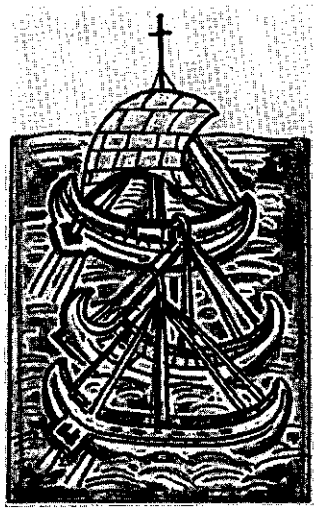
NUNTIA



PONTIFICIA COMMISSIO
CODICI IURIS CANONICI ORIENTALIS
RECOGNOSCENDO

2

NUNTIA

Directio: PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI ORIENTALIS RECOGNOSCENDO
VIA DELLA CONCILIAZIONE, 34 - 00193 ROMA
Administratio: LIBRERIA EDITRICE VATICANA - CITTÀ DEL VATICANO

1976

INDEX

Elenchus Membrorum et Consultorum Commissionis.

Acta Commissionis:

— Coetus de Sacramentis: canones « De unctione S. Myri » (S. E. Marusyn Miroslav)

— Coetus de Matrimonio: « De iuris matrimonialis recognitione » (Mons. Prader Joseph - Relator)

— Coetus de S. Hierarchia: « De Patriarchis et Archiepiscopis Maioribus »
(Žužek Ivan, S.J. - Relator)

— Coetus II: « Munera coetus II - Textus initiales ».

Studia:

Nedungatt George, S.J.: « Ecclesia Universalis, Particularis, Singularis ».

Orioli Giorgio (Rev.): « La collazione del Pallio ».

Tres naviculae symbolice plures Ecclesias Orientales sui iuris significant quae eadem directione — codici communi nempe — per mare vitae animas ad salutem ducunt ut πηδάλιον, kormčaja, al-huda.

NUNTIA

PONTIFICIA COMMISSIO
CODICI IURIS CANONICI ORIENTALIS
RECOGNOSCENDO

2

TIPOGRAFICA POMPEI S.p.A.

PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI ORIENTALIS RECOGNOSCENDO

PRAESIDENTIA

Parecattil Card. Joseph, Praeses

Metropolita Ernakulamensis Chaldaeorum Malabarensium
Archbishop's House
Post Bag n. 1209
Ernakulam, Cochin - 11 - Kerala - India

Mansourati D. D. Clemens Ignatius, Vice-Praeses
Metropolita tit. Apamenus Syrorum
P.zza Campo Marzio 45, 00186 Roma - Italia

COMMISSIONIS SODALES

Beatissimi Patriarchae

Sidarouss Card. Stephanus I
Patriarcha Alexandrinus Coptorum
Patriarcat Copte Catholique
34, Rue Ibn Sandar - Pont de Koubbeh
Le Caire - Egitto

Hakim Maximus V
Patriarcha Antiochenus Melkitarum
Patriarcat Grec-Melkite Catholique
B. P. 50076 - Beyrouth - Liban

Hayek Ignatius Antonius II
Patriarcha Antiochenus Syrorum
Patriarcat Syrien Catholique - Rue Damas
Beyrouth - Liban

Khoraiche Antonius Petrus
Patriarcha Antiochenus Maronitarum
Patriarcat Maronite - Bkerké - Liban

Cheikho Paulus II
Patriarcha Babylonensis Chaldaeorum
Patriarcat Chaldéen Catholique - Baghdad - Iraq

Batanian Ignatius Petrus XVI
Patriarcha Ciliciae Armenorum
Patriarcat Arménien Catholique - Beyrouth - Liban

Em.mi Cardinales

Villot Card. Joannes
Secretarius Status
Città del Vaticano

Philippe Card. Paulus
Praefectus S. Congr. pro Ecclesiis Orientalibus
Via della Conciliazione, 34 - Roma - Italia

Rossi Card. Agnellus
Praefectus S. Congr. pro Gentium Evangelizatione
Piazza di Spagna, 48 - 00187 Roma - Italia

Knox Card. Jacobus Robertus
Praefectus S. Congr. pro Sacramentis et Cultu Divino
Piazza Pio XII, 10 - Roma - Italia

Felici Card. Pericles
Praeses Pontif. Commissionis pro C.I.C. recognoscendo
Piazza Pio XII, 10 - Roma - Italia

Willebrands Card. Joannes
Praeses Secretariatus ad Christianorum unitatem fovendam
Via dell'Erba, 1 - Roma - Italia

Exc.mi Metropolitae et Episcopi

Hermaniuk D. D. Maximus
Metropolita Vinnipegensis Ucrainorum
Archbishop's House, 253 Scotia St., Winnipeg 17 Man.
R2V 1VZ - Canada

Yemmeru D. D. Asrate Mariam
Metropolita Neanthopolitanus
P. O. Box 21903, Addis Abeba - Etiopia

Thangalathil D. D. Gregorius B. Varghese
Metropolita Trivandrensis Syrorum Malankarensium
Archbishop's House, Trivandrum 4 - Kerala - India

Kocisko D. D. Stephanus
Metropolita Munhallensis Ruthenorum
54, Riverview Avenue, Pittsburg, PA 15214, U.S.A.

Perniciaro D. D. Joseph
Ep. Planensis Albanensium
90037 Piana degli Albanesi (Palermo) - Italia

Stratiew D. D. Methodius Dimitrow
Ep. tit. Diocletianopolitanus in Tracia
Exarchus Apostolicus Sophiae
Ulitza Pashovi 10/8 - Sofia VI - Bulgaria

Sipovic D. D. Ceslaus
Ep. tit. Mariannitanus, Visitator Apostolicus pro Bielorussis in Occ. Europa
Marian House Holden Ave., London n. 12 - Inghilterra

Cristea D. D. Basilius
Ep. tit. Lebediensis
Visitator Apostolicus pro Romenis in Occ. Europa
Passeggiata del Gianicolo, 5 - 00165 Roma - Italia

Rusnak D. D. Michael
Ep. tit. Tzenicensis
Auxiliarius Ep. Torontini Ucrainorum et Visitator pro Slovaccis in Canadia
275, Shaw st. - Toronto 3 - Ont. Canada

SECRETARIA

Žužek P. Joannes, S. J.
Pro-Secretarius

Orioli D. Georgius
Addictus Technicus

ELENCHUS CONSULTORUM

(ordine alphabetico dispositus)

Abou-Mukh Archim. Franciscus, Byzantinus-Melkita
Procurator Patriarchae Antiocheni Melkitarum
Via F. Cavallotti, 72 - 00152 Roma - Italia

Amadouni Ex.mus D. D. Garabed, Armenus
Ep. Tit. Amathusius in Cypro, Expertus patriarchalis
Via S. Anselmo, 10 - Roma - Italia

Aymans D. Winphridus, Latinus
Professor in Universitate Bonnae
D-53 Bonn, Rittershausstr, 20 - Deutschland

Asghedom P. Samuel S. O. C., Alexandrinus-Ethiopicus
Assistens Generalis S. O. C.
Vicolo dei Modelli, 73 - 00187 Roma - Italia

Bello Exc.mus D. D. Stephanus, Chaldaeus
Ep. Aleppensis Chaldaeorum
Evêché Chaldéen Catholique - Alep - Syrie

Bentia D. D. Stephanus, Byzantinus-Romenus
Professor in Pont. Universitate Lateranensi
Passeggiata del Gianicolo 5 - 00165 Roma - Italia

Brini Exc.mus D. D. Marius, Latinus
Archiep. tit. Algizensis, Secretarius S. Congr. pro Ecclesiis Orientalibus
Via della Conciliazione, 34 - Roma - Italia

Bucci Ill.mus D. Honoratus, Latinus
Professor in Universitatibus Viterbensi et Lateranensi
Viale Eritrea, 81 - 00199 Roma - Italia

Caloyeras P. Dominicus O. P., Latinus
Delegatus S. Congr. pro Eccl. Or. pro Seminariis et Religiosis in Italia
Via Achille Mauri, 14 - Roma - Italia

Chamye D. D. Benedictus, Syrus
Chorepiscopus et Vicarius Episcopalis
Vicariat Episcopal Syrien Catholique Rue Nouh Effendi, 3,
Alexandrie, R.E.A.

Danylak D. Romanus, Byzantinus-Ucrainus
Cancellarius et Praeses Tribunalis eparchialis Torontini
143 Franklin Avenue, Toronto - Ontario - Canada

Daoud D. D. Moyses, Syrus
Chorepiscopus et Secretarius Patriarchalis Antiochiae Syrorum
Patriarcat Syrien Catholique
Rue Damas, B.P. 118879, Beyrouth - Liban

De Clercq D. D. Carolus, Latinus
Professor in Universitate Lateranensi
Via Ville 27 - 18039 Ventimiglia (IM) - Italia

Dejaifve P. Georgius S. J., Latinus
Professor in Pontificio Instituto Orientalium Studiorum
P.zza S. Maria Maggiore, 7 - 00185 Roma - Italia

Delly Exc.mus D. D. Emmanuel, Chaldaeus
Archiep. tit. de Kaškar, Auxiliarius Patriarchalis
Patriarcat Chaldéen Catholique, Baghdad - Iraq

Doumith Exc.mus D. D. Michael, Syrus-Maronita
Ep. Sarbensis et Expertus Patriarchalis
Evêché Maronite, Sarba - Liban

Dumont Christophorus O. P., Latinus
Casa internazionale del clero, Via della Scrofa, 70 -
00784 Roma - Italia

Eid D. D. Aemilius, Syrus-Maronita
Procurator Patriarchalis, Promotor iustitiae Supremi Signaturae Apostolicae Tribunalis
Via di Porta Pinciana, 14 - 00187 Roma - Italia

Eldarov Archim, Georgius OFM Conv., Byzantinus-Bulgarus
Visitator pro Bulgaris in Occ. Europa et Professor in Pontificia Facultate Theologica S. Bonaventurae
Via del Serafico, 1 - Roma - Italia

El-Hayek D. D. Elias, Syrus-Maronita
Professor in Universitate Beyrouthensi
University of Lebanon Lawschool
Rue Justinien (Sanayi), Beyrouth, Liban

Fahmy D. Theodorus, Alexandrinus-Coptus
Professor in Scholis publicis
Patriarcat Copte Catholique
34, Rue Ibn Sandar, Pont de Koubbeh, Le Caire - Egitto

Ferrari Archim. Joseph, Byzantinus-Albanensis
Professor in Universitate Panormitana et in Facultate Theologica Barensi
Corso Mazzini, 110 - 70123 Bari - Italia

Hafouri D. D. Georgius, Syrus
Praeses Tribunalium Catholicorum Damasci
Eglise N. D. de Fatima, Koussour, Damas - Syrie

Hage Archim. Athanasius, Byzantinus-Melkita
Convent St. Jean Baptiste, Khonchara - Liban

Herbut Exc.mus D. D. Joakim, Byzantinus-Jugoslavus
Ep. Scopiensis-Prisrianensis
Biskupski Ordinarijat, Ul. D. Tucović 31, Skopje - Jugoslavia

Hollòs Rev. Janos, Byzantinus-Hungarus
Vicarius iudicialis Tribunalis Hajdudorogensis
H - 4243 Téglàs, Via Kossuth 82 - Ungheria

