant adorent un seul Dieu qu’ils servent en esprit et vérité: ils l’aiment seul de tout leur coeur et de toute leur force et l’invoquent seul par Jesus Christ seul moyennant et intercesseur, et ne cherchent aucune justice et vie hors de Jesus Christ et de la foy en iceluy. Et ce pource qu’ils recognoissent Christ estre le seul Chef et fondement de l’Eglise, sur lequel estant fondez, ils reforment journellement et amendent leur vie par penitence, et portent patiemment la croix qui leur est imposee: et par une charité non feinte, estans liez avec tous les membres de Christ, se declarent vrais disciples d’iceluy en perseverant au lien de paix et de sainte union. Iceux semblablement participent aux Sacrements ordonnez de Christ, et baillez par les Apostres: desquels ils n’usent point autrement que comme ils l’ont receu et appris du Seigneur”.

Et on la retrouve dans la contribution de Barth à Amsterdam. Elle y apparaît cette fois non plus pour identifier l’Eglise véritable – encore que cette valeur d’identification ne soit nullement abolie – mais essentiellement pour localiser cette Eglise qui a découvert, ou redécouvert, qu’elle est sans feu ni lieu sur la terre.

Congrégation événementielle, l’Eglise revêt une forme identifiable, qui est celle de “la congrégation locale, dont les limites coïncident avec celles d’une commune particulière”, nous l’avons vu. Quant à savoir pourquoi elle prend cette forme-là, plutôt qu’une autre, voici la réponse de Barth: “Cette congrégation locale est constituée par la possibilité et l’existence d’un service divin commun et régulier: célébration et annonce, en communauté, de la réconciliation opérée en Jésus-Christ et de l’espérance qui s’y attache. L’Eglise vit (elle ‘existe’!) de cette activité visible et concrète (prière, confession de la foi, baptême, Cène, proclamation et acceptation de la bonne nouvelle), de ses conditions préalables (théologie, catéchisme) et de ses conséquences (discipline fraternelle, cure d’âmes et autres formes d’assistance mutuelle). L’Eglise vit

donc (elle 'existe'!) sous la forme de la congrégation locale, norme de toutes ses autres formes d'existence".

"La possibilité et l'existence d'un service divin commun et régulier" constitue donc le motif décisif qui justifie, dans cette perspective réformée, la prépondérance de l'Eglise locale sur toute autre forme concevable de son existence.

Ainsi donc, l'Eglise est identifiable et localisable par la pratique culturelle, la prédication de l'Evangile et la célébration des sacrements. La même réponse, dans la continuité et dans la différence, est donnée par la théologie réformée aussi bien à l'époque de la chrétienté qu'à l'ère de la sécularisation.

On relèvera que cette réponse, en raison de la différence même des moments, s'accompagne d'accents différents. Barth accentue notamment un élément tout à fait secondaire au XVI^e siècle: l'eschatologie.

L'Eglise a pris conscience d'être sans feu ni lieu sur la terre. Dès l'*Aufklärung*, la sécularisation de la culture et de la société lui a fait redécouvrir progressivement sa fonction anticipatrice, qui se superpose à sa fonction de gérante du sacré social, qu'elle a tendance, peut-être excessivement, à supplanter aujourd'hui.

"Précédant de loin tous les autres peuples, disait Barth du peuple de Dieu, il est donné à la communauté... d'attester par son existence la patrie qui attend tous les peuples".

Aussi Barth, dans les amples développements ecclésiologiques de la doctrine de la réconciliation, parle-t-il du rassemblement, de l'édification et de la mission de l'Eglise comme d'une triple représentation provisoire ("vorläufige Darstellung") de l'espérance offerte en Jésus-Christ à l'humanité tout entière: la communauté rassemblée est la représentation provisoire de toute l'humanité qu'il a justifiée; la communauté édifiée est la représentation provisoire de la sanctification, accomplie en lui, de toute l'humanité; la communauté missionnaire est la représentation provisoire de la vocation adressée en lui à l'humanité entière et même à toutes les créatures.

Cet accent eschatologique si fort mis sur la "représentation provisoire" et sur la fonction anticipatrice de l'Eglise éclaire le caractère événementiel de son existence, auquel Barth est si vivement attaché. Calvin, pour sa part, moins sensible à l'eschatologie et juriste de surcroît, c'est-à-dire enclin par sa formation et pressé par les besoins du temps à traiter de l'"ordo ecclesiae", ne rechignait nullement à traiter positivement du caractère institutionnel de l'Eglise. Preuve en est que le titre de son grand ouvrage contient deux des mots – sur les trois qu'il comporte! – que Barth a combattus avec vivacité et

persévérance tout au long de son oeuvre théologique: "Institution de la religion chrétienne", disait Calvin. Non, dit Barth: l'Évangile n'est pas une religion, il en est l'antithèse; l'Église n'est pas une institution, elle est un événement!

Mais la sécularisation, assortie de cette remise en honneur de l'eschatologie, n'est pas le seul facteur qui explique le caractère événementiel de la localisation de l'Église chez Barth. Il en est un autre, plus délimité, plus précis et qui, très certainement, conserve une portée opérationnelle exemplaire pour l'Église dans le monde actuel.

L'oeuvre théologique de Barth a été forgée dans le feu du combat que l'Église fidèle a livrée à la démesure démoniaque du nazisme. Il faut l'interpréter dans ce contexte, non seulement pour se mettre en situation de bien la comprendre, mais aussi parce que c'est dans ce contexte qu'elle livre sa vertu secrète pour notre témoignage aujourd'hui.

Le congrégationalisme radical et intransigeant de Barth nous paraît faire partie intégrante du combat qu'il a mené, avec d'autres compagnons résolus, contre le nazisme. Dans une société centralisée, dans un État totalitaire possédé par une passion nationaliste dévorante et dévastatrice, il peut paraître à première vue (et à courte vue!) qu'une Église solidement structurée, elle-même centralisée et dotée d'une direction forte, est capable de mieux résister aux pressions du pouvoir politique. Or, le génie de Barth a été de comprendre immédiatement que c'est très exactement le contraire qui est vrai, et de s'en tenir sans hésiter à cette position antithétique. Son génie a été de percevoir que l'Église peut et doit se concevoir, dans une telle société, comme un contre-modèle pour la guérison de cette société.

Alors que les Églises évangéliques en Allemagne se composent d'Églises particulières, indépendantes et égales en droit, il fut question, dans les milieux ecclésiastiques décidés à collaborer avec le nouveau pouvoir, d'ériger un évêché d'empire apte à offrir à l'État centralisé qui s'annonçait un interlocuteur unique. Barth, sans s'opposer radicalement d'emblée à un tel projet, en perçut néanmoins aussitôt le danger. En juin 1933 déjà, face aux projets de réforme des "chrétiens allemands", il publiait huit thèses dont la septième est rédigée en ces termes: "Au cas où l'on estimerait bon d'avoir un "évêque d'empire", sa nomination ne devrait pas se faire sur des bases politiques et avec les moyens de propagande usités dans les élections civiles. L'évêque devrait être nommé par une assemblée ecclésiastique ne tenant compte que des seuls intérêts de l'Église" (cité par Arthur Frey, "Le culte de l'État et le témoignage de l'Église", Labor, Genève 1937, p. 68).

On sait que cet évêché d'empire fut constitué, et confié au pasteur

Muller. Barth et ses amis de l'Eglise confessante mirent alors les points sur les i par la déclaration de Dahlem qui, en octobre 1934, prolongea, au niveau ecclésiologique, ce que la fameuse déclaration de Barmen, en mai de la même année, avait fermement mis en évidence au niveau proprement théologique. La Déclaration de Dahlem prend position en ces termes quant à l'évêque d'empire:

“L'Eglise nationale que l'évêque d'empire Muller cherche à fonder en s'inspirant de la formule “Un Etat, un peuple, une Eglise”, est une Eglise qui a perdu sa base chrétienne, ce qui lui enlève toute raison d'être. Les pouvoirs que se sont arrogés l'évêque d'empire et la direction des cultes créent une sorte de papauté inadmissible dans une Eglise protestante. La direction de l'Eglise, inspirée d'idées antiscrituraires, considère l'obéissance à l'Ecriture sainte contraire à la discipline et punissable” (idem, p. 88).

La rupture sera bientôt consommée: Barth sera expulsé d'Allemagne, Niemöller enfermé dans un camp, Bonhoeffer s'engagera dans la voie qui le conduira à l'exécution capitale.

C'est l'écho et la confirmation de ce refus clairvoyant et intransigeant que l'on retrouvera, quatorze ans plus tard, à Amsterdam, dans cette affirmation selon laquelle l'Eglise ne s'identifie pas à l'organe qui représenterait les hommes qui croient en Jésus-Christ “sous forme monarchique, aristocratique ou démocratique”, mais exclusivement “l'événement qui rassemble deux ou trois hommes au nom de Jésus-Christ (op. cit. p. 103).

Le congrégationalisme radical et intransigeant de Barth ressemble, en ecclésiologie, à la stratégie de Koutouzov contre Napoléon dans l'art militaire. Napoléon entre aisément dans Moscou. Koutouzov et son armée ont disparu. Napoléon s'impatiente: il aimerait localiser son adversaire, l'identifier, l'affronter et en finir avec lui. Il a mis la main sur Moscou. Il n'a pas encore vaincu la Russie. La Russie prend son temps. Elle vaincra Napoléon. En attendant, son armée a soudain cessé d'être localisable. Elle s'est volatilisée. Elle n'est pas là, et cependant elle est là. Elle ne se manifeste plus sous la forme institutionnelle classique d'un organisme rangé en bataille, aisément localisable, telle qu'un stratège de la classe de Napoléon aurait pu sans difficulté la réduire à merci. Elle se manifeste désormais par son absence, par son irréductibilité, par la menace latente qu'elle fait continûment peser sur l'invincible empereur des Français. Elle intervient de façon événementielle, imprévisible, en dehors des normes reconnues de la conduite ordinaire de la guerre. Elle surgit, disparaît, réapparaît, étant devenue insaisissable, hors de portée et d'atteinte, invulnérable. Et finalement elle prend le meilleur sur le plus formidable appareil militaire institutionnel de l'époque: elle contraint Napoléon à la tragique retraite de la Bérésina. Il doit s'avouer vaincu. La

présence événementielle des Russes a eu raison de la puissance institutionnelle de la Grande Armée de l'empereur des Français.

Si vous dites: là est l'évêque, ici est l'Eglise, vous localisez l'Eglise dans une institution, en l'exposant aux défaillances de l'évêque, à la mainmise, sur l'évêque, du pouvoir étatique. Il en va bien évidemment de même si vous remplacez l'évêque par un président ou par un conseil!

Mais si vous dites: là où deux ou trois sont rassemblés au nom de Jésus-Christ, ici est l'Eglise, vous localisez l'Eglise dans un événement en la soustrayant radicalement à toute espèce de mainmise. Elle devient insaisissable, comme l'armée de Koutouzov et l'institution la plus puissante perd à son égard ses moyens d'intimidation et de coercition. L'Etat peut dès lors faire des martyrs, il ne peut plus asservir l'Eglise. C'est ce que voulait dire Alexandre Soljenitsyne dans sa lettre de carême de 1972 à sa Sainteté Pimène, patriarche de toutes les Russies, lorsqu'il lui écrivait: "Celui qui est privé de toute force matérielle remporte toujours la victoire par le sacrifice".

Dans une saisissante conférence prononcée aux Rencontres internationales de Genève en 1975, sous le titre "Moi et eux. Sur quelques formes extrêmes de la communication dans des conditions de solitude", André Siniavsky a décrit ce rassemblement, au nom de Jésus-Christ, de deux ou trois hommes, pentecôtistes, totalement démunis de toute force matérielle, livrés dans un camp du Goulag au bon et au mauvais vouloir d'une institution toute-puissante, et dans lesquels cependant l'événement ecclésial se produit, insaisissable et souverain.

"Un jour, timidement, je demandai à mes nouveaux amis de camp pentecôtistes si je ne pouvais pas, une fois ou l'autre, assister à leur prière "en autres langues" afin d'entendre par moi-même à quoi cela ressemble; à mon étonnement ils donnèrent volontiers leur accord. On me conduisit à l'étuve, à l'étuve du camp où un pentecôtiste travaillait à la chaufferie, et pouvait disposer du local quand il était vide; ce lieu de prière humide était à l'écart des yeux vigilants des gardiens et des mouchards. Ce jour-là nous étions trois, deux pentecôtistes et moi. Nous nous enfermâmes dans l'étuve et nous nous agenouillâmes sur le sol de pierre tout mouillé. A mon soulagement, tout commença par la simple et habituelle prière en langue russe: le "Notre Père". Et tout à coup un des orants, puis le deuxième, agenouillés de chaque côté de moi, se mirent à parler une langue inconnue. Tout était paisible, fluide, sans un soupçon d'extase ou d'hystérie: ils avaient changé de langue. Pour être précis, c'étaient plusieurs langues, non coordonnées entre elles, la première semblait européenne, du nord de l'Europe, la deuxième évoquait un parler oriental. Eux-mêmes ne savaient pas dans quelle langue ils parlaient, et j'avais honte de

mon intrusion mentale de philologue dans ce qui était pure mystique: je tendais l'oreille. Qu'était-ce? Glossolalie? Charabia? choix chaotique de sons pris pour la langue des anges? Si j'avais connu les langues, j'aurais peut-être pu m'orienter dans ces segments de discours. Mais je suis peu familier avec les langues étrangères, et, de plus, je ne suis pas linguiste. La seule chose que je réussis à capter, c'est une structure, la langue était harmonieuse, qu'elle vint des anges ou de je ne sais quel ailleurs. Discours expressif, discours sensé, et discours ultime...

J'eus envie de me lever et de m'en aller. Il me semblait que des éclairs, de puissantes décharges électriques, parcourant deux paratonnerres et heurtant le sol de pierre de l'étuve, à cinquante centimètres de moi, à droite et à gauche, allaient m'atteindre et me frapper à l'occiput par cette même descente merveilleuse, sacrilège du discours que j'avais méprisé et dont je n'étais pas digne.

Mais eux annonçaient, disaient au monde entier – dans toutes les langues à la fois – ce que signifie la communication dans la solitude”. (Solitude et communication, La Baconnière, Boudry, 1976, p. 149-150).

Le congrégationalisme radical et intransigeant de Barth, interprété contextuellement à la lumière du combat de l'Eglise confessante en Allemagne, vient de nous livrer sa vertu secrète et sa portée opérationnelle exemplaire pour le témoignage de l'Eglise dans le monde actuel.

Cette vertu secrète et cette portée opérationnelle exemplaire consistent, on l'aura compris, non seulement dans la localisation de l'Eglise à la plus petite échelle concevable, qui est celle du rassemblement minimum de deux ou trois hommes au nom de Jésus-Christ. Elle consiste aussi, et surtout, dans le caractère événementiel de cette localisation, en sorte que l'institution, fût-elle conçue à cette échelle, n'est jamais en état de garantir l'ecclésialité du rassemblement lui-même, ni, par voie de conséquence, d'offrir à un pouvoir, fût-il le plus puissant, la capacité de mettre la main sur l'Eglise.

Si cette vertu secrète et cette portée opérationnelle retiennent l'attention par leur pertinence et leur adéquation à notre situation actuelle, il faut bien voir que cette conception ecclésiologique implique certaines répercussions critiques.

Car le caractère événementiel de la localisation de l'Eglise met en question l'idée que l'on se fait de l'Eglise lorsque l'on parle de son autonomie, de son autocéphalie, ou, dans la terminologie oecuménique contemporaine, de sa capacité à être *self-supporting*, *self-governing* et *self-reliant*.

On voit bien ce que des notions de cette nature entendent exprimer et faire prévaloir, et qui est sans doute l'égalité des Eglises locales. Car toute

l'Eglise est en chaque Eglise locale, quand bien même aucune Eglise locale n'est par elle-même toute l'Eglise.

Mais, en toute rigueur, on ne saurait dire de l'Eglise ni d'aucune Eglise particulière qu'elle est autocéphale. L'Eglise est christocéphale. En toute rigueur, on ne saurait dire de l'Eglise ni d'aucune Eglise particulière qu'elle est *self-governing*, ou *self-supporting*, ou *self-reliant*. L'Eglise est gouvernée par son chef, elle vit de lui et dépend de lui par l'Esprit: "Le gouvernement de la congrégation vivante, celui qui garantit son unité, appartient exclusivement à son vivant Seigneur et à sa parole attestée dans l'Ecriture. A côté du Seigneur, il n'existe pas de fonction ecclésiastique (*officium*), mais seulement un service (*diaconia, ministerium*) exercé par l'ensemble de la congrégation, aux formes diverses et coordonnées selon les exigences du service de Dieu, ses conditions et ses conséquences" (Barth, texte d'Amsterdam, p. 102).

Est-ce que Dostoievsky, sous une autre forme, n'entendait pas exprimer cette même exigence rigoureuse de la christocéphalie de l'Eglise lorsqu' il écrivit sa célèbre légende du Grand Inquisiteur: "Tout a été transmis par toi au pape, dit le Grand Inquisiteur au Christ, c'est donc du pape désormais que tout dépend; nous n'avons que faire de toi, ne viens pas nous déranger". L'Eglise décrite et dénoncée par Dostoievsky – peu importe qu'elle soit dirigée par un pape, un patriarche, ou le président d'un conseil synodal! – est *self-governing, supporting, reliant*. Elle est autocéphale et autonome. Elle n'est pas l'Eglise. Elle est localisable, et elle est inauthentique.

Ce congrégationalisme radical porte en lui, on le voit, une force secrète et une portée opérationnelle. Car il donne à l'Eglise la possibilité d'être en état d'alerte à son propre sujet (*semper reformanda!*) et, simultanément, de se comprendre elle-même comme un contre-modèle pour la guérison d'une société totalisante, voire oppressive.

L'Eglise, toutefois, prend aussi nécessairement forme institutionnelle pour s'exprimer dans la société. Le protestantisme, à cet égard, se caractérise par un régime presbytérien-synodal: la communauté locale est régie par son pasteur et son conseil d'anciens (*presbytres*), et les communautés locales sont unies, au niveau de la région ou de la nation, par une assemblée synodale et par le conseil que celle-ci élit.

Dans le mouvement oecuménique, les Eglises réformées s'interrogent avec leurs partenaires sur la forme que prendra, à l'avenir, le lien institutionnel entre les Eglises locales, à l'échelon universel.

La conception de l'Eglise locale dans l'ecclésiologie réformée. On le voit: en choisissant une expression radicale de cette conception, à la fois en continuité avec les énoncés référentiels du XVI^e siècle et qui pourtant s'en

distingue sensiblement, nous avons délibérément mis en évidence la capacité critique de notre conception. Que l'on ne s'y trompe pas cependant: cette capacité critique est tout d'abord une capacité d'autocritique. Les Eglises réformées participent au mouvement oecuménique en posant à leurs partenaires leurs questions propres. Mais ces questions, elles se les posent à elles-mêmes, et ne cesseront espérons-le jamais de se les poser. La *communio sanctorum* est *communio viatorum*. Nous sommes le peuple de Dieu en marche.

Dès lors, ce que nous appelions au début de cet exposé la faiblesse intrinsèque du protestantisme est peut-être en dernière analyse la faiblesse intrinsèque de toute l'Eglise universelle. Car cette faiblesse, il se pourrait bien qu'elle soit celle-là même dans laquelle peut s'accomplir la force de Dieu, selon II Corinthiens 12.

La question de l'Eglise est notre tourment, en ce XXe siècle. Car nous avons reconnu l'infirmité dont nous sommes frappés en demeurant séparés les uns des autres. Et nous cherchons avec raison à mieux nous connaître, à mieux nous reconnaître, à mieux renaître ensemble dans une même communion.

Mais voici que, plus nous considérons les questions ecclésiologiques et plus nous voyons combien Edmund Schlink voyait juste, lorsque, commentant le schéma *Ecclesia* de Vatican II, il écrivait: "L'Eglise, lorsqu'elle confesse sa foi, cesse de se considérer elle-même pour se tourner vers le Dieu trinitaire auquel elle se confie dans la foi et la repentance" (*Etudes théologiques et religieuses*, Montpellier 1964, no 1-2, p. 32).

Aucune ecclésiologie n'est sérieuse, qui ne commence par se relativiser elle-même, et son objet. L'Eglise est un peuple sans feu ni lieu, en marche vers la nouvelle Jérusalem, cité du Dieu d'amour, cité des hommes réconciliés, dans laquelle on ne voit pas de temple, "car le Seigneur tout-puissant en est le temple, ainsi que l'agneau" (*Apocalypse* 21:21).

ΑΙ ΚΑΤΑ ΤΟΠΟΥΣ ΟΡΘΟΔΟΞΟΙ ΕΚΚΛΗΣΙΑΙ ΚΑΙ ΑΙ ΣΧΕΣΕΙΣ ΑΥΤΩΝ ΠΡΟΣ ΤΗΝ ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΚΗΝ ΚΙΝΗΣΙΝ

Καθηγητοῦ Βασιλείου Σταυρίδου, Ἰσταμπούλ

Α. Ἱστορικά.

Ἡ Ὁρθοδοξία, χωρὶς νά κάμη συμβιβασμούς ὡς πρός τήν ἐκκλησιολογικήν της ἀξίωσιν ὅτι εἶναι ἡ μία καί ἀληθής Ἐκκλησία τοῦ Χριστοῦ, συμμετέσχεν, ἐκ τῆς ἀρχῆς, κατ' ἀντίθεσιν πρός τήν Ρωμαιοκαθολικὴν Ἐκκλησίαν, εἰς τήν οἰκουμενικήν κίνησιν.

Δέν θά πρέπει νά παροραθῇ ὁ ρόλος τόν ὁποῖον ἔπαιξε τό Οἰκουμενικόν Πατριαρχεῖον εἰς τήν χάραξιν τῆς γραμμῆς ταύτης. Εἰδικώτερον δέ, θά πρέπει νά ὑπογραμμισθοῦν τά ἀκόλουθα δύο σημεῖα: α) ὅτι τό Πατριαρχεῖον ὑπῆρξε μία τῶν ὀλίγων Χριστιανικῶν Ἐκκλησιῶν αἱ ὁποῖαι προητοίμασαν τήν κίνησιν ταύτην καί ἠργάσθησαν διά τήν μορφοποίησιν της, καί β) ὅτι ἦτο καί εἶναι ἐκ τῶν πιστοτέρων μελῶν καί τῶν θερμότερων ὑποστηρικτῶν τῆς κινήσεως. Εἰς τά Ἐγκύκλια Γράμματα τῶν ἐτῶν 1902-1904 τά ἀνταλλαγέντα μεταξύ τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου καί τῶν ἀδελφῶν Αὐτοκεφάλων Ὁρθοδόξων Ἐκκλησιῶν εἶχεν ἤδη θιγῆ τό θέμα τῶν σχέσεων τῆς Ὁρθοδοξίας πρός τάς ἄλλας χριστιανικάς Ἐκκλησίας, προβαλλόμενον μάλιστα ὑπό λίαν εὐνοϊκόν πρῖσμα. Εἰς δέ τήν δευτέραν Πατριαρχικὴν Ἐγκύκλιον τοῦ 1920, ἀπευθυνομένην πρός τάς ἑκασταχοῦ Ἐκκλησίας τοῦ Χριστοῦ, προετίετο ἡ ἴδρυσις μιᾶς «Κοινωνίας» ἢ «Συμβουλίου» τῶν Ἐκκλησιῶν καί ἐδίδετο ἐν διάγραμμα τῶν συγκεκριμένων πρακτικῶν βημάτων, τά ὁποῖα θά ἔδει νά γίνουν πρός τήν κατεύθυνσιν ταύτην.

Ἐπισήμως, ἡ Ὁρθόδοξος Ἐκκλησία ἤρχισε τήν συνεργασίαν της μέ τήν κυρίως οἰκουμενικήν κίνησιν τό ἔτος 1920 διά τῆς ἀποστολῆς ἐκπροσώπων της εἰς τήν προπαρασκευαστικὴν συνάντησιν τῆς κινήσεως «Πίστις καί Τάξις» εἰς τήν Γενεύην. Ἐκτοτε, καί μέχρι τοῦ ἔτους 1937, ὅτε ἐλήφθη ἡ

ἀπόφασις περί ἐνώσεως τῶν δύο κινήσεων «Ζωή καί Ἔργασία» καί «Πίστις καί Τάξις» εἰς ἓν «Παγκόσμιον Συμβούλιον Ἐκκλησιῶν», ἡ συμμετοχή τῆς Ὁρθοδοξίας — ἐν τῇ ἐννοίᾳ τῶν ἐπὶ μέρους τοπικῶν Ἐκκλησιῶν, αἱ ὁποῖαι τὴν ἀπαρτίζουν — ἦτο ὁμόφωνος, μέ μόνην ἐξαιρέσιν τὴν Ὁρθόδοξον Ἐκκλησίαν τῆς Ρωσσίας, ἡ ὁποία, διὰ λόγους ἀναγομένους εἰς ἐσωτερικὰς δυσκολίας, δέν εἶχε καταστή δυνατόν νά ἔλθῃ εἰς ἐπαφήν μέ τὴν οἰκουμενικήν κίνησιν.

Ἐκτοτε, ἡ ἐκπροσώπησις τῶν Ὁρθοδόξων εἰς τὰς οἰκουμενικάς διασκέψεις δέν ἐγένετο ἀπλῶς ἐν συναρτήσῃ πρὸς τόν γεωγραφικόν ἐντοπισμόν τῶν ἐπὶ μέρους Ἐκκλησιῶν, ἀλλά, κυρίως, ἐπὶ διομολογιακῆς βάσεως. Οὕτω, αἱ ὀρθόδοξοι ἀντιπροσωπεῖται ἐνεφανίζοντο εἰς τὰς διασκέψεις αὐτὰς ὡς ἓν καλῶς διηρθρωμένον σύνολον, πάντοτε δέ ὑπὸ τὴν προεδρίαν τοῦ Μητροπολίτου Θυατείρων Γερμανοῦ (Στρηνοπούλου), τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου. Ἡ συμμετοχή των εἰς τὰς δύο οἰκουμενικάς κινήσεις ἦτο, προηγουμένως, διαφορετικῆ: συνηργάζοντο μέν πλήρως μέ τὴν κίνησιν «Ζωή καί Ἔργασία», ἐνῶ ἀντιθέτως ἡ θέσις των ἐναντι τῆς κινήσεως «Πίστις καί Τάξις» συνίστατο εἰς τὴν ὑποβολήν ἐκάστοτε, εἰς τό τέλος ἐκάστης συναντήσεως, χωριστῶν κειμένων.

Ἀφ' ἐτέρου ὅμως, θά πρέπει νά σημειωθῇ ὅτι ἡ ὅλη οἰκουμενική κίνησις ὑπῆρξεν, ἐντός τῶν κόλπων τῆς Ὁρθοδοξίας, ἀντικείμενον τῆς δράσεως μικρᾶς μόνον μερίδος κληρικῶν καί καθηγητῶν, παρέμεινε δέ ἄνευ ἀπηχίσεως εἰς τό εὐρύτερον πλήρωμα τῆς Ἐκκλησίας.

Τό 1938 διὰ πρώτην φοράν, ἐπισήμως δέ τό 1948, τό Παγκόσμιον Συμβούλιον Ἐκκλησιῶν παρουσίασε ἐν νέον γεγονός καί ἓνα νέον παράγοντα εἰς τὴν οἰκουμενικήν κίνησιν. Αὕτη, πράγματι, ἔπαυσε πλέον νά ἀποτελῇ κίνησιν Ἐκκλησιῶν συνδεομένων μεταξύ των διὰ χαλαρῶν δεσμῶν, καί κατέστη ὀργανωμένον σῶμα, τοῦ ὁποῖου αἱ Ἐκκλησίαι καθίσταντο μέλη ἀφοῦ προηγουμένως ἐδέχοντο τὴν κοινήν βάσιν του.

Ὁ Β' Παγκόσμιος Πόλεμος ἔφερε μεγάλας ἀλλαγὰς καί ἔθεσε νέα προβλήματα. Αἱ χῶραι τῆς Ἀνατολικῆς Εὐρώπης ὑπήχθησαν εἰς σοσιαλιστικόν-κομμουνιστικόν καθεστῶς ἀντίστοιχον πρὸς τό ἐπικρατήσαν εἰς τὴν Ρωσίαν ἀπό τοῦ 1917. Εἰς τὴν Κωνσταντινούπολιν, ἐπὶ ἐν τέταρτον τοῦ αἰῶνος (1948-1972), ἐδέσποσεν ἡ προσωπικότης τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριάρχου Ἀθηναγόρου τοῦ Α', πρᾶγμα τό ὁποῖον εἶχε τὰς ἐπιπτώσεις του εἰς τὰς διορθοδόξους καί τὰς διαχριστιανικάς σχέσεις.

Ἐνα μῆνα πρό τῆς Γενικῆς Συνελεύσεως τοῦ Π.Σ.Ε. εἰς Amsterdam οἱ ἐκπρόσωποι τῶν Ὁρθοδόξων Ἐκκλησιῶν τῆς Ρωσσίας, τῆς Σερβίας, τῆς Ρουμανίας, τῆς Βουλγαρίας, τῆς Πολωνίας καί τῆς Ἀλβανίας, παρόντων τῶν ἐκπροσώπων τῶν Πατριαρχείων τῆς Ἀλεξανδρείας καί τῆς Ἀντιο-

χείας, ἀπεφάσισαν, εἰς τὴν Διάσκεψιν τῆς Μόσχας (8-18 Ἰουλίου 1948), νά μὴ συμμετάσχουν εἰς τὴν οἰκουμενικὴν κίνησιν ὑπὸ τὴν τότε μορφήν της. Ἡ ἀπόφασις αὕτη ἦτο προϊόν παρεξηγήσεως ἢ ἑλλιποῦς γνώσεως τῆς φύσεως τῆς ἐργασίας τοῦ Π.Σ.Ε. Ἀντιθέτως, τὸν Καταστατικὸν Χάρτην τοῦ Π.Σ.Ε., τὸν ἐγκριθέντα εἰς Amsterdam, συνυπέγραψαν, ἐκ τῶν Ὁρθοδόξων Ἐκκλησιῶν, αἱ Ἐκκλησίαι Κωνσταντινουπόλεως, Κύπρου καὶ Ἑλλάδος ὡς καὶ ἡ Ρουμανικὴ Ἐπισκοπὴ Ἀμερικῆς, ἐνῶ τὸ Πατριαρχεῖον Ἀντιοχείας εἰσηλθὲν εἰς τὸ Συμβούλιον τὸ 1952.

Εἰς τὴν Ἐγκύκλιόν του τοῦ 1952, τὸ Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον ἔλαβε θέσιν ὑπὲρ τῆς συμμετοχῆς τῶν Ὁρθοδόξων Ἐκκλησιῶν εἰς τὸ Π.Σ.Ε., τοῦτο ὅμως ὑπὸ τρεῖς ὄρους:

α) ἀποφυγὴ συζητήσεως τῶν δογμάτων εἰς τὴν Ἐπιτροπὴν «Πίστις καὶ Τάξις», ἀντὶ τούτου δὲ παρουσιάσιν καὶ ἐξήγησιν τῆς ὀρθοδόξου πίστεως,

β) κοινὴ ἐνέργεια ὄλων τῶν Ὁρθοδόξων Ἐκκλησιῶν καὶ μελέτη ὑπ' αὐτῶν τῶν οἰκουμενικῶν προβλημάτων εἰς τὰ πλαίσια κοινῶν συνοδικῶν ἐπιτροπῶν, καὶ

γ) ἐπιφυλακτικὴ στάσις τῶν ὀρθοδόξων κληρικῶν ἐναντι τῆς κοινῆς μετὰ τῶν μὴ ὀρθοδόξων λατρείας, ἀντὶ τούτου δὲ τέλεσιν τῆς ὀρθοδόξου θείας λατρείας κατὰ τὴν διάρκειαν τῶν οἰκουμενικῶν συναντήσεων.

Αἱ Ὁρθόδοξοι Ἐκκλησίαι, αἱ ὁποῖαι εἶχον ὑπογράψει τὴν ἀπόφασιν τῆς Μόσχας τὸ 1948, ἤρχισαν ἢ μία μετὰ τὴν ἄλλην νά μεταβάλλουν στάσιν καὶ κατέστησαν μέλη τοῦ Συμβουλίου (1961: αἱ Ἐκκλησίαι τῆς Ρωσσίας, τῆς Ρουμανίας, τῆς Βουλγαρίας, τῆς Πολωνίας ὡς καὶ τὸ Πατριαρχεῖον Ἱεροσολύμων — 1962: ἡ Ἐκκλησία Γεωργίας — 1965: ἡ Ἐκκλησία τῆς Σερβίας — 1966: ἡ Ἐκκλησία τῆς Τσεχοσλοβακίας).

Ἐνδειξις τῆς ἀλλαγῆς ἦτο ἡ ἀπὸ 11ης Ἀπριλίου 1961 Ἐπιστολὴ τοῦ Πατριάρχου Μόσχας εἰς τὸν Γενικὸν Γραμματέα τοῦ Π.Σ.Ε., εἰς τὴν ὁποίαν οὗτος διακηρύσσει τὴν συμφωνίαν του πρὸς τὰς βασικὰς ἀρχὰς ἐπὶ τῶν ὁποίων ἐδράζεται τὸ Π.Σ.Ε. καὶ δηλοῖ ὅτι ὑπολογίζει ἐπὶ τῶν προσπαθειῶν τούτου διὰ τὴν ἀνάπτυξιν τοῦ πνεύματος ἀδελφότητος ὡς καὶ τῶν μετὰ τῆς Ρωσικῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας ἐπαφῶν του.

Εἰς τὴν Ἡμερησίαν Διάταξιν τῆς Α' Πανορθοδόξου Διασκέψεως τῆς Ρόδου (1961), ὑπὸ τὸν γενικὸν τίτλον τοῦ θέματος V/5 «Ὁρθοδοξία καὶ Οἰκουμενικὴ Κίνησις», ἀναγινώσκομεν:

α) Ἡ ἐν τῷ πνεύματι τῆς Πατριαρχικῆς Ἐγκυκλίου τοῦ 1920 παρουσία καὶ συμμετοχὴ τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας ἐν τῇ Οἰκουμενικῇ Κινήσει.

β) Μελέτη τῶν θεολογικῶν καὶ ἄλλων θεμάτων, τῶν σχέσιν ἐχόντων

πρός τās προϋποθέσεις τῆς συμμετοχῆς τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας εἰς τὴν Οἰκουμενικὴν Κίνησιν.

γ) Ἡ σημασία καὶ ἡ συμβολὴ τοῦ συνόλου τῆς ὀρθοδόξου συμμετοχῆς ἐν τῇ κατευθύνσει τῆς οἰκουμενικῆς σκέψεως καὶ δράσεως.

Ὁ τρόπος συμμετοχῆς τῶν Ὁρθοδόξων Ἐκκλησιῶν εἰς τὸ Π.Σ.Ε. ἐσχετιζέτο εἰς σημαντικόν βαθμόν πρὸς τόν ἀριθμόν τῶν θέσεων, αἱ ὁποῖαι παρεχωρήθησαν εἰς τοὺς Ὁρθοδόξους εἰς τās Γενικὰς Συνελεύσεις ὡς καὶ τās κατωτέρας δομάς τοῦ Συμβουλίου. Οὕτω, εἰς Amsterdam (1948) ὑπῆρχον 85 θέσεις, ἐπὶ συνόλου 351, διὰ τοὺς Ὁρθοδόξους, ἐξ ὧν ὅμως μόνον 13 συνεπληρώθησαν. Εἰς τὴν Οὐσάλαν (1968), ἐπὶ 800 συνολικῶς ἀντιπροσώπων, παρεχωρήθησαν εἰς τοὺς Ὁρθοδόξους 160 θέσεις. Ἄς σημειωθῇ ὅτι οἱ Ὁρθόδοξοι ἀντιπρόσωποι ἐπέτυχαν νά παρουσιάσουν κατὰ τās Συνελεύσεις ἢ συναντήσεις τοῦ Συμβουλίου μίαν κοινὴν γραμμὴν εἰς τὰ δογματικά καὶ ἐκκλησιολογικά θέματα, μέ ἐλευθερίαν τινά ὡς πρὸς τὴν ὑποστήριξιν σημείων ἀναφερομένων εἰς πρακτικά τινὰ καὶ κοινωνικά προβλήματα.

Ἀπὸ τῆς ἰδρύσεως τοῦ Συμβουλίου μέχρι τοῦ 1968 εἰς ἐκάστοτε ἐκ τῶν ἑξ συμπροέδρων του προήρχετο ἐκ τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου. Ἦσαν οὗτοι: 1. Θυατείρων Γερμανός (1946-1951), 2. Θυατείρων Ἀθηναγόρας (1951-1954), 3. Ἀμερικῆς Μιχαήλ (1954-1958), 4. Ἀμερικῆς Ἰάκωβος (1959-1968). Εἰς τὴν Γενικὴν Συνέλευσιν τῆς Οὐσάλας (1968) ὀρθόδοξος Συμπρόεδρος ἐξελέγη ὁ Πατριάρχης τῶν Σέρβων Γερμανός. Τὸ 1955 τὸ Οἰκουμενικόν Πατριαρχεῖον ἴδρυσεν μόνιμον Γραφεῖον Συνδέσμου παρὰ τῷ Π.Σ.Ε. εἰς Γενεύην, τοῦ ὁποῦ πρῶτος Διευθυντῆς ὑπῆρξεν ὁ τότε Ἐπίσκοπος Μελίτης καὶ νῦν Ἀρχιεπίσκοπος Ἀμερικῆς Ἰάκωβος (1955-1959). Ἀντίστοιχον Γραφεῖον ἴδρυσεν τὸ 1962 καὶ τὸ Πατριαρχεῖον Μόσχας μέ πρῶτον Διευθυντὴν αὐτοῦ τόν Πρωτοπρ. Vitaly Boronoy (1962-1966).

Τὸ 1973, ἐπ' εὐκαιρίᾳ τοῦ ἑορτασμοῦ τῶν 25 ἐτῶν ἀπὸ τῆς ἰδρύσεως τοῦ Π.Σ.Ε., τὸ Οἰκουμενικόν Πατριαρχεῖον ἀπέστειλε πρὸς τόν Γενικόν Γραμματέα τοῦ Συμβουλίου Μήνυμα εἰς τὸ ὁποῖον προέβαιναν εἰς ἀνασκόπησιν καὶ θετικὴν κριτικὴν τῶν ἐπιτευγμάτων του.

Οὕτω, εἰς τὸ Μήνυμα τοῦτο τονίζονται μεταξύ ἄλλων:

α) ὅτι τὸ Π.Σ.Ε. εἶναι καὶ δέον νά μείνῃ «Συμβούλιον Ἐκκλησιῶν», ἤτοι νά ἐξυπηρετῇ τās Ἐκκλησίας ἐν τῇ εὐρυτέρᾳ προσπαθείᾳ των πρὸς ἔνωσιν καὶ συνεργασίαν ἐντὸς μιᾶς ἀνθρωπότητος πολλαχῶς διηρημένης, πλὴν ὅμως περιεχοῦσης τὰ σπέρματα τῆς ὄντολογικῆς ἐνότητος τοῦ ἀνθρωπίνου γένους,

β) ὅτι ὀφείλει τὸ Π.Σ.Ε. νά βοηθήσῃ τās Ἐκκλησίας κατὰ τὴν ἀπὸ κοινου ἀναζήτησιν ὑπ' αὐτῶν τῆς διασαλευθείσης ἐνότητος αὐτῶν,

γ) ὅτι ὀφείλει νά μεριμνήσῃ διὰ τὴν ἔνταξιν εἰς αὐτὸ καὶ Ἐκκλησιῶν

μή εισέτι έντεταγμένων καί δή ίδια τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας,

δ) ὅτι ὀφείλει νά δοκιμάζη πάσας τάς θεολογικάς ἐμπειρίας, ἀπό τοῦ οἰκουμενικοῦ διαλόγου μέχρι καί τῆς ἐν θεολογικῇ εὐθύτητι καί ἀκεραιότητι ἀνενδοιάστου προβολῆς τῆς πίστεως καί διδασκαλίας τῶν συμβαλλομένων μερῶν, ἵνα ἐκ τῆς πολλαπλότητος τῶν ἐκδοχῶν ἐκπηγάζη ἡ μοναδικότης τῆς ἐν Χριστῷ ἀποκεκαλυμμένης ἀληθείας,

ε) ὅτι ὀφείλει νά βοηθῆ τάς Ἐκκλησίας ὅπως ἀνεμποδίστως καί ἐν συνυπευθυνότητι δίδουν κοινήν μαρτυρίαν τοῦ ἐνός μή μεμερισμένου Χριστοῦ ἐν τῷ κόσμῳ,

στ') ὅτι ὀφείλει νά μή λησμονῆ ὅτι ἀπευθύνεται, ἐξ ὀνόματος τῶν Ἐκκλησιῶν-μελῶν του, πρὸς τόν ἀγωνιῶντα περὶ τό ἐρώτημα τῆς ὑπάρξεώς του ἄνθρωπον τῆς σήμερον,

ζ) ὅτι ὀφείλει νά ἐξεύρη τούς καταλληλοτέρους τρόπους ἐκφράσεως τῆς χριστιανικῆς διδασκαλίας, ἵνα ὁ λόγος του εἶναι ὄντως λόγος πλουσίου εἰς προφητικόν τόνον, λόγος Χριστοῦ, καί

η) ὅτι ὀφείλει νά συνεχίση τάς προσπάθειάς του πρὸς μείζονα συνάντησιν πρὸς τόν παντοιοτρόπως δυσπραγοῦντα ἄνθρωπον καταγγέλλον τόν Χριστόν δι' ἀποφάσεων καί ἐνεργειῶν.

Β. Κριτική τῶν σχέσεων τῆς Ὁρθοδοξίας πρὸς τό Π.Σ.Ε.

Ἐπὶ τῆς ὑπάρχουσας ἀπορίας βασικά κριτήρια διά τήν ὀρθότητα τῶν κρίσεων τοῦ κρίνοντος. Οἱ ἀπλούστεροι κανόνες τῆς καλῆς συμπεριφορᾶς καί τῆς ἐπιστημονικῆς ἐρεῦνης ἀπαιτοῦν ὅπως ὁ κρίνων διακατέχηται τοῦλάχιστον ἀπό τό αἶσθημα τῆς καλῆς διαθέσεως, τῆς ἐφεκτικότητος, τῆς ἀντικειμενικότητος καί ἐφαρμόζη τήν ὑπό τοῦ πνεύματος τῆς αὐτοταπεινώσεως καί τῆς χριστιανικῆς ἀγάπης πλαισιουμένην ἀξιολόγησιν τῶν γεγονότων. Ἡ μετὰ κριτικοῦ πνεύματος ἐρευνα, ἡ ὀρθή τοποθέτησις καί λύσις τῶν προβλημάτων, ἡ ἀκριβῆς γνῶσις τῶν ἀπαιτήσεων τῆς ἐποχῆς καί τοῦ περιβάλλοντος καί τό ἐπιστημονικόν ἐνδιαφέρον τῶν ἄλλων ἐμφανίζονται ὡς ἐλάχιστοι κατευθυντήριοι γραμμαί δι' ἔργον παρομοίας φύσεως.

Ἐφόσον ὁλόκληρος ἡ Ὁρθοδοξία μετέχει σήμερον διά τῶν ἐκπροσώπων τῶν κατὰ τόπους Ὁρθοδόξων Ἐκκλησιῶν εἰς τό Π.Σ.Ε., οἰαδήτις κριτική τοῦ Π.Σ.Ε. καί τῆς ἐν αὐτῷ μετοχῆς τῶν Ὁρθοδόξων, ὑφ' ὅλας τάς δυνατάς μορφάς αὐτῆς, ἀσφαλῶς δέν θά εἶναι δυνατόν νά ἀγνοήσῃ τόν παράγοντα τοῦτον. Οὕτως ἢ ἄλλως, θά εἶναι μία κριτική τῆς προβληματολογίας τοῦ Π.Σ.Ε. καί τῶν πρὸς αὐτό σχέσεων τῆς Ὁρθοδοξίας γενομένη ἐκ τῶν ἐνδόν.

Τοιαύτη κριτική κατὰ διαστήματα γίνεται πανορθοδόξως, ἀπό τάς

κατά τόπους ὀρθοδόξους ἐκκλησιαστικές ἀρχάς, ἀπό ὀρθόδοξα ἰδρύματα καί ὀργανισμούς, ἀπό ἄτομα ἀνήκοντα εἰς τὰς διαφόρους βαθμίδας καί τάξεις τῆς ἐκκλησιαστικῆς καί πνευματικῆς ζωῆς.

Γενικῶς, ἡ ὑπό Ὀρθοδόξων Ἐκκλησιῶν ἢ ἰδρυμάτων ἢ συνεδρίων ἐπιτελουμένη κριτική φέρει, κατά τό μᾶλλον ἢ ἥττον, τά ὡς ἄνω γνωρίσματα τῆς κριτικῆς ἐρεῦνης, κρίνει θετικῶς τό ἀντικείμενον ἐρεῦνης, ἀξιοποιεῖ τήν μέχρι τοῦδε ἱστορίαν τῆς οἰκουμενικῆς κινήσεως καί τῶν ἐκατέρωθεν σχέσεων καί προδιαγράφει τά μέλλοντα γενέσθαι.

Ἡ ὑπό ὀρθοδόξων ὁμως ἀτόμων ἐκφραζομένη κατά διαστήματα κριτική ὁμοιάζει μὲν πρὸς τήν ὡς ἄνω κριτικὴν, ἀλλὰ γίνεται καί κατά τρόπον διάφορον, φθάνουσα εἰς συμπεράσματα καί προτάσεις, ἀκόμη καί μέχρι τῆς τελείας ἀποχῆς τῶν Ὀρθοδόξων ἀπὸ τήν κίνησιν καί τῆς καταδίκης αὐτῆς. Μερικαί ἀπὸ τὰς προτεινομένας λύσεις εἶναι: ἡ συνέχεια τῆς συνεργασίας, ἡ συνεργασία ὑπὸ ὄρους, ἡ παγοποίησις τῶν σχέσεων καί ἡ ἐκ νέου ἐξέτασις τοῦ ὄλου θέματος, ἡ ἐξοδος τῆς Ὀρθοδοξίας ἀπὸ τοῦ Π.Σ.Ε. καί ἡ συνεργασία κατά τόν τύπον τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας, ἡ ἀπόλυτος ἀποχὴ καί καταδίκη τοῦ Π.Σ.Ε.

Παραμερίζω τόν προσωπικόν ἢ συναισθηματικόν χαρακτήρα, τὴν ἄγνοιαν, τὴν κολακειαν ἢ τὰς φανασκίας ἂν μὴ καί ὕβριστικὰς κατηγορίας τῶν ἐκφραζομένων, ὑπὲρ ἢ κατὰ τῆς οἰκουμενικῆς κινήσεως, νομίζω ὅτι αὐτὴ αὐτὴ ἢ ἐκδήλωσις καταδεικνύει τό ἐνδιαφέρον διὰ τήν κίνησιν. Ὁ παράγων τῆς κριτικῆς, ὅπως εἶναι φυσικόν νὰ συμβαίη διὰ κάθε ζῶντα ὀργανισμόν, τῆς θετικῆς καί ἐποικοδομητικῆς, ἀλλὰ καί τῆς ἀρνητικῆς ἢ μὲ τάσεις ἀνατρεπτικὰς κατὰ τοῦ κατεστημένου, εἶναι ὑγιὲς φαινόμενον διὰ τό Π.Σ.Ε. καί τὴν ὀρθόδοξον μετ' αὐτοῦ συνεργασίαν.

Τό θέμα τῆς ἀπὸ μέρους τῶν Ὀρθοδόξων ἐκκλησιολογικῆς καί θεολογικῆς ἀξιολογήσεως τοῦ οἰκουμενικοῦ γεγονότος καί βιώματος δέν φαίνεται νὰ ἔχη γίνει ἀντικείμενον μελέτης καθ' ὅλην τὴν εὐρύτητά του. Ὑπάρχουν βεβαίως ἐργασίαι καλαί ἐπὶ μονομερῶν ζητημάτων ἀπτόμεναι τοῦ θέματος τούτου ὅπως ἐπίσης καί πολλαί ἱστορικῆς ὑφῆς τοιαῦται. Πάντως, θά πρέπει νὰ ἐπισημανθῇ ἡ ἔλλειψις πλήρους ὀρθοδόξου δογματικῆς ἐκθέσεως τοῦ οἰκουμενικοῦ προβλήματος.

Τό ζήτημα τῆς καταρτίσεως τῶν Ὀρθοδόξων πρὸς ἀντιμετώπισιν τῆς οἰκουμενικῆς κινήσεως, ὑπὸ τὴν εὐρυτέραν καί τὴν στενωτέραν αὐτῆς μορφήν, φαίνεται νὰ παραμένῃ ἔν γε τῷ παρόντι ἀνοικτόν. Ἐνίστε ἐκφράζεται ἡ γνώμη ὅτι εἰς μερικὰς ἀπὸ τὰς Ὀρθοδόξους Ἐκκλησίας, τὰς μετεχούσας εἰς τό Π.Σ.Ε. καί τούς ἐκπροσώπους αὐτῶν ἐπικρατεῖ ἄγνοια, σύγχυσις καί προχειρότης καί ὅτι δέν ἐπιτυγχάνεται ἡ ὀνομασία τῶν καταλλήλων προσώπων διὰ τὰς καταλλήλους θέσεις.

Λέγεται ότι ή έμπρακτος παρακολούθησις τής οίκουμνικης κινήσεως, καί σήμερον, γίνεται κυρίως από μέρους μιās ομάδος οίκουμνιστών-τεχνοκρατών, άν επιτρέπεται ό όρος, οί όποιοι ελαυνόμενοι από ύπερβολικόν ζήλον, ένίστε ίσως δέν κατορθώνουν νά διακρατοϋν τόν αναγκαίον σύνδεσμον μεταξύ αυτών, τής άποστελλούσης αυτούς άρχής καί όλοκληρου του όρθοδόξου σώματος.

Ούσιώδης παράγων διά τήν όρθόδοξον επί των σχέσεων αυτών προς τό Π.Σ.Ε. προβληματολογία είναι ή γνώμη καί ή κατάρτισις των μελών τής Έκκλησίας, του κλήρου, των μοναχών καί των πιστών. Είς μερικάς Όρθοδόξους Έκκλησίας ό μοναχικός κόσμος συμμετέχει έμπράκτως εις τήν οίκουμνικήν κίνησιν. Είς άλλας όμως, όπως συμβαίνει καί μέ τήν όλην ζωήν τής Όρθοδόξου Έκκλησίας, παραμένει μακράν αυτής. Ίσως νά μή έδόθη μέχρι σήμερον ή πρέπουσα σημασία εις αυτόν διά τήν συμμετοχήν εις τήν οίκουμνικήν κίνησιν, ως καί διά τήν έν γένει προσφοράν εις τήν διακράτησιν των παραδόσεων καί τήν διαμόρφωσιν ενός συγχρόνου όρθοδόξου ήθους. Επιθυμώ νά πιστεϋω ότι ό όρθόδοξος μοναχικός κόσμος έχει νά προσφέρει πολλά εις τάς σημερινάς ζυμώσεις διά τήν δημιουργίαν ενός ήθους πνευματικότητας έντός του Π.Σ.Ε. καί ευρύτερον.

Ή οίκουμνική κίνησις, κατά τόν Κ΄ αιώνα, θεωρείται εις εκ των παραγόντων, οί όποιοι έπηρέασαν τήν Όρθοδοξίαν διά νά αισθανθῆ τήν ανάγκην τής αυτοσυνειδησίας της, καί λάβη ως εκ τούτου σύντονα μέτρα διά τήν έκφρασιν του περιεχομένου αυτής. Ή όλη αυτή προσπάθεια καταδεικνύεται άποτελεσματικότερα όταν ή Όρθοδοξία ζῆ έντονα τήν ένότητα αυτής. Προϋποθέσεις δυσμενώς έπηρεάζουσαι τόν όρθόδοξον οίκουμνισμόν θά ήτο δυνατόν όπως θεωρηθούν, μεταξύ άλλων:

α) τό θέμα τής όρθοδόξου διασποράς,

β) τά διάφορα κατά τόπους κοινωνικά καί πολιτικά συστήματα, έντός των όποίων διαβιούν αί Όρθόδοξοι Έκκλησιαί καί αί εκ των αναλόγων λύσεων των σχέσεων Έκκλησίας καί πολιτείας καί κοινωνίας άπορρέουσαι συνέπειαι,

γ) ό ύπέρμετρος τονισμός του έθνικιστικού πνεύματος καί του παράγοντος του αυτοκεφαλισμού, ό γινόμενος εις βάρος του όρθοδόξου οίκουμνισμού καί τής όρθοδόξου καθολικότητας,

δ) άποφάσεις τινές, μονομερως λαμβανόμεναι υπό Όρθοδόξων αυτοκεφάλων Έκκλησιών, αίτινες, λόγω τής σπουδαιότητός των, θά έδει όπως λαμβάνωνται πανορθοδόξως,

ε) σχίσματά τινα εκκλησιαστικά, έμφανιζόμενα έντός των κατά τόπους Όρθοδόξων Έκκλησιών ή καί ευρύτερον έντός του σώματος τής Όρθοδόξου Έκκλησίας.

Ἡ συμπερίληψις τοῦ θέματος τῆς οἰκουμενικῆς κινήσεως μεταξύ τῶν θεμάτων τοῦ καταλόγου διὰ τὴν Ἁγίαν καὶ Μεγάλην Σύνοδον τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας καταδεικνύει τὴν οὐσιώδη σημασίαν τοῦ ζητήματος τούτου διὰ τὴν Ὁρθοδοξίαν.

Κατὰ γενικὴν διαπίστωσιν ὠφέλιμοι ἀπέβησαν αἱ πρὸς ἐξέτασιν τῆς οἰκουμενικῆς κινήσεως καὶ τῶν πρὸς αὐτὴν σχέσεων τῆς Ὁρθοδοξίας συγκαλούμεναι ὑπὸ τοῦ Π.Σ.Ε., τῇ συνεργασίᾳ τῶν Ὁρθοδόξων Ἐκκλησιῶν, διασκέψεις. Ἴσως θὰ ἦτο καλὸν ὅπως καὶ αἱ Ὁρθόδοξοι Ἐκκλησίαι, μέ τὴν πρωτοβουλίαν τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου, καλοῦν κατὰ καιροὺς παρόμοια συνέδρια διὰ τὴν ἐξέτασιν τοῦ ἀντικειμένου τούτου πανορθόδοξως. Ὁφέλιμος θὰ ἦτο ἐπίσης νά ἐγίνετο εἰς τὸ στάδιον αὐτὸ τῶν ἐξελίξεων καὶ μία ἀξιολόγησις τῆς μέχρι σήμερον πορείας τῶν διμερῶν καὶ πολυμερῶν ἐκκλησιαστικῶν θεολογικῶν διαλόγων, εἰς τοὺς ὁποίους μετέχει ἡ Ὁρθόδοξος Ἐκκλησία.

Λαμβανομένων ὑπ' ὄψιν τῆς ὀρθοδόξου ἐκκλησιολογίας, τῆς ὀρθοδόξου περὶ ἐνότητος ἀντιλήψεως, τοῦ συστήματος διοικήσεως τῶν Ὁρθοδόξων Ἐκκλησιῶν, εἰς πατριαρχεῖα, αὐτοκεφάλους καὶ αὐτονόμους Ἐκκλησίας, τοῦ ἀριθμοῦ μελῶν τῆς καθόλου Ὁρθοδοξίας, ὁ ὁποῖος εἶναι σχεδὸν ἴσος πρὸς τὸν ἀριθμὸν πιστῶν ὀλοκλήρου τοῦ προτεσταντικοῦ κόσμου, καὶ τῆς πλήρους συμμετοχῆς διὰ 16 (17) ἐκκλησιαστικῶν μονάδων εἰς τὸ Π.Σ.Ε., τὸ ὅλον ζήτημα τοῦ τρόπου συνεργασίας τῆς Ὁρθοδοξίας εἰς τὸ Π.Σ.Ε. προβάλλει ὡς τὸ ὑπ' ἀριθμὸν ἓνα θέμα τῆς προβληματολογίας τῶν σχέσεων.

Διὰ τοῦ ἤδη ἐν ἐνεργείᾳ καταστατικοῦ τοῦ Π.Σ.Ε., ὁ ἀριθμὸς τῶν εἰσερχομένων εἰς αὐτὸ Ἐκκλησιῶν-μονάδων ἔχει ὑπερβῆ τάς 300, μέ τὴν συνεχῆ αὐξησιν τοῦ ἀριθμοῦ τῶν προτεσταντικῶν ομάδων καὶ τὸν εἰς μειονεκτικὴν θέσιν ὑποβιβασμὸν καὶ τὴν παραμέρισιν τῶν Ὁρθοδόξων.