Jarawan Archim. Elias, Byzantinus-Melkita
Chiesa di S. Maria in Cosmedin,
P.zza Bocca della Verità - 00186 Roma - Italia

Joannes Chrysostomus O. S. B., Byzantinus-Russus
Docens in Universitate Salisburgensi
Benediktinerabtei, 8351 Niederalteich - Deutschland

Joubeir Exc.mus D. D. Antonius, Syrus-Maronita
Metropolita tit. Apamenus Maronitarum
Auxiliarius Archiepiscopi Tripolitani Maronitarum in Libano
Archevêché Maronite, Karm Sada, Tripoli - Libano

Koikakudy D. Joseph, Chaldaeus-Malabarensis
Professor in St. Thomas Apostolic Seminary
St. Thomas Apostolic Seminary, Vadavathoor, 10 Kerala - India

Letayf Ab. Raphael, Syrus-Maronita
St. Roch, Dekwané, Beyrouth - Liban

Makhlouf D. D. Adeodatus, Syrus-Maronita
Chorepiscopus
15, Rue d'Ulm, Paris 5e - France

Malak D. Joannes, Alexandrinus-Coptus
Expertus Patriarchalis
Pensionato Romano, Via della Traspontina 18 - 00193 Roma - Italia

Malancharuvil P. Cyrillus, Syrus-Malankarensis
Superior Generalis O. I. C.
Bethany Asram, Kottayam 10, Kerala State - India

Malouf Archim. Lucianus B. S., Byzantinus-Melkita
Vicarius Generalis Exarchi Melchitarum in U.S.A.
7 Veterans of Foreign Wars Parkway, Boston
(Roslindale) Mass. 02131 - U.S.A.

Marusyn Exc.mus D. D. Miroslaus Stephanus, Byzantinus-Ucrainus
Ep. tit. Cadoënus, Visitator Ucrainorum in Europa Occidentali
Passeggiata del Gianicolo, 7 - 00165 Roma - Italia

Masson Rev. Jacques S. J., Latinus
Superior de la Maison d'Oeuvres Saint François Xavier
298 Rue Port-Said, Cleopatra, Alexandrie - Egitto

Metz D. D. René, Latinus
Professor in Universitate Argentoratensi (Strasbourg)
7, Rue Ch. Bergmann, 67.000 Strasbourg - France

Minisci Archim. Theodorus, Byzantinus-Albanensis
iam. Exarchus Cryptaeferratae
Badia Greca - 00046 Grottaferrata - Italia

Mounayer Exc.mus D. D. Eustachius Joseph, Syrus
Ep. tit. Hierapolitanus in Syria, Auxiliarius et Expertus Patriarchalis
Patriarcat Syrien Catholique, Rue Damas, Beyrouth - Liban

Mudryj P. Sophronius O. S. B. M., Byzantinus-Ucrainus
Rector Pont. Collegii S. Josaphat Ucrainorum
Professor in Pontificio Instituto Orientalium Studiorum
Passeggiata del Gianicolo, 7 - Roma - Italia

Nedungatt P. Georgius S. J., Chaldaeus-Malabarensis
Professor in Pontificio Instituto Orientalium Studiorum
P.zza S. Maria Maggiore, 7 - Roma - Italia

Padinjaremannil D. Cyriacus, Syrus-Malankarensis
Parochus
St. Mary's Catholic Church, P. O. Kadapra-Mannar
Niranan, Kerala, India

Paràmpath D. Cyriacus, Chaldaeus-Malabarensis
Professor in Pontificio Seminario S. Joseph
St. Joseph's Pontifical Seminary, Alwaye-3, Kerala, India

Paska D. D. Walterus, Byzantinus-Ucrainus
Professor in Universitate de Washington
815 N. Franklin Street, Philadelphia PA 19123, U.S.A.

Pataki D. D. Andrea, Byzantinus-Ruthenus
Rector Seminarii Metropolitani Ruthenorum
3605 Perrysville Avenue, Pittsburg, Pennsylvania 15214 U.S.A.

Plöchl Ill.mus D. Willibaldus, Latinus
Professor in Universitate Vindobonensi
Dr. Karl-Lueger-Ring 1, A. 1010 Wien - Oesterreich

Podipara P. Placidus C. M. I., Chaldaeus-Malabarensis
Professor in Pontificio Instituto Orientalium Studiorum
Passeggiata del Gianicolo, 5 - Roma

Prader D. D. Joseph, Latinus
Praeses Tribunalis Patriarchalis Triveneti
Via S. Giuseppe 13 - 39042 Bressanone (BZ) - Italia

Pujol P. Clemens S. J., Latinus
Professor in Pontificio Instituto Orientalium Studiorum
P.zza S. Maria Maggiore, 7 - Roma - Italia

Raad Archim. D. D. Ignatius, Byzantinus-Melkita
Auditor Sacrae Romanae Rotae
Via Aurelia Antica 284 - 00165 Roma - Italia

Rai Exc.mus D. D. Petrus, Byzantinus-Melkita
Metropolita tit. Edessenus in Osroene, Expertus Patriarchalis
B. P. 50076, Beyrouth - Liban

Řezáč Joannes S. J., Byzantinus-Slavus
Professor in Pontificio Instituto Orientalium Studiorum
P.zza S. Maria Maggiore 7 - Roma - Italia

Salachas D. Demetrius, Byzantinus-Graecus
Docens in Pontificio Instituto Orientalium Studiorum
246, Rue Akarnon, Athenai 815, Grecia

Sapelak Exc.mus D. D. Andréas, Byzantinus-Ucrainus
Ep. tit. Sebastopolitanus in Thracia
Exarchus Apostolicus Ucrainorum in Argentina
Ramon L. Falcòn 3960, Casilla 28, Buenos Aires - Argentina

Sarraf D. D. Joseph, Chaldaeus
Archidiaconus Chorepiscopus et Expertus Patriarchalis
P.zza S. Maria delle Grazie, 1 - Roma - Italia

Seman D. Joannes, Byzantinus-Slovaccus
Administrator paroecialis
07203 Rakovec nad Ondavou, okres Michalovce - Czechoslovakia

Senetsky D. Robertus, Byzantinus-Ruthenus
Vicarius Iudicialis Tribunalis Passaicensis Ruthenorum
101 Market Street, Passaic, New Jersey 07055 U.S.A.

Setian D. D. Nerses Michael, Armenus
Rector Pontificii Collegii Armeni
Salita S. Nicola da Tolentino 17 - 00187 Roma - Italia

Siegle P. Bernardus T. O. R., Byzantinus-Ruthenus
Praeses Tribunalis Metropolitani Munhallensis
3643 Perysville Avenue, P. O. Box 7686, Pittsburg,
Pennsylvania 15214, U.S.A.

Sinal D. Andreas, Byzantinus-Slovaccus
Ascension of Lord Parish, 9153 Clark St.
Montreal H2N 1S1 QUE - Canada

Stefanos D. Gabriel, Alexandrinus-Ethiopicus
Cancellarius Eparchialis
Catholic Bishop's House, P.O. Box 244, Asmara - Etiopia

Tekeyan Exc.mus D. D. Vartan, Armenus
Ep. Hispaniensis Armenorum
22, Avenue Ghazali, Teheran - Iran

Tocanel D. Petrus O. F. M. Conv., Latinus
Professor in Pontificia Universitate Lateranensi
Convento dei SS. XII Apostoli - Roma - Italia

Tzadua Exc.mus D. D. Paulus, Alexandrinus-Ethiopicus
Ep. tit. Abilenus in Palaestina, Auxiliarius Metr. Neanthopolitani
P. O. Box 21903, Addis Abeba - Etiopia

Vadakumcherry D. Joseph, Chaldaeus-Malabarensis
St. Mary's Cathedral (Basilica)
Ernakulam, Cochin 11 - Kerala - India

Vanchipurackal D. D. Cyrion, Chaldaeus-Malabarensis
Pro-Vicarius generalis Palaiensis
Bishop's House, Palai P. O., Kerala - India

Welykyj Proto-Archim. Athanasius, Byzantinus-Ucrainus
Superior Generalis O. S. B. M.
Via S. Giosafat, 9 - 00153 Roma - Italia

ACTA COMMISSIONIS

L'UNZIONE COL SANTO MYRON

(Relazione sui canoni rivisti nel *coetus de Sacramentis*)

1.

Tre sono i Sacramenti dell'iniziazione cristiana: il Battesimo, l'Unzione con il S. Myron e l'Eucarestia. Tutti e tre sono distinti l'uno dall'altro, ma in Oriente sin dai tempi più antichi essi vengono amministrati insieme, sia agli adulti — cioè ai catecumeni — che ai bambini. Ai bambini la SS.ma Eucarestia viene amministrata in genere sotto la sola specie del vino. L'Unzione con il S. Myron infonde nel battezzato la grazia dello Spirito Santo, per confortarlo e fortificarlo nella vita. È questo il motivo principale per l'immediato conferimento di questo sacramento a un battezzato.

Si notano subito le due mentalità: orientale e occidentale. Secondo l'Oriente cristiano infatti non si deve rimandare l'amministrazione del S. Myron all'età della ragione, ma si deve conferirlo con il Battesimo. In caso di necessità, quando battezza il diacono o un semplice fedele il sacerdote deve amministrare il S. Myron quanto prima. Per un orientale non sarebbe neanche lecito dare la SS.ma Eucarestia a un uomo soltanto battezzato. Questo principio viene osservato almeno presso i Bizantini, avendo gli altri riti orientali in parte abbandonato una tale prassi.

Cominciando la discussione sui canoni riguardanti il S. Myron, i Consultori della PCCICOR hanno tenuto conto innanzi tutto degli antichi Concili, come quello di Laodicea (can. 48), nonché delle norme che sono state promulgate dal recente Concilio Vaticano II. Per questo, dunque, essi hanno pensato di poter inserire all'unanimità nel canone una menzione di ciò che è proprio di questo sacramento, e cioè « l'essere partecipi del Regno di Cristo ». Nel sacramento del S. Myron lo Spirito Santo si comunica a noi; Lui stesso si dà a noi, come si esprime la formula bizantina del Sacramento: « Sigillo del dono dello Spirito Santo » — « il dono », al singolare e non « i doni », al plurale, che sono soltanto conseguenza del dono stesso. Per mezzo di questa unzione — fatta dall'Unzione Eterna — lo Spirito Santo ci

assimila, ci conforma a Cristo come Cristo, cioè come Unto, — tale pure è il significato del suo proprio nome, realtà che le nostre lingue moderne hanno perso di vista.

Dobbiamo dunque usare il nome tradizionale degli Orientali per questo sacramento, cioè « l'Unzione col S. Myron » (in slavo *miropomazanie*) perché esprime il concetto esatto. La parola latina « Confirmatio », confermazione, in tedesco « Firmung », in inglese « Confirmation », è senza dubbio insufficiente per la piena comprensione teologica della Cresima. A prima vista sembra che si tocchino qui soltanto le realtà marginali o secondarie, ma queste sono importanti, talvolta essenziali, perché portano ad una più piena fedeltà alla Tradizione Apostolica, l'unica via giusta per un serio avvicinamento tra i cristiani separati e conseguentemente per l'unità delle Chiese. La « Lumen Gentium » al c. 11, si è avvicinata molto alla mentalità orientale, quando parla degli unti col S. Myron come « aptiores testes Regni Christi », ed in tal modo salva l'antico canone 48 del Concilio di Laodicea, facendolo comprendere più chiaramente. Ma sembra che le parole « aptiores testes » non siano abbastanza esplicite quando si tratta di coloro che « diffundunt ac defendunt fidem », come vuole la « Lumen Gentium ». Bisognerebbe forse aggiungere le parole « atque coaedificatores », che sembrano la sintesi di quanto voluto dal can. 48 del Concilio di Laodicea e della « Lumen Gentium ».

Dopo aver meditato a lungo, il coetus de Sacramentis ha convenuto all'unanimità di formulare un canone nuovo di questo tenore: « Oportet eos qui baptizati sunt Sancto Myro chrismari ut, dono Spiritus Sancti signati, aptiores testes et coaedificatores Regni Christi efficiantur ». Viene notato però che il termine « coaedificatores » dovrebbe esser sostituito con uno più appropriato in quanto viene usato nel senso piuttosto morale.

2.

Un canone deve necessariamente parlare della materia del Sacramento, come suole fare la teologia scolastica, tralasciando la distinzione tra quella prossima e remota, lecita ed illecita, cose che spettano ai libri rituali o a seconda del caso a quelli pontificali. La materia dunque di questo Sacramento è il Myron, preparato secondo le prescrizioni liturgiche, consacrato dal vescovo, composto dall'olio di olivo misto col balsamo e, secondo le diverse tradizioni di ogni Chiesa, da molti altri ingredienti, che possono superare anche il numero di quaranta, arrivando fino a cinquanta e più. Vale la pena di citare brevemente almeno i più importanti: l'olio puro d'oliva, vino rosso, acqua d'arance, acqua di rose, mastica, proveniente dall'incisione d'albero chiamato pistacia lentiscus, balsamo, aloe, pepe lungo, chiamato così dalla forma dei grani — πεπεριμάκρον, mirra, cassia, foglia indica, ciprima, spiganardo, olio di garofano, cinamono, lauro, terebinto veneziano, incenso, olio di mandorla, valeriana celtica, nardo, pistica, maggiorana e vari profumi (Cf. Διατάξις περὶ τοῦ ἁγ. μύρου, Costantinopoli, 1890).

Gli antichi Padri parlavano sempre dell'unzione con il crisma (S. Cirillo di Gerusalemme, Cat. Mistag. III, c. 3, PG, 33, 1089-92). Anticamente i Siri non credevano necessaria l'aggiunta di balsamo, ma dal secolo X hanno accolto questa disciplina (Pontificale Siro-Antiocheno dell'anno 1166). Gli Armeni aggiungevano all'olio non solo il balsamo, ma anche altri aromi. In antico il S. Myron veniva consacrato dal vescovo, ma in seguito questo fu riservato al patriarca: presso gli Armeni nel sec. VIII, presso i Siri nel sec. XIII. I Consultori hanno manifestato la tendenza di ritornare all'antica disciplina, tenendo conto però del diritto particolare delle diverse Chiese. Nella discussione è stato toccato anche il problema dell'olio stesso in quanto nella Chiesa Latina ormai viene usato anche l'olio di piante diverse. Questo fatto per gli Orientali anche se non è di massima importanza, però è contrario alla consuetudine. Come abbiamo visto sopra, il S. Myron viene preparato con la massima cura ed è molto costoso, sicché in certi patriarcati esso non viene consacrato ogni anno, ma solo ogni due o tre anni (Cf. Korolevskyj C., in *Bessarione*, vol. 29 (1913), p. 468, nota).

Nel recente Motu Proprio « Cleri sanctitati » (2 giugno 1957) si dice: « Unius Patriarchae, si iure particulari ei reservetur, est chrisma conficere, Hierarchis patriarchatus gratis distribuendum » (can 285, art. 2). Questa parola « gratis » in un certo senso proibisce di riscuotere la tassa, che in certi patriarcati è assai elevata. Le risposte ad altre domande, anche se rimandate ai libri liturgici, non potevano esser soddisfatte tanto facilmente. Una di quelle potrebbe esser la domanda, se un semplice sacerdote può esser delegato dal Sommo Pontefice per consacrare il S. Myron. Infatti tali facoltà furono concesse dal Papa Benedetto XV il 2 marzo 1916 a diversi Amministratori Apostolici e Vicari Capitolari, dove per ragioni di guerra mancavano i vescovi (Cappello F., *De Sacramentis*, I, n. 191). Il canone, che viene preparato, non dice niente se l'unzione debba essere fatta con la mano stessa o con uno strumento, cioè con il pennello usato nelle chiese bizantine non cattoliche. In Occidente infatti, quando fu affrontato il problema, i teologi cattolici furono dell'opinione che l'unzione con uno strumento invalidasse l'amministrazione del sacramento; ciò suscita però la problematica dell'invalidità della cresima di molti Ortodossi.

3.

Fino al Concilio Ecumenico Vaticano II esisteva nella legislazione latina il concetto del ministro ordinario e del ministro straordinario della cresima. Il primo è il vescovo, l'altro è il sacerdote con delega speciale. Il Concilio ha creduto necessario abbandonare tale terminologia per non urtare la suscettibilità degli Orientali, presso i quali il ministro della cresima, amministrata con o fuori del battesimo, è sempre il sacerdote. Naturalmente, se all'atto del battesimo partecipa il vescovo, anche in forma non ufficiale, è lui che deve conferire l'unzione con il S. Myron, mentre il sacer-

dote recita le altre preghiere. È da notare che tutti i sacerdoti di rito bizantino cresimano sempre ed ovunque, meno qualche rara comunità. Ciò viene seguito anche dai sacerdoti di rito alessandrino e di rito caldeo, però a quelli di rito malabarese l'uso di cresimare è stato proibito dal Sinodo di Diàmper del 1599; questo Sinodo però non è mai stato confermato dalla Santa Sede Romana.

Nel rito antiocheno, composto da tre elementi etnici, presso i Siri ed i Malankaresi cresimano i sacerdoti, mentre presso i Maroniti il conferimento della cresima è riservato al vescovo non in virtù del rito antico, ma bensì di una proibizione fatta per la prima volta da Innocenzo III nella Bolla « Quia divinae sapientiae » del 1215, rinnovata da Alessandro IV nel 1257, da Gregorio XIII del 1578 con la Bolla « Benedictus Deus », indirettamente dal Sinodo del 1580 (cap. IV, 2), esplicitamente da quello di settembre 1596 (can. 2), e finalmente dal Sinodo Libanese del 1736. Questo però ha fatto una concessione alla disciplina antica: i corepiscopi ed altri sacerdoti possono cresimare con facoltà del Patriarca. La soppressione dell'uso antico corrispondeva non raramente alla mentalità latinizzatrice, come nel caso del Sinodo di Diamper del 1599, dato che sia l'Arcivescovo di Goa, Alessio di Menezez, che i Portoghesi di quell'epoca reputavano abusivo tutto ciò che non era conforme alla disciplina della Chiesa Romana. Forse è per questo motivo che il Concilio Tridentino definì i vescovi ministri ordinari di questo sacramento. Il Concilio Vaticano II ha interpretato il termine « ordinario » con la parola « originario » chiarendo meglio la portata teologica anche in rapporto alla costante tradizione orientale.

Gli Ucraini, ossia i Ruteni, nella loro unione con Roma nel 1596 non menzionavano neanche il problema e perciò conservarono l'antico uso. Nessuna difficoltà in proposito fu fatta ai sacerdoti Melkiti, Armeni o siri, che vennero all'unione nel decorso dei secoli XVII-XVIII; nessuna ai Caldei passati al cattolicesimo nel 1553, nessuna ai Romeni nel 1700. Qualche documento della Santa Sede, come l'« Etsi pastoralis » del 1742 per i sacerdoti greci d'Italia e delle isole vicine, e per gli Italo-albanesi, denota, anche se bisogna tener conto che salvò in qualche modo da ulteriori e progressive pressioni quegli Orientali sudditi della Gerarchia latina, una certa tendenza di latinizzazione. Sull'esempio dell'« Etsi pastoralis » fu elaborato il decreto « Ea semper » per gli Ucraini (Ruteni) degli Stati Uniti nel 1907. Questa volta il malcontento dei Ruteni all'uscita del decreto ebbe una grande risonanza e da quel tempo ci fu un approfondimento da parte di teologi ed organi competenti, della storia e della tradizione orientale. Infatti il decreto « Fidelibus ruthenis » del 1913 per i Ruteni del Canada non proibiva più ai loro sacerdoti la facoltà di cresimare. In seguito il decreto « Cum Episcopo » del 17 agosto 1915 restituì anche ai Ruteni degli Stati Uniti questa facoltà. Le varie difficoltà dei sacerdoti ucraini d'Australia, giunti in questo paese negli anni cinquanta, con la Gerarchia ecclesiastica locale, furono presto risolte con la creazione dell'Esarcato Apostolico degli Ucraini nell'anno 1958. Più difficile invece è stata e lo è tuttora la situazione di varii milioni di

cattolici ucraini in alcune Nazioni dell'Europa Orientale sia per le diverse condizioni politiche che per la differente concezione storico-ecclesiologica di quegli ambienti.

Quando nell'anno 1930 i due vescovi giacobiti dell'India — Mar Ivanios e Mar Teofilos — si fecero cattolici con alcuni dei loro sacerdoti, non si parlò affatto del privilegio di cresimare. Infine nella Congregazione Plenaria del 19 novembre 1934 la Sacra Congregazione per le Chiese Orientali prese in considerazione la questione del Pontificale per i Vescovi malabaresi, in sostituzione di quello romano in lingua latina. È stato messo fine allo stato ibrido della liturgia presso quel popolo, dando un ulteriore prova che la Chiesa Romana mai intese latinizzarlo e pertanto gli restituì il proprio Pontificale, una copia del quale esiste nella Biblioteca Vaticana, copiato letteralmente da quello dei Caldei. Va da sé che il rito della cresima non doveva più figurare nel Pontificale, ma nel Rituale, perché nel rito caldeo è il sacerdote che cresima. Quello che è stato detto sembra esser più che sufficiente per conservare fedelmente l'antica tradizione delle Chiese Orientali quanto al conferimento del S. Myron. Il coetus de Sacramentis pensa che il canone possa dunque esser redatto in questi termini: Ex vetustissima Ecclesiarum Orientalium traditione chrismatio Sancti Myri sive coniunctim cum baptismo, sive separatim, confertur a presbytero.

4.

Come venga strettamente collegata la cresima con il battesimo e come ambedue siano seguite dall'Eucaristia, lo esprime chiaramente la preghiera che serve da collegamento tra i due Sacramenti d'iniziazione, cioè il Battesimo e il S. Myron. Essa dice tra l'altro: « Tu sei benedetto, Signore Dio onnipotente, fonte di tutti i beni e sole di giustizia che attraverso la manifestazione dell'Unigenito tuo Figlio e Dio nostro irradi la luce di salvezza su quanti vivono nelle tenebre... e che anche adesso ti sei compiaciuto di rigenerare il tuo servo neo-illuminato mediante l'acqua e lo Spirito Santo... Tu stesso dunque, Sovrano Re universale misericordiosissimo, elargiscigli anche il sigillo del dono del Santo irresistibile ed adorato tuo Spirito, e la partecipazione al santo Corpo e al venerato Sangue del tuo Cristo » (Cf. *Euchologion*, *Acolutia* del Battesimo e della Cresima).