Εἰς τὸ σημεῖον, εἰς τὸ ὁποῖον ἔχομεν φθάσει, δέν πιστεύω ὅτι ἡ κατάστασις αὕτη εἶναι ἐπ' ὠφελείᾳ τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας οὔτε τοῦ Π.Σ.Ε. καὶ τῶν ἐκατέρωθεν σχέσεων αὐτῶν. Νομίζω ὅτι ἡ ἐφαρμογὴ τοῦ γεωγραφικοῦ μόνον παράγοντος ὡς πρὸς τὴν ἀντιπροσώπευσιν τῶν Ἐκκλησιῶν εἰς τὸ Π.Σ.Ε., τοῦλάχιστον ἀπὸ ὀρθοδόξου πλευρᾶς, ἡστόχησε καὶ δέον νά εὑρεθῶν ἄλλοι τρόποι τῆς πραγματικῆς ἀντιπροσωπεύσεως τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας εἰς τὸ Συμβούλιον. Τοῦτο θὰ πρέπει νά ἐφαρμοσθῇ καὶ κατιόντως, μέ τὴν παράλληλον ἀναλογίαν εἰς ὅλας τὰς ἄλλας βαθμίδας τοῦ Π.Σ.Ε.

Συχνὴ κριτικὴ, ὑπὸ τῶν Ὁρθοδόξων γενομένη καὶ ὑπὸ τῶν πραγμάτων βεβαιουμένη, εἶναι ἡ πτωχοτάτη δι' ἐκπροσώπων των ἀντιπροσώπευσις εἰς τὰς διαφόρους βαθμίδας τῆς γενικῆς γραμματείας καὶ τῆς γραμματείας

ἐν γένει εἰς τὴν Γενεὴν. Οὐδεμία ἰσορροπία ἀνευρίσκεται σήμερον εἰς τὸν τρόπον τοῦτον τῆς ἀντιπροσωπεύσεως τῶν Ἐκκλησιῶν. Ἐπίσης, ἕτερον παράπονον τῶν Ὀρθοδόξων εἶναι ὅτι ἡ ὀρθόδοξος καθολικὴ παράδοσις δὲν ἀντανακλᾷ εἰς τὰ ἐκ Γενεῆς προερχόμενα κείμενα τοῦ Π.Σ.Ε.

Ἀπὸ ἄλλης πλευρᾶς ἀντιπαρατηρεῖται ὅτι αἱ Ὀρθόδοξοι Ἐκκλησίαι στεροῦνται τῶν καταλλήλων στελεχῶν πρὸς κατάληψιν θέσεων εἰς τὴν γραμματεῖαν ἐν Γενεῇ. Ἐφόσον εἶμαι εἰς θέσιν νά γνωρίζω, ἡ παρατήρησις αὕτη δὲν εὐσταθεῖ ἀπολύτως. Ἐνταῦθα, ἀπὸ πλευρᾶς ὀρθοδόξου δέον νά λεχθῆ ὅτι ὁ καταρτισμὸς στελεχῶν διὰ τὴν οἰκουμενικὴν κίνησιν εἶναι παράγων σπουδαῖος, ὅπως καὶ ἡ καθόλου οἰκουμενικὴ κατάρτισις τῶν πιστῶν ἐντὸς τῆς Ὀρθοδοξίας. Οὗτοι δέον ὅπως ἔχουν βαθεῖαν πίστιν καὶ σαφῆ συνείδησιν τῆς ὀρθοδόξου αὐτῶν πίστεως, νά εἶναι εὐγενεῖς, λεπτοὶ καὶ καλοὶ τοὺς τρόπους. Νά ἔχουν κατάλληλον κατάρτισιν εἰς τὰς ξένας γλώσσας, νά γνωρίζουν τὸν πολιτισμὸν, τὸ περιβάλλον, τὰ θεολογικά, φιλοσοφικά, κοινωνικά, ἰδεολογικά καὶ ἄλλα ρεύματα ἐντὸς καὶ ἐκτὸς τῆς Ὀρθοδοξίας. Ἐκπροσωποῦντες τὰς Ἐκκλησίας αὐτῶν, καὶ ἔχοντες γνώσιν τοῦ παρελθόντος, νά εἶναι ἄριστα κατηρτισμένοι ἐπὶ τῶν μελλόντων γενέσθαι καὶ ἐπὶ τοῦ μηχανισμοῦ καὶ τοῦ τρόπου λειτουργίας τοῦ Συμβουλίου, ἐφόσον ἅπασαι αἱ Ὀρθόδοξοι Ἐκκλησίαι ἀποτελοῦν μέλη τούτου.

Ἡ μὴ πρόσληψις περισσοτέρων ὀρθοδόξων στελεχῶν εἰς τὴν ἐν Γενεῇ γραμματεῖαν συνδυάζεται καὶ δικαιολογεῖται πολλακίς ἀπὸ μέρους τῶν μελῶν τῆς γραμματείας εἰς τὴν Γενεὴν καὶ ἀπὸ τὸ ὕψος τῆς ἀπὸ πλευρᾶς τῶν Ὀρθοδόξων Ἐκκλησιῶν οἰκιοθελοῦς οικονομικῆς συνεισφορᾶς, ὡς μελῶν τοῦ Συμβουλίου, πρὸς τὸ Συμβούλιον. Ἀσφαλῶς, αἱ διάφοροι Ὀρθόδοξοι Ἐκκλησίαι, αἱ δυνάμεναι, δέον ὅπως ἐξετάσουν σοβαρῶς τὸ θέμα, παύσουν ἀπὸ τοῦ νά ἐμφανίζωνται ὡς ἐλεούμεναι Ἐκκλησίαι καὶ ρυθμίσουν καθ' ἓνα ἱκανοποιητικὸν τρόπον τὰς πρὸς τὸ Συμβούλιον οικονομικάς αὐτῶν ὑποχρεώσεις.

Συχνά, γίνεται ἀπὸ μέρους τῶν Ὀρθοδόξων ἡ παρατήρησις, ὅτι τὸ Π.Σ.Ε., εἰς διαφόρους τομεῖς τῆς δράσεως αὐτοῦ, ἀναλαμβάνει ἐξουσίαν, ἡ ὁποία δὲν τοῦ ἀνήκει καὶ δὲν τοῦ ἀναγνωρίζεται ὑπὸ τῶν μελῶν αὐτοῦ Ἐκκλησιῶν, ὅτι δηλαδὴ προσπαθεῖ νά διαδραματίσῃ τὸν ρόλον μιᾶς ὑπερεκκλησίας.

Ἐτερον παράπονον εἶναι ὅτι τὸ Π.Σ.Ε. τελεῖ ὑπὸ τὴν ἐπίδρασιν τῆς σχετικοκρατίας, τῆς ἐκκοσμικεύσεως καὶ τῶν ψευδῶν μεθόδων τῆς ἐνότητος, ὅτι ἐν αὐτῷ τονίζεται μᾶλλον ἡ ὀριζοντία διάστασις τοῦ κόσμου καὶ τῶν ἐνεργειῶν του, χωρὶς νά ἀφίνεται χῶρος ἢ δυνατότης διὰ τὴν κάθετον διάστασιν τῆς πίστεως καὶ τοῦ δόγματος.

Διαρκῶς ἐπισημαίνεται ὁ κίνδυνος τῆς ὁσημέραι ἀναπτυσσομένης

γραφειοκρατίας καί τῆς ἀπωλείας τοῦ δυναμικοῦ χαρακτήρος μιᾶς κινήσεως καί ἡ ἀνάγκη διὰ τήν ἀνάπτυξιν, τήν διαμόρφωσιν καί ἐφαρμογήν μιᾶς χριστιανικῆς πνευματικότητος ἐντός τοῦ περιβάλλοντος τοῦ Π.Σ.Ε.

Προηγουμένως ἐγένετο λόγος περί τῆς ὑπάρξεως ἐντός τοῦ Π.Σ.Ε. Ἐκκλησιῶν-μελῶν, αἱ ὁποῖαι δέν ἀποδέχονται ὡς ὄρον ἀπαραίτητον εἰσόδου εἰς τήν χριστιανικήν Ἐκκλησίαν τό χριστιανικόν βάπτισμα. Ὡς ἀποδεικνύεται καί ἀπό τήν ἀξιόλογον, ἐσχάτως ἐκδοθεῖσαν ὑπό τοῦ Π.Σ.Ε., μελέτην περί βαπτίσματος, τό τοιοῦτον τοῦλάχιστον εἶναι ἀρκετόν διὰ νά προβληματίσῃ τάς εἰς τό Π.Σ.Ε. μέλη-Ἐκκλησίας, καί διὰ τήν μελλοντικήν αὐτῶν στάσιν ἐναντι τῶν παρομοίας φύσεως Ἐκκλησιῶν, τῶν ὑποβαλλουσῶν τυχόν αἴτησιν εἰσόδου εἰς τό Συμβούλιον.

Πολλάι τῶν προτεσταντικῶν μελῶν-Ἐκκλησιῶν τοῦ Π.Σ.Ε. ἀπεδέχθησαν τήν χειροτονίαν τῶν γυναικῶν, εἰσαγαγοῦσαι ταύτας εἰς τήν τάξιν τῶν παστόρων καί τῶν κληρικῶν. Τό κίνημα τοῦτο ἐγένετο δεκτόν καί εἰς Ἐκκλησίας τινάς ἐντός τῆς ἀγγλικανικῆς κοινωρίας. Ἐντός δέ τοῦ Ρωμαιοκαθολικισμοῦ διαφαίνονται ρεύματα καί κινήσεις πρὸς ἀναγνώρισιν ὀλίγον κατ' ὀλίγον περισσοτέρων λειτουργικῶν δικαιωμάτων εἰς τάς γυναῖκας. Αἱ διαγραφόμεναι αὐταὶ ἐπὶ τοῦ θέματος τούτου ἐξελίξεις φαίνεται νά παρουσιάζουν ἐνώπιον τῶν Ὀρθοδόξων ἓν σοβαρόν πρόβλημα διὰ τήν διαμόρφωσιν τῶν μελλοντικῶν αὐτῶν σχέσεων μετὰ τῶν ἄλλων χριστιανικῶν Ἐκκλησιῶν, ἐντός καί ἐκτός τοῦ Π.Σ.Ε.

Αἱ εἰς τήν οἰκουμενικήν κίνησιν μετέχουσαι ἀγγλικανική καί προτεσταντικά Ἐκκλησία καί ὁμολογίαί δέχονται καί ἐφαρμόζουν τήν μυστηριακὴν κοινωρίαν κατὰ δύο τρόπους:

α) ὡς ἀνοικτὴν κοινωρίαν, κατὰ τήν ὁποίαν ἡ προσέλευσις εἰς τήν εὐχαριστίαν Ἐκκλησίας τινός ἐπιτρέπεται εἰς κάθε Χριστιανόν, ὅπως καί ἀντιστρόφως ἐπιτρέπεται εἰς ὅλους τοὺς πιστοὺς τῆς Ἐκκλησίας ταύτης νά μετέχουν τῆς εὐχαριστίας ἄλλων Ἐκκλησιῶν, καί

β) ὡς πλήρη μυστηριακὴν κοινωρίαν, κατὰ τήν ὁποίαν ἐπιτρέπεται ἀμοιβαίως ἢ ἐλευθέρᾳ προσέλευσις εἰς τήν θεῖαν εὐχαριστίαν.

Ἡ Ρωμαιοκαθολικὴ Ἐκκλησία, καίτοι κατ' ἀρχὴν ὑποστηρίζει τήν κλειστὴν κοινωρίαν, ὅπως ἡ ἀρχαία καί ἡ Ὀρθόδοξος Ἐκκλησία, ἐσχάτως, μετὰ τήν Β' Βατικανὴν σύνοδον (1962-1965), ἤρχισε δεχομένη ὑπὸ ὄρους τινάς εὐνοϊκοὺς τοὺς Ὀρθοδόξους, ἀλλ' εἰς περιπτώσεις ἀνάγκης καί τοὺς Ἀγγλικανούς καί Προτεστάντας εἰς τὰ μυστήρια αὐτῆς.

Γ. Ἐπίλογος.

Κατὰ τὰ τελευταῖα ἔτη, ὡς ἐλέχθη προλαβόντως, ἐγένετο ἀπὸ πλευρᾶς

ὀρθοδόξου, προσωπική ἢ διὰ μέσου τῶν Ἐκκλησιῶν, ἀξιολόγησις τοῦ Π.Σ.Ε., ἀλλά καί τῶν σχέσεων τῆς Ὀρθοδοξίας πρὸς αὐτό καί τὴν οἰκουμενικὴν κίνησιν εὐρύτερον. Ἐξεδόθησαν ἐπίσημα ὀρθόδοξα κείμενα καί ἀνάλογοι ἐργασίαι ὑπὸ τῶν συγγραφέων. Ἐκ τῶν τελευταίων παρατίθενται ἐνταῦθα, ἐν εἰδῇ ἐπιλόγου, τρεῖς γινῶμαι.

Κατὰ τὸν Β.Θ. Σταυρίδην:

«Παραλλήλως πρὸς τὰς κατηγορίας καὶ ἐπιθέσεις, τὰς γενομένας ὑπὸ μιᾶς φωνασκούσης ἢ θορυβούσης μειοψηφίας ἐξ ὀρθόδοξων συντηρητικῶν κύκλων, οἵτινες ἀναφέρονται εἰς τὴν οἰκουμενικὴν κίνησιν ὡς μίαν αἴρεσιν καὶ ὑποστηρίζουν ἐκ τοῦ ἐμφανοῦς τὸ καθῆκον τῆς Ὀρθοδοξίας ὅπως ἀποχωρήσῃ ἐκ τοῦ Π.Σ.Ε., γενικῶς ἢ ὀρθόδοξος ἀξιολόγησις τῆς κινήσεως καὶ τοῦ Π.Σ.Ε., ἐνθα αἱ Ὀρθόδοξοι Ἐκκλησίαι τυγχάνουν μέλη συνεργαζόμενα, φέρει τὸν χαρακτήρα μιᾶς θετικῆς κριτικῆς.

Κατ' αὐτήν, ἡ οἰκουμενικὴ κίνησις, παραλλήλως πρὸς τὰ θετικὰ σημεῖα, τελεῖ ὑπὸ τὴν ἐπίδρασιν τῆς σχετικοκρατίας, τῆς ἐκκοσμικεύσεως καὶ τῶν ψευδῶν μεθόδων τῆς ἐνότητος. Ἡ σωτηρία ἐντὸς τοῦ Π.Σ.Ε. ἐκλαμβάνεται κυρίως ὡς μία τάσις-ροπὴ πρὸς τὸν ὀριζονταλισμὸν, χωρὶς νὰ ἀφήνεται χώρος ἢ δυνατότης διὰ τὴν κυρίαν κάθετον διάστασιν, δηλαδή ὡς μία ὑπερέμφασις τῶν κοινωνικῶν καὶ πολιτικῶν μορφῶν τῆς σωτηρίας, πρὸς βλάβην τῆς αἰωνίου αὐτῆς διαστάσεως. Μία πόλωσις καθίσταται λίαν ἐμφανῆς. Εἰς τὰ ὡς ἄνω εἶναι δυνατόν νὰ προστεθοῦν καὶ ἄλλοι τινές λόγοι, ὡς εἶναι ἡ ἀπόφασις ὅπως ἐνισχυθοῦν οἰκονομικῶς κινήσεις ἀνατρεπτικαὶ εἰς τὴν Ἀφρικὴν καὶ ἄλλαχού, αἱ οἰκονομικαὶ δυσκολίαι, τὰς ὁποίας διέρχεται τὸ Π.Σ.Ε., ἡ ἐξόγκωσις τῆς γραφειοκρατίας καὶ ὁ κίνδυνος τῆς ἀπωλείας τοῦ δυναμισμού μιᾶς κινήσεως, τὸ πρόβλημα τῆς στενωτέρας σχέσεως καὶ πιθανῆς ἐντάξεως εἰς τὸ Συμβούλιον τῆς Ρωμαιοκαθολικῆς Ἐκκλησίας, τῶν εὐαγγελικῶν Προτεσταντῶν καὶ τῶν Πεντηκοστιανῶν, ἡ θέσις καὶ ἡ κατανόησις τῶν μὴ-ἐκκλησιαστικῶν κινήσεων ἐντὸς τοῦ Π.Σ.Ε., κ.ἄ.

Ἔνεκα τῶν ὡς ἄνω αἰτιῶν, νομίζω ὅτι ἡ οἰκουμενικὴ κίνησις καὶ ἰδίως τὸ Π.Σ.Ε. ἔχει φτάσει εἰς μίαν κρίσιμον καμπήν, ἡ ὁποία καὶ ἀσφαλῶς θά ὑφίσταται εἰς τὸ μέλλον»¹.

Ὁ ἀκαδημαϊκὸς Ἰωάννης Καρμίρης, ἐπὶ τοῦ προκειμένου, ἐκφράζεται ὡς ἑξῆς:

«Ἄλλ' αἱ τοιαῦται ἀκρότητες καὶ ἀποκλίσεις καὶ οἱ νεωτερισμοὶ καὶ ἡ πόλωσις καὶ ἡ ἐκκοσμίκευσις τοῦ Π.Σ.Ε., ὡς καὶ ἡ τάσις πρὸς παράκαμψιν τοῦ θεολογικοῦ διαλόγου τῆς ἀληθείας ἐν αὐτῷ, διαθέτουσι τὴν Ὀρθόδοξον Ἐκκλησίαν εἰς κριτικὴν ἐναντι αὐτοῦ στάσιν. Οὕτως, ἱκανοὶ Ὀρθόδοξοι κρίνουσιν, ὅτι ὀφείλει ἡ Ὀρθόδοξος Ἐκκλησία νὰ ἀναθεωρήσῃ τὴν ἀπόφασιν αὐτῆς περὶ συμμετοχῆς τῆς εἰς τὸ Π.Σ.Ε., ἂν δὲν ὑπερνηκίῃ τούτο τὴν παροῦσαν κρίσιν αὐτοῦ καὶ

τόν ἐπαπειλοῦντα αὐτό κίνδυνον τῆς ἐκκοσμικεύσεως καί τοῦ ὀριζονταλισμοῦ καί ἐάν δέν ἐπανέλθῃ τοῦτο εἰς τόν ἀρχικόν, τόν καθαρῶς ἐκκλησιαστικόν, προορισμόν του. "Ἐτεροι πάλιν ὑποστηρίζουν τήν αὐτήν γνώμην καί ἀπό τῆς θεολογικῆς ἐπόψεως, ὅτι τό Συμβούλιον τοῦτο, ὡς διεμορφώθη καί ἐνεργεῖ ἐκκλησιαστικῶς, χωρίς νά εἶναι Ἐκκλησία, συνιστᾷ μέγα καί δύσλυτον ἐκκλησιολογικόν πρόβλημα, τό ὁποῖον θά ἀναγκασθῇ ἐνδεχομένως νά ἀντιμετωπίσῃ ἡ Ὁρθόδοξος Ἐκκλησία»².

Ὁ δέ Μέγας Πρωτοπρεσβύτερος Γεώργιος Τσέτσης, γράφων ἐκ τῶν ἔνδον, λέγει:

«Νομίζω ὅμως ὅτι μεταξύ τῶν δύο τούτων ἀκραίων ἀπόψεων, τό Π.Σ.Ε. ἠκολούθησε τήν μέσσην ὁδόν. Ἐάν δέ ἐδόθη ἡ ἐντύπωσις, ὅτι μετά τήν Οὐψάλαν τό Συμβούλιον ἠσχολήθη μόνον μέ θέματα κοινωνικο-πολιτικά, τοῦτο κυρίως ὀφείλεται εἰς τό γεγονός, ὅτι ἀκριβῶς τά θέματα ταῦτα – τά ὁποῖα σημειωτέον ἀποτελοῦν μόνον τό ἕν δέκατον τῆς δραστηριότητος τοῦ Συμβουλίου – καί μόνον αὐτά, ἐγένοντο ἀντικείμενον θετικῶν ἢ ἀρνητικῶν σχολίων τοῦ τύπου καί τῶν λοιπῶν μέσων ἐπικοινωνίας, ὡς πλέον ἐνδιαφέροντα καί ἐπίκαιρα, ἐνῶ ὅλη ἡ λοιπή ἀξιόλογος δρᾶσις του ἠγνοήθη συστηματικῶς»³.

ΣΗΜΕΙΩΣΕΙΣ

1. Β.Θ. Σταυρίδου, Ἡ Ἐ' Γενική Συνέλευσις τοῦ Π.Σ.Ε., Θεσσαλονίκη, 1975, σ. 89.
2. Ἰωάννου Καρμίρη, Ἡ Ὁρθόδοξος Ἐκκλησία ἐν Διαλόγῳ μετὰ τῶν Ἐτεροδόξων Ἐκκλησιῶν, Ἀθῆναι, 1975, σσ. 79-80.
3. Γεωργίου Τσέτση, Ἡ Εἰκοσιπενταετηρίς τοῦ Π.Σ.Ε. (1948-1973), Ἀθῆναι, 1973, σ. 29.

LA CONTRIBUTION DES EGLISES ORTHODOXES LOCALES AU MOUVEMENT OECUMENIQUE. EVALUATION ET PERSPECTIVES

*Rév. Prof. Heinrich Stirnimann,
Fribourg-Suisse*

Je dois tout d'abord déclarer que je ne suis pas venu pour faire un exposé académique, mais une "rencontre". Je dois ensuite insister sur la valeur des liens d'amitié entre chrétiens appartenant à des traditions ecclésiales différentes comme base d'un travail efficace pour l'unité des Eglises. Sans l'expérience d'amitié dans la foi au Seigneur, l'étude des doctrines et de l'histoire des Eglises est exposée à des malentendus et reste privée des ressources qui, seules, peuvent amener à un engagement réel.

Dans une première série de réflexions, je me pose la question: quelle est la valeur du "modèle orthodoxe" de l'Eglise locale? que peuvent apprendre de ce modèle les chrétiens non orthodoxes? Je signale tout d'abord l'importance capitale de la "liturgie". Une communauté orthodoxe existe parce qu'elle célèbre les "mystères" de Dieu. Cela devrait inspirer tout chrétien. Je signale ensuite les exigences de la célébration liturgique selon la tradition orthodoxe: préparation par la "confession", le jeûne, la lecture biblique etc. Sur ces points mon Eglise aurait beaucoup à apprendre, surtout dans sa situation actuelle. Je signale enfin le rôle du "père spirituel", de la vie familiale, de la "diaconie" et de l'engagement des laïcs dans la vie d'une communauté orthodoxe. C'est sur tous ces éléments que repose la valeur de témoignage au message du Christ des "splendeurs" de la liturgie orthodoxe. C'est par eux qu'elle transmet un sens du mystère et de la transcendance de Dieu, d'une communion qui englobe le ciel et la terre, et fait participer à la louange de la "gloire" du Ressuscité.

Une deuxième série de considérations devrait être consacrée aux "tâches oecuméniques sur le plan local". C'est ici, de communauté à communauté

“dans un lieu”, que les recommandations et les directives oecuméniques doivent être évaluées et vérifiées pour trouver des formes concrètes de rapprochement “à la base”. Une condition indispensable pour cela est le contact personnel des pasteurs. Aussi difficile que puisse être la situation, et aussi lourd que puissent peser les facteurs de désunion, si les responsables des communautés se rencontrent, se parlent et prient ensemble, ce “partage” apportera des fruits un jour. Or, là où il n’y a pas de communauté orthodoxe, mon expérience m’a enseigné qu’il n’y a jamais de dialogue oecuménique au sens authentique de ce mot. La présence, au moins spirituelle, de la foi orthodoxe revêt une telle importance dans le dialogue oecuménique actuel que les différends entre catholiques-romains et protestants ne pourront jamais trouver de solution adéquate sans référence à la grande tradition orthodoxe. De même, le dialogue entre catholiques-romains et orthodoxes, justifié et exigé par la tradition “catholique” commune, doit se faire sans esprit de rivalité à l’égard des “frères” de la Réforme.

J’ajouterai enfin quelques remarques sur le sujet: “Eglise locale et communion des Eglises”. Si le terme “unité” peut être appliqué sans réserve à la foi, dans le sens d’une “même expression de la foi apostolique”, il n’est pas sans ambiguïté quand on l’applique à la réalité historique des Eglises. Le but de l’effort oecuménique n’est pas une Eglise “unifiée”, mais la “communion des Eglises”. Là où cette communion n’est pas “pleine”, où elle ne s’exprime pas dans la “liturgie”, il faut essayer de la rétablir sans porter atteinte au pluralisme légitime des traditions. Cette remarque vaut aussi pour la prochaine ouverture du dialogue officiel entre les Eglises orthodoxes et l’Eglise catholique-romaine. C’est ma conviction qu’une profonde “unité” de foi existe entre ces deux “familles”, et qu’il s’agit, avant tout, de trouver des solutions aux questions de “structures” de la communion. Mes raisons d’espérer un heureux aboutissement de ces efforts, se résument dans les points suivants concernant des changements d’attitude dans mon Eglise: un jugement plus réaliste sur les “mésaventures” du passé; une reconnaissance plus explicite de l’historicité des formules dogmatiques, particulièrement dans l’interprétation des textes bibliques concernant “Pierre”; une conscience accrue du patrimoine commun avec les Eglises orthodoxes, de la gravité de la situation des chrétiens dans le monde et de l’obligation de travailler intensément pour l’avenir de la foi et le rayonnement de la Bonne Nouvelle.

DIE LOKALE KIRCHE – ORT DER GEGENWART CHRISTI IN DER KRAFT DES HEILIGEN GEISTES

Der Beitrag der orthodoxen Kirche und Theologie zur oekumenischen Diskussion über ein zentrales Thema der Ekklesiologie

Dr Lukas Vischer (Bern)

In welchem Verhältnis stehen lokale und universale Kirche zueinander? Die Frage musste in der oekumenischen Bewegung früher oder später aufgeworfen werden. Denn indem sich die Kirchen der Aufgabe zuwandten, ihre geistliche Einheit in Christus in sichtbarer Gestalt zum Ausdruck zu bringen, musste sich ihnen unausweichlich auch die Aufgabe stellen, sich über die Bedeutung und Stellung der lokalen Kirche innerhalb der universalen Gemeinschaft der Kirche zu verständigen. Die Auffassungen weichen von Tradition zu Tradition sowohl in Theorie als Praxis erheblich voneinander ab. Sichtbare Einheit kann darum nur verwirklicht werden, wenn eine gemeinsame Antwort auf die Frage gefunden werden kann.

Es kann hier nicht darum gehen, die gesamte oekumenische Diskussion über die Bedeutung der lokalen Kirche darzustellen. Sie ist weit verzweigt. Ich möchte mich darauf beschränken, den Rahmen und den Verlauf der Debatte in allgemeinen Zügen in Erinnerung zu rufen und dann kurz zu zeigen, welchen Beitrag die orthodoxe Kirche dazu geleistet hat.

1. Die oekumenische Bewegung – Neuentdeckung der universalen Dimension der Kirche

Warum ist die oekumenische Bewegung ausgerechnet in diesem Jahrhundert entstanden? Der entscheidende Grund ist ohne Zweifel der unerträgliche Widerspruch zwischen dem von Schrift und Tradition so klar bezeugten

Willen Christi und dem tatsächlichen Zustand der Kirchen. Wenn die Kirchen dem Willen Christi gehorsam sein wollten, müssten sie über den Skandal der Trennung hinauswachsen und gemeinsam für die Wiederherstellung der sichtbaren Einheit in einem Glauben und einer eucharistischen Gemeinschaft arbeiten. Diese Antwort allein vermag aber die Entstehung der neueren oekumenischen Bewegung noch nicht zu erklären. Ein weiterer wichtiger Faktor war die geschichtliche Entwicklung, mit der die Kirchen sich konfrontiert sahen. Sie standen in steigendem Masse vor Aufgaben, die sie allein nicht zu meistern vermochten. Wollten sie in den grossen Erschütterungen, die sich ankündigten, ein wirksames Zeugnis ablegen, mussten sie gemeinsam handeln. Die Initiative des Patriarchates von Konstantinopel im Jahre 1920 ist charakteristisch. Der erste Weltkrieg war zu Ende gegangen. Die Kirchen hatten die Zerstörung und das unsägliche Leiden, das er angerichtet hatte, nicht zu verhindern vermocht. War es nicht natürlich, dass sie sich jetzt zusammenfanden und eine 'panchristliche Gemeinschaft' bildeten?

Die Kirchen der östlichen und der reformatorischen Tradition waren in besonderer Weise auf eine solche Gemeinschaft angewiesen. Sie waren für die Aufgaben, die sich jetzt stellten, insofern nicht ausgerüstet, als sie nicht über Strukturen verfügten, die ihnen wirksames Reden und Handeln auf internationaler Ebene ermöglicht hätten. Wenn auch aus verschiedenen geschichtlichen Gründen, war in beiden Traditionen die universale Dimension verhältnismässig wenig ausgebildet geblieben. Die oekumenische Bewegung war darum für sie nicht nur die Gelegenheit, gemeinsam für die Wiederherstellung der sichtbaren Einheit einzutreten. Sie bot ihnen zugleich die Möglichkeit, die Gemeinschaft auf der universalen Ebene zu stärken und auszubauen. Es kann kein Zweifel sein, dass für die orthodoxen und reformatorischen Kirchen diese Möglichkeit ein wichtiger Grund für die Beteiligung an der oekumenischen Bewegung war. Indem sie sich mit andern Kirchen zusammentaten, versetzten sie sich in die Lage, den Horizont ihres Zeugnisses und ihres Handelns zu erweitern.

Die oekumenische Bewegung war also für sie gewissermassen der Ort, an dem sie die universale Dimension der Kirche neu entdecken und entfalten konnten. Gewiss, es war ihnen von jeher klar gewesen, dass die Kirche eine universale Gemeinschaft sei. Sie wussten, dass die Zuwendung zu Christus eine Gemeinschaft schafft, die die Grenzen von Nationen, Sprachen, Rassen und Klassen durchbricht.

Die grosse Vision von Pfingsten stand auch ihnen vor Augen. In dem Masse, als die Wandlungen in der Gesellschaft eine effektive Praesenz auf internationaler Ebene dringlicher erscheinen liess, galt es aber, diese Vision in

der Praxis zu bewähren. Die Antwort auf die Frage, wie dies geschehen müsse, lag nicht einfach bereit. Sie musste in der Auseinandersetzung mit den geschichtlichen Gegebenheiten der Zeit gefunden werden. Sie konnte zum Gegenstand des gemeinsamen Suchens in der oekumenischen Bewegung werden. Es lässt sich ohne Uebertreibung sagen, dass die Frage nach der angemessenen Gestalt der universalen Gemeinschaft der Kirche zu den Grundfragen der oekumenischen Bewegung gehört.

Drei Hinweise mögen illustrieren, auf welche Weise die Frage nach der universalen Gemeinschaft die Aufmerksamkeit der Kirchen in der oekumenischen Bewegung in Anspruch nahm:

a) Sie hat sich mit grossem Nachdruck im Zusammenhang mit der *missionarischen Sendung* der Kirche gestellt. Die missionarischen Anstrengungen der letzten Jahrhunderte hatten das Evangelium bis an das Ende der Erde getragen. Die Grenzen der 'alten' Christenheit waren gesprengt worden. Neue Kirchen waren entstanden. Mit dem Evangelium wurden aber zugleich die Trennungen zwischen den Kirchen in die ganze Welt getragen. Der Skandal der Spaltung wurde noch deutlicher offenbar. Die oekumenische Bewegung ist in hohem Masse aus dieser Erfahrung geboren worden. Die Ausbreitung des Evangeliums konfrontierte die Kirchen aber zugleich mit einer andern Herausforderung. Wie können 'alte' und 'neue' Kirchen in wirklicher Gemeinschaft zusammen leben? Wie können sie gemeinsam Zeugnis ablegen? Nachdem das Evangelium in andere Kontinente getragen war, durfte man nicht länger davon ausgehen, dass die 'alten' Kirchen eine führende Rolle zu erfüllen hatten. Es galt vielmehr, deutlich zu machen, wie alte und neue Kirchen in einer universalen Gemeinschaft der Partnerschaft und des gemeinsamen Zeugnisses leben konnten. Mission konnte nicht mehr als die Bewegung von einem Zentrum an die Enden der Erde verstanden werden. Es galt vielmehr, sichtbar zu machen, wie die Kirchen auf 'sechs Kontinenten' als eine Gemeinschaft gemeinsam Zeugnis ablegen konnten; man könnte sagen: wie das geographische Verständnis durch ein zeitliches Verständnis der Mission abgelöst werden konnte.

Die oekumenische Bewegung hat den Kirchen die Gelegenheit geboten, sich diesen Fragen in konstruktiver Weise zu stellen. Sie haben gemeinsam eine neue Vision der universalen Gemeinschaft entwickelt.

b) Die Frage nach der angemessenen Gestalt der universalen Gemeinschaft hat sich aber nicht weniger im Zusammenhang mit dem Einsatz für den Frieden gestellt. Die Erschütterung der beiden Weltkriege hatte den Kirchen ihre Verantwortung in dieser Hinsicht in Erinnerung gerufen. Sie waren sich klarer dessen bewusst geworden, dass sie zum Dienst der Versöhnung über die

Grenzen hinweg berufen seien. Sie mussten zum Instrument des Friedens werden, indem sie Kontakte herzustellen suchten zwischen den Völkern, die eben noch im Kriege miteinander gestanden hatten. Sie mussten Freundschaft stiften, indem sie sich am Wiederaufbau beteiligten. Sie mussten den Ruf zum Frieden laut werden lassen, zugleich aber auch die Faktoren zu bekämpfen suchen, die zu neuen Konflikten und Auseinandersetzungen führen konnten. Die Kirchen haben in den vergangenen Jahrzehnten in der oekumenischen Bewegung in dieser Hinsicht manches unternommen. Denken wir etwa an den Einsatz für Flüchtlinge, an die Anstrengungen zur Ueberbrückung des Gegensatzes von reichen und armen Nationen, an den Kampf gegen den Rassismus, an den Dialog mit Vertretern anderer Religionen und Ideologien und was sonst noch genannt werden kann. Alle diese Anstrengungen warfen immer auch die Frage nach der angemessenen Gestalt der Kirche auf. Denn wie hätten die Kirchen für Frieden und Verständigung wirken können, ohne zugleich nach der Qualität der eigenen Gemeinschaft zu fragen? Sie konnten zum wirksamen Instrument nur werden, indem sie die Hindernisse und Verengungen abzustreifen suchten, die dem gemeinsamen Zeugnis im Wege standen. Die oekumenische Bewegung hat den Kirchen die Gelegenheit geboten, sich ihrer universalen Berufung im Blick auf diese grossen Herausforderungen der Zeit neu bewusst zu werden.

c) Die Frage nach der angemessenen Gestalt der universalen Gemeinschaft hat sich schliesslich auch in der gemeinsamen theologischen Ueberlegung gestellt. Die Tatsache, dass die Welt immer überschaubarer geworden war, forderte die Kirchen zunächst auf der Ebene der Erfahrung und der Praxis heraus. Sie mussten sich mit den Aufgaben auseinandersetzen, die sich aus der immer stärker werdenden Interaktion zwischen den verschiedenen Teilen der Welt ergaben. Sie wurde aber bald auch Genstand gemeinsamer theologischer Reflexion. Was hat es für das Verständnis der Kirche zu bedeuten, dass sie heute in neuer Weise mit der 'Menschheit' konfrontiert ist? Was bedeutet es, dass sie an so vielen Orten, so verschiedenen Kulturen und sozialen und politischen Kontexten verankert ist? Was bedeutet es, dass jede Auseinandersetzung, die eine Kirche in einem bestimmten Teil der Welt zu führen hat, immer auch Konsequenzen für alle anderen Kirchen hat? Wie muss das Wesen der Kirche dargestellt werden, damit dieser neuen Situation wirklich Rechnung getragen werden kann? Es ist gewiss kein Zufall, dass sich in den sechziger Jahren das Thema 'Die Einheit der Kirche und die Einheit der Menschheit' mit soviel Nachdruck in den Vordergrund drängte. Die denkerische Anstrengung dieser Studie war nichts anderes als der Versuch, die Vision der universalen

Gemeinschaft der Kirche in ihrem Verhältnis zur Menschheit und ihrer Zukunft theologisch zu klären.

Die drei Hinweise lassen sofort deutlich werden, wie tief die Frage nach der angemessenen Gestalt der universalen Gemeinschaft in der oekumenischen Bewegung verankert ist. Es wäre nun allerdings ein Irrtum zu denken, dass die Kirchen sich diese Frage einzig im Rahmen der oekumenischen Bewegung gestellt hätten. Die Entwicklung der letzten Jahrzehnte ist vielmehr durch eine seltsame Spannung gekennzeichnet. Die Kirchen haben einerseits eine 'panchristliche Gemeinschaft' gebildet, andererseits aber auch die Bande innerhalb ihrer eigenen Tradition gefestigt. Die Entfaltung der oekumenischen Bewegung war begleitet von der Konsolidierung der konfessionellen Traditionen als internationaler Gemeinschaften. Die oekumenische Bewegung hat einerseits zur Gründung des Oekumenischen Rates der Kirchen geführt; indem die Kirchen eine umfassende Gemeinschaft bildeten, rückten sie einander unwillkürlich auch innerhalb der eigenen Familie näher. Sie stärkten, jede aufgrund ihrer besonderen ekklesiologischen Voraussetzungen, ihr gemeinsames Zeugnis und Handeln auf internationaler Ebene. Auch die orthodoxen Kirchen haben an diesem doppelten Vorgang teilgenommen. Sie haben sich in die umfassende Gemeinschaft der oekumenischen Bewegung hineingestellt, haben aber gleichzeitig auch die panorthodoxen Verbindungen allmählich ausgebaut.

Es ist bezeichnend, dass die römisch-katholische Kirche der oekumenischen Bewegung zunächst fernblieb. Sie verfügte über die notwendigen Strukturen, um als universale Gemeinschaft in Erscheinung treten zu können. Sie war darum durch die modernen gesellschaftlichen Entwicklungen in weit geringerem Masse herausgefordert und konnte sich dem Ruf zum Dialog und zur Zusammenarbeit zunächst verschliessen. Es bedurfte anderer Faktoren, um sie für die Beteiligung an der oekumenischen Bewegung zu öffnen. Sie ist dazu erst geführt worden, als sich in der Auseinandersetzung mit der heutigen Zeit das aggiornamento der Kirche und ihrer Theologie unausweichlich aufdrängte. Sie konnte diese Erneuerung nur im Dialog und der Gemeinschaft mit den andern Kirchen vollziehen. Die Frage nach der angemessenen Gestalt der universalen Gemeinschaft gehörte mit zu der Vielzahl von Problemen, mit denen sie sich im Zweiten Vatikanischen Konzil auseinandersetzen musste. Sie stellte sich aber für die römisch-katholische Kirche anders als für die orthodoxen und reformierten Kirchen. Sie stand nicht in erster Linie vor der Aufgabe, die Praesenz auf universaler Ebene durch den Ausbau entsprechender Strukturen sicherzustellen. Es ging für sie eher um die Wiederentdeckung der Bedeutung der lokalen Kirche und ihrer Rolle in der universalen Gemeinschaft. Während das Erste Vatikanische Konzil die Ekklesiologie unter dem

Gesichtspunkt der zentralen Autorität entfaltet hatte, musste jetzt die grundlegende Bedeutung der lokalen Kirche in Erinnerung gerufen werden; es musste deutlich werden, dass universale Gemeinschaft ihrem Wesen nach eine Gemeinschaft lokaler Kirchen sei. Während für die orthodoxen und reformatorischen Kirchen der Eintritt in die oekumenische Bewegung den Horizont der Universalität eröffnete, richtete sich für die römisch-katholische Kirche die Aufmerksamkeit in erster Linie auf die lokale Kirche. So verschieden die Ausgangspunkte sind, zeigt sich in dieser doppelten Bewegung doch eine überraschende Konvergenz. Die Frage nach dem Verhältnis der lokalen Kirche zur universalen Gemeinschaft der Kirche ist heute für alle Kirchen aufgeworfen. Eine ausgewogene Antwort könnte auf dem Weg zur sichtbaren Einheit einen wichtigen Durchbruch ermöglichen.

2. Die oekumenische Diskussion – die wichtigsten Etappen

Das Verständnis der lokalen Kirche ist von Tradition zu Tradition verschieden. Bereits der Begriff 'lokal' bereitet Schwierigkeiten. Was ist unter 'lokaler Kirche' zu verstehen? Eine territoriale Gemeinde? Eine von einem Bischof geleitete Diözese? Eine zur Feier der Eucharistie versammelte Gemeinde? Das Wort wird je nach der Struktur, die einer kirchlichen Tradition eigen ist, verschieden benützt. Die oekumenische Diskussion über das Thema kann darum nur dadurch vor Missverständnissen bewahrt bleiben, dass das Vokabular geklärt wird. In der oekumenischen Diskussion hat man sich aufs Ganze gesehen darauf geeignet, unter 'lokaler Kirche' die eucharistische Gemeinschaft an einem bestimmten Ort zu verstehen, sich also von dem Bild der Kirche leiten zu lassen, das sich in den ignatianischen Briefen findet¹. Die Unterschiede zwischen den verschiedenen Traditionen werden durch diese Einigung nicht aufgehoben. Sie reichen viel tiefer als die Ebene des Vokabulars. Sie sind zum Teil auch durch geschichtliche Erfahrungen mitverursacht worden. Das gilt insbesondere für die grosse Auseinandersetzung, die sich durch die gesamte westliche Tradition zieht. Die Kirchen der Reformation sind durch die Verwerfung des mittelalterlichen Papsttums fast unweigerlich zur Betonung der lokalen Kirche geführt worden. Die Gegenwart Christi wird nicht durch die Hierarchie vermittelt, er ist in jeder Gemeinde, die im Glauben und im Zeugnis lebt, unmittelbar gegenwärtig. Der Protest gegen das Staatskirchentum sowohl römisch-katholischer als protestantischer Prägung hat später zu einer noch radikaleren Betonung der lokalen Gemeinde in kongregationalistischen Freikirchen geführt. Die römisch-katholische Kirche hat umgekehrt in der Gegenreformation die universale, durch das Papsttum garan-

tierte Einheit in den Vordergrund gestellt. Die Fragmentierung der Christenheit in den Jahrhunderten nach der Reformation schien diese Betonung nahezulegen. Die Frage nach dem angemessenen Verhältnis von lokaler und universaler Kirche ist also nicht nur eine Frage der Ekklesiologie. Die gemeinsame Antwort kann darum auch nicht allein durch theologische Reflexion gefunden werden. Es bedarf der gemeinsamen geschichtlichen Erfahrung, damit die gemeinsamen Perspektiven sich ergeben können.

In der ersten Phase der oekumenischen theologischen Diskussion ist die Frage nach dem Verhältnis von lokaler und universaler Kirche nicht ausdrücklich thematisiert worden. Sie ist aber natürlich in allen Auseinandersetzungen über das Wesen der einen Kirche gegenwärtig. Ein bemerkenswerter Beitrag wurde durch die Erste Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lausanne (1927) geleistet. Es wurde damals vorgeschlagen, dass die künftige vereinigte Kirche verschiedene Strukturen aufnehmen solle; sie solle zugleich episkopal, presbyteral und kongregationalistisch verfasst sein. Das Prinzip der lokalen eucharistischen Gemeinde sollte also aufrechterhalten bleiben. Die eine Kirche sollte erkennbar 'kongregationalistischen' Charakter tragen. Die einzelne lokale Kirche sollte aber in einen weiteren Rahmen gestellt werden. Sie sollte nicht 'kongregationalistisch' im Sinne von 'sich selbst genügend' bleiben. Strukturen sollten akzeptiert werden, die die Gemeinschaft zwischen den Kirchen möglich machten. Die episkopale Struktur sollte übernommen werden. Die Autorität in der Kirche sollte allerdings immer auf kollegiale Weise – durch das den Bischof umgebende Presbyterium – ausgeübt werden. Die in Lausanne entfaltete Vision der vereinigten Kirche entsprach den Versuchen, die damals in zahlreichen Unionsverhandlungen, etwa in Südin- dien, unternommen wurden. Weite Kreise in der oekumenischen Bewegung waren damals von der Hoffnung geleitet, dass aufgrund dieser Vision an vielen Orten ein neuer Typus von Kirche entstehen werde: Kirchen, in denen verschiedene Traditionen kirchlicher Struktur organisch miteinander zu einer konstruktiven und weiterführenden Einheit verschmolzen waren.

Die Frage nach der angemessenen Gestalt der universalen Gemeinschaft wurde auf der Weltkonferenz von Lausanne nicht ausdrücklich gestellt. Sie ist auch in den folgenden Jahren nicht im Einzelnen behandelt worden. Bevor es dazu kommen konnte, musste eine andere Phase durchlaufen werden. In dem Masse als sich die oekumenische Gemeinschaft auf universaler Ebene festigte, wurde die Frage aufgeworfen, welche Bedeutung dieser Gemeinschaft zukomme. Das Wachstum und die Entwicklung des Oekumenischen Rates der Kirchen wurde von vielen Seiten mit Misstrauen begleitet. Was bildete sich da heraus? Eine Grösse, die eigene Autorität beanspruchte und an die Stelle der

einzelnen Kirchen trat? Eine Gemeinschaft, die nicht von der Basis getragen war? Eine Zweckgemeinschaft, die Lehre und geistliche Grundlagen der Kirchen gewissermaßen in Klammern setzte? Es ist darum verständlich, dass in den fünfziger Jahren eine Bewegung einsetzte, die die grundlegende Bedeutung der lokalen Kirche und ihrer Einheit in Erinnerung rief. Die Einheit durfte nicht nur, ja nicht einmal in erster Linie auf internationaler Ebene verwirklicht werden. Es kam vielmehr darauf an, dass, wie die Erklärung über die Einheit an der Vollversammlung von New Delhi (1961) sagte, 'alle am selben Ort' eine völlig verpflichtete Gemeinschaft bildeten. Es ist sicher kein Zufall, dass die Initiative zu dieser Erklärung von den Kreisen des Internationalen Missionsrates ausging. Sie konnten mit besonderer Vollmacht davon reden, dass das Zeugnis der Einheit in erster Linie an jedem einzelnen Ort abzulegen sei; die Botschaft der Versöhnung musste vor allem dort bezeugt werden, wo Menschen miteinander in Kontakt stehen und zum Zusammenleben aufgerufen sind.

Die Erklärung von New Delhi wollte sicherstellen, dass in der oekumenischen Bewegung die lokale Kirche sowohl in der Theorie als in der Praxis der Ausgangspunkt bleibe. Die Realität des einzelnen Ortes sollte über der Neuentdeckung der universalen Dimension nicht in den Hintergrund treten. Der Ruf zur Einheit musste je am einzelnen Ort bewährt werden. Diese starke Betonung der lokalen Kirche bedeutete aber nicht, dass die Frage nach der angemessenen Gestalt der universalen Gemeinschaft überhaupt nicht gesehen worden wäre. Sie war bereits auf der Vollversammlung von New Delhi im Gespräch und sollte vor allem in den folgenden Jahren im Mittelpunkt der Aufmerksamkeit stehen. Die wachsende Beteiligung der römisch-katholischen Kirche an der oekumenischen Bewegung nötigte die andern Traditionen, zu einer klareren Auskunft darüber, welche Vorstellungen sie von der Einheit auf universaler Ebene hatten. Das oekumenische Gespräch der folgenden fünfzehn Jahre führte zu der Vorstellung der Kirche als 'konziliarer Gemeinschaft'. Der Grundgedanke dieser Vorstellung ist einfach. Jede lokale Kirche ist in vollem Sinne des Wortes Kirche. Sie steht in unmittelbarer Beziehung zu ihrem Haupte. Sie wird nicht erst durch die Gemeinschaft mit andern Kirchen oder gar einer bestimmten andern Kirche zur Kirche. Sie hat durch die volle Gegenwart Christi die Gabe der Katholizität. Sie sucht aber die Gemeinschaft mit andern Kirchen. Die Kirchen zusammen bilden eine 'konziliare Gemeinschaft von lokalen Kirchen'. Sie sind durch das Wirken desselben Geistes miteinander verbunden. Sie verkündigen dasselbe Evangelium und feiern dieselben Sakramente. Sie stellen soviel gemeinsame Strukturen her, dass sie in der Lage sind, gemeinsam zu reden und zu handeln, je nach dem es die

Umstände erfordern. Die 'konziliare Gemeinschaft' muss so weit gehen, dass die Kirchen in der Lage sind, zu einem gemeinsamen repräsentativen Konzil zusammenzutreten.

Die Jahre seit der Vollversammlung von Nairobi haben vor allem der weiteren Klärung der Voraussetzungen gegolten, die erfüllt sein müssen, damit ein solches Konzil zusammentreten kann. Es ist immer deutlicher geworden, dass unter den lokalen Kirchen Übereinstimmung bestehen muss, vor allem über den Inhalt des apostolischen Glaubens und die Bedeutung und Feier von Taufe und Eucharistie. Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung hat sich der Ausarbeitung des erforderlichen Konsensus zugewandt.

3. Der Beitrag der orthodoxen Kirche und Theologie

Die Diskussion über das Verhältnis von lokaler und universaler Kirche hat in allen Phasen von der orthodoxen Theologie wichtige Impulse erhalten. Es hat sich als hilfreich erwiesen, dass die orthodoxe Kirche in mancher Hinsicht ausserhalb der grossen Auseinandersetzung geblieben war, die die westliche Tradition kennzeichnet. Gewiss, auch sie hatte sich mit den Ansprüchen der römisch-katholischen Kirche auseinanderzusetzen. Die Ablehnung hat aber nicht wie in der Reformation zur 'Umkehrung' der Positionen, sondern zu einer umso stärkeren Betonung des altkirchlichen Modells geführt. Die Stichworte 'lokal' und 'universal' sind darum nicht so in Gegensatz zueinander geraten, wie es im Westen geschehen ist.

Der orthodoxe Beitrag war insbesondere in den Diskussionen über die Bedeutung der lokalen Kirche bedeutungsvoll. Orthodoxe Theologen haben immer wieder darauf hingewiesen, dass die Kirche in erster Linie als eucharistische Gemeinschaft zu verstehen sei. Da wo das Mysterium der Eucharistie gefeiert und der Heilige Geist um seine wirksame Gegenwart angerufen wird, ist Kirche. Der Akt der Epiklese ist in gewissem Sinne der Inbegriff der Dignität, die der lokalen eucharistischen Gemeinschaft zukommt. Die Verheissung des Heiligen Geistes steht über ihr. Sie kann im Vertrauen auf diese Verheissung um die Gegenwart des Geistes bitten. Der Geist wird nicht durch die Kirche vermittelt. So wie die Sonne über jedem einzelnen Orte steht, steht er über jeder einzelnen lokalen Kirche. Es ist nicht verwunderlich, dass die Betonung der Epiklese sich in zahlreichen Konsensustexten wiederfindet. Sie ist zu einem der tragenden Gedanken der wachsenden Übereinstimmung unter den Kirchen geworden.

Noch wichtiger ist aber wohl der Beitrag, den die orthodoxe Theologie

bei der Ausarbeitung des Begriffs der 'konziliaren Gemeinschaft' gespielt hat. Es war nicht selbstverständlich, dass die im Oekumenischen Rat der Kirchen vereinigten Kirchen sich bereit fanden, in ihren Ueberlegungen über die angemessene Gestalt der universalen Gemeinschaft vom Vorbild der Alten Kirche auszugehen. Denn war nicht im Westen Rolle und Autorität der Konzilien zu einem Gegenstand der Auseinandersetzung geworden? Es ist ohne Zweifel der Insistenz der orthodoxen Theologen zu verdanken, dass die theologische Reflexion beim 'konziliaren Vorgang' der ersten Jahrhunderte einsetzte. Eine Studie wurde 1966 in Gang gesetzt, die untersuchen sollte, auf welche Weise die Kirche in den ersten Zeiten die Gemeinschaft der verschiedenen lokalen Kirchen aufrechtzuerhalten vermochte². Die Ergebnisse dieser Untersuchung machten es möglich, die Vision für die Zukunft im Anschluss an die ersten Jahrhunderte zu formulieren. So wie damals müsste es auch heute zum charismatischen Ereignis eines Konzils kommen können. Die oekumenische Bewegung ist in gewissem Sinne nichts anderes als die gemeinsame Vorbereitung auf die Zeit, in der dieses Ereignis Wirklichkeit werden kann. Sie ist das Instrument, das die Verlängerung des konziliaren Vorgangs der ersten Jahrhunderte in unserer Zeit herbeiführen will.

Die orthodoxe Theologie hat vielleicht die Tendenz, sich in zu formaler Weise auf die Zeit der grossen Konzilien zu berufen und nicht genügend mit der Möglichkeit eines neuen oekumenischen Konzils zu rechnen. Die Folgerung, die in der oekumenischen Diskussion aus der Beobachtung des altkirchlichen konziliaren Vorgangs gezogen wurden, sind denn in orthodoxen Kreisen gelegentlich auch auf Kritik gestossen. Ist es nicht Anmassung, jene massgebende Zeit verlängern zu wollen? Wer sich des heutigen Zustandes der Kirchen, ihrer Trennung und Schwächen, bewusst ist, kann kaum anders als in diese Frage einstimmen. Das Vorbild der alten Kirche hat aber so etwas wie eine zwingende Kraft. Warum sollte es sich nicht auch heute als wirksam erweisen? Der Dienst der orthodoxen Theologie besteht darin, das Modell der alten Kirche in den Vordergrund gerückt zu haben. Das Verhältnis von lokaler und universaler Kirche konnte in der Auseinandersetzung damit auf weiterführende Weise bestimmt werden. Die Vorstellung einer 'konziliaren Gemeinschaft von lokalen Kirchen' konnte gemeinsam konzipiert werden. Derselbe Dienst wird von der orthodoxen Kirche auch in Zukunft bei der weiteren Entfaltung dieser Vorstellung geleistet werden müssen. Der ständige Hinweis auf die Erfahrung der ersten Jahrhunderte ist nicht nur für den allgemeinen Rahmen von Bedeutung, sondern auch für die Behandlung jeder einzelnen Frage, die sich auf dem Wege zur Verwirklichung der konziliaren Gemeinschaft stellen wird.

1. Vgl. In each place, WCC Geneva, 1977.
2. Die oekumenische Bewegung und die Konzile der alten Kirche, Studien des Oekumenischen Rates der Kirchen, Nr 5, Genf 1968.

LA PRESENCE DYNAMIQUE ET LA MISSION DE L'ÉGLISE LOCALE DANS LE MONDE D'AUJOURD'HUI

Professeur Nikos A. Nissiotis, Athènes

C'est par l'Église locale que se manifeste concrètement l'Église catholique et universelle, dont elle forme l'avant-garde dans le monde et le point de contact avec lui. Toute conception ecclésiologique de *l'ecclēsia* en tant que corps mystique du Christ ne devient réalité qu'à travers l'Église d'un lieu donné dont on peut suivre la vie historique, la liturgie, les activités missionnaires, "kérygmatisques" et catéchétiques.

En tant que partie de l'Église Une et Catholique, l'Église locale possède la plénitude de la grâce et de la vérité du Christ, sur la base de la notion qualitative de la catholicité. Ceux qui maintiennent la structure épiscopale et admettent que là où est l'Evêque, là est l'Église catholique croient par là-même que l'Église catholique est reçue pleinement et de façon immédiate dans l'Église locale, rassemblée autour de l'Evêque en tant que président de la *synaxis* eucharistique, c'est-à-dire dans la communion aux mêmes sacrements, à la même foi et à la même parole prêchée. Ils participent dans l'Église locale à la même vie spirituelle et missionnaire que celle de l'Église Une et universelle. En d'autres termes, l'Église locale est la concrétisation et, comme telle, la *conditio sine qua non* de la présence de l'Église dans l'histoire. C'est à travers cette Église particulière, "à part", limitée, existant en un lieu donné, que l'Église universelle devient une réalité, une communauté visible dans laquelle et par laquelle elle existe et agit.

C'est pourquoi, lorsqu'on parle de l'Église locale, on doit se référer à son état et à son activité réels, au-delà de toute théorie ecclésiologique qui tenterait de qualifier et de définir l'essence de l'Église catholique. Lorsqu'on parle de l'Église locale, il s'agit d'un mode d'existence, d'une activité ecclésiale dans le monde, en un lieu et un temps clairement déterminés.

A l'heure actuelle, pour toutes les Eglises, et surtout pour l'Eglise orthodoxe, il faut procéder de façon réaliste à une étude ecclésiologique de la vie de l'Eglise locale. Après avoir affirmé et approfondi l'essence de la catholicité de l'Eglise universelle, il faut se concentrer sur la vie de l'Eglise locale. Pour parvenir au but, il sera nécessaire de passer par une analyse sociologique de la situation de la foi chrétienne, dans le milieu où l'Eglise locale se trouve engagée.