Avendo allora davanti agli occhi la tradizione comune di tutte le Chiese Orientali ben conservata negli antichi libri liturgici, è necessario formulare un canone che esprima l'obbligo di amministrare il Sacramento del S. Myron insieme col Battesimo. Si danno però dei casi nei quali il Battesimo per necessità viene amministrato da un diacono o da un semplice fedele, allora il conferimento del S. Myron deve essere fatto quanto prima, tanto più che si devono compiere tutti i riti che né un semplice fedele e neanche un diacono possono fare. È noto che in assenza di un sacerdote, qualunque cristiano può battezzare un fanciullo che sia in pericolo di morte.

I canoni 7 e 8, attribuiti a Niceforo il Confessore, prescrivono si debba dare la precedenza a un diacono e a un semplice monaco, se sono presenti al battesimo di necessità (Ralles-Potles, *Sintagma...*, t. V, Atene 1854, p. 431).

Anche i recenti libri liturgici bizantini prescrivono ai sacerdoti di seguire l'antica tradizione. Il Rituale, edito a Roma nel 1947, alla pag. 55 dice: « Memento, sacerdos, quod hoc Sacramentum Chrismationis secundum disciplinam S. Ecclesiae Orientalis sempre cum Baptismo administrandum est. Si autem aliquis iam erat baptizatus, tunc necessitatis gratia chrismatur separatim ». Tenendo presente quanto viene detto nei libri liturgici, il legislatore può solo formulare un canone che riassuma queste prescrizioni in una formula chiara e cioè: L'unzione con il S. Myron deve essere conferita insieme con il battesimo, salvo i casi di necessità ossia l'impossibilità di amministrare questo sacramento secondo il rito comune. In tal caso si deve cercare di amministrarlo quanto prima.

A questa prescrizione si rende necessaria un'aggiunta di carattere piuttosto burocratico e cioè che il ministro che ha conferito il S. Myron sia obbligato ad avvertire il parroco del luogo, dove è stato amministrato il battesimo, affinché sia annotato nel libro dei battezzati il conferimento del S. Myron stesso.

5.

Nell'amministrazione del S. Myron frequentemente si pone la questione se il sacerdote di un rito orientale possa conferire questo sacramento ai fedeli di altri riti, latino non escluso. Finora la pratica era diversa quanto ai fedeli di un rito orientale e quelli di rito latino. Nel primo caso un sacerdote orientale poteva dare il S. Myron a un fedele orientale di un altro rito se in questo rito l'amministrazione non era riservata al vescovo. Tale norma era stabilita dalla S. Congregazione del Sant'Uffizio nella lettera del 22 aprile 1896 e poi del 19 maggio 1896 (Cf. Col. Prop. Fide, II, n. 1926, pag. 329, con nota 1). Nel secondo caso, cioè quando il sacerdote era orientale e il fedele latino, la pratica era diversa. Non poteva amministrare il S. Myron e tutti gli autori sono concordi che in caso contrario lo faceva illecitamente, mentre non pochi affermavano che l'amministrazione era invalida. Il Sinodo Zamosceno degli Ucraini (Ruteni) e il decreto « Concordia » proibivano proprio ai sacerdoti ucraini di cresimare un infante latino, quando lo battezzavano in caso di necessità, e ciò sotto pena di sospensione a divinis « ipso facto incurrenda » (Col. Lacen. II, pag. 563). Il Codice di Diritto Canonico (can. 782, § 5) accolse quanto sopra e proibì la cresima ai latini da parte di sacerdoti orientali invalidando gli atti contrari. Ciò fu rinnovato dalla Santa Sede nel documento « De Confirmatione administranda iis, qui gravi morbo in mortis periculo sunt constituti » (14 settembre 1946, AAS, 1946, 349-354), anche se non dice espressamente nulla dei sacerdoti orientali. Se la proibizione in passato era così drastica, nel tempi moderni la presenza di numerosi orientali in Occidente e vice-

versa, ha influito molto nella pastorale. La Sacra Congregazione per le Chiese Orientali, dopo accordi con la Sacra Congregazione per la Disciplina dei Sacramenti, ha emanato un Decreto riguardante i fedeli orientali nei territori con la giurisdizione di un Ordinario del rito latino (Decreto d.g. 1 maggio 1948, AAS, 1948, 422-423). Tale Decreto permetteva ai sacerdoti latini, che avevano il privilegio di conferire il sacramento della cresima ai propri fedeli, di conferirlo anche ai fedeli orientali affidati alle loro cure pastorali, secondo la norma della Costituzione Apostolica « Orientalium dignitas » del 30 novembre 1894, art. 9. Il passo, come si vede, era fatto per ragioni pastorali. Ora tale discorso lo si deve fare a proposito dei fedeli latini commoranti in regioni orientali e privati del proprio sacerdote. In queste circostanze è logico che un sacerdote di rito orientale dovrà lecitamente conferire il sacramento del S. Myron a un fedele di qualsiasi rito, non escluso il latino. Il canone, dunque, allontana ogni discriminazione e pone l'uguaglianza tra i riti, perché non può un rito della Chiesa Universale essere maggiore o più importante di un altro.

Sarebbe forse più semplice non aggiungere a queste formulazioni nessun'altra parola. L'uso latino di conferire il S. Myron ai bambini arrivati all'uso della ragione obbliga però a tener conto di questa realtà. Già nei libri rituali degli Ucraini esisteva fin dal tempo del Sinodo Zamosceno la rubrica, posta prima della preghiera introduttiva al sacramento della cresima, del seguente tenore: « Se battezzi un infante latino, termina qui con la solita apolisi ». E perciò anche adesso, se un sacerdote orientale battezza un bambino di rito latino, dovrebbe astenersi dalla cresima.

Il canone seguente sottolinea questa necessità nel § 1, dove riporta la prescrizione del Concilio nel decreto « Orientalium Ecclesiarum » art. 14: Presbyteri omnes orientales hoc sacramentum, sive una cum Baptismo sive separatim, valide conferre possunt omnibus fidelibus cuiusvis ritus, latino haud excluso, servatis ad liceitatem praescriptis iuris tum communis tum particularis. Presbyteri quoque latini ritus, secundum facultates quibus gaudent circa ministrationem huius sacramenti, valent illud etiam fidelibus Ecclesiarum Orientalium ministrare, sine praeiudicio ritui, servatis quoad liceitatem praescriptis iuris sive communis sive particularis. Nel § 2 lo stesso canone dovrebbe esser formulato così: Etsi presbyter orientalis ritum propriae Ecclesiae sequi debet quando sacramentum fidelibus aliarum Ecclesiarum administrat, non tamen ipsi licet in baptismo fidelium Occidentalis Ecclesiae Chrismationem Sancti Myri una cum baptismo conferre, ne quid in praeiudicium disciplinae cui baptizatus subiicitur agatur.

Risolta così la questione relativa al ministro del S. Myron in modo chiaro e giusto, senza nessuna discriminazione rituale, rimane ancora senza risposta l'eventuale domanda, se i presbiteri acattolici orientali possano amministrare validamente la cresima. Si può trattare sempre dei casi straordinari nei paesi dove vive qualche minoranza cattolica e un bambino cattolico viene battezzato da un sacerdote orientale acattolico. Esiste tuttavia il dubbio circa la validità (se l'unzione viene fatta con uno strumento) al quale

la Santa Sede non ha mai dato una soluzione; non ha però neanche obbligato di cresimare nuovamente coloro che sono stati cresimati da acattolico, salvo i casi speciali dei candidati promovendi agli ordini sacri (Cf. S. Officium, 16 marzo 1872; 2 aprile 1879; 14 gennaio 1885, Col. Prop. Fide, II, nn. 1381, 1515, 1630).

6.

La disciplina tradizionale nelle Chiese Orientali prescrive la comunione dei fanciulli neobattezzati come completamento dell'iniziazione alla vita spirituale soprannaturale dell'uomo che viene innestato per mezzo del battesimo in Cristo Dio-fatto-uomo. Con parole chiare e decisive il sacerdote esorta il neofita a ricevere la SS. Eucaristia insieme al sacramento della cresima. Tale consuetudine, una volta comune a tutte le Chiese, è sempre rimasta in vigore presso gli Orientali, senonché con la Bolla « Etsi pastoralis » è stata proibita agli Italo-greci. La proibizione fu adottata dai Ruteni (Sinodo Zamosceno, tit. III, 3 De Eucharistia) e dai Melkiti nei loro Sinodi nazionali. L'esempio fu seguito poi dai Romeni ed altri. La prassi di comunicare i neobattezzati è duplice. Il sacerdote prende il cucchiaino e vi depone una piccolissima particella di pane consacrato intinto nel Sacro Calice e sulla particella verso un po' di vino. Con la mano sinistra poi apre la bocca del pargoletto e con la destra vi depone il Pane pronunciando la formula prescritta. Più frequente invece è la comunione con la specie di vino solo, che viene dato ai bambini fino all'età di sette anni.

Il coetus non ha trascurato un problema così importante come la comunione dei neofiti, per la quale era obbligato a ripristinare la disciplina antica unica, componendo un canone nuovo del seguente tenore: Initiatio sacramentalis in Mysterium Salutis receptione SS. Eucharistiae perficitur; ideoque ea post Baptismum et Chrismationem Sancti Myri administretur quamprimum iuxta disciplinam unicuique Ecclesiae propriam.

Come facilmente si può notare, il numero dei canoni sul S. Myron non è grande, ma pregno di realtà teologiche. Gli aspetti secondari, a cominciare dal modo di fare l'unzione, spettano alle rubriche dei libri liturgici approvati. Non viene introdotta nessuna novità, ma soltanto ripristinata l'antica tradizione alla luce del Concilio Vaticano II e delle direttive del Sommo Pontefice che ha dato vita all'attuale Commissione. La novità più evidente nei canoni sul S. Myron è di considerare il sacerdote ministro del sacramento, il quale sacramento dipende dal vescovo per il fatto che si usa il Myron consacrato da lui. Il decreto conciliare designa il vescovo ministro originario e non più ordinario, termine non adatto per gli Orientali. La parola « originario » corrisponde a quella di « primario » e spetta al vescovo, mentre il termine « secondario » potrebbe significare il sacerdote.

✠ Miroslav Marusyn
Vescovo tit. di Cadi

DE IURIS MATRIMONIALIS RECOGNITIONE

1. In primo comitio diebus 5-9 novembris 1974 habito, Consultores coetus de Matrimonio disputaverunt et approbaverunt opus recognitionis secundum principia a primo Plenario Coetu statuto diebus 20-23 martii 1974.