A cet égard, les Eglises orthodoxes envisagées localement (patriarcales, nationales, métropolitaines, paroissiales, diaspora) présentent une énorme variété de conditions et de situations. Il n'est ni sérieux, ni réaliste de placer toutes ces formes diverses dans une même ecclésiologie (mystique, confessionnelle ou scolastique) et de parler globalement de la situation des Eglises orthodoxes locales, en général. L'ecclésiologie qui s'appuie sur l'analyse de la situation concrète des Eglises locales dans le cas de l'Orthodoxie nous révèle des éléments très différents dus à la diversité des situations sociales, politiques et culturelles où vit et agit actuellement chaque Eglise orthodoxe nationale et locale; et cela nous interdit toute généralisation facile.

Il existe cependant, en dépit de toutes les différences, une caractéristique commune à la majorité des Eglises locales. En toute franchise, et avec le désir d'un orthodoxe de procéder à une autocritique honnête, il faut reconnaître, en parlant de la présence dynamique et de la mission de l'Eglise locale, que la plupart des Eglises orthodoxes se dissocient d'une certaine manière de leur milieu social. Dans le plus grand nombre de ces Eglises, on garde les distances peut-être d'abord du fait d'une interprétation incomplète de l'ecclésiologie, mais aussi de difficultés existant dans leur milieu national et social.

Dans certains cas, c'est la structure et l'idéologie antireligieuse de l'Etat qui les obligent à se retirer de la scène sociale; dans d'autres, c'est l'opposition d'autres religions; dans d'autres enfin, c'est la sécularisation rapide qui caractérise la société des pays développés.

I. Analyse, au point de vue religieux, de la situation sociale actuelle en partant de l'exemple d'une Eglise locale orthodoxe.

A titre d'exemple et comme point de départ, je me permettrai de procéder à cette analyse d'après mon expérience en tant que membre d'une Eglise locale orthodoxe précise. Certes, les points qui seront relevés dans ce bref exposé ne sont pas valables pour d'autres sociétés où vivent d'autres Eglises orthodoxes. En revanche, il n'est pas exclu que certains de ces points soient valables ailleurs et présentent des similitudes avec ce qui se passe dans

d'autres pays (sécularisation de la société grecque et attitude de l'Eglise orthodoxe grecque face à ce phénomène, par exemple).

Depuis le milieu du 20^{ème} siècle, nous constatons en Grèce un changement rapide de la société grecque et la croissance d'un sécularisme de type européen occidental. Avec le passage progressif de la société rurale à la société industrielle, la base orthodoxe, traditionnellement conservatrice, de cette société de caractère autoritaire et patriarcal a été ébranlée. C'est au cours de cette dernière décennie que les premiers signes de ce changement se sont fait remarquer clairement, d'une part en ce qui concerne les relations de l'Eglise orthodoxe avec l'Etat, et d'autre part en ce qui concerne des éléments nouveaux qui se sont mis à exercer une influence directe sur la base culturelle de la société. On peut grouper ces signes nouveaux en cinq points.

a. Pour la première fois, la demande de séparation entre l'Etat et l'Eglise a été avancée avec persistance et conviction par des cercles politiques de toutes tendances, des journaux quotidiens, des intellectuels et des scientifiques aussi bien que des hommes d'Eglise et des théologiens. Notons d'autre part, que l'Etat a introduit des lois concernant le divorce et les relations diplomatiques avec Rome, sans s'être préalablement assuré l'accord de l'Eglise grecque.

b. Il est facile de constater que les éléments fondamentaux de la culture grecque, traditionnellement liés à l'héritage orthodoxe, subissent actuellement une très importante transformation. Certains signes de dissociation affectent profondément le climat culturel de la Grèce. L'Orthodoxie commence à ne plus être la source première d'inspiration des lettres, de l'art ou de la poésie. Ceux qui suivent le mouvement poétique peuvent détecter ce changement, cette dissociation progressive. La poésie grecque, qui s'est vue attribuer deux Prix Nobel au cours de ces 16 dernières années (Seferis, Elitis), et la littérature en général passent d'une relation directe et solide avec l'Orthodoxie d'un Papadiamantis au problème de la foi et à la position critique à l'égard de l'institution de l'Eglise orthodoxe de Kazantzakis, pour aboutir (malgré le retour de Seferis aux sources spirituelles profondes de la culture grecque d'inspiration religieuse) à Elitis, représenté surtout par son oeuvre principale à laquelle il donne un titre chrétien, malgré son esthétisme naturaliste; enfin nous arrivons à Ritsos qui incarne l'émancipation totale de cette longue tradition culturelle en se rapprochant de cadres idéologiques d'origine étrangère. Voilà l'image que donne actuellement l'évolution qui s'opère en Grèce dans le domaine intellectuel et social en général.

c. Cela est plus évident encore dans la jeunesse grecque d'aujourd'hui qui, dans sa grande majorité, donne des signes clairs d'émancipation progressive vis à vis de la tradition orthodoxe. L'esprit positiviste de la technologie a

joué son rôle. D'autre part, la jeunesse a été ébranlée par les développements malheureux qui ont abouti à une dictature bizarre, incapable elle-même de se diriger dans son conservatisme pseudo-religieux et professant "la Grèce des chrétiens grecs", traumatisant ainsi à jamais la jeune génération en lui faisant perdre confiance dans le prestige de l'Eglise grecque. Dès lors, les étudiants se laissent dominer par un socialisme idéologique radical qu'ils considèrent comme l'unique mouvement politique correspondant aux exigences d'un changement social rapide. Cette idéologie se substitue, dans l'esprit des jeunes, à la religion ou à tout autre mouvement intellectuel ou spirituel. La politisation des jeunes étudiants adoptant une tendance gauchiste marxisante est en même temps une contestation de l'ordre social établi, dont à leurs yeux l'Orthodoxie est l'un des facteurs qui a participé involontairement et indirectement aux développements malheureux de ces dernières années.

d. D'autre part, la Grèce contemporaine offre l'exemple typique d'un pays traditionaliste qui se précipite pour entrer le plus vite et le plus complètement possible dans l'ère industrielle. A cette entrée correspond un changement très profond par rapport aux valeurs traditionnelles. On veut avoir part aux bienfaits de la société d'abondance. Apparaît alors le type du matérialiste bon-vivant, dont le seul *credo* est de conquérir sa part de l'aisance matérielle due au développement de la société technique et à la production massive des biens. Cette évolution se retrouve d'ailleurs dans tous les pays développés et prospères, où l'on constate la chute des valeurs spirituelles et l'absence progressive de prototypes moraux à imiter. En ce qui concerne la foi, l'indifférentisme est le résultat déconcertant d'une société de consommation irréflechie, se livrant à une pseudo-recherche de valeurs nouvelles, lesquelles permettraient d'étancher encore plus vite une soif illimitée et sans scrupules de progrès technique et de confort social.

e. Cet état de choses dans la société moderne technique de masses, dépourvue de prototypes éthiques et privée de valeurs morales élevées, permet à "l'événement social" d'assumer de plus en plus une fonction autonome et prépondérante. Cet "événement social" est d'une objectivité paradoxale, mais il est respecté absolument par tous les membres de la société. On retrouve ce signe dans toutes les sociétés modernes matériellement développées. Il a peu à peu remplacé la morale individuelle, familiale et communautaire d'inspiration religieuse, philosophique et spirituelle. Résister à cet "événement social", à cette réalité-fantôme, mais hautement fonctionnelle et réaliste signifie que les personnes, les communautés et les groupes chrétiens se trouvent dissociés de la société en général. Il s'établit une sorte de tolérance sociale qui relativise toute morale, si bien que le chrétien conséquent est repoussé vers la périphérie de cette

société, s'il tente de s'opposer radicalement à une réalité sociale considérée par les autres comme absolument objective, adaptable et autonome. Devant elle, les hommes modernes perdent leur courage et le sens de la souffrance que peuvent causer des principes spirituels, surtout d'origine religieuse et orthodoxe. A la place de la morale dynamique ne subsiste qu'une notion abstraite de "contrainte sociale" fonctionnant de façon efficace et suffisante dans la plus grande partie de la société moderne.

Il est vain de chercher à déterminer le centre ou les sources de cette "contrainte sociale", avec son code non-écrit. On s'y soumet volontairement et sans désagrément. Seuls des sociologues liés à des idéologies absolues les définissent selon les principes de ces idéologies. Pour les autres, la valeur de la vie sociale elle-même rend cette recherche superflue, mais elle impose en même temps de façon camouflée certains principes éthiques correspondant à la nature aisée, massive et fonctionnelle de cette société: société scientifique dans le monde intellectuel de tendance positiviste; réalisme simple et brutal dans l'application de méthodes efficaces, sans recherche ontologique; exhibitionnisme commercial et propagande tapageuse en faveur de produits facilitant matériellement la vie; publicité et émancipation sexuelle, et, parallèlement, exigence de l'égalité des personnes et des sexes et libération de toute forme répressive de la vie individuelle par un effort collectif.

Cette exigence de libération est certainement le phénomène le plus intéressant parmi les autres signes de la société moderne. C'est dans cette exigence que peuvent se déchiffrer les grandes difficultés et même les contradictions, surtout parmi les jeunes. Car si les jeunes contestent les principes structurels de la société de type patriarcal et autoritaire et réclament une société de participation, résultat du développement technologique de la société moderne, ils sont obligés en même temps de contester également cette société technologique de consommation.

De plus, du fait de son positivisme et de sa politisation fondée sur une idéologie à base uniquement économique, cette révolution en vue de la libération est privée de ses valeurs les plus profondes. De ce fait, l'exigence de libération est elle-même contradictoire. Elle se base sur la similarité fonctionnelle des personnes en tant qu'individus, et non sur une vraie égalité entre personnes distinctes face à un principe ou à une personne reconnue comme possédant une dimension transcendente. Puisque dans cette société la tolérance sociale remplace l'austérité et la dimension profonde de la morale individuelle d'origine chrétienne, il manque à toute cette lutte pour la libération les racines authentiques d'une liberté dynamique, qui se construirait et se parachèverait continuellement dans une dialectique donnant à ce mouvement de libération les dimen-

sions qu'exige la dignité de la personne humaine.

C'est pourquoi, malgré un activisme sans précédent parmi nos jeunes et un dévouement total à la cause de la réforme sociale en Grèce, on constate chez eux une sorte de déception et de confusion qui se reflètent dans les groupes multiples, opposés entre eux, se réclamant séparément de la seule vraie interprétation de l'idéologie "progressiste révolutionnaire" d'origine marxiste.

Même l'homme de la société de type révolutionnaire-radical est standardisé, stylisé, malgré la multiplicité des formes sociales propagées. Mécanisé, l'homme dépend de plus en plus des technocrates et des bureaucrates. C'est pourquoi la vraie libération devient un spectre énorme et très compliqué. Il se crée chez les jeunes un sentiment amer contre la civilisation et la société hiérarchisée par en-haut, parce qu'il sentent ne pas avoir d'autre issue que d'accepter la technique comme seul moyen de progrès, mais que ce progrès technique impose une structure bureaucratique et une économie dirigée, qu'il s'agisse du système du laisser-faire capitaliste ou des promesses du socialisme.

Dans cette situation, la simplicité nouvelle et l'austérité des jeunes dont l'apparence extérieure et la pensée contestent l'ordre établi constituent pour la personne humaine une autre "massivité" technique qui la déshumanise encore davantage. Il y a dans cette attitude des jeunes des signes positifs de volonté réformatrice radicale; il faut les apprécier et les saluer comme les promesses d'un avenir meilleur. Mais ils restent actuellement l'expression indirecte de démarches contradictoires vers la libération.

Cette impasse presque tragique a poussé une partie de la jeunesse contestataire et révolutionnaire des pays développés à se tourner vers le christianisme pour y trouver des solutions nouvelles.

II. Les mouvements nouveaux dans l'Eglise locale

Il faut le constater, cette démarche vers la libération sociale s'est exprimée dans les Eglises locales indépendamment de leurs confessions particulières, par des groupes soucieux de redonner à leur effort une base spirituelle plus profonde. D'autre part, une théologie nouvelle, dynamique et révolutionnaire, est apparue pour structurer théologiquement ce nouveau mouvement.

Cette évolution a des répercussions immédiates pour toutes les Eglises, surtout au niveau local. Ces Eglises ressentent l'obligation de repenser leur ecclésiologie, d'avoir une conception nouvelle de leur mission dans le monde, comme présence dynamique. Il ne s'agit plus de prosélytisme, de mouvement

vers l'extérieur pour gagner de nouveaux adeptes. La situation sociale actuelle montre que tous les pays sont devenus champs de mission et exigent de l'Eglise qu'elle se renouvelle elle-même, se restructure, et prenne au sérieux la tendance contestataire de la jeune génération contre les institutions établies. En même temps, la société moderne demande une vie chrétienne plus authentique, plus conséquente et mieux adaptée. Si vraiment pour l'Eglise tout le monde est devenu champ de mission, cela exige un redressement de l'Eglise elle-même, un changement des structures internes de l'Eglise locale.

Si l'Eglise a été à la base de la société injuste, hiérarchisée et statique d'aujourd'hui, elle doit être la première à se changer pour venir en aide à la société actuelle. C'est sa mission principale, car une vie adaptée aux vertus évangéliques est le devoir primordial de l'Eglise locale. Or, du fait que les Eglises locales sont hésitantes et lentes à se renouveler, en cette première phase de leur mission, elles créent dans la jeunesse chrétienne et la théologie nouvelle des tendances centrifuges. On peut diviser ce mouvement en trois catégories.

1. *La formation de groupes de base.* Ce mouvement de libération se caractérise par des cadres imposés statiques. Ses membres recherchent des formes de culte, de prière et d'action en dehors de l'institution ecclésiastique officielle. En voici les points principaux:

- a. simplicité des formes exemptes de triomphalisme
- b. recherche d'authenticité dans l'attente du Saint-Esprit
- c. considérer qu'être chrétien, c'est accomplir quelque chose d'exceptionnel en brisant la simple continuité et l'uniformité immuable de la structure institutionnelle et du culte
- d. refus de l'autorité établie représentant une société de classe établie
- e. conviction que la foi doit impliquer l'homme tout entier avec ses sentiments, hors de la foi rationalisée et scolastique telle qu'elle s'exprime dans des confessions précises et des définitions exactes du mystère.

Ces groupes charismatiques répondent à la contestation de la jeunesse actuelle contre la société hiérarchisée par le haut et ils cherchent à établir dans l'Eglise une société de participation. Ils refusent évidemment la société de consommation et l'abondance de la production, le Christ étant avant tout un exemple de simplicité. En même temps, ils essaient de renouveler chez les fidèles l'enthousiasme, l'exceptionnel, l'expérience d'une foi ardente dans l'Esprit Saint.

Dans une certaine mesure, ces groupes de base expriment le problème missionnaire actuel, tel qu'il existe à l'intérieur de la communauté ecclésiale.

C'est un signe des temps. Peut-être y a-t-il des exagérations, mais ces groupes nous renseignent sur ce que, dans la société actuelle, la jeunesse attend de l'Eglise locale en tant qu'institution.

2. *Les ecclésiologies contextuelles.* Une tendance nouvelle se manifeste dans la théologie: concevoir l'Eglise uniquement en relation avec son milieu social. Les données dogmatiques s'interprètent en passant par l'épreuve de la situation réelle. Dans cette théologie, priorité est donnée à la situation critique du monde, dont l'urgence exige de l'Eglise, avant la prédication du salut personnel, une action sociale et libératrice. L'Evangile du missionnaire est interprété dans son application immédiate aux situations de crise qui déshumanisent la personne humaine. Il n'y a plus de principes généraux d'où se déduit la théologie. Il y a les données historiques concrètes à partir desquelles se construit la théologie en tant que commentaire de la *praxis* sociale révolutionnaire¹.

Contre la théologie déductive, théorique, contemplative ou scolastique, l'ecclésiologie contextuelle donne la primauté à la théologie inductive et pratique, participant activement à la lutte pour le changement des structures sociales injustes et emprisonnantes. L'ecclésiologie pose le problème d'une nouvelle identité de l'Eglise: où est l'Eglise et comment est-elle dans le monde?

L'Eglise n'est pas là où la mémoire du passé l'oblige à être. Elle est dans le présent. Le Christ est présent dans les situations sans espérances du monde. Là où est le martyr, là est l'Eglise en tant qu'incarnation de l'amour de Dieu. "Le passé est passé. Sa mémoire est une mémoire de mort. Seul le présent devient présence active de l'Eglise en identité avec la souffrance du monde. La norme pour l'Eglise, c'est que le Christ est présent dans des situations désespérées, en tant qu'amour"².

C'est l'espérance qui est une des marques de l'Eglise. Ce n'est donc pas l'Eglise institutionnelle qui définit la présence du Christ, mais la présence du Christ qui définit l'Eglise institutionnelle. Le *locus ecclesiae* est déterminé par la manière selon laquelle on existe dans l'Eglise. Et cela ne se passe que dans le contexte social. Le contexte social du conflit pour la libération et la justice ne garantit jamais que l'Eglise réussira, mais ce qui importe ici, ce n'est pas le succès de l'Eglise, mais sa présence dans l'obéissance et l'humilité.

Pour se redéfinir, l'Eglise doit donc devenir sensible aux problèmes sociaux sur le plan international. Elle doit acquérir une conscience aiguë des menaces contre la survie de l'humanité. Les problèmes actuels sont angoissants: famine mettant en danger l'avenir de l'humanité, chute dans la production des céréales tandis que la demande s'accroît. La misère des masses pauvres augmente tandis que la minorité des riches continue à accumuler ses richesses.

Trois cents milliards de dollars vont aux armements chaque année et la somme double tous les douze ans. La pollution s'accroît. L'Eglise doit rendre les pays nantis conscients du fait qu'ils exploitent massivement les pauvres. Elle doit être localement active; elle doit favoriser des relations nouvelles sur le plan international et offrir des moyens d'éduquer les pauvres en vue de leur développement économique.

Dans certaines Eglises locales, la situation est critique; cela explique que l'action sociale révolutionnaire précède la prédication de l'Eglise. Restaurer la dignité humaine prime le salut individuel. Là où hommes et femmes ne sont pas encore reconnus en tant que personnes, l'Eglise ne peut avoir d'autre identité qu'avec ceux qui souffrent.

"L'Eglise locale est l'Eglise des pauvres. Selon Saint-Luc 4, 18-19, l'Eglise est là où il y a des opprimés, des souffrants, des malades, des handicapés. Une Eglise neutre n'est pas une Eglise. Ce n'est pas en publiant des communiqués que l'Eglise fait son devoir; il faut qu'elle établisse la communication avec les pauvres. Il faut aussi qu'elle soit pauvre. Les pauvres redéfinissent l'Eglise locale: le mission de l'Eglise est de s'engager dans le chemin de la pauvreté, pleinement. L'Eglise est née parmi les pauvres, et elle est pour eux (Actes 2, 42-47; 4, 32-35 et 6, 1-17)"³.

Si l'on ré-interprète de la même façon l'identité de l'Eglise dans le domaine de la discrimination raciale, on dira que "l'Eglise, en tant que missionnaire, est l'Eglise des Noirs. L'Eglise ne peut pas avoir une définition théologique: le Corps du Christ, c'est le Noir crucifié injustement. L'Eglise se trouve dans la lutte contre la discrimination raciale. Le Christ s'est identifié avec les Noirs parce qu'ils étaient persécutés injustement par les structures d'exploitation de ce monde. L'Eglise ne peut plus rester du côté des forces répressives; elle est avec les réprimés qui essayent de restaurer en eux-mêmes l'image de Dieu"⁴.

Toutes ces ecclésiologies contextuelles à la recherche d'une nouvelle identité ecclésiologique s'inspirent de théologies contextuelles fondées sur la personne du Christ qui se révèle en tant que Dieu personnel dans son identité avec les souffrants, les malheureux et les opprimés.

C'est la théologie de la libération, selon laquelle la liberté est synonyme de l'amour, essence de Dieu. Dieu crée par son amour. Il crée donc l'homme qui devient libre à Son image⁵. Christ nous a libérés du péché, de la loi et de la mort, ce qui a des répercussions immédiates pour la liberté humaine en général. La liberté est une valeur primordiale lorsqu'on définit la personne humaine créée à l'image de Dieu. Cette liberté fait partie de l'essence de l'homme et les Eglises locales sont les premières gardiennes de cette valeur.

C'est aussi la théologie de la révolution, selon laquelle la révolution caractérise fondamentalement la société humaine en marche pour libérer les hommes de toute répression déshumanisante. En fait, la personne du Christ s'est révélée en tant que révolutionnaire, en s'opposant au *statu quo*, surtout religieux, de son temps. L'Eglise doit se joindre aux forces révolutionnaires si celles-ci sont au service de l'homme opprimé⁶.

Dans toutes ces ecclésiologies, l'essence de l'Eglise locale est déterminée par des principes d'éthique sociale et politique, à l'exclusion de tout élément de type mystique, liturgique ou confessionnel, considéré comme statique. Priorité doit être donnée à une ecclésiologie à base éthique, activiste et révolutionnaire.

3. *L'Eglise à la recherche de la communauté mondiale.* En tant que partie de l'Eglise universelle, l'Eglise locale a pour mission de servir la cause du rassemblement humain universel; elle le fera de façon réaliste en engageant l'Eglise dans la lutte pour le maintien de la paix, pour la libération des opprimés et pour la justice sociale sur le plan international.

L'unité de l'Eglise universelle n'est pas un but en soi. Elle est seulement au service de l'unité de tous et de tout. Si la liberté et l'amour sont synonymes, la libération et l'unité le sont aussi. On ne peut pas parler de l'unité de l'Eglise dans une situation de discrimination raciale, de répression, ou d'exploitation des pauvres. La justice est le meilleur nom de la paix; elle qualifie la paix de même que la libération qualifie la communauté chrétienne au service de l'unité du monde.

L'Eglise locale, en tant que missionnaire, doit s'associer à tous les efforts déployés par les hommes, afin que se crée la société humaine universelle d'où le mal de l'injustice aura été déraciné et les hommes libérés de toute forme d'esclavage. Aucun domaine de la vie sociale internationale ne peut laisser indifférentes les Eglises locales à la recherche de la communauté mondiale. On n'a jamais été aussi sensible qu'aujourd'hui à la dimension universelle de tous les problèmes qui menacent la société locale de division et de décadence. Le développement économique, la question de la survie, le maintien de la paix, la discrimination raciale, l'inégalité entre hommes et femmes, le problème de l'énergie et celui de la pollution sont actuellement des problèmes de dimension mondiale. L'Eglise locale, en tant que partie de l'Eglise universelle, ne saurait oublier cette réalité et ignorer son devoir de contribuer à l'effort de rassemblement mondial.

Toutes ces ecclésiologies, surtout dans leurs formes radicales, risquent évidemment de faire de l'Eglise un groupe humanitaire activiste, menacé par ses liens étroits avec des idéologies politiques révolutionnaires. On peut discerner chez les charismatiques, de même que chez les révolutionnaires, un

excès d'idéalisme et un utopisme qui minimise la dialectique de l'histoire et le rôle du mal dans un monde aliéné de sa propre origine et de sa destinée en Dieu.

Mais il faut reconnaître d'autre part que les groupes de base et les théologiens révolutionnaires sont dans l'Eglise locale, par leur radicalisme, des correctifs nécessaires aux Eglises historiques. Car, en fait, nos Eglises se sont identifiées dans le passé – et le sont encore actuellement dans une certaine mesure de façon indirecte et inconsciente – avec des forces de répression liées à des structures sociales fondées sur le pouvoir économique dominant.

D'autre part, il faut reconnaître que la société moderne est devenue plus sensible à l'injustice sociale et aux discriminations multiples. Le milieu historique de l'Eglise chrétienne a radicalement changé et il exige d'elle une présence dynamique et une mission universelle, conçues et pratiquées de façon nouvelle. La mission devient participation active aux efforts des hommes pour modifier les structures d'une société en pleine transition, et les autorités établies sont contestées si elles protègent ou favorisent l'injustice et l'exploitation.

La nouvelle société est, elle aussi, une société aux dimensions universelles. C'est un défi direct à l'Eglise qui se dit universelle et pour sa mission dans le monde. C'est pourquoi notre critique à l'égard des charismatiques et des révolutionnaires ne devrait pas nous masquer le devoir des Eglises historiques qui doivent se repenser elles-mêmes par rapport au monde d'aujourd'hui. L'Eglise orthodoxe – surtout – a besoin de faire une autocritique sévère en face de ces nouveaux mouvements d'ecclésiologie radicale qui réclament le changement des structures ecclésiastiques statiques et exigent de l'Eglise locale qu'elle abandonne sa passivité, face aux changements radicaux qui s'opèrent dans son milieu.

On peut évidemment continuer à concevoir l'Eglise simplement comme le lieu du culte et du sermon centré sur l'éthique individuelle. Cela est non seulement légitime, mais parfois nécessaire, surtout dans certains pays orthodoxes où il n'existe pas d'autre possibilité d'action missionnaire et de présence dynamique dans le monde. La question est de savoir si l'Orthodoxie pourra continuer à exister sous cette forme dans l'avenir. Car le changement n'est pas seulement un fait social et objectif. Nous, en tant que membres de l'Eglise orthodoxe, nous avons aussi profondément changé. La sécularisation n'est pas extérieure par rapport à l'Eglise. Elle existe dans son sein. C'est son problème, de même que la libération et la justice sont ses problèmes. Il faut donc revoir notre fondement ecclésiologique et essayer de dégager les principes

d'une présence dynamique des Eglises orthodoxes locales dans le monde d'aujourd'hui.

III. Prémisses d'ecclésiologie orthodoxe et ses répercussions pour la présence dynamique de l'Eglise locale dans le monde.

L'ecclésiologie orthodoxe est surtout de caractère mystique, liturgique, eucharistique et doxologique. Elle se fonde sur la foi dans le Dieu trinitaire. L'accent est mis sur la notion du corps du Christ. La nature de l'Eglise se révèle dans sa vie sacramentelle par l'opération charismatique de l'Esprit saint. L'essentiel, c'est la victoire du Christ sur la mort, le Christ ressuscité en tant que Pantocrator. Tout devient dans l'Eglise une doxologie perpétuelle et le culte est centré autour du "Rendons grâces à Dieu". L'attente de l'Esprit en tant que Paraclet parachève l'oeuvre salutaire du Christ et appelle tous les fidèles à participer à la vie divine.

Il est évident qu'une telle ecclésiologie donne un sentiment de se suffire à elle-même, état "autosuffisant" accentué encore par l'espérance eschatologique déjà présente dans la vie liturgique. L'Eglise locale est centrée autour de l'événement eucharistique en tant que récapitulation de toute la création restaurée déjà par la foi de l'Eglise et revenue à son état originel par anticipation "des choses dernières".

On peut interpréter cette ecclésiologie de façons très différentes. On peut y voir l'Eglise comme réceptacle de la grâce divine, ce qui est le but final de son existence. Elle n'a par conséquent rien à faire avec le changement social et économique et reste en dehors de tout activisme social. La généralisation des principes de la vie monacale peut contribuer à cette conception passive et indifférente, face aux efforts révolutionnaires concernant l'ordre social établi.

Mais d'autre part, on peut interpréter ces prémisses ecclésiologiques d'une façon différente en leur donnant la possibilité d'inspirer le plus haut degré de présence dynamique dans le monde. Une ecclésiologie aux prémisses mystiques et eucharistiques peut devenir le moteur puissant d'un activisme social de type proprement chrétien, l'existence de l'Eglise restant distincte parmi tous les efforts semblables déployés par des forces séculières dans le monde.

C'est cette deuxième interprétation qui me paraît la plus authentique et la plus nécessaire actuellement lorsqu'on parle de la mission spéciale des orthodoxes dans leur milieu historique.

Si l'ecclésiologie orthodoxe se fonde sur la révélation du Dieu trinitaire,

cela détermine la base de toute autre conception dynamique de l'Eglise. Le Dieu trinitaire n'est pas une vision individuelle. Il n'est pas une conception théorique et abstraite. C'est le Dieu violent, pénétrant dans le monde, se mêlant à l'histoire; un Dieu turbulent, révolutionnaire en face des cadres anciens de la religiosité superficielle; un Dieu faisant toutes choses nouvelles, continuellement. Il participe à la souffrance des hommes. Il s'identifie avec l'homme-serviteur et il s'humilie en angoisse avec lui. Le Dieu trinitaire de l'Orthodoxie est le Dieu de vie et d'action et il n'a rien à voir avec les concepts philosophiques de Dieu. Il est lui-même une communion de personnes, une communauté de vie. Dieu n'est jamais seul. Il est toujours avec les autres personnes en communion inséparable. Dieu est Un en tant qu'interpénétration (péricorèse) des trois personnes, image et prototype de la vérité la plus profonde de la création et surtout de l'humanité, en tant que communauté de personnes, vues dans la communauté des fidèles créée par la communion ecclésiale.

La personne du Christ établit la relation intime de Dieu avec son monde. Il est sauveur en tant qu'homme, en identité absolue avec la condition humaine. Son corps est l'humanité entière en marche dynamique afin de retrouver son destin suprême par l'activisme dans la vie historique. Le Christ Pantocrator est le Dieu qui s'humanise, s'historise, pour rétablir la valeur de la vie, l'honneur de la personne humaine. Par sa vie, il montre l'importance de l'effort humain en vue de restaurer l'image de Dieu en l'homme et chez les autres hommes.

Enfin, l'opération de l'Esprit Saint fait de l'événement unique et réalisé une fois pour toutes de l'incarnation du Christ une présence permanente de ce renouveau dans toute l'histoire. Il universalise la personne et l'oeuvre du Christ et il les met en communion avec tous les hommes à travers l'Eglise apostolique. Christ devient une personne corporelle, collective, communautaire pour tous. Il n'y a pas une essence de l'Eglise en dehors de cette mission. L'Eglise n'est plus une fin en elle-même, mais un canal de la présence universelle du Christ opérée à travers elle par l'Esprit. L'Esprit en tant que fondateur de l'Eglise historique le jour de la Pentecôte ne s'identifie ni avec les structures ecclésiastiques, ni avec la foi individuelle. Il n'a ni la garantie de sécurité d'une institution, ni la certitude du salut individuel. Il est l'animateur, le créateur de vie nouvelle, le vent violent qui renouvelle le monde entier; il est la source des charismes qui font de la communauté ecclésiale une communauté éminemment active dans le monde et au service du monde.

C'est pourquoi on peut prétendre que sur la base trinitaire, l'ecclésiologie orthodoxe doit professer l'activisme suprême de l'Eglise locale et mission-

naire dans son milieu historique changeant. Le plus grave malentendu c'est de professer, sur les prémisses de cette ecclésiologie, une contemplation individuelle et passive. L'Eglise, conçue sur la base eucharistique, est le *pars pro toto*, le microcosme qui préfigure par sa vie le macrocosme restauré dans sa relation dynamique et originale avec le Dieu Personnel.

Cette ecclésiologie est inconcevable, par conséquent, sans une cosmologie, sans une christologie pneumatologique de la nature. L'intérêt de la communauté ecclésiale englobe toutes choses. Le monde entier, avec toutes ses angoisses, est présent et participe en puissance au salut du Christ opéré par l'Esprit. Pour cette ecclésiologie, l'Orthodoxie se fonde sur la réalité du Christ cosmique (Col. 1, 16) et sur la libération du Fils de Dieu avec la nature entière, opérée elle aussi, par l'Esprit Saint (Rom. 8, 21-26). C'est précisément cette double réalité cosmique qu'expriment symboliquement la liturgie et l'iconographie orthodoxes et qui sont le point de départ de l'activisme de la communauté ecclésiale dans le monde et dans la société. Dans la liturgie orthodoxe, c'est "la liturgie après la liturgie" qui est préconisée. Pour les Orthodoxes, la vie sociale et professionnelle est une activité paraliturgique et paraeucharistique. Certes, cette base peut rester une simple vue de l'esprit, une contemplation – et c'est malheureusement le cas très souvent. Mais elle peut se transformer en dynamite révolutionnaire dans toutes les situations humaines exigeant un changement urgent. L'Eglise orthodoxe en Orient a conquis toute la vie sociale; elle a créé des cultures nouvelles, elle a transformé et absorbé la plus riche et la plus éminente des cultures anciennes et a fondé des nations nouvelles. Sa présence liturgique a été à la base de sa force sociale et culturelle et de sa présence dynamique dans le monde.

Les dimensions sociales de cette ecclésiologie et de cette cosmologie, se fondant sur la liturgie autour de l'événement de l'incarnation du verbe, sont évidentes dans la *praxis* de l'Eglise orthodoxe à travers les siècles et dans les écrits des Pères grecs. C'est la première Eglise qui a été aussi sensible à la souffrance et a fondé les premiers hôpitaux et les premiers orphelinats; elle a aussi stigmatisé les excès et les abus des riches et des puissants aux dépens des pauvres et des opprimés. L'Eglise d'Orient fut la première à dénoncer l'esclavage et à restaurer les femmes dans leur égalité avec les hommes. Saint Jean Chrysostome écrit: "Ni le miracle, ni le martyr ne pourront nous sauver si nous n'avons pas une solidarité parfaite entre nous", et il ajoute: "Tout effort vers la perfection ou vers la sainteté personnelle est inséparable de sa dimension sociale... Chercher le salut de soi-même est le moyen le plus sûr de le perdre... Notre vie est un combat très dur; notre foi nous ordonne de nous tenir debout dans les rangs de tous, sans poursuivre nos propres intérêts"⁷.

Le chrétien inclut dans son coeur le monde entier, comme son intérêt principal, car comme le dit Grégoire de Nazianze: il est "le dépositaire de la philanthropie divine". Saint Basile, selon Saint Athanase, "s'est fait infirme avec les infirmes au profit des infirmes"⁸.

L'Eglise des Pères a condamné publiquement l'avarice, l'injustice sociale, les prix exorbitants sur le marché. Elle a défendu le droit que les pauvres avaient de vivre dans la dignité. Elle a exigé des empereurs la justice sociale et veillé à l'élaboration d'une législation juste et libérale dans ce domaine; elle a demandé des impôts justes, le contrôle des prix et des fonctionnaires d'Etat, et soutenu la cause des faibles et des pauvres auprès des grands⁹.

Telles étaient les répercussions sociales de cette ecclésiologie liturgique¹⁰. Il faut maintenant se demander comment cette dimension sociale de l'Eglise orthodoxe peut être interprétée pour notre temps. Si dans le passé, lorsque la société n'était pas encore développée au point de vue des réformes de structures, l'Eglise s'est montrée si active devant l'injustice sociale et la discrimination des classes et des races, on peut imaginer quelle pourrait être sa présence révolutionnaire dans le monde d'aujourd'hui.

Il faut donc repenser les prémisses de l'ecclésiologie orthodoxe de l'Eglise locale, en tant que partie de l'Eglise universelle, par rapport au contexte social actuel. Notre vision de l'Eglise ne doit pas nous pousser à nous retirer de la scène dans le domaine de la lutte sociale; elle doit au contraire nous conduire à un activisme authentique dans le monde et au service de la création progressive d'une société de participation et de justice, par un combat continu au service de l'homme souffrant, exploité et opprimé.

IV. Présence dynamique et mission de l'Eglise orthodoxe dans le monde, face aux mouvements révolutionnaires et charismatiques.

La base trinitaire de la foi, la christologie pneumatologique et la cosmologie ecclésiologique prescrivent théologiquement à l'Eglise orthodoxe la tâche sociologique et missionnaire qu'elle doit accomplir à travers ses Eglises locales. Sans aucune hésitation, il faut souligner la nature missionnaire des communautés orthodoxes et le mandat qu'elles ont reçu d'être actives dans les sociétés avec lesquelles elles sont inséparablement liées.

Grâce, précisément, à l'accent mis sur l'oeuvre du St Esprit, l'Eglise orthodoxe peut avoir une juste compréhension et une évaluation objective face à l'attitude des groupes de base charismatiques. En effet, l'Orthodoxie a toujours essayé d'éviter le confessionnalisme dans sa théologie et dans la *praxis* de l'Eglise en insistant sur le caractère du mystère dans la révélation du Dieu

trinitaire et sur la spontanéité de la foi dans le peuple de Dieu, qui est l'autorité suprême dans l'Eglise, s'exprimant en tant que conscience collective par son système conciliaire.

D'un autre côté, l'Orthodoxie sera très critique envers les tendances séparatistes de ces groupes charismatiques qui, dans certains cas, manifestent un anti-institutionnalisme radical. L'Eglise charismatique doit avoir, et a, une structure en tant qu'événement faisant partie de l'histoire humaine. Le charisme du Saint-Esprit "ordonne", organise la communauté charismatique et maintient l'unité de la communauté, unité qui appartient à son essence.

Les mouvements charismatiques doivent être acceptés par l'Eglise comme des mouvements de renouveau *dans* l'Eglise et ils ne doivent jamais se distancer de la communauté historique de la foi.

La même remarque doit être faite à propos des ecclésiologies contextuelles, de leurs théologies de la libération et de l'activisme social radical et révolutionnaire qu'elles pratiquent au nom des Eglises locales. Tout cela est absolument nécessaire pour l'Eglise universelle actuellement. Mais ces mouvements ne doivent pas introduire un sectarisme nouveau au sein de l'Eglise Une et Catholique en se réclamant de différences dans l'application sociale de l'Evangile. Le danger de politiser le message chrétien est redoutable et aurait des répercussions néfastes sur la cohérence de la vie ecclésiale. Si dans des cas urgents d'Amérique latine, par exemple, ou dans la lutte contre la torture, la pauvreté et le racisme, la situation contextuelle a gagné la priorité sur les éléments de la vie ecclésiastique traditionnelle, cela signifie que c'est l'Eglise universelle qui est contextualisée, en tant qu'une et indivise. Il ne faut donc pas que se créent de nouvelles Eglises locales, s'identifiant à certaines situations contextuelles à l'exclusion d'autres. Il n'y a pas d'Eglise pauvre, ou noire, des grands et des petits, des scientifiques, des ouvriers, etc.

La révolution sociale a pour l'Eglise une valeur immense si elle est menée en tant qu'événement au service de l'unité de l'humanité, ainsi qu'à titre de réconciliation accordée par Dieu. Certes, il est difficile de concilier révolution et réconciliation, d'opérer une synthèse entre l'activisme social pour la défense des pauvres et des opprimés et l'unité qui doit exister dans une communauté dont les membres ont des tendances différentes sur le plan économique, politique et social. Mais c'est précisément cette tâche difficile que les Eglises locales doivent réussir dans les situations où des changements sociaux radicaux sont nécessaires.

Face à ce mouvement social révolutionnaire, l'Orthodoxie doit critiquer franchement et honnêtement son inertie actuelle parce que, justement, l'Eglise orthodoxe a toujours été l'Eglise du peuple. Elle n'a jamais été tentée par

l'opulence de ses membres, ou par le colonialisme de ses Etats, ou par une mentalité de classe, ou par un snobisme intellectuel. D'autre part, elle n'a jamais été rigoureusement structurée ou scolastiquement définie et confessionalisée. Elle a été tentée par un nationalisme exagéré, c'est vrai, mais cela, parce que les Eglises orthodoxes nationales avaient un rôle à jouer et devaient soutenir l'indépendance de leur pays dans des circonstances extrêmement graves menaçant leur existence. Aucune autre Eglise n'a vécu de situations historiques pareilles.

Du fait de son identité et de sa nature ecclésiologique, l'Orthodoxie doit être très sensible à cette révolution sociale. Son attitude peut être positive, mais avec les précautions ecclésiologiques sus-mentionnées qui donnent la priorité à la défense de l'unité de l'Eglise. Elle doit reconnaître, d'autre part, que l'unité de l'Eglise locale et universelle n'a pas de sens lorsqu'elle cache des divergences qui touchent à l'éthique sociale et concernent les abus du pouvoir séculier, ou diverses forces dominantes et répressives.

Sur la base de son ecclésiologie, l'Orthodoxie doit retrouver un élan missionnaire dans la dimension sociologique nouvelle du monde actuel. C'est en ce moment son devoir primordial. Les temps ont beaucoup trop changés pour qu'elle puisse continuer à exister en tant que communauté du salut individuel, seulement. D'autre part, il faut que les Eglises orthodoxes abandonnent l'idée de la tradition statique qui garde ou répète le passé, sacralisant avec facilité les moeurs, les habitudes et les coutumes du passé. Evidemment, dans une certaine mesure, il est normal de préserver la religiosité populaire, mais il faut aller de l'avant, vers une activité extravertie. L'ecclésiologie orthodoxe ne s'enferme pas dans l'ésotérisme religieux et ecclésiastique. La tradition est dynamique et elle implique, avec la continuité du passé, la vision de l'avenir. La tradition n'a pas de sens sans son moteur intérieur qu'est le renouveau. Tradition et renouveau sont des synonymes. Il n'y a pas entre eux d'opposition, mais une complémentarité et une interdépendance réciproques.

Les Eglises orthodoxes locales sont habituées à accueillir leurs membres. Elles ne vont pas les chercher pour les inviter. Il est, – ou mieux, il était – évident qu'ils font partie de l'Eglise et qu'ils y reviendront. Or, le moment est venu où la situation réelle montre des signes de discontinuité. Conformément à sa cosmologie, l'Eglise orthodoxe doit changer d'attitude. Elle doit se lancer dans le travail aussi en dehors de ses limites; elle doit risquer sa vie habituelle, ses structures, si elles sont statiques, ses formes, qui sont secondaires par rapport à son essence et à son mandat de servir son peuple. Elle n'existe que pour ce peuple qui est l'Eglise en réalité et en puissance. C'est lui aussi le critère de la façon dont sa présence, ses lois, son institution doivent se manifester. On le

sait et on confesse que les Eglises ne sont pas les hiérarchies ou les théologiens professionnels, ceux-ci n'étant que les serviteurs du plérôme de l'Eglise, de son peuple. Mais il faut agir en conséquence et en conformité avec cette foi orthodoxe.

Conscientes de leur essence ecclésiologique, les Eglises orthodoxes locales doivent être attentives aux voix qui parviennent de l'extérieur de leurs structures et se renouveler radicalement afin d'apparaître de nouveau comme des communautés dynamiques et missionnaires dans les temps difficiles que nous vivons, où la société dans laquelle elles existent est en continuel changement.

Pour faire face à ce devoir, les Eglises orthodoxes doivent abandonner le nationalisme qui empoisonne tous leurs actes pour le remplacer par un activisme social et missionnaire commun.

Le provincialisme ecclésiastique, clérical et pronationaliste, doit céder la place à la catholicité qualitative de l'Orthodoxie, fondée sur la croyance que chaque Eglise locale possède la plénitude de la grâce divine autour de la même Eucharistie, la même parole de Dieu prêchée et la même tradition dynamique des Pères. Cette catholicité est la qualification suprême de l'universalisme orthodoxe, d'où il découle que les Eglises locales sont souveraines, autocéphales, indépendantes, écartent toute tentation d'universalisme quantitatif, géographique et centralisé. Le nationalisme des sentiments et la soif de puissance qui remplace le patriotisme dans certains pays orthodoxes détruit la catholicité de l'Orthodoxie et empêche l'activisme missionnaire et social de dépasser des cadres traditionnels et statiques.

De plus, il est nécessaire que les Orthodoxes échappent au cérémonialisme, agent négatif, qui empêche l'Orthodoxie de préserver ses caractéristiques particulières et sa remarquable force missionnaire. Il nous faut retrouver ici et dans nos structures également la simplicité des Pères, qui a autrement plus de valeur que tout le triomphalisme et le symbolisme des temps passés. Il n'y a pas une Eglise des pauvres, qui est la vraie Eglise, par rapport à une Eglise riche qui en serait la négation. Il est évident que de telles assertions sont fausses et n'ont jamais existé dans l'Orthodoxie. Mais le cérémonialisme et le sacralisme facile, mêlés à des ambitions nationales incontrôlées, créent un *alter ego*, une idôle de l'Orthodoxie, en contradiction avec l'essence de la foi orthodoxe.

Ce n'est que par la collaboration avec son peuple (avec ceux que l'on appelle maintenant "laïcs", prouvant ainsi l'esprit de cléricalisme qui a fait dévier l'Orthodoxie de sa propre tâche dans le monde d'aujourd'hui) que l'Orthodoxie peut se renouveler et assumer à nouveau son mandat missionnai-

re par sa présence dynamique dans la révolution sociale actuelle. Les Eglises orthodoxes locales, rassemblées autour de leurs synodes locaux et de leurs évêques, doivent former l'avant-garde des communautés concrètes de l'Eglise universelle, Une et Catholique, afin de réaliser leur mandat de renouveau dans la mesure du possible et en solidarité oecuménique avec les chrétiens des autres Eglises, luttant tous pour la justice et la vraie liberté dans un monde terriblement divisé.

NOTES

1. Voir pour cette théologie "Learning in Context". London (New life Press) 1973. A.O. Dyson: Dogmatic or contextual theology. Study Encounter. Vol. VIII No 3 Geneva (W.C.C.) 1972.

2. R. Alves. "Where is the Church?" A paper written as reaction to the Faith and Order debate as giving Account of the hope which is in us. SE/77. Study Encounter Vol XI No 2 Geneva (W.C.C.) 1975 p. 1.

3. Ces textes sont tirés du livre de Julio de Santa Anna. "Towards a Church of the Poor". Geneva (W.C.C.) 1978 p. 3-210.

3. Voir sur cette question: "Doing Theology" (P. Minear, S. Cooke, J. Cone, C.S. Sang, G. Sauter, N. Nissiotis). Geneva (W.C.C.) 1975. Surtout l'article de J. Cone, d'où proviennent les textes cités. De lui aussi "Black Theology and Black Power". New York (Seabury Press) 1969.

5. Voir sur ce thème J. Cone: "A Black Theology of Liberation". Philadelphia (J.B. Lippincott) 1970.

6. Voir l'oeuvre de G. Guttierrez. "Theology of Revolution" New York (Orbis Press) 1973. Voir aussi N. Nissiotis "La Révolution sociale". Contacts XIXe année. Nos 59-60, 1967 p. 232-252.

7. P.G. 61, 588. chez P. Evdokimov: "L'Eglise et la Société". Contacts. XIX année. Nos 59-60, 1967 p. 192.

8. P.G. 26, 1168 (ibid p. 218).

9. Voir autres textes des Pères Grecs: ibid p. 219-228.

10. Voir sur ce sujet Al. Papaderos: "Die liturgische Diakonie". Otterbach (hrsg. Frauenarbeit in der Prot. Länderkirche der Pfalz) 1978 p. 3-31.

LA MISSION DES EGLISES LOCALES DANS L'EGLISE UNIVERSELLE

Rév. Prof. Ion Bria, Bucarest-Genève

Avant de parler du rôle concret des Eglises locales dans l'Eglise universelle on devrait fixer le sens qu'on donne à ses notions ecclésiologiques. A ce propos, il y a certaines distinctions à faire.

Premièrement, cette terminologie nous donne la possibilité d'avoir une vue plus réaliste et compréhensive de l'Eglise. Elle est – en tant que réalité de la communion trinitaire révélée dans sa plénitude en Jésus Christ – constituée par l'Esprit Saint d'une manière sacramentelle dans la communauté des hommes qui constitue le peuple de Dieu. Ces deux notions, concomitantes et complémentaires, évoquent précisément l'unité mais aussi la réalité à la fois de l'ecclésiologie, c'est-à-dire la doctrine et la nature ontologique de l'Eglise, et de l'histoire ecclésiastique, c'est-à-dire de l'institution du peuple de Dieu, sa localisation historique et sa configuration culturelle. Le mystère de l'Eglise universelle prend le visage du peuple de Dieu, incarné dans les Eglises locales, avec leurs structures et leurs organisations. Dans l'Eglise locale, on vit et on connaît la réalité de base de l'Eglise universelle, sous l'angle historique, sacramentel, institutionnel et disciplinaire. Il n'y a pas d'antériorité de l'Eglise locale par rapport à l'Eglise universelle, mais la résonance institutionnelle de l'Eglise locale reste la porte d'entrée vers l'ecclésiologie de l'Eglise universelle. Eusèbe de Césarée a démontré que l'Eglise crée par son existence visible une géographie et une histoire ecclésiastiques qui déterminent à leur tour le style de vie des chrétiens. C'est cette histoire qui nous rappelle que l'Eglise avec laquelle Jésus-Christ *"est fiancé comme à une pure Vierge parmi le peuple"* (Office de fiançailles) est en même temps une institution vivant dans ce monde comme communauté de pénitents. C'est une institution qui ne peut servir et témoigner qu'à condition qu'elle fasse pénitence. Les deux aspects qui nous sont suggérés par les notions *Eglise universelle* et *Eglise locale*, doivent donc

être liés et affirmés ensemble: ni une ecclésiologie vidée de l'institutionnel ni une histoire ecclésiastique qui tue l'Esprit Saint, le "*Donateur de vie*".

Deuxièmement, il y a une ligne de pensée ecclésiologique qui préfère interpréter la catholicité de l'Eglise d'une façon globale et indivisible, en éludant le caractère local et les formes institutionnelles et culturelles sous lesquelles la vie ecclésiastique est identifiable. A partir d'Alexis Khomiakoff à Serge Boulgakoff, Georges Florovsky et Nicolas Afanassieff, une certaine théologie russe a insisté sur l'aspect qualitatif de la catholicité ecclésiale, mettant sur un plan secondaire l'universalité visible, surtout le caractère structuré et organisé des Eglises locales, la configuration culturelle très diverse du monde orthodoxe. C'est l'ecclésiologie de type *sobornost* qui eut le grand mérite de souligner l'unité organique, essentielle de l'Orthodoxie. L'Eglise est plutôt une communion d'amour et de prière, en fidélité totale envers la confession apostolique et l'héritage patristique. L'unité de l'Eglise se fonde sur le vécu d'une tradition unique. Ce n'est pas une unité imposée de l'extérieur par une autorité ecclésiastique. L'ecclésiologie eucharistique, qui s'est développée dans les dernières décennies, a également mis l'accent sur l'Eglise locale épiscopale en tant que manifestation plénière de la catholicité de l'Eglise. L'Eglise universelle est la communion des Eglises locales, qui, dans un lieu donné, manifeste la catholicité.

Personne ne doute de la valeur de cette ecclésiologie. Cependant il semble qu'elle ne prend pas en considération l'universalité de *fait*, organisée et réalisée de l'Eglise. L'Eglise témoigne d'une double fidélité: universelle et locale, qui s'exprime dans des structures. A l'échelon universel, il y a un lien institutionnel entre les Eglises locales qui prend la forme conciliaire, c'est-à-dire d'un concile oecuménique. Mais il y a également l'autonomie ecclésiastique locale, le diocèse territorial, la responsabilité épiscopale déterminée. Certes, il faut éviter la fragmentation territorialo-juridictionnelle de l'Eglise universelle, mais il faut prendre au sérieux l'espace de l'Eglise locale, sa situation et sa contribution spécifique. C'est une grande preuve de réalisme ecclésiologique que de reconnaître le nouveau cadre de l'universalité, plus dynamique et plus charismatique, créé par les Eglises locales.

Troisièmement, quoiqu'il existe une intégration totale entre local et universel, entre la nature de l'Eglise et son histoire, entre son mystère et sa structure, on vit l'Eglise locale en tant qu'espace liturgique, communauté sacramentelle et diaconale par excellence, comme peuple de Dieu déterminé qui contient une part de l'humanité dont il est solidaire. L'Eglise universelle est la dimension prophétique du peuple de Dieu pèlerin, en route; elle a davantage une résonance de préfiguration, d'annonce eschatologique.

Quelle est la mission des Eglises locales à l'intérieur de l'Eglise universelle? Quelques fonctions fondamentales ont été pratiquées dans l'histoire de l'Eglise:

a) La *“réception” continue de la tradition apostolique et patristique*. La tradition de la foi qui, selon Saint Basile le Grand, prend la forme de *dogme* et de *kerygme* (proclamation), n'est pas une transmission mécanique et uniforme, mais un acte de communication, d'articulation et d'interprétation dans la vie d'une communauté chrétienne. L'Eglise a inséré la doctrine de la foi en tenant compte de deux facteurs au moins: le contenu de la confession de foi doit être présenté dans son intégrité mais aussi incarné dans un contexte personnel et culturel; et la réception active du peuple de Dieu par l'acte de foi de chaque fidèle. Le rôle de l'Eglise locale est précisément de contribuer à la formation et à la transmission de la tradition. Il y a une réception de la foi à l'échelon universel de sorte qu'il n'existe qu'un seul Seigneur, une seule foi, un seul Baptême (Ephésiens 4, 5-6), mais chaque Eglise locale a sa situation particulière et ses charismes spécifiques, parce que le *“corps n'est pas un seul membre mais il est formé de plusieurs membres”* (I Cor 12, 14). La tradition devient ainsi un acte de proclamation vivante dont la réception personnelle est responsable. La foi reçue présuppose la capacité de discerner la vérité et stimule la vision *théologique* de connaissance pour chaque membre de l'Eglise. Dans ce mouvement kerygmatic, de communication, il y a donc une grande diversité de réceptions; ce qui d'ailleurs constitue une possibilité très positive pour la continuité de la tradition et cette réception continue, personnelle et active donne en réalité le dynamisme de l'Eglise. L'Eglise locale doit se demander ainsi quel rôle créateur a le peuple chrétien dans sa théologie, dans son organisation et sa pastorale. Où est la source du développement dans la vie de l'Eglise?

L'Eglise locale a la mission de toujours vivifier ce processus de réception, d'identifier et de soutenir les mouvements et les facteurs de renouveau (par exemple: la vie monastique, le mouvement œcuménique, l'engagement social, le dialogue avec les religions, etc). En fait, la tradition commune orthodoxe joue maintenant non seulement la fonction de lien ou de base pour l'unité entre les Eglises locales mais aussi – c'est là un nouvel aspect – celle d'un point de départ pour leur développement et leur renouveau local. La tradition commune n'est donc pas simplement un point de référence dans le passé mais une source de foi, de courage et d'inspiration pour le présent et pour l'avenir. Ce n'est pas un trésor historique mais le ferment d'un développement créateur. Il faut donc renforcer l'autorité de la tradition commune non pour garder les Eglises attachées à un passé mais, dans un mouvement permanent, interpréter et développer cette tradition dans la réalité de chaque situation locale.

b) *Le ministère apostolique, la mission et l'évangélisation.* L'Eglise locale est une Eglise missionnaire parce qu'elle porte en elle la semence de l'Eglise universelle depuis le jour de la Pentecôte. Il est bien connu que toutes les Eglises orthodoxes sont le fruit et le résultat de la mission.

L'Eglise ancienne, missionnaire, a eu la liberté mais aussi le droit et le devoir d'inclure dans l'universalité orthodoxe une communauté locale nouvelle, sa situation historique et sa nature typique. L'Eglise locale n'était donc pas une annexe de l'Eglise universelle, mais un membre nouveau qui préserve son identité authentique. L'Orthodoxie a eu dans le passé une grande liberté liturgique et culturelle, et elle a pratiqué d'une façon réaliste la réception de nouvelles cultures historiques. C'est la richesse de l'Orthodoxie patristique, missionnaire, qui n'a pas eu peur en face de la diversité légitime et du pluralisme culturel des nations converties. La catholicité en processus de croissance, l'universalité, fait donc partie intégrante de l'histoire et de la mission orthodoxe. Chaque Eglise locale doit se sentir concernée non seulement par l'unité ontologique, intérieure avec l'unité et la plénitude de la foi au niveau universel, mais aussi avec la formation de nouvelles Eglises locales comme fruit de sa propre mission, en respectant la langue, la culture et les traditions des peuples. Le ministère de l'universalité de l'Eglise locale est une des grandes lignes de force des Actes des Apôtres.

c) *La spiritualité prophétique et le témoignage diaconal.* Outre la responsabilité théologique et missionnaire, l'Eglise locale a un ministère diaconal dans la société à travers sa spiritualité, son service et son engagement social. Par son style de vie, elle atteint nécessairement le monde. L'Eglise ne doit pas tricher avec l'Evangile et ne doit pas ruser avec les problèmes concrets des fidèles, surtout la pauvreté, la justice sociale et la liberté. Elle doit prononcer une parole prophétique et doit faire des gestes prophétiques en solidarité avec les autres, à la recherche d'un ordre social authentiquement humain. Le rôle de l'Eglise locale est de devenir de plus en plus une Eglise de rayonnement, une Eglise-témoin d'amour vrai. Elle doit persévérer afin que sa foi et sa spiritualité aient un développement socialement et culturellement réalisé. Et pour cela il faut découvrir toutes ses possibilités de témoigner l'Evangile et de rayonner dans la société.

L'ecclésiologie doit devenir plus consciente qu'il existe à présent un nouveau cadre de l'universalité orthodoxe à l'intérieur duquel s'affirment et se pratiquent des rapports plus dynamiques entre les Eglises locales. Certains problèmes se posent également aux Eglises locales, par exemple:

- la tension entre leur caractère local, national ou ethnique et leur mission universelle;

- la préservation de leur identité et l'ouverture oecuménique;
- la réception de nouvelles cultures historiques sans s'identifier avec elles.

Cependant, elles ne peuvent donner une force nouvelle au *témoignage commun*, qui reste aujourd'hui la grande priorité du monde orthodoxe, si elles n'approfondissent pas leur mission, chacune dans sa situation spécifique. Seule une Eglise locale qui réalise et développe dans son contexte les valeurs orthodoxes peut rendre un témoignage crédible au niveau universel. Certes, il ne faut pas tomber dans un localisme facile, mais chercher la dimension universelle des actes de chaque Eglise locale.