Opus recognitionis — dixerunt Consultores — iuris matrimonialis (M. P. « Crebrae allatae »: 22-2-1949) ad Synodi secundae Vaticanae mentem in futuras hominum condiciones peragendum erit sed et in fidelitate priscarum traditionum communium Ecclesiis Orientalibus et in condicionibus hodiernis earundem Ecclesiarum Orientalium. Consultores examinaverunt canones primarum septem oecumenicarum Synodorum (Trullana non excepta) in quibus substantialiter adest traditio communis. In iure condendo indoles orientalis codicis magis quam magis exprimenda erit et eo ipso animo quo compositio et progressus iuris orientalis ante et post separationem efformati sunt. Recognitionis opus diversis in canonibus sanum oecumenismum postulabit ex. gr. in canonibus de condicionibus matrimonii necessariis et de celebrationis forma.

De limitatione recognitionis communi Ecclesiarum Orientalium disciplinae, Consultores censuerunt novas normas iuris matrimonialis comprehendere omnes illas singulis Ecclesiis vere communes: sacramenti matrimonii notionem, impedimenta dirimentia, consensum, formam iuridicam celebrationis, matrimonii effectus, sanationem in radice matrimonii invalidi, coniugum separationem et vinculi solutionem. Quae communia non sunt, singulis ecclesiis in iure particulari tractanda erunt; necesse est et permagni subsidiarietatis principium habere quod typicum spiritualitatis orientalis est.

Ipso in comitio Consultores consideraverunt etiam normas iuris civilis, praesertim proximi et extremi Orientis, quae sunt necessariae pro civili validitate matrimonii. Saepe enim civilis auctoritas matrimonium religiosum non agnoscit quia adest impedimentum ab ipsa civili auctoritate positum et non amotum.

Re bene examinata, Consultores de proximi comitii labore statuerunt nempe de impedimentis dirimentibus.

2. In secundo comitio diebus 7-12 aprilis 1975 habito disputatum est de schemate a Relatore concinnato ex votis Consultorum circa canones 55-71 MP « Crebrae allatae » impedimenta dirimentia respicientes.

De impedimento aetatis (c. 57)

In iure vigenti aetas minima pro validitate celebrationis matrimonii una pro omnibus ecclesiis orientalibus statuta est: sexdecim annorum pro viro et quattuordecim pro femina.

Disputaverunt in primis consultores circa duas quaestiones:

1) si aetas provehenda esset; 2) si una aetas statuenda esset pro omnibus ecclesiis orientalibus.

Bene legibus civilibus plurimarum nationum examinatis, animadvertit coetus, ob socialem progressum, postremis decenniis, in Oriente et in Africa, aetatem provectam esse et, in regionibus ubi Orientales degunt, aetatem minimam regulariter statutam esse ad annum octavum et decimum impletum pro viro atque octavum et decimum, vel septimum et decimum, vel sextum et decimum pro muliere, in Aegypto, Aethiopia, Israel, Persia (Iran), Mesopotamia (Iraq), India, Australia, Graecia, Bulgaria, Jugoslavia, Italia, Cecoslovachia, Polonia, Hungaria, Russia, Romania, Brasilia et aliis in rebus publicis. Etiam aliae Ecclesiae orientales orthodoxae proveherunt aetatem minimam uti apparet in « Statutis personalibus » de facto vigentibus in Libano, Syria, Jordania et Israel. Habentes prae oculis normas civiles quae in omnibus fere rebus publicis, ubi viget matrimonium religiosum facultativum et in aliquibus ubi matrimonium religiosum est imperatum, observandae sunt ad validatem civilem matrimonii, consultores censuerunt, sententiis fere omnibus, aetatem communem pro omnibus orientalibus Ecclesiis annorum decem et octo pro viro ac decem et sex expletorum pro muliere statuendam esse. Hoc proposuerunt considerantes socialem progressum (familia enim patriarchalis evanescit) et stabilitatem maiorem matrimonii quae ad validitatem consensus non requirit tantummodo physicam maturitatem sed etiam maturitatem consilii.

Praevisum est Patriarchas cum Synodis, videlicet Superiorem Auctoritatem legislativam uniuscuiusque Ecclesiae Orientalis, aetatem diversam statuere posse leges civiles bene pensantes et mores vigentes diversis in regionibus.

De impotentiae impedimento (c. 58)

Notae sunt graves difficultates in doctrina orientes e diversis opinionibus et in iurisprudentia ecclesiastica circa definitionem impotentiae. Horum difficultatum momentum significavit clare Pontificia Commissio CIC recognoscendo (cfr. Communicationes III, 1971, 74; VI, 1974, 117-197; VII, 1975, 52-60) quae videtur proclivis ad opinionem secundum quam potentia coeundi implicat tantum possibilitatem coitum peragendi secundum naturam et, contra praevalentem iurisprudentiam ecclesiasticam, non requirit verum semen in testiculis elaboratum. Quod non solum respondet antiquae

orientali traditioni sed proximum est iuri naturali cui canon se refert (« impotentia antecedens et perpetua... matrimonium ipso iure naturae dirimit »). Capacitas contrahendi matrimonium validum subordinatur possibilitati coniugum fieri « unam carnem » quod significat possibilitatem sexualem amplexum peragendi in ordine naturali, sive adsit possibilitas eiaculandi semen testiculare sive non. Hoc « verum semen », secundum ius naturale, deberet esse nullius momenti ad impotentiam coeundi, cum sit tantum ad potentiam generandi. Deficientia « veri seminis » vel incapacitas (antecedens et insanabilis) semen effundendi, dummodo sit capacitas coeundi, non tollit homini ius naturale matrimonium contrahendi.

S. Congregatio pro Doctrina Fidei ultimis decenniis permisit matrimonium non modo viris perfecte vasectomizatis sed etiam viris voluntarie redditis sterilibus. Haec Sanctae Sedis decisiones constituunt certum iudicium mutationis iurisprudentiae ecclesiasticae quae, sequens opinionem praevalentem, sustinet esse impotentiam ipso iure naturae si vir matrimonio antecedenter incapax fuisset permanenter eiaculandi umorem testicularem sive ob deficentiam testiculorum sive ob eorum atrophiam sive ob obstructionem insanabilem canalium deferentium. Hae discordantiae et praxis diversa adhibita in matrimonio, contrahendo et contracto, possunt vitari, si in nova norma statuetur, in dubio iuris vel facti de impotentia matrimonium non esse nec impediendum nec nullum declarandum. Ad omnem haesitationem vitandam repetendum esset in hac norma generale principium favoris iuris. Re supra dicta bene considerata, Consultores ad schema CIC recognitum convenerunt.

Disputatum est longe lateque de sterilitate mulieris, quae sterilitas in aliquibus orientalibus locis est maximi momenti et potest praeiudicium afferre ab initio communioni vitae coniugalis ita ut constituat quasi errorem substantialem circa personam. Quaestio tractabitur in capitulo de consensu.

De impedimento ordinis (c. 62)

Subdiaconatus in pluribus orientalibus Ecclesiis est ordo minor; sed in disciplina canonica a Pio Papa XII M. P. « Cleri Sanctitati » die 2-VI-1957 promulgata, subdiaconatui obligationes Ordinum maiorum adnexae sunt. Synodus II Vaticana exoptat ut restituatur disciplina antiqua et Auctoritas uniuscuiusque Ecclesiae particularis de Subdiaconatu et de Ordinibus minoribus provideat. Synodo Vaticana obsecuta, in Codice Iuris Canonici Orientalis subdiaconatus impedimentum non erit. Manet tantum pro his qui sunt in sacris ordinibus constituti sive sint membra Orientalis Ecclesiae ubi viget lex coelibatus (Malabarenses, Malankarenses et Copti) sive Ecclesiae in qua adest clerus uxoratus ob antiquissimam praxim adhuc vigentem secundum quam homines coniugati ad diaconatum et presbyteratum ordinantur. Attamen, vidui facti, non possunt novum matrimonium valide contrahere.

De impedimento voti sollemnis (c. 63)

Canon statuit: « invalide matrimonium attentant religiosi professione sollemni seu maiore adstricti, itemque qui votum castitatis extra professionem maiorem emiserunt, cui tamen, ex speciali sedis Apostolicae praescripto, vis addita sit nuptias dirimendi ». In huius canonis recognitione maxime Consultores disputaverunt de genuina traditione Orientis et de praxi in Ecclesiis Orthodoxis et putaverunt quodvis publicum castitatis votum matrimonium invalidum reddere. Attamen, habitis prae oculis commixtionibus cum schemate a coetu de Religiosis proposito, Consultores censuerunt canonem redigendum esse collatis consiliis cum supradicto coetu. Praeterea coetus de matrimonio putavit non solum traditionem antiquam considerandam, secundum quam omne votum impedimentum constituit prohibens (nam clare non demonstratur dirimens esse) sed et magni fecit progressum iuris et praxim in constitutionibus Religiosorum Orientalium catholicorum introductam in quibus distinguuntur vota sollemnia et simplicia, vota simplicia perpetua et temporanea quae omnia « publica » sunt. Quapropter votum publicum potest significare et illud perpetuum et illud temporaneum. Votum publicum temporaneum momentum non habet ut impedimentum matrimoniale quia temporaneitas voti statum non mutat definitive cum religiosus liber sit, tempore elapso, relinquendi communitatem vel Superiores possunt eum excludere a voti renovatione, iustis de causis.

In casibus saecularizationis vel dimissionis professione durante, vota cessant ipso facto (cfr. c. 191, § 1, 2 e c. 200 MP « Postquam Apostolicis »; facultates concessae per decretum S. Congr. pro Ecclesiis Orientalibus die 12-VI-1972 *Religiosis Orientalibus* n. 21). Abest ratio ad retinendum in CICO votum temporaneum castitatis impedimentum matrimoniale prohibens vel dirimens.

De impedimento raptus (c. 64)

Consultores, bene considerata origine poenali huius impedimenti, pro abrogatione fuerunt. Tale impedimentum aberat in antiqua orientali traditione. In hodierno societatis et morum progressu raptus rare evenit sed ex altera parte aliae formae actuales, quae habent aliquam analogiam, disciplinam et tutelam invenire possunt in normis de validitate consensus.

De impedimento criminis (c. 65)

Relate ad primam speciem (adulterium cum promissione matrimonii), etsi impedimentum minus, Consultores pro conservatione fuerunt retinentes solum adulterium notorium vel convictum adulterinum consistere impedimentum et promissionem futuri matrimonii in hac re considerandam non

esse. Haec est disciplina existens in Ecclesiis Orthodoxis, exceptis Assyriis et Armenis, ubi impedimentum aderat sed in desuetudinem cecidit. Secundam speciem impedimenti, scilicet de adulterio com coniugicidio ab una parte commisso, consultores censuerunt supprimendam esse. Tertiam speciem impedimenti (si ambo adulteri sunt causa physica vel moralis mortis coniugis) quamquam non existentem in iure orientali antiquo et in disciplina canonica Ecclesiarum Orthodoxarum, retinendam Consultores proposuerunt in forma a Pont. Commissione CIC recognoscendo proposita.

De impedimento consanguinitatis (c. 66).

Nulla mutatio pervenit ad paragraphum primam (impedimentum inter ascendentes et descendentes legitimos vel naturales). Impedimentum in linea collaterali, secundum mentem concordem consultorum, e sextu ad quartum gradum reducitur (§ 2). Attamen notandum est quartum gradum (enumeratio romana, nunc et in novo schemate CIC recepta) aliquando impedimentum ponere inter patruum magnum et proneptem quod consultores nolunt intra impedimenta dirimentia.