CHRISTEN IN DER ISLAMISCHEN WELT DES NAHEN OSTENS

Gabriel Habib, Beyrouth

I. Christentum und Islam im Nahen Osten: historischer Überblick

Geschichtsschreibung ist ein sehr heikles Unterfangen. Der allwissende Gott allein kennt die ganze Wahrheit. Wenn man es unternimmt, sich die Ereignisse ins Gedächtnis zurückzurufen, die die religiösen, politischen und zivilen Lebensverhältnisse des christlichen und islamischen Orients bestimmt haben, fehlt es nach 13 Jahrhunderten nicht immer friedlichen Zusammenlebens nicht an aufgebrachten Reaktionen. Dennoch ist es notwendig, sein Augenmerk auf die Vergangenheit zu lenken, nicht nur um die heutigen Entwicklungen zu verstehen, sondern mehr noch um Rückschläge zu vermeiden in dem angebahnten Demokratisierungsprozeß, dessen Ziel die Sicherung der Menschenrechte und der Schutz aller Bevölkerungsgruppen ist – welcher kulturellen Tradition auch immer.

Es ist absurd anzunehmen, alle Nöte und Leiden der orientalischen Christen gestern wie heute seien vom intoleranten, auf Herausforderung und Ausdehnung bedachten Islam verschuldet. Doch der Islam ist nun einmal eine theokratische Religion, die notwendigerweise darauf ausgerichtet ist, eine nicht nur religiöse, sondern auch politische Volksgemeinschaft zu schaffen. Bei seinem Eroberungsfeldzug traf er auf Byzantiner, auf Christen und auf ein im Orient verwurzelt und tief religiöses Christentum. Es wird daher die Aufgabe unparteiischer Geschichtsforschung sein, deutlich zu machen und zu beurteilen, welches Maß an Verantwortung dem Islam in der Tragödie der Christen mit ihrer so großen Zahl von Märtyrern zukommt und zu welchem zukünftigen Standpunkt er sich durchringt angesichts der auch von den islamischen Nationen anerkannten Erklärung der Menschenrechte.

Die Haltung des Islam war sicher sehr viel nuancierter, als man gemeinhin in Europa annimmt, das ja durch die bewaffnete Auseinanderset-

zung der Kreuzzüge mit der islamischen Welt beeinflusst ist. Denn es muß auch deutlich festgehalten werden, daß der Islam, aufs Ganze gesehen, im allgemeinen sehr oft Mäßigung, zu Zeiten sogar Uneigennützigkeit und Großmut bewies. Die Zeiten, in denen überspannte Kalifen und Könige herrschten, sind die Ausnahme. Mohammed hat einen Kompromiß auf der Grundlage einer begrenzten Toleranz gewollt, und dieser Kompromiß hat durch Jahrhunderte gehalten, wenn er in seiner konkreten Anwendung oft auch bestimmt war von den Kapriolen eigensinniger religiöser Führer und von der Ignoranz der breiten Masse, die ihre Angriffe auf das Christentum mit einer irrigen Interpretation der Ideen des Koran zu rechtfertigen suchte.

Deutliche Beweise für solch zwiespältiges Verhalten bieten sich uns heute in den modernen islamischen Staaten. So genießen Christen volle Freiheit und Respekt in Syrien, Jordanien und Marokko. Sie sind jedoch in Libyen nicht gern gesehen und werden in mehreren islamischen Staaten Afrikas verfolgt.

Die direkte Verfolgung der Christen widerspricht dem Gesetz des Islam. Doch die Idee der Gleichheit der Religionen vor dem Gesetz ist diesem System fremd. Die modernen islamischen Staaten haben zwar ein Zivilrecht für die Rechtsprechung, das sich am internationalen Recht orientiert; sie wahren aber auch die Rechtsvorstellungen ihrer Bürger, indem sie die Gerichte aller ihrer Religionsgemeinschaften dulden.

Ich möchte diese Entwicklung in der islamischen Welt sehr betonen, weil der Islam als blutrünstiger Verfolger verschrien war. In der Tat war er es auch einige Male. Gleichwohl würde er als Behüter der Freiheit gefeiert. In der Tat, wenn man die gesellschaftliche Intransigenz des Islam – nach innen wie nach außen – einmal in Rechnung stellt, kann er eine relative und begrenzte Freiheit gewähren. Ich möchte im Folgenden auf die für die Entwicklung der syrischen Nation entscheidenden Ereignisse der Geschichte hinweisen.

Heute zählt die Christenheit der arabischen Republik Syrien fast eine Million Gläubige: römische sowie mit Rom unierte orientalische Katholiken, griechische Orthodoxe, syrische Orthodoxe (Jakobiten), Armenier, Nestorianer und Protestanten. Im 13. Jahrhundert war nach dem Fehlschlag der Kreuzzüge die Zahl stark zurückgegangen. Viele waren – dem Zwang gehorchend – zum Islam übergetreten. Diejenigen, die tapfer widerstanden und ihre Kirche zu retten suchten, waren wie Inseln in einem islamischen Meer. Trotz ihrer Schwäche wäre es nicht gerecht, in ihnen bloß absterbende Überbleibsel einer vergangenen Zeit zu sehen oder gar die letzten Überlebenden vergangener politischer Größe; nein, sie waren und blieben lebendige und wirksame Zeugen eines tiefen Christentums.

Syrien war die erstgeborene Tochter des aufbrechenden Christentum: Zur Zeit der Apostel nahm Syrien das Evangelium mit Eifer und Begeisterung ohnegleichen auf. Der Heidenapostel Paulus erhielt seine Taufe in Damaskus. Das erste apostolische Konzil fand in Antiochien statt, in der damaligen Hauptstadt Syriens. Der hl. Petrus errichtete hier seinen ersten Sitz. Die erste theologische Universität der Welt wurde von Ephräm dem Syrer gegründet. Die ersten christlichen Missionare missionierten von Syrien aus Arabien, den Jemen, Äthiopien, Persien, Armenien und Indien und standen schließlich vor den Toren Pekings in China. Keine Nation hat der Christenheit eine so große Zahl von Märtyrern und Bekennern geschenkt wie Syrien, das der Kirche noch dazu 6 Päpste schenkte. Im 6. Jahrhundert war das religiöse Leben zu einer Hochblüte gelangt: Eine überaus große Zahl von Mönchen, Asketen, Eremiten, Anachoreten lebte in Syrien, großartige Klöster und Kirchen waren über das ganze Gebiet verbreitet. Doch sektiererischer Fanatismus zerstörte dieses blühende Leben und ließ Kirchen und Klöster in Staub versinken.

Als im 7. Jahrhundert dann der Islam Syrien besetzte, fand er dort die Stämme der Ghassaniden vor, die, ursprünglich südlich des Hauran angesiedelt, nach Emesa (Homs) eingewandert waren. Seit Justinian standen sie in Abhängigkeit von den Byzantinern, mehr oder weniger wichtige Hüter ihrer Grenzen. Gemeinsam mit der syrisch-jakobitischen Kirche bekannten sie sich zum Monophysitismus. Am Vorabend der islamischen Invasion erlagen sie dem Ansturm eines anderen christlichen Stammes, den mit den Persern verbündeten Lachmidern. Nach der Niederlage der Byzantiner in der entscheidenden Schlacht am Jarmuk schlugen sie sich auf die Seite der Muslime – in der Hoffnung auf eine "arabische Einheit", von der ja bis auf den heutigen Tag die fortschrittlichen arabischen Nationen träumen. Die syrische Geistlichkeit öffnete den arabischen Heeren die Tore von Damaskus und empfing sie als Brüder, als Befreier von der Tyrannei der orthodoxen Byzantiner. Doch wie es das Unglück wollte, sahen sich nun viele Tausende von Christen gezwungen, den Islam anzunehmen, um den Schikanen und Verfolgungen der fanatischen und intoleranten islamischen Massen zu entgehen, und mit der Zeit verschlimmerte sich die Lage im ganzen Orient.

Die Kirchen – durch Häresien gespalten und der Autorität einer unabhängigen Hierarchie beraubt und ohne die Hilfe der Christen im Ausland – versuchten zu überleben. Entweder buhlten sie um die Sympathie der intoleranten und unerbittlichen Muslime und intrigierten bei den Bedrückern gegeneinander, oder sie verließen mit ihren treuen Gläubigen die Städte, um in den Dörfern Zuflucht bei den christlichen Bauern zu finden, die entweder ihr eigenes Land bestellten oder im Dienste reicher Muslime standen. Diese heikle

Situation dauerte bis zum Beginn der Kreuzzüge. In den von den Kreuzfahrern besetzten Gebieten gewann das christliche Leben, wenn auch langsam, neue Kraft. Doch nach dem Scheitern der Kreuzzüge und während der osmanischen Besetzung ging es den Christen schlimmer als je zuvor. Sie wurden gezwungen, zur Unterscheidung blaue Kleidung mit Gürtel zu tragen. Sie mußten inmitten des kleinen Abwasserkanals neben der Straße gehen und den Platz auf dem Gehwege den Muslimen freilassen. Sie durften weder ihre Holzglocken schlagen noch das Evangelium laut verlesen. Sie waren genötigt, ihre Toten heimlich zu begraben. Esel und Maultiere, nicht aber Pferde wurden ihnen zugestanden. Der für das christliche Begräbnis zuständige Türke gab seine Erlaubnis mit der Bemerkung: "Man erlaubt einem Hund, seinen Hund zu begraben".

Rom suchte zu helfen, soweit es ihm möglich war: direkt, indem es Missionare entsandte – Franziskaner, Kapuziner, Lazaristen, später auch Jesuiten –, und indirekt, indem es die europäischen Staaten, die ihre Vertretungen in allen Zentren des Orients hatten, zur Hilfe aufforderte. Die römischen Aktivitäten stießen allerdings auf großen Widerstand seitens der türkischen Machthaber und oft auch auf Ablehnung seitens der griechisch-orthodoxen Hierarchie. Jedenfalls hat das Eingreifen Roms, die Union orientalischer Kirchen mit Rom im 17. Jahrhundert, viele vom Übertritt zum Islam bedrohte Christen zu unterstützen und zu stärken vermocht. Die gesamte östliche Christenheit hatte vom Rückhalt an Rom Nutzen, die Katholiken direkt, die Orthodoxen zumindest indirekt, auf kulturellem und humanitärem Gebiet.

Nach den napoleonischen Kriegen und angesichts des andauernden Druckes der katholischen Länder Europas und Rußlands, das das Recht auf Schutz der griechisch-orthodoxen Kirche beanspruchte, erhielten die Kirchen Vergünstigungen durch verschiedene Privilegien. Die Patriarchen, die im osmanischen Reich für ihre Glaubensgemeinschaften auch im zivilen Bereich jurisdiktionelle Autorität besaßen und dafür den zivilen osmanischen Autoritäten verantwortlich waren, genossen nun mehr und mehr auch die starke und wirksame Unterstützung der ausländischen Botschaften. Die christlichen Gemeinden nahmen so immer deutlichere Gestalt als eigenständige Gruppen an – im religiösen, zivilen und sogar im politischen Bereich. Sie wurden zu so etwas wie Staaten im Staate und bildeten in den großen Zentren rings um ihre Kirchen, Patriarchen-bzw. Bischofssitze und Konvente geschlossene Bezirke, die für Muslime gesperrt waren. Auch außerhalb der Städte wohnten sie in geschlossenen Gebieten, hatten sie ihre Dörfer mit ihren (verheirateten) Priestern, mit kulturellem Eigenleben in kontinuierlicher und direkter Verbindung mit den Patriarchen und den Diözesanbischöfen. Durch die kulturelle

und humanitäre Aktivität der katholischen Missionare, durch die russischen Schulen und Einrichtungen in Palästina und im Libanon und durch den Eifer der protestantischen Missionen verbesserte sich so die allgemeine Situation der Christen merklich.

Man darf indes nicht vergessen, daß die islamisch-christlichen Beziehungen seit ihrem Beginn von einem Kompromiß begrenzter Toleranz bestimmt waren. Christen und Juden wurden in ihren "Millets" als "Schützlinge", das heißt aber, als rechtlose Untertanen betrachtet, die es sich teuer erkaufen mußten, geduldet zu sein. Indirekt sind die Christen nach dem Koran Gottlose, weil sie Jesus Christus anbeten und bekennen, Gott habe einen Sohn.¹ Der Gottlose aber muß seiner Religion abschwören, oder er kann ohne voraufgehendes Urteil getötet werden.

Trotz aller Privilegien hat sich die Einstellung der Behörden nicht verändert, und der Fanatismus der islamischen Bevölkerung konnte jederzeit Unruhen ausbrechen lassen. Um einen Christen zu töten, genügt es, ihn anzuklagen wegen Beleidigung des Propheten, wegen Beschimpfung einer islamischen Obrigkeit, wegen des Versuchs, einen Muslimen von seinem Glauben abzubringen, oder wegen verdächtiger Beziehungen zu Ausländern. Dieser krankhafte religiöse Wahn hat – ohne Rücksicht darauf, daß nach dem Willen des Propheten die Schrift-Gläubigen (Christen und Juden) Schutzrecht genießen – durch die Jahrhunderte hindurch und vor allem während der türkischen Besetzung die grauenvollsten Massaker unter den orientalischen Christen ausgelöst, ohne jedoch das wahre Gesicht der orientalischen Christenheit auslöschen zu können. Die Kirchen Nordafrikas, des Jemen und Arabiens leben heute nur noch in der Erinnerung, aber die Christen in Syrien mit ihren vielen Märtyrern bezeugten weiterhin ihren Glauben und gaben dank ihres volksnahen Gottesdienstes und des Dienstes ihrer Priester das lebendige Zeugnis eines beharrlichen Widerstandes.

Deshalb kann man ruhig zusammenfassend sagen: Es gibt eine Toleranz, und es gibt sie doch nicht. Genauso wie es eine Gerechtigkeit gibt und es auch wieder keine gibt: Die strengen Vorschriften wurden genauso wie die Privilegien nicht immer angewendet. Um beispielsweise eine Kirche zu bauen, benötigte man eine Sondererlaubnis der "Hohen Pforte". Doch die Christen bestachen einfach die örtlichen Funktionäre, bauten ihre Kirchen nächstens. Stand die Kirche dann erst einmal, konnte man sie nicht mehr abrechnen. Die schikanösen Maßnahmen wurden manchmal nur deshalb getroffen, um solche Zahlungen zu bewirken. Man ahnt den Einfluß dieser auf dauernde Zahlungen bedachten und unsicheren türkischen Herrschaft auf die Sicherheit und die Würde der christlichen Bevölkerung.

In der traurigen Geschichte der Christen im Orient darf man einen der wichtigsten Gründe für ihre Leiden nicht vergessen: Ihre Uneinigkeit und ihre gegenseitige Abneigung haben sie verwundbarer gemacht, um nicht zu sagen, daß sie mehrere Male die Ursache der Verfolgungen waren, da sich die einen die Freundschaft der Türken und Muslime zum Schaden der anderen erkaufte. Dieses Argernis gibt dem Koran recht, wenn er sagt: "Fürchtet sie nicht, sie sind sich einig, in Uneinigkeit zu leben". Es lag durchaus im Interesse des Islam, die schwachen Gemüter aufzuwiegeln, um eine eventuelle Vereinigung der Christen zu verhindern, die den Verfolgern die Stirn hätte bieten können und den Behörden ernststen Kummer hätte machen können. Die Losung "Divide et impera" kennzeichnete die islamische und türkische Politik und leider auch die Politik der europäischen Nationen im Orient.

II. Die Christen im Nahen Osten heute: Lage und Perspektiven

Wir Christen im Nahen Osten sind in der Vergangenheit oft in unseren Beziehungen zu den Christen in Europa und anderswo im Westen enttäuscht worden, da wir fühlten, daß wir jahrhundertlang entweder ignoriert oder falsch verstanden wurden und die missionarischen Beziehungen der westlichen Kirchen zur Bevölkerung des Nahen Ostens ohne Verbindung mit den örtlichen Kirchen gepflegt wurden. Wir sind der Meinung, daß es jetzt an der Zeit ist, gemeinsam eine neue Epoche der gegenseitigen Verständigung und der Zusammenarbeit zu beginnen. Dies ist, wie wir alle wissen, für den Fortbestand und das Zeugnis der Kirchen im Nahen Osten lebensnotwendig.

Zuerst müssen wir einmal, so meine ich, erkennen, daß es Christen im Nahen Osten gibt. Diese Tatsache muß unsere künftige Politik und unsere Beziehungen bestimmen. In diesem Zusammenhang möchte ich nur an die etwa 12 Millionen Christen im Nahen Osten erinnern, die ungefähr 8 bis 10% der Bevölkerung ausmachen. In historischer und theologischer Hinsicht können diese Christen in 5 Gruppen unterteilt werden:

1. Die Assyrische Kirche des Ostens oder "Nestorianische Kirche", deren missionarische Bewegung Indien und China erreicht hat. Sie existiert noch in Israel, im Libanon und im Iran und wurde durch Auswanderer weit verbreitet. Das Oberhaupt ihrer Kirche residiert in Teheran.

2. Die orientalischen Kirchen: Kopten, Armenier und Syrer.

3. Die östlichen orthodoxen Kirchen, die als griechisch orthodox bezeichnet werden: Die Kirchen von Antiochien, von Jerusalem, von Alexandrien, von Zypern, um nur einige zu nennen.

4. Die katholischen Kirchen, die das Ergebnis römisch-katholischer Missionstätigkeit sind.

5. Die großen evangelischen Kirchen, hauptsächlich Presbyterianer, Lutheraner und Anglikaner.

Dann gibt es noch weit verbreitete nichtökumenische Kirchen, die man heutzutage immer mehr im Nahen Osten findet. Allein in Beirut konnten wir 54 verschiedene kleine Sekten feststellen, die alle behaupten, der Reformation anzugehören.

Diese Kirchen findet man in den meisten arabischen Ländern – auch in Nordafrika –, sowie im Iran, in der Türkei, auf Zypern und in Israel. Alle diese Länder bilden zusammen den Nahen Osten, welcher ein Mosaik von ethnischen und kulturellen Gemeinschaften ist, die Wiege der drei Religionen, die sich alle auf Abraham als ihren Stammvater berufen: Judentum, Christentum und Islam.

Der Ökumenische Rat der Kirchen im Nahen Osten vertritt offiziell etwa 80% der Christen im Nahen Osten. In ihm sind die orientalisch-orthodoxen, die östlich-orthodoxen und die großen protestantischen und anglikanischen Kirchen vertreten. Seit langem arbeitet man mit den katholischen Kirchen zusammen, und wir versuchen zur Zeit auch mit den nichtökumenischen Missionsgruppen ernsthaft ins Gespräch zu kommen.

In zweiter Stelle müssen wir die spezifische Konfliktsituation im Nahen Osten in Acht nehmen. Wir denken vor allen an folgende bekannte Dinge: Erstens gibt es trotz allen Wohlstands immer noch Armut, was u. a. daher kommt, daß ein hoher Prozentsatz des Volkseinkommens für Waffen ausgegeben wird. Zweitens betrachten die Großmächte den Nahen Osten wegen seines Öls und seiner strategisch wichtigen Lage als unentbehrlich für ihre nationale Sicherheit. Deshalb hängt das Schicksal der Menschen in diesen Ländern vom Interesse der Großmächte ab. Europa gehört auch zu diesen Großmächten. Drittens ist der Nahe Osten ein Mosaik aus ethnischen Gruppen, Kulturen und Religionen. Sie alle leben in einem gespannten oder harmonischen Verhältnis miteinander, je nach der internationalen politischen Lage. Hier sind zu nennen die Araber, die Griechen, die Türken, die Armenier, die Kurden, die Turkmenen, die Juden und alle anderen religiösen oder kulturellen Volksgruppen. Diese Situation macht die Suche nach Identität zu einem brennenden Problem für die Menschen in dieser Region. Diese Suche nach Identität war während der letzten Jahrhunderte zwar oft die Ursache von Spannungen und gegenseitiger Vernichtung, aber gleichzeitig war sie auch Quelle großartiger Kreativität. Immer jedoch waren die Interessen der Großmächte ein wichtiger und entscheidender Grund, daß diese Spannungen zu gegenseitiger Vernichtung und zu Kriegen führten. Dies war der Fall im

Libanon, in einem bestimmten Maß im Iran und bei anderen noch zu erwähnenden Beispielen.

Armut trotz Wohlstands, die strategische Lage des Nahen Ostens und seine Mosaikstruktur fördern Spannungen. Der Krieg aber und die Spannungen, die wenigstens die letzten drei Jahrzehnte alles polarisierten, ist der arabisch-israelische Konflikt.

Aufgrund der antisemitischen Strömungen in Europa und des Erwachens des Zionismus beschlossen die Juden, ihren eigenen, jüdischen Staat zu gründen. So entstand Israel. Die Muslime gelangten erst unlängst zu wirtschaftlicher Macht, entdeckten sich selbst wieder und erkannten, daß sie jahrhundertlang von den westlichen Weltmächten unterdrückte Mehrheiten waren. Sie fühlen, daß die Zeit für sie gekommen ist, ihre Bedeutung auf der Weltkarte wieder herauszustellen, und ziehen sich deshalb aus den arabischnationalistischen Bewegungen zurück, um eine islamische Gesellschaft auf der Basis der Gesetze des Koran zu etablieren. Die da zurückbleiben mit der Option für eine säkularisierte Gesellschaft, das sind die Christen. Werden sie den Kampf um die Säkularisierung des Nahen Ostens fortführen? Was aber bleibt ihnen anderes übrig?

Die Israelis sind gegen eine solche Säkularisierung, weil sie fürchten, daß sie in einer säkularisierten Gesellschaft zur Anpassung gezwungen sind, so wie sie im nationalistischen Europa zur Anpassung gezwungen wurden. Und die Muslime betrachten die Westmächte als die Zerstörer des osmanischen Reiches, so wie sie weiterhin durch die sogenannte Modernisierung unter der Herrschaft der westlichen Wertvorstellungen standen, die mit dem islamischen Glauben unvereinbar sind. Die Christen werden von den Muslimen als der Samen für radikale Veränderungen und für eine mögliche Desintegration des Islam angesehen. Denn die Christen hatten die westliche Mission im Nahen Osten und den westlichen Nationalismus akzeptiert, der die Religion vom Staat trennt. Das ist der Grund dafür, warum Khomeini sagt, daß er das im Nahen Osten rückgängig machen will, was Atatürk in der Türkei getan hat. So ist die Bewegung von einem säkularisierten Leben zurück zum «Millet» – System, zur Duldung religiöser Minderheiten wie im osmanischen Reich, voll im Gange. Es ist ein Versuch, weltliche Ideologien durch religiöse zu ersetzen.

Welche Konsequenzen entstehen dadurch für die Christen? Es bleiben ihnen offenbar nur drei Wahlmöglichkeiten. Entweder sie verlassen das Gebiet unter israelischem und arabischem Druck, und – wie man weiß – tun das auch viele aus Angst vor der Zukunft. Zweitens glaubt ein Teil der Christen wohl an die Möglichkeit, selbst politische Macht aufzubauen. Einige Maroniten im Libanon sage: "Wenn die Muslime und Juden Theokratien errichten wollen,

sollten wir dasselbe tun, um eine Überlebenschance als autonome Gemeinschaft zu haben und nicht als Minderheit in einem anderen Staat. "Wir glauben jedoch nicht, daß dies eine gute Lösung ist.

Es besteht eine dritte Möglichkeit, und wir meinen, daß sie dem Geist des Evangeliums am nächsten kommt. Sie bedeutet, jenseits aller Ideologien zu leben und die politische Macht, die uns von Muslimen oder Juden angeboten wird, abzulehnen, so wie Jesus Christus sie ablehnte, als sie ihm angeboten wurde. Meiner Meinung nach ist dies das eigentliche christliche Zeugnis im Nahen Osten. Viele meinen, das sei in sozio-politischer Hinsicht Selbstmord. Viele andere sind jedoch der Meinung, daß unsere Macht des Heiligen Geistes ist, die Macht der Machtlosen. Wir Christen im Nahen Osten suchen in dieser Situation gemeinsam nach dem echten Zeugnis. Man begegnet dem gleichen Problem in Schweden oder Deutschland, wo die Menschen immer in einer homogenen Gesellschaft gelebt haben und plötzlich einer anderen Gruppe wie den Muslimen konfrontiert werden. Das ist eine neue Erfahrung, die Europa macht, nämlich mit dem gleichen Pluralismus fertig zu werden, den wir im Nahen Osten haben. Sowohl der Islam als auch das israelische Judentum glauben, daß das christliche Zeitalter vorbei ist, weil die Christen jene Werte in ihrem Leben angenommen haben, die jetzt Gott in der Welt töten. Sie wollen nicht in dieselbe Falle gehen wie die Christen, als sie die humanistische Bewegung und ihre Konsequenzen übernahmen, die Wertvorstellungen der Französischen Revolution und schließlich die marxistische Revolution. Natürlich wollen auch wir Christen des Nahen Ostens nicht diesen "Menschen ohne Gott". Doch gleichzeitig glauben wir, daß die Rückkehr zu einem religiösen Staat oder zu einer Theokratie keine Lösung der Probleme bringt.

Das führt mich zu einer abschließenden theologischen Bemerkung. Es ist einmal eine Frage der *Anthropologie*, die das Judentum und der Islam im Nahen Osten den dortigen Christen und den Christen in aller Welt stellen, nämlich die Frage nach dem Verhältnis von Mensch und Gott. Es ist zum anderen die Frage nach der Vorstellung von *Macht*, die ebenso als eine Herausforderung gestellt wird, nicht theoretisch, sondern praktisch. Und da ist drittens die Frage nach der *Struktur einer Gesellschaft*. Die Französische Revolution vertrat in der Nachfolge der humanistischen Bewegung der Renaissance die Idee, daß alle *Individuen* über die ethnischen und religiösen Grenzen hinaus gleich sind. Dies wurde durch die christliche Vorstellung beeinflusst, daß es in Jesus Christus nicht Juden, Araber oder Griechen gibt (vgl. Gal 3,28). Die Juden und die Muslime verwerfen diese Vorstellung. Sie betonen die ethnischen und religiösen Gemeinschaften und nicht eine Nation, die aus Individuen besteht, die jenseits von Rasse und Religion gleich sind.

Die Idee der *Menschenrechte* ist ein weiteres Problem. Aufgrund des internationalen säkularen Gesetzes, der Französischen Revolution oder einer anderen Ideologie gibt es keine Kriterien, die das Recht eines Volkes auf Leben oder auf ein Land begründen. Dieses Recht ist ein *göttliches Recht*, das keine humanistische Ideologie anfechten kann. Dies zeigt sich auch in der Äußerung von Herrn Begin: "Niemand hat das Recht, darüber zu entscheiden, ob ich in Samaria oder Judäa bleiben muß. Dies ist ein Recht, das mir von Gott gegeben ist, dem Vater Abrahams, Isaaks und Jakobs". Auch die Muslime haben eine andere Vorstellung von Menschenrechten. Es ist bekannt, daß Saudi-Arabien die Charta der Vereinten Nationen noch nicht unterzeichnet hat. Das sind die Fragen, die der Nahe Osten an unsere Theologen stellt und die für unsere künftigen Diskussionen von Bedeutung sind.

Ich möchte meinem Beitrag mit der folgenden Betrachtung abschliessen:

In der Vergangenheit beschränkte sich die Beziehung Westeuropas, wie des Westens überhaupt, zum Nahen Osten und zu seinen religiösen Gruppen auf kriegerische Beziehungen. Die Kreuzzüge sind ein Beispiel, wie auch der Kolonialismus im 19. Jahrhundert oder die antisemitische Bewegung in Europa. Die Christen im Nahen Osten waren die Opfer dieser westlichen Kriege mit dem Islam, dem Judentum und dem Nahen Osten im ganzen. Heute haben die westlichen Mächte – von einigen islamischen Ländern als "Christen" bezeichnet – zu Israel und den muslimischen Ländern friedliche Beziehungen angeknüpft. Zu Israel aus strategischen, für einige Christen sogar aus theologischen Gründen, zu den muslimischen Ländern wegen des Öls und aus Gründen der Sicherheit. Diese friedlichen Beziehungen wurden auch auf Kosten der Christen im Nahen Osten hergestellt. Wahrscheinlich können wir nicht den politischen Kräften die Schuld geben, dafür aber den Kirchen, die sich in gleicher Weise benehmen, ohne die Kirchen in diesen Staaten zu konsultieren und ohne zu merken, was sie diesen Kirchen im Nahen Osten antun. Andererseits war die westliche Missionsbewegung im Nahen Osten ein trennender Faktor für die christlichen Gemeinschaften. Wie können wir alle Menschen überzeugen, die Christen, die Muslime, die Atheisten, die Juden und wen sonst noch, daß wir von Jesus Christus gesandt sind, wenn wir uns jeden Tag voneinander trennen und miteinander kämpfen und so das entstellte und gequälte Antlitz Jesu Christi in die Geschichte übertragen? So erreichte die Missionsbewegung im Nahen Osten ihr Ziel nicht, sie begünstigte vielmehr das Entstehen von Ersatzreligionen. Deshalb ist es heute die Aufgabe der Kirchen, in den Beziehungen Europas zum Nahen Osten über die Triebkräfte

von Krieg und Frieden hinauszugehen, über die wirkliche Verbundenheit in Jesus Christus nachzudenken und in Demut und im Geist der Einheit Zeugnis für sie abzulegen. Die Frage ist, wie wir alle zusammen die Aktivitäten der Kirchen in Europa und alle westlichen Missionsbemühungen so verändern können, daß sie nicht mehr trennen, sondern verbinden, so daß alle Menschen zum Glauben kommen, daß ER uns sandte.