De impedimento affinitatis (cc. 67 et 68)

Unanimiter proponit coetus:

1) Supprimatur secunda species impedimenti (affinitas ex digeneia) de qua in c. 68 § 2, 1 cum sit ius particulare aliquarum Ecclesiarum, et tertia species (ex trigeneia c. 68, § 3) qua tantummodo nonnullae Byzantinae Ecclesiae utuntur.

2) Supprimatur multiplicitas impedimenti de qua in c. 67 § 2;

3) Reducatur impedimentum lineae collateralis primae speciei (c. 67 § 1, 1) ad secundum gradum.

De impedimento publicae honestatis (c. 69)

Impedimentum hoc leges civiles non habent, at consultores retinendum putaverunt in forma a Pont. Commissione CIC recognoscendo proposita: impedimentum oritur ex matrimonio invalido post instauratam vitam communem et ex notorio vel publico concubinatu, et viget inter virum et consanguineas mulieris, et vice versa, in primo gradu lineae rectae. Matrimonio invalido aequiparatur matrimonium civile, canonice invalidum ex defectu formae.

De impedimento matrimoniali adoptionis et tutelae in iure condito et in iure condendo (c. 71)

Impedimentum adoptionis seu cognationis legalis ante Codicem Iuris Canonici erat semper dirimens et oriebatur ex adoptione iuris romani. CIC legem suam legibus civilibus singularum Nationum accomodavit, sive discrepent a iure romano sive cum ipso congruant. Uti lex civilis « canonizata » impedimentum est prohibens vel dirimens prout est tale in lege civili cuiusvis Nationis. Ius matrimoniale Orientalium quoad impedimentum adoptionis recepit canones CIC. Sed Orientales eandem legem applicant quoque tutelae.

Lex materialiter civilis receptione ab Ecclesia fit formaliter canonica. Proinde in determinando impedimento canonico lex civilis cuiusvis Nationis (« Stato ») de qua agitur, attendenda est, num scilicet in ea adoptionis impedimentum habeatur necne, num sit prohibens vel dirimens, inter quas personas vigeat, num sit perpetuum vel temporaneum, quando et quomodo cesset. Cum canones de « lege civili » expresse loquantur, sequitur impedimentum canonicum non existere, si adoptio vel tutela non lege civili, sed lege canonica inductae sint. Impedimentum canonicum adoptionis non oritur ex « affiliazione » quae in aliqua lege civili impedimentum matrimoniale est uti adoptio. Idem dicendum est de « curatela ». In dubio iuris, utrum impedimentum adoptionis vel tutelae in lege civili exsistat necne, iure canonico, attento can. 15 CIC, nullum est impedimentum. Si dubitatur an impedimentum adoptionis vel tutelae iure civili sit dirimens vel mere prohibens, iudicandum est pro impedimento prohibente.

Etiamsi can. 71 (CIC c. 1080), quo statuitur impedimentum dirimens, attentis verbis (« inhabiles ad nuptias... ») potius videretur esse lex personalis [1], dum can. 49 (CIC c. 1059), quo statuitur impedimentum prohibens, sine dubio est lex territorialis, attento can. 8 § 2 CIC, lex in utroque canone praesumitur territorialis [2].

Cum canones citati nihil dicant, an applicanda sit lex civilis Nationis (vel regionis) ubi matrimonium celebratur vel lex civilis Nationis cuius nupturientes sunt cives, applicandae sunt normae generales CIC de legibus particularibus. Attento can. 13 § 2 CIC « legibus conditis pro peculiari territorio ii subiiciuntur pro quibus latae sunt quique ibidem domicilium vel quasi domicilium habent et simul actu commorantur, firmo praescripto can. 14 ». Conditio sine qua non pro obligatione legis territorialis est triplex: a) ut agatur de personis pro quibus leges latae sunt (non baptizati ad normam can. 12 CIC legibus mere ecclesiasticis non ligantur, et ideo impedimentis adoptionis et tutelae, quatenus sunt iuris ecclesiastici, non adstringuntur, etsi propria lege civili adstringuntur); b) ut persona domicilium vel quasi domicilium in territorio habeat; c) ut ibidem simul commoretur. Peregrini (i.e. per-

[1] Cf. Bernardini, *De impedimento cognationis legalis*: *Apollinaris* 8 (1935) 441.
[2] Cf. Gasparri, *Tractatus can. de matrimonio*, Romae, 1932, vol. I, p. 465.

sonae, quae extra territorium proprii domicilii vel quasi domicilii commorantur) ad normam can. 14 § 1 n. 1-2 neque legibus particularibus sui territorii adstringuntur, quamdiu ab eo absunt, nisi aut earum transgressio in proprio territorio noceat, aut leges sint personales, neque legibus territorii in quo versantur, iis exceptis, quae ordini publico consulunt vel actuum solemnia determinant ». Hoc principium valet etiamsi legis subditi e proprio territorio discesserint solo animo se subtrahendi obligationi legis. Cum in casu non agatur de lege, cuius transgressio in proprio territorio noceat, nec de lege, quae ordini publico ecclesiastico consulat, peregrini impedimento non adstringuntur; adstringuntur vero vagi (qui nempe nullibi domicilium vel quasi domicilium habent), stante can. 14 § 2 CIC, quia legibus particularibus territorii ubi actu commorantur subiacent. In singulis casibus fieri potest, ut quis duo vel tria domicilia intra fines Nationum diversarum habeat, puta casum ut quis soleat per aliquot menses singulis annis in Nationibus diversis habitare. Insuper praeter domicilium in una Natione quis potest habere quasi domicilium in altera. Unde difficultas ex parte parochorum in determinando in singulis casibus an aliqua persona baptizata adstringatur impedimento adoptionis vel tutelae.

Lex civilis comprehendit etiam ius internationale privatum. « Lex civilis » de qua in can 49 et can. 71 (CIC can. 1059, 1080) comprehendit non solum ius internum, sed etiam normas iuris internationalis privati, quibus applicantur quaedam leges alicuius Nationis exterae. In pluribus Nationibus capacitas personarum et impedimenta matrimonialia reguntur lege nationali nupturientium. Norma iuris canonici "canonizans" legem civilem hoc non potest ignorare. Unde sequitur e. gr. catholicum civem hellenicum, domicilium habentem in Syria ubi matrimonium contrahit cum catholica cive hellenica item domicilium habente in Syria (sponsus est filius adoptivus patris sponsae), ligari impedimento dirimente adoptionis. Etiamsi impedimentum non exsistit iure interno Syriae pro propriis civibus, tamen exstat iure internationali Syriae (Art. 13 et 15 Cod. Civ.) quod remittit ad ius nationale — (in casu hellenicum) — nupturientium si neuter est cives Syriae. Lege civili hellenica (Art. 1360 Cod. Civ.) fraternitas legalis ex adoptione est impedimentum dirimens.

Uti lex nationalis secundum omnes fere normas civiles hodiernas intelligitur lex civilis illius Nationis cuius persona est cives. In iure anglo-americano autem non applicatur lex nationalis nupturientium, sed lex domicilii quae est lex personalis (personal law)[3]. Proinde in singulis casibus examinandum est an lex civilis territorii, ubi matrimonium civis Nationis exterae celebratur, remittat ad legem nationalem vel ad legem domicilii civilis.

Solutio quaestionis an applicandum sit principium nationalitatis vel principium domicilii civilis aliquando difficultate non caret. Decisio huius dubii iuris civilis non spectat ad auctoritatem ecclesiasticam.

[3] In iure anglo-americano persona non potest habere nisi unum solum domicilium sive originis (domicil of origin) sive sit electivum (domicil of choice) sive sit legale (domicil by operation of law).

Impedimentum, cum sit iuris ecclesiastici cessat dispensatione ecclesiastica. Dispensatio civilis pro foro ecclesiastico nullum sortitur effectum. Inde duplex dispensatio (ecclesiastica et civilis) necessaria est non solum in iis Nationibus, ubi viget systema matrimonii civilis obligatorii, sed etiam in illis, in quibus matrimonum religiosum effectus civiles consequi valet, servatis conditionibus a lege civili statutis. In omnibus istis Nationibus (paucis exceptis) nupturientes liberi sunt tantummodo quoad formam celebrationis matrimonii (religiosam vel civilem), sed quoad capacitatem seu conditiones necessarias et quoad effectus matrimonii legibus civilibus adstringuntur. Exinde necessaria est dispensatio civilis, ut matrimonium religiosum ad effectus civiles agnoscatur. Solummodo in aliquibus Nationibus, ubi per Concordatum inter S. Sedem et Gubernium matrimonio, in iure canonico ordinato, effectus civiles attribuuntur (Italia, Spagna, Portogallo, Colombia, Repubblica Dominicana)[4], dispensatio ecclesiastica ab impedimentis civilibus agnoscitur etiam ad effectus civiles. In omnibus aliis Nationibus autem, ubi duplex dispensatio necessaria est, difficultas oriri potest ex conflictu cum iure civili: sine dispensatione ab impedimento civili matrimonium est mere religiosum et effectus civiles non sortitur.

Indipendenter a dispensatione canonica, impedimenta adoptionis et tutelae cessare possunt solutione adoptionis vel tutelae iuxta formam a lege civili praescriptam, ita ut valide et licite nuptiae celebrari possint sine ulla dispensatione. Si iure civili impedimentum adoptionis est perpetuum, etiam soluta legitime adoptione, perseverat quoque impedimentum canonicum. Si autem impedimentum adoptionis exsistit durante tantum adoptione, quocumque modo legitimo ad normam iuris civilis solvatur adoptio, eo ipso cessat impedimentum canonicum. Impedimentum tutelae est temporaneum, numquam perpetuum.

Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici recognoscendo opportunum retinet, ut, manente impedimento adoptionis, etiam tutela uti impedimentum sive dirimens sive prohibens statuatur[5].

Non apparet qua ratione Commissio CIC opportunum retineat, ut etiam tutela, quae in iure canonico Ecclesiae Occidentis numquam impedimentum matrimoniale erat, nunc introducatur ut tale. Forsitan id insinuatur ex reverentia erga Ecclesias Orientales vel ut disciplina CIC conformetur disciplinae orientali?[6]. Attamen dicendum est, impedimentum tutelae hodie exigui momenti esse in iure communi tam pro Ecclesiis Orientis quam Occidentis,

[4] Nomina Nationum lingua italica transcribimus, prout inveniuntur in nostro opere *Il Matrimonio nel mondo*, Padova 1970.

[5] Cfr. Communicationes, 3 (1971) 74.

[6] Impedimentum tutelae a iure romano (Dig. 23, 59 et 60) receptum est in ius Ecclesiarum Ritus byzantini, Armenorum et Coptorum. Apud Syros et Chaldaeos canonistae de hoc impedimento silent. In pluribus Ecclesiis Orientalibus Orthodoxis impedimentum hodie non amplius urgetur, nisi apud Graecos in Graecia et apud nonnullas communitates christianas in illis Nationibus islamicis, ubi secundum « statuta personalia » Ecclesiis exclusiva competentia in quaestionibus matrimonialibus tutelae et adoptionis agnoscitur. Sed in his casibus impedimentum est mere ecclesiasticum.

quia uti iuris civilis solummodo in paucis Nationibus exstat. In quantum examinare potuimus legislationes civiles, tutela est impedimentum dirimens solummodo in Graecia et Taiwan (Formosa) et ubi impedimentum est mere prohibens, cessat solutione tutelae, i. e. adepta maiori aetate vel, ante maiorem aetatem, emancipatione, quae in omnibus fere legibus civilibus obtineri potest duodevigesimo anno completo vel adepta aetate minima a lege civili statuta ad matrimonium valide contrahendum.

Quoad impedimentum adoptionis liceat has breves animadversiones recolere:

a) Ex « canonizatione » legis civilis sequitur iure canonico tot esse constituta iura particularia pontificia quot sunt leges civiles in quibus adoptio statuitur ut impedimentum. Uti iam diximus, lex civilis necessarie comprehendit etiam normas iuris internationalis privati, quae omnes considerandae sunt a parochis, quorum munus est inquirendi an licitae et validae celebrationi matrimonii aliquod impedimentum obstet necne. Hoc sat difficile quandoque videtur, imprimis quotiescumque agatur de nupturientibus qui cives sunt Nationis diversae.

b) Cum lex civilis illa sit quae viget in territorio domicilii vel quasi domicilii nupturientium, iuxta determinationes can. 13 CIC de quibus supra dictum est, difficile evadit in casu concreto decernere utrum quis impedimento adstringatur necne eo magis cum ipsum domicilium vel quasi domicilium mutari possint etiam tempore intermedio inter examen sponsorum et celebrationem matrimonii. Difficultates augerentur mutata notione quasi domicilii voluntarii, quod iuxta propositiones Commissionis CIC « acquiritur sive per commorationem in territorio determinato cum animo ibidem manendi saltem per tres menses, sive per eandem commorationem ad tres menses reapse protractam » [7].

c) In omnibus Nationibus (paucissimis exceptis, uti iam vidimus) nupturientes duplicem dispensationem super impedimento adoptionis (idem valet quoad tutelam) obtinere debent: ecclesiasticam pro matrimonio religioso, civilem pro matrimonio civili (in Nationibus, ubi secundum systema matrimonii civilis obligatorii matrimonium civile praecedere debet celebrationi religiosae). Duplex dispensatio necessaria est etiam in Nationibus, ubi matrimonium religiosum agnoscitur ad effectus civiles (nisi adsunt normae concordatarie) [8]. In pluribus autem Nationibus dispensatio super impedimento adoptionis in linea recta vel in proximis gradibus lineae collateralis non conceditur. Unde conflictus — quae semper in iure vitandi sunt — oriri possunt inter ius canonicum et ius civile.

[7] Cfr. Communicationes, 6 (1974) 96.

[8] Matrimonium civiles effectus non obtinet si in regestos civiles transcribi non potest. Haec transcriptio obligatoria est non tantum in Nationibus quae normas concordatarias agnoscunt sed etiam in perplurimis aliis, quae matrimonium religiosum utpote ad effectus civiles validum tenent. In caeteris vero transcriptio civilis obligatoria non est (e gr. in Anglia) verumtamen ipse iudex civilis incidenter decidere potest de validitate matrimonii religiosi.

Ex dictis patet « canonizationem » impedimenti civilis adoptionis et tutelae optabilem et practicam solutionem non esse sive propter difficultates in applicatione legis sive ob pericula nullitatis matrimonii quotiescumque agatur de impedimento dirimente. Cum legislatio canonica ad nova temporis adiuncta accomodetur opportet, normae non subtiles et complexae, sed simplices desiderantur, ita ut sine gravi difficultate intellegi et applicari possint. Proinde melius videretur, ut abrogatis canonibus 49 et 71 (CIC c. 1059 et 1080) nova norma, magis generalis, statuatur eo fine, ut conflictus vitentur inter ius civile et ius canonicum: « parochi, inconsulto Hierarcha loci, matrimonium non benedicant obstante aliquo impedimento civili » [9].

Mons. JOSEPH PRADER
Relator

[9] Cfr. schema iuris recogniti de matrimonio: *Periodica de re morali, canonica, liturgica* 63 (1974) 627, et nostrum articulum « De impedimento matrimoniali adoptionis et tutelae in iure condito et in iure condendo » ibidem 65 (1976) pag. 141-158.

DE PATRIARCHIS ET ARCHIEPISCOPIS MAIORIBUS

Au *Coetus de S. Hierarchia,* présidé par le Vice-Président de la Commission lui- même et composé de 17 consulteurs, a été confié la charge de revoir et de proposer aux Membres de la Commission un nouveau schéma des canons 159-256 du Motu proprio « Cleri Sanctitati » promulgué le 2 juin 1957.

Une bonne partie de ces canons concerne les Patriarches et les autres chefs des Eglises orientales (Archevêques et Métropolites). Les canons n'ont pas une section correspondante dans le Code de l'Eglise Occidentale. Cette partie comprend les titres suivants du Motu proprio préindiqué:

Caput IV. -	De Patriarchis (canons préliminaires: 216-220).
Art. I. -	De electione Patriarcharum (cc. 221-215).
Art. II. -	De iuribus et obligationibus Patriarcharum (cc. 240-282).
Art. III. -	De privilegiis Patriarcharum (cc. 283-285).
Art. IV. -	De curia patriarchali (cc. 286-305).
Art. V. -	De sede patriarchali vacante vel impedita (cc. 306-314).
Caput VII. -	De Archiepiscopis ceterisque Metropolitis (cc. 315-339).
Caput VIII. -	De Synodis patriarchalibus, archiepiscopalibus, provincialibus, plurium rituum vel plurium provinciarum (cc. 340-361).

Dans la première réunion (8-11 mai 1974) le groupe d'étude, après avoir examiné au préalable toutes les parties du Motu proprio ' Cleri Sanctitati ' qui lui avait été confié et après avoir clarifié les critères de revision de ces même parties, a decidé de commencer par la section indiquée ci-dessus. En même temps le groupe s'est occupé d'établir une figure du Patriarche qui puisse être, substantiellement, attribuée « ad normam iuris », aussi bien à tous les Archevêques majeurs, en d'autres termes à tous ceux « qui universae cuidam Ecclesiae particulari praesunt » comme le dit le décret conciliaire 'Orientalium Ecclesiarum' dans l'art. 10.

A la lumière de ce qui vient d'être dit on peut comprendre la raison pour laquelle le compte rendu présent parle des 'canones de Patriarchis et Archiepiscopis Maioribus' avec certaines réserves qui se manifesteront dans la suite mais qui ne porteront cependant pas préjudice à l'art. 10 du OE.

Pour déterminer les critères de révision de cette partie le groupe d'étude

a soumis à un examen approfondi les canons énumérés par le VIIe Concile Oecumenique (can. 1) 'in quo summatim exponitur illa traditio quam Ecclesiae Orientales magna ex parte semper communem habuerint ed adhuc habent' comme s'était exprimé le Souverain Pontife lui-même dans son allocution à la première réunion plénière de la Commission [1] ajoutant que la fidélité à ces canons ' persistat necesse est, quoniam ab ea vim suam haurit opus recognitionis Iuris Canonici Orientalis'.

En second lieu le groupe d'étude s'est demandé comment faire concorder les canons du Motu proprio « Cleri Sanctitati » avec le décret conciliaire « Orientalium Ecclesiarum » tenant compte non seulement de la lettre, mais aussi de la « mens » avec laquelle le décret fut accepté par les Pères du Concile. La « *mens Concilii* » en ce qui regarde notre question se trouve non seulement dans les art. 7-11 de « Orientalium Ecclesiarum », qui traitent directement « De Patriarchis Orientalibus », mais aussi et surtout dans les affirmations de base de la constitution dogmatique « Lumen Gentium » (art. 18-29 avec la note explicative), du decret « De Oecumenismo » (art. 14-18) et du décret « Orientalium Ecclesiarum » lui-même dans les art. 2-5 qui sauvegardent pleinement aussi bien la primauté du Pontife Romain que la constitution vraiment orientale des « Ecclesiae particulares seu Ritus » [2].

Les discussions sur le principe de « subsidiarité » étaient très importantes vu qu'elles impliquaient en premier lieu que soit laissé aux Eglises orientales une large possibilité de régler par un droit particulier les matières qui ne regardent pas la discipline commune.

Dans cette perspective le CICO devrait être plus limité que le Code de l'Eglise Occidentale lui-même, qui malgré une certaine compétence des Conférences épiscopales nationales, reste le Code d'une seule Eglise-Ritus alors que le CICO est un Code commun à des Rites divers et doit en premier lieu sauvegarder la condition « sui iuris » de chaque Eglise orientale et de tous les Patriarches qui avec leurs Synodes « superiorem constituunt instantiam pro quibusvis negotiis » (OE 9) qui ne sont pas réservés au Pontife Romain.

Sur ce point il faut signaler la problématique que créé, d'une part, le rétablissement des droits et privilèges des Patriarches « iuxta antiquas traditiones uniuscuiusque Ecclesiae et Synodorum Oecumenicarum decreta », ou bien selon ces traditions « quae tempore unionis Orientis et Occidentis viguerunt » (OE 9) et de l'autre, une mise à jour nécessaire des canons de « S. Hierarchia » qui corresponde réellement au bien des âmes dans les nécessités actuelles de la vie.

Le groupe d'étude a approfondi à ce propos le texte Conciliaire « iura et privilegia » des Patriarches « ad hodiernas conditiones aliquantum aptanda sint » en harmonie avec ce qui a été indiqué par le Saint Père dans son discours du 18 mars 1974, où il disait: « Etenim, cum finis supremus

[1] Le 18 mars 1974, cfr. Nuntia, n. 1, p. 5.
[2] En ce qui regarde cette expression voir: Ivan Žužek, « Che cosa è una Chiesa, un Rito Orientale? », *Seminarium*, nova series, anno XV, n. 2 Aprili-Junio 1975, pp. 263-277.

universarum Ecclesiae legum positus sit in salute animarum, ecclesiasticae normae, utpote quae perenni incremento populi Dei eiusque novis semper orientibus necessitatibus consulere debeant, inertes atque immotae, quasi res mortua, nullo modo esse possunt. Quare tunc praesertim vestrum canonicae disciplinae patrimonium ubertate vitae pollere dicendum est, si dum integra servat, quae potissima ac venerabilia sunt, simul etiam hodiernae vitae postulatis respondeat ac veris aptari valeat condicionibus singulorum populorum, quae celerrime continenterque mutantur [3].

Le groupe d'étude se rend compte que les canons « *de Patriarchis* » auront une grande répercussion oecuménique, bien qu'ils concernent uniquement les Eglises Orientales Catholiques « usquedum Ecclesia Catholica et Ecclesiae Orientales seiunctae ad plenitudinem communionis convenient » (OE n. 30). C'est pourquoi ce groupe devrait s'en tenir, d'une façon très particulière, à « peculiare munus omnium christianorum unitatem, orientalium praesertim, fovendi, iuxta principia decreti de Oecumenismo » (OE 24) duquel résulte le devoir de prendre en grande considération, dans la révision du CICO, la structure traditionelle et la mise à jour à laquelle tendent les Eglises Orthodoxes soeurs, avec lesquelles la communion est déjà « valde perfecta » comme disait le St. Père [4].