LISTE ALPHABETIQUE DES PARTICIPANTS

- ARGENTIS, Rév. Archimandrite Cyrille, Patriarcat oecuménique – Métropole de France, prêtre de la paroisse grecque - orthodoxe de Marseille (ORATEUR).
- BOGHOS, Monsieur Michel, Eglise orthodoxe d' Antioche, diplômé de l'école de théologie de Balamand, études post – universitaires à la faculté de théologie de l'université de Salonique, chargé de cours en Ancien Testament à l' école de Balamand.
- BOROVOY, Rév. Protopr. Vitaly, Eglise orthodoxe de Russie, représentant permanent du Patriarcat de Moscou auprès du Conseil oecuménique des Eglises (ORATEUR).
- BRIA, Rév. Prof. Ion, Eglise orthodoxe de Roumanie, professeur à la faculté de théologie de Bucarest, membre de la commission "mission et évangélisation" du Conseil oecuménique des Eglises (ORATEUR).
- BRUN, Mlle Maria, Eglise catholique-romaine, doctorante en théologie à la faculté de théologie de l'université de Lucerne.
- CERNOKRAK, Monsieur Nicolas, Licencié en théologie de l'institut de théologie orthodoxe Saint Serge, études post-universitaires à ce même institut.
- CHAPPUIS, Monsieur le Prof. Jean-Marc, Eglise réformée, vice-recteur de l'université de Genève, professeur à la faculté de théologie de l'université de Genève (ORATEUR).
- CHORAFAS, Mme Maria, Eglise orthodoxe de Grèce (observatrice).
- CHRYSOSTOME (KONSTANTINIDIS), Métropolitte de Myra, Patriarcat oecuménique, professeur à l' école de théologie de Halki (ORATEUR).
- DAMASKINOS (PAPANDREOU), Métropolitte de Tranoupolis, directeur

- du Centre orthodoxe du Patriarcat oecuménique, professeur à la faculté de théologie de l'université de Lucerne (ORATEUR).
- DAMIAN, Rév. Père Théodore, Eglise orthodoxe de Roumanie, diplômé en théologie de la faculté de Bucarest, doctorant à la faculté de théologie de l'université de Lausanne.
- FISCHER, Mme Nicole, Interprète, présidente du Consistoire de l'Eglise nationale protestante de Genève.
- FORTINO, Mgr Eleuterio, Eglise catholique-romaine, membre du secrétariat vatican pour l'unité des chrétiens.
- GHOLAM, Monsieur Samir, Eglise orthodoxe d'Antioche, doctorant à la faculté de théologie de Bucarest (ORATEUR).
- HASSABALA, Rév. Diacre Nicolas, Eglise copte d'Egypte, doctorant à la faculté de théologie de l'université de Fribourg.
- HATZOPOULOS, Monsieur Antoine, Patriarcat oecuménique, diplômé de la faculté de théologie de l'université de Salonique, études post-universitaires à Regensburg.
- HATZOPOULOS, Mme Suzanne, Eglise orthodoxe de Grèce, diplômée de la faculté des lettres de l'université de Salonique (observatrice).
- HOMSI, Monsieur Munif, Eglise orthodoxe d'Antioche, diplômé de l'école de théologie de Balamand.
- ISKOS, Rév. Père Athanase, Patriarcat oecuménique-Métropole de France, prêtre de la paroisse grecque-orthodoxe de Lyon (observateur).
- ISTAVRIDIS, Monsieur le professeur Vasil, Patriarcat oecuménique, professeur à l'école théologique de Halki (ORATEUR).
- KASTANAS, Monsieur Nicolas, Patriarcat oecuménique-Archevêché d'Amérique, diplômé de l'école de théologie de Holy Cross, doctorant à la faculté de théologie de l'université d'Athènes.
- KARAYANNIS, Rév. Diacre Basile, Eglise orthodoxe de Chypre, diplômé de la faculté de théologie de l'université d'Athènes, doctorant à la faculté de théologie de l'université de Fribourg.
- KONTOYANNIS, Monsieur Spyridon, Eglise orthodoxe de Grèce, assistant à la chaire de l'histoire de l'Eglise de la faculté de théologie de l'université d'Athènes.

KRASSAKIS, Rév. Père Constantin, Patriarcat oecuménique-Métropole de France, prêtre de la paroisse grecque-orthodoxe de Saint-Etienne (observateur).

LEMOPULO, Monsieur Yorgo, collaborateur du Centre orthodoxe du Patriarcat oecuménique à Chambésy.

LJUBOTINA, Rév. Père Ljubomir, Eglise orthodoxe de Serbie, licencié en théologie de l' institut de théologie orthodoxe Saint Serge, doctorant à la faculté de théologie de l'université de Fribourg.

MARKEZINIS, Monsieur Basile, Eglise orthodoxe de Grèce, diplômé de la faculté de théologie de l'université d'Athènes, études post-universitaires à Berne et à Fribourg, doctorant à la faculté de théologie de Fribourg.

MARKOVIC, Monsieur Milovan, Eglise orthodoxe de Serbie, licencié en théologie de l'institut de théologie orthodoxe Saint Serge, doctorant à la faculté de théologie de l'université de Berne.

MILKOVIC, Monsieur Malisa, Licencié en théologie de l'institut de théologie orthodoxe Saint Serge, études post-universitaires à ce même institut.

NISSIOTIS, Monsieur le Professeur Nikos, Eglise orthodoxe de Grèce, professeur à la faculté de théologie de l'université d' Athènes (ORATEUR).

PHEIDAS, Monsieur le Professeur Vlassios, Eglise orthodoxe de Grèce, professeur à la faculté de théologie de l'université d' Athènes (ORATEUR).

POPA, Rév. Père Constantin, Eglise orthodoxe de Roumanie, diplômé de la faculté de théologie de Bucarest, études post-universitaires à la faculté de théologie de l'université de Genève.

PORCILE-SANTISSO, Mlle Maria-Theresa, Eglise catholique-romaine, professeur de philosophie en Uruguay et Chili, licenciée en théologie de la faculté de théologie de l'université de Fribourg.

ROMAN, Rév. Père Emil, Eglise orthodoxe de Roumanie, prêtre de la paroisse orthodoxe roumaine de Genève (observateur).

ROSNIANSKY, Monsieur Pierre, collaborateur du Centre orthodoxe du Patriarcat oecuménique à Chambésy.

SABEV, Monsieur le Professeur Théodore, Eglise orthodoxe de Bulgarie, professeur à la faculté de théologie de Sofia, secrétaire général adjoint du Conseil oecuménique des Eglises (ORATEUR).

- SAMARDJIC, Monsieur Predrag, licencié en théologie de l'institut de théologie orthodoxe Saint Serge, études post-universitaires à ce même institut.
- SCHULZ, Monsieur le Professeur Hans Joachim, Eglise catholique-romaine, professeur à la faculté de théologie de l'université de Würzburg (ORATEUR).
- SIMIC, Rév. Archidiacre Pravoslav, Eglise orthodoxe de Serbie, professeur à la faculté de théologie de Belgrade (ORATEUR).
- SIMMONS-FISCHER, Mme Bärbel, interprète.
- STIRNIMANN, Rév. Professeur Heinrich, Eglise catholique-romaine, professeur à la faculté de théologie de l'université de Fribourg (ORATEUR).
- SYMEON, S.E. Evêque, exarque du Patriarcat de Bulgarie en Europe occidentale à Budapest (observateur).
- THIRAIOS, Monsieur le Professeur Dimitrios, Patriarcat oecuménique, professeur de philosophie (ORATEUR).
- VISCHER, Rév. Dr Lukas, Eglise réformée, ancien directeur de la commission "Foi et Constitution" du Conseil oecuménique des Eglises (ORATEUR).
- VLISSIOS (LAVRIOTIS), Evêque de Claudiopolis, Patriarcat oecuménique - Métropole de France (observateur).
- WIEDERKEHR, Monsieur le Professeur Dietrich, Eglise catholique romaine, professeur à la faculté de théologie de l'université de Lucerne (ORATEUR).

ΠΙΝΑΞ ΣΥΜΜΕΤΑΣΧΟΝΤΩΝ

- ΑΡΓΕΝΤΗΣ, Πανοσιολ. Ἄρχιμ. Κύριλλος, Οἰκουμενικόν Πατριαρχεῖον — Ἱερά Μητρόπολις Γαλλίας, ἑφημέριος τῆς ἐνορίας Μασσαλίας (ΟΜΙΛΗΤΗΣ).
- ΒΙΝΤΕΡΚΕΡ, Ἑλλογιμ. Καθηγητής κ. Ντίτριχ. Ρωμαιοκαθολική Ἐκκλησία, καθηγητής τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου τῆς Λουκέρνης (ΟΜΙΛΗΤΗΣ).
- ΒΙΣΕΡ, Αἰδεσιμολ. Δρ. Λουκάς, Μετερρυθμισμένη Ἐκκλησία, τέως διευθυντής τῆς Ἐπιτροπῆς «Πίστις καί Τάξις» τοῦ Π.Σ.Ε. (ΟΜΙΛΗΤΗΣ).
- ΒΛΑΣΙΟΣ (ΛΑΥΡΙΩΤΗΣ), Θεοφιλ. Ἐπίσκοπος Κλαυδιουπόλεως, Οἰκουμενικόν Πατριαρχεῖον — Ἱερά Μητρόπολις Γαλλίας (ΠΑΡΑΤΗΡΗΤΗΣ).
- ΓΚΟΛΑΜ, Κοσ Σαμίρ, Πατριαρχεῖον Ἀντιοχείας, φοιτητής ἐπί διδακτορία τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς Βουκουρεστίου (ΟΜΙΛΗΤΗΣ).
- ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΣ (ΠΑΠΑΝΔΡΕΟΥ), Σεβ. Μητροπολίτης Τρανουπόλεως, προϊστάμενος τοῦ ἐν Σαμπεζύ-Γενεύης Ὁρθοδόξου Κέντρου τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου, καθηγητής τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τῆς Λουκέρνης (ΟΜΙΛΗΤΗΣ).
- ΔΑΜΙΑΝ, Αἰδεσιμολ. Πρεσβ. Θεόδωρος, Πατριαρχεῖον Ρουμανίας, πτυχιούχος τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς Βουκουρεστίου, φοιτητής ἐπί διδακτορία τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου τῆς Λαζάννης.
- ΘΗΡΑΙΟΣ, Ἑλλογιμ. Καθηγητής κ. Δημήτριος, Οἰκουμενικόν Πατριαρχεῖον, καθηγητής φιλοσοφίας (ΟΜΙΛΗΤΗΣ).
- ΙΣΚΟΣ, Αἰδεσιμολ. Πρεσβ. Ἀθανάσιος, Οἰκουμενικόν Πατριαρχεῖον — Ἱερά Μητρόπολις Γαλλίας, ἑφημέριος τῆς ἐνορίας Λυώνος (ΠΑΡΑΤΗΡΗΤΗΣ).

ΚΑΡΑΓΙΑΝΝΗΣ, Ἱερολ. Διάκονος Βασίλειος, Ἐκκλησία Κύπρου, πτυχιούχος τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, φοιτητῆς ἐπὶ διδακτορία τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου τοῦ Φριβούργου.

ΚΑΣΤΑΝΑΣ, Κος Νικόλαος, Οἰκουμενικόν Πατριαρχεῖον — Ἱερά Ἀρχιεπισκοπή Ἀμερικῆς, πτυχιούχος τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Τιμίου Σταυροῦ, φοιτητῆς ἐπὶ διδακτορία τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν.

ΚΟΝΤΟΓΙΑΝΝΗΣ, Κος Σπυρίδων, Ἐκκλησία τῆς Ἑλλάδος, βοηθός τῆς ἔδρας τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Ἱστορίας εἰς τὴν Θεολογικὴν Σχολὴν τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν.

ΚΡΑΣΑΚΗΣ, Αἰδεσιμολ. Πρεσβ. Κωνσταντῖνος, Οἰκουμενικόν Πατριαρχεῖον — Ἱερά Μητρόπολις Γαλλίας, ἐφημέριος τῆς ἐνορίας Saint-Etienne (ΠΑΡΑΤΗΡΗΤΗΣ).

ΛΑΙΜΟΠΟΥΛΟΣ, Κος Γεώργιος, πτυχιούχος τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, μεταπτυχιακαὶ σπουδαὶ ἐν Γενεύῃ, συνεργάτης τοῦ ἐν Σαμπεζύ - Γενεύης Ὁρθοδόξου Κέντρου τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου.

ΛΟΥΜΠΟΤΙΝΑ, Αἰδεσιμολ. Πρεσβ. Λουμπομίρ, Πατριαρχεῖον Σερβίας, πτυχιούχος τοῦ Ὁρθοδόξου Θεολογικοῦ Ἰνστιτούτου τοῦ Ἁγίου Σεργίου, φοιτητῆς ἐπὶ διδακτορία τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου τοῦ Φριβούργου.

ΜΑΡΚΕΖΙΝΗΣ, Κος Βασίλειος, Ἐκκλησία τῆς Ἑλλάδος, πτυχιούχος τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν, φοιτητῆς ἐπὶ διδακτορία τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου τοῦ Φριβούργου.

ΜΑΡΚΟΒΙΤΣ, Κος Μίλοβαν, Πατριαρχεῖον Σερβίας, πτυχιούχος τοῦ Ὁρθοδόξου Θεολογικοῦ Ἰνστιτούτου τοῦ Ἁγίου Σεργίου, μεταπτυχιακαὶ σπουδαὶ εἰς τό ὧς ἄνω Ἰνστιτούτον.

ΜΙΑΚΟΒΙΤΣ, Κος Μαλίσα, πτυχιούχος τοῦ Ὁρθοδόξου Θεολογικοῦ Ἰνστιτούτου τοῦ Ἁγίου Σεργίου, μεταπτυχιακαὶ σπουδαὶ εἰς τό ὧς ἄνω Ἰνστιτούτον.

ΜΠΟΓΟΣ, Κος Μιχαήλ, Πατριαρχεῖον Ἀντιοχείας, πτυχιούχος τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Μπάλαμαντ, μεταπτυχιακαὶ σπουδαὶ ἐν Θεσσα-

λονίκη διδάσκει Παλαιάν Διαθήκην εἰς τό Σεμινάριον τοῦ Μπάλαμαντ.

ΜΠΟΡΟΒΟ·Ι, Αἰδεσιμολ. Πρωτοπρ. Βιτάλι, Πατριαρχεῖον Μόσχας, μόνιμος ἀντιπρόσωπος τοῦ Πατριαρχείου Μόσχας παρά τῷ Π.Σ.Ε. (ΟΜΙΛΗΤΗΣ).

ΜΠΡΙΑ, Αἰδεσιμολ. Καθηγητής Ἰων. Πατριαρχεῖον Ρουμανίας, καθηγητής τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς Βουκουρεστίου, μέλος τῆς Ἐπιτροπῆς «Ἱεραποστολή καί Εὐαγγελισμός» τοῦ Π.Σ.Ε. (ΟΜΙΛΗΤΗΣ).

ΜΠΡΟΥΝ, Δίς Μαρία, Ρωμαιοκαθολική Ἐκκλησία, φοιτήτρια ἐπί διδασκατορία τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου τοῦ Φριβούργου.

ΝΗΣΙΩΤΗΣ, Ἑλλογιμ. Καθηγητής κ. Νικόλαος, Ἐκκλησία τῆς Ἑλλάδος, καθηγητής τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν (ΟΜΙΛΗΤΗΣ).

ΠΟΠΑ, Αἰδεσιμολ. Πρεσβ. Κωνσταντῖνος, Πατριαρχεῖον Ρουμανίας, πτυχιούχος τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς Βουκουρεστίου, μεταπτυχιακαί σπουδαί εἰς τήν Θεολογικήν Σχολήν τοῦ Πανεπιστημίου τῆς Γενεύης.

ΠΟΡΤΣΙΑΕ-ΣΑΝΤΙΣΟ, Δίς Μαρία-Τερέζα, Ρωμαιοκαθολική Ἐκκλησία, καθηγήτρια φιλοσοφίας ἐν Οὐρουγουάη καί Χιλῆ, πτυχιούχος τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου τοῦ Φριβούργου.

ΡΟΜΑΝ, Αἰδεσιμολ. Πρεσβ. Ἐμίλ, Πατριαρχεῖον Ρουμανίας, ἐφημέριος τῆς ρουμανικῆς παροικίας Γενεύης (ΠΑΡΑΤΗΡΗΤΗΣ).

ΡΟΣΝΙΑΝΣΚΥ, Κοσ Πέτρος, συνεργάτης τοῦ ἐν Σαμπεζύ-Γενεύης Ὁρθόδοξου Κέντρου τοῦ Οἰκουμενικοῦ Πατριαρχείου.

ΣΑΜΑΡΤΣΙΤΣ, Κοσ Πέρντραγκ, πτυχιούχος τοῦ Ὁρθόδοξου Θεολογικοῦ Ἰνστιτούτου τοῦ Ἁγίου Σεργίου, μεταπτυχιακαί σπουδαί εἰς τό ὡς ἄνω Ἰνστιτούτον.

ΣΑΜΠΕΦ, Ἑλλογιμ. Καθηγητής κ. Θεόδωρος, Πατριαρχεῖον Βουλγαρίας, καθηγητής τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς Σόφιας, Ἀναπληρωτής Γενικός Γραμματεὺς τοῦ Π.Σ.Ε. (ΟΜΙΛΗΤΗΣ).

ΣΑΠΟΥ·Ι, Καθηγητής κ. Ἰωάννης - Μάρκος, Μετερρυθμισμένη Ἐκκλησία, Ἀντιπρότανις τοῦ Πανεπιστημίου τῆς Γενεύης, καθηγητής τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου τῆς Γενεύης (ΟΜΙΛΗΤΗΣ).

ΣΙΜΙΤΣ, Ἱερολ. Ἀρχιδιάκονος Πράβοσλαβ, Πατριαρχεῖον Σερβίας, καθηγητῆς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς Βελιγραδίου (ΟΜΙΛΗΤΗΣ).

ΣΙΜΜΟΝΣ-ΦΙΣΣΕΡ, Κα Μπέρμπελ, μεταφράστρια.

ΣΟΥΛΤΖ, Ἑλλογιμ. Καθηγητῆς κ. Χάνς-Ἰωακείμ, Ρωμαιοκαθολικὴ Ἐκκλησία, καθηγητῆς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου τοῦ Würzburg.

ΣΤΑΥΡΙΔΗΣ, Ἑλλογιμ. Καθηγητῆς κ. Βασίλειος, Οἰκουμενικόν Πατριαρχεῖον, καθηγητῆς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τῆς Χάλκης (ΟΜΙΛΗΤΗΣ).

ΣΤΙΡΝΙΜΑΝ, Ἑλλογιμ. Καθηγητῆς κ. Χέϊνριχ, Ρωμαιοκαθολικὴ Ἐκκλησία, καθηγητῆς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου τοῦ Φριβούργου (ΟΜΙΛΗΤΗΣ).

ΣΥΜΕΩΝ, Θεοφιλ. Ἐπίσκοπος, ἔξαρχος τοῦ Πατριαρχείου Βουλγαρίας διὰ τὴν Δυτικὴν Εὐρώπην μέ ἔδραν τὴν Βουδαπέστην (ΠΑΡΑΤΗΡΗΤΗΣ).

ΤΣΕΡΝΟΚΡΑΚ, Κοσ Νικόλαος, πτυχιούχος τοῦ Ὁρθοδόξου Θεολογικοῦ Ἰνστιτούτου τοῦ Ἁγίου Σεργίου, μεταπτυχιακαὶ σπουδαί εἰς τό ὧς ἄνω Ἰνστιτούτον.

ΦΕΙΔΑΣ, Ἑλλογιμ. Καθηγητῆς κ. Βλάσιος, Ἐκκλησία τῆς Ἑλλάδος, καθηγητῆς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν (ΟΜΙΛΗΤΗΣ).

ΦΙΣΕΡ, Κα Νικόλ, πρόεδρος τοῦ Κοσιστορίου τῆς ἐθνικῆς προτεσταντικῆς Ἐκκλησίας τῆς Γενεύης, μεταφράστρια.

ΦΟΡΤΙΝΟ, Πανοσιολ. Ἐλευθέριος, Ρωμαιοκαθολικὴ Ἐκκλησία, μέλος τῆς Γραμματείας ἐπὶ τῆς Ἐνότητος τῶν Χριστιανῶν τοῦ Βατικανοῦ.

ΧΑΣΣΑΜΠΑΛΑ, Ἱερολ. Διάκονος Νικόλαος, Κοπτικὴ Ἐκκλησία Αἰγύπτου, φοιτητῆς ἐπὶ διδασκαλία τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου τοῦ Φριβούργου.

ΧΑΤΖΟΠΟΥΛΟΣ, Κοσ Ἀντώνιος, Οἰκουμενικόν Πατριαρχεῖον, πτυχιούχος τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης, μεταπτυχιακαὶ σπουδαί εἰς Regensburg.

ΧΑΤΖΟΠΟΥΛΟΥ, Κα Σουζάννα, Ἐκκλησία τῆς Ἑλλάδος, πτυχιούχος

τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς τοῦ Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης (ΠΑΡΑΤΗΡΗΤΡΙΑ).

ΧΟΜΣΙ, Κοσ Μουνίφ, Πατριαρχεῖον Ἀντιοχείας, πτυχιούχος τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Μπάλαμαντ.

ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΟΣ (ΚΩΝΣΤΑΝΤΙΝΙΔΗΣ), Σεβ. Μητροπολίτης Μύρων, Οἰκουμενικόν Πατριαρχεῖον, καθηγητής τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τῆς Χάλκης (ΟΜΙΛΗΤΗΣ).

ΧΩΡΑΦΑ, Κα Μαρία, Ἐκκλησία τῆς Ἑλλάδος (ΠΑΡΑΤΗΡΗΤΡΙΑ).

TABLE DES MATIERES

ΠΙΝΑΞ ΠΕΡΙΕΧΟΜΕΝΩΝ

Avant – propos de S.E. le Métropolitte Damaskinos de Tranoupolis	5
Πρόλογος ὕπὸ τοῦ Σεβ. Μητροπολίτου Τρανουπόλεως κ. Δαμασκηνοῦ	7
Liminaire	9
Εἰσαγωγή	25

Première Partie

EVOLUTION ET ORIGINALITE DES EGLISES ORTHODOXES LOCALES

Μέρος Πρῶτον

ΕΞΕΛΙΞΙΣ ΚΑΙ ΙΔΙΟΜΟΡΦΙΑ ΤΩΝ ΚΑΤΑ ΤΟΠΟΥΣ ΟΡΘΟΔΟΞΩΝ ΕΚΚΛΗΣΙΩΝ

Evolution et originalité de l'Eglise locale d'Antioche.....	45
Mr Samir Gholam, Damas – Bucarest	
Evolution et originalité de l'Eglise locale de Russie. Rév. Professeur Vitaly Boronov, Moscou – Genève	69
Historische Entwicklung und Originalität der Lokalkirche Serbiens. Rév. Professeur Pribislav Simic, Belgrade	75
Evolution et originalité de l'Eglise locale de Roumanie. Rév. Professeur Ion Bria, Bucarest–Genève	87
Evolution et originalité de l'Eglise locale de Bulgarie. Professeur Todor Sabev, Sofia–Genève	107
Ἱστορικὴ ἐξέλιξις καὶ ἰδιομορφία τῆς ἐν Ἑλλάδι τοπικῆς Ἐκκλη- σίας. Καθηγητοῦ Βλασίου Φειδᾶ, Ἀθηναί	125

Deuxième Partie
UNITE CANONIQUE DES EGLISES ORTHODOXES LOCALES
ET LE ROLE DU PATRIARCAT OECUMENIQUE

Μέρος Δεύτερον
ΚΑΝΟΝΙΚΗ ΕΝΟΤΗΣ ΤΩΝ ΚΑΤΑ ΤΟΠΟΥΣ ΟΡΘΟΔΟΞΩΝ
ΕΚΚΛΗΣΙΩΝ ΚΑΙ ΡΟΛΟΣ ΤΟΥ ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΚΟΥ
ΠΑΤΡΙΑΡΧΕΙΟΥ

L'Eglise locale, - autocéphale ou autonome - en communion avec les autres Eglises. Autocéphalie et communion.	
Professeur Vlassios Pheidas, Athènes	141
Ἡ θέσις τοῦ Πρώτου τῶν ἐπισκόπων εἰς τὴν κοινωνίαν τῶν τοπικῶν Ἐκκλησιῶν.	
Καθηγητοῦ Βλασίου Φειδᾶ, Ἀθῆναι	151
Ortskirche und Gesamtkirche; Primat, Kollegialität und Synodalität.	
Prof. Hans-Joachim Schulz, Würzburg	177
Le Patriarcat oecuménique dans la communion des Eglises locales.	
Professeur Dr Chrysostomos Konstantinidis, Métropolitte de Myra, Istanbul	199
Le saint et grand Concile de l'Eglise orthodoxe. Etat de sa préparation.	
Prof. Dr Damaskinos Papandreou, Métropolitte de Tranoupolis, Secrétaire pour la préparation du Concile panorthodoxe, Genève ...	219
Ἡ ὀργάνωσις τῶν χριστιανῶν ὀρθοδόξων τῆς Διασπορᾶς.	
Ἀρχιμανδρίτου Κυρίλλου Ἀργέντη, Μασσαλία	229

Troisième Partie
EGLISE LOCALE ET EGLISE UNIVERSELLE
DANS LA PERSPECTIVE OECUMENIQUE

Μέρος Τρίτον
ΤΟΠΙΚΗ ΚΑΙ ΚΑΤΑ ΤΗΝ ΟΙΚΟΥΜΕΝΗΝ ΕΚΚΛΗΣΙΑ
ΑΠΟ ΟΙΚΟΥΜΕΝΙΚΗΣ ΠΡΟΟΠΤΙΚΗΣ

Eglise locale et Eglise universelle. La terminologie théologique par rapport à la tradition philosophique.	
Professeur Démètre Thireos. Genève	239
Von der Theorie der Bischöflichen Kollegialität zur Praxis der Ortskirche.	
Prof. Dietrich Wiederkehr, Luzern	249

La conception de l'Eglise locale dans l'ecclésiologie réformée.	
Professeur Jean-Marc Chappuis, Genève	267
Αί κατά τόπους Ὀρθόδοξοι Ἐκκλησίαι καί αἱ σχέσεις αὐτῶν πρός τήν οἰκουμενικήν κίνησιν.	
Καθηγητοῦ Βασιλείου Σταυρίδου, Istanbul	283
La contribution des Eglises orthodoxes locales au mouvement œcuménique. Evolution et perspectives.	
Rév. Prof. Heinrich Stirnimann, Fribourg	295
Die lokale Kirche – Ort der Gegenwart Christi in der Kraft des Heiligen Geistes. Der Beitrag der orthodoxen Kirche und Theologie zur œkumenischen Diskussion über ein zentrales Thema der Ekklesiologie.	
Rév. Prof. Lukas Vischer, Bern	297
La présence dynamique et la mission de l'Eglise locale dans le monde d'aujourd'hui.	
Prof. Nikos Nissiotis, Athènes	309
La mission des Eglises locales dans l'Eglise universelle.	
Rév. Prof. Ion Bria, Bucarest-Genève	329
Christen in der islamischen Welt des Nachen Ostens.	
M. Gabriel Habib, Beyrouth	335
Liste alphabétique des participants	347
Ἄλφαβητικός πίναξ τῶν συμμετασχόντων	351