Pour la seconde réunion le groupe d'étude de « S. Hierarchia » a choisi à l'unanimité les canons 216-220 du MP « Cleri Sanctitati » relatifs au « De Patriarchis » à revoir, dans la mesure du possible, de façon qui permette d'inclure aussi bien les canons qui concernent les Archevêques Majeurs qui souvent ne sont pas suffisament indiqués dans le chapitre « De Archiepiscopis ceterisque Metropolitis » du même Motu proprio.

Ayant reçu les propositions écrites des Consulteurs le *Relator* a formulé un premier « texte de base » pour la seconde réunion du groupe d'étude qui a eu lieu du 27 janvier au 1er février 1975.

Concernant l'équivalence juridique substantielle entre les Archevêques Majeurs et les Patriarches les avis des Consulteurs étaient plutôt convergents pour les motifs suivants:

1) L'egalité juridique des Eglises Orientales individuelles affirmée dans le décret « Orientalium Ecclesiarum » (n. 3) requiert nécessairement que leur chefs aient, en substance, les mêmes pouvoirs que les Patriarches.

2) Les Chefs des Eglises Orthodoxes, autocéphales ou autonomes (auxquelles sont assimilées les Eglises Catholiques Orientales *sui iuris*) se trouvent sur un plan d'égalité substantielle en ce qui regarde leurs pouvoirs se distinguant seulement par les droits de préséances, les titres qu'ils portent (Patriarches, Catholicos, Archevêques, Métropolites) et, pour les Eglises autonomes, par quelque signe majeur (p. exp. recevoir le St. Myron) de communion avec l'Eglise Mère.

[3] Nuntia n. 1, p. 6.
[4] Nuntia n. 1, p. 7.

3) Le décret « Orientalium Ecclesiarum » (art. 10) établit que « quae de Patriarchis sunt dicta, valent etiam, ad normam iuris, de Archiepiscopis Maioribus, qui universae cuidam Ecclesiae particulari seu Ritui praesunt », et ainsi le même principe devrait être valable pour tout le CICO « nisi aliud dicatur » dans l'un ou l'autre canon.

4) Dans le Motu proprio « Cleri Sanctitati » lui-même, les Archevêques Majeurs sont en bonne mesure assimilés aux Patriarches en ce qui concerne « de electionibus » (cc. 221-239, comme établi par le can. 235 § 2), « de Synodis » (can. 327), nombre des canons « de iuribus et obligationibus Patriarcharum » et « de curia patriarchali » (énumérés dans les cc. 329 et 326), « de Sede patriarchali vacante vel impedita » (can. 337), sans parler des indications du MP « Sollicitudinem Nostram » (cc. 17-20).

Cependant deux Consulteurs se sont prononcés contre une fusion des chap. VI (de Patriarchis) et VII (de Archiepiscopis ceterisque Metropolitis) bien qu'ils fussent d'accord avec l'art. 10 du décret « Orientalium Ecclesiarum ». L'un d'entre eux écrit:

« La figure des archevêques dits majeurs, si respectable soit elle, ne pourra jamais équivaloir celle du patriarche, même si ces archevêques sont nantis des mêmes droits et obligations des patriarches. Cette équivalence des droits et obligations des patriarches et archevêques ne confère nullement à ces derniers l'égalité totale juridique, ni la grandeur canonique réservée aux patriarches par la tradition et le droit ancien. La distinction nette entre patriarche et archevêque est non seulement historique et traditionnelle, mais même liturgique et juridique. Il faudrait la conserver scrupuleusement et la consacrer dans notre revision du Code ».

Il fut proposé par un Consulteur « qu'un vrai Patriarche devrait être celui qui préside une entière Eglise-Rite, qui n'est pas encore divisée en diverses Eglises particulières du même rite. L'Eglise-Rite originale une fois divisée en plusieurs patriarcats, ceux-ci seraient à la rigueur seulement des Archiepiscopatus maiores ». Un autre Consulteur exprimait une opinion semblable avec une distinction à faire entre patriarcats majeurs et mineurs, les premiers étant reconnus explicitement par les Conciles Oecuméniques, et les seconds issus ultérieurement « pour des considérations particulières géopraphiques, nationales ou doctrinales et dont les titulaires se sont parés du titre de patriarches: ces patriarches dits mineurs auront sur leurs Eglises les mêmes pouvoirs patriarcaux, sauf les privilèges réservés par le droit aux Patriarches traditionnels ou majeurs ».

Dans la réunion du groupe il a été toutefois relevé, en référence à une étude de C. Korolevskij, que ce qui fut proposé concernant les patriarches majeurs ou mineurs reflète l'idée diffuse du temps de Wernz (*Ius Decretalium*, 1899 vol. II, p. 837) qui considérait qu'après le schisme « paulatim ex dissolutione antiquorum Patriarchatuum Orientis minores quidam Patriarchatus ibidem orti sunt, e quibus complures communionem cum Sede Apostolica retinent » et que « cum nostra aetate antiqui illi Patriarchae Maiores cum plena iurisdictione patriarchali non amplius existant, iura

et officia sedium patriarchalium etiam nunc existentium generatim potius praerogativis sedium metropolitanarum aequiparantur, et si quid praerogativae praeterea habent, id ex iure speciali uniuscuiusque sedis patriarchalis vel ritus est eruendum » (p. 847).

On n'a cependant pas remis en question ce que Vatican II affirme très clairement, à savoir que tous les patriarches « licet alii aliis tempore posteriores, omnes tamen aequales sunt ratione dignitatis patriarchalis, salva inter eos praecedentia honoris legitime statuta » (OE 8) et en outre que leurs « iura et privilegia sunt illa, quae tempore unionis Orientis et Occidentis viguerunt » (OE 9). Ainsi peut-on dire que les patriarcats catholiques contemporains sont tous considérés « maiores » de même que ceux qui seront éventuellement constitués d'après l'art. 11 du « Orientalium Ecclesiarum » (Cum institutum patriarchale in Ecclesiis Orientalibus sit forma regiminis traditionalis, Sancta et Oecumenica Synodus exoptat ut, ubi opus sit, novi erigantur patriarchatus, quorum constitutio Synodo Oecumenicae vel Romano Pontifici reservatur »).

En ce qui concerne les Archevêques Majeurs, le groupe d'étude a examiné certaines études de la Commission pour la Rédaction du Code Oriental (1935-1972) qui traitait dans sa 19ème session plenière de la même matière recueillie dans un dossier ayant pour titre « Metropoliti con giurisdizione quasi-patriarcale: (metropoliti capi rito) », et qui avait approuvé dans sa réunion du 24 juin 1940 un premier schème des canons qui se trouvent dans leur forme définitive dans le chap. VII du MP « Cleri Sanctitati ». Et bien que la figure quasi-patriarcale des Archevêques Majeurs, comme ceux de Chypre des années 500 et de Ochrida (de 945 jusqu'en 1767) était mise en évidence par ce dossier, les canons du MP « Cleri Sanctitati » qui s'y refèrent étaient surtout conditionnés par le fait que, avant la reconnaissance de l'Eglise Ukrainienne Catholique de 23 déc. 1963 comme *Archiepiscopatus maior*, cette figure n'existait point chez les Catholiques Orientaux, avec une certaine réserve en ce qui concerne les Roumains de Transylvanie, et n'était par le fait même pas suffisamment mise en valeur dans les canons « De Archiepiscopis ceterisque Metropolitis ».

Sur la proposition du Relateur, le groupe a accepté de se conformer d'une part aux désirs de ceux qui veulent une distinction nette entre les Patriarches et les Archevêques Majeurs, divisant les canons concernant les premiers et les seconds en deux titres bien distincts; et d'autre part de renverser la *praesumptio* que les canons sur les patriarches ne s'appliquent pas aux Archevêques Majeurs à moins que le contraire ne soit dit expressément.

De cette façon l'art. 10 du Décret « Orientalium Ecclesiarum » aurait l'application concrète la meilleure, et il serait possible de déterminer clairement ce qu'on entend dire par les paroles « *ad normam iuris* » qui équivaudrait à la norme suivante: tous les canons «de Patriarchis » du CICO s'appliquent aussi bien aux Archevêques Majeurs excepté ceux dans lesquels « expresse aliud dicatur ». Cette solution permet aussi de ne pas employer continuellement dans le CICO la locution bipartite « Patriarchae et Archiepiscopo

Maiori competit », mais de se limiter à parler « *in recto* » des patriarches et de mentionner plus rarement les Archevêques Majeurs, c'est à dire dans les cas où leurs pouvoirs sont différents de ceux des Patriarches. On espère de cette façon, que le chap. VII (« De Archiepiscopis ceterisque Metropolitis ») du MP « Cleri Sanctitati » puisse être très réduit, c'est à dire limité aux canons qui concernent seulement les Métropolites qui ne sont pas Chefs d'Eglises-Rites entières.

En somme la figure de l'Archevêque Majeur, bien que moins mentionnée, sera mise davantage en évidence conformément à la tradition antique et, comme on le pense, il en résultera une adaptation meilleure aux exigences modernes des Eglises Orientales non-patriarcales.

De Patriarchis

Sous ce titre sont recueillis 5 canons du MP « Cleri Sanctitati » (cc. 216-220) auxquels correspondent, dans le stade actuel des travaux du groupe d'étude, 6 canons mis dans un ordre différent. Ces canons ont été élaboré dans la réunion du 27-31 janvier 1975 excepté le canon 5 *de praecedentia*, qui fut formulé au cours de la troisième réunion du groupe du 6-10 octobre 1975, a l'issue d'une étude plus approfondie faite par un groupe restreint de consulteurs. Tous les canons cités ci-dessous ont été acceptés par une grande majorité, mais doivent être considérés provisoires et soumis aux d'autres considérations du *coetus*.

Can. 1 (CS can. 216 § 1)

Secundum antiquissimam Ecclesiae traditionem, iam a primis Synodis Oecumenicis vel a Romano Pontifice agnitam, singulari honore prosequendi sunt Ecclesiarum Orientalium Patriarchae, quippe qui suae quisque Ecclesiae patriarchali tamquam pater et caput praesunt.

Le canon se conforme aux articles 9 et 7 du décret « Orientalium Ecclesiarum »:

Art. 9: « Secundum antiquissimam Ecclesiae traditionem, singulari honore prosequendi sunt Ecclesiarum Orientalium Patriarchae, quippe qui suo quisque Patriarchatui tamquam pater et caput praesint ».

Art. 7: « Ab antiquissimis temporibus in Ecclesia viget institutio patriarchalis, iam a primis Synodis oecumenicis agnita ».

L'addition « vel a Romano Pontefice agnitam » qui ne figure pas dans le texte conciliaire, fut proposée par un Consulteur et accueillie avec 6 *placet*, 1 *non placet* et 3 abstentions pour souligner qu'une tradition même antique ne peut être valide dans l'Eglise sans un consentement au moins implicite du Pontife Romain, qui de soi est suffisant.

Plus difficile et ardu a été le choix des paroles « suae quisque Ecclesiae patriarchali » (au lieu de « suo quisque Patriarchatui », qu'on peut lire dans le texte conciliaire) du fait que ce choix est lié à la parole *Ritus*, que deux Consulteurs indiquaient de retenir dans le canon comme c'est le cas dans CS can. 216 § 1 (suo cuique patriarchatui seu ritui) ou bien de la mentionner comme addition en appendice à « Ecclesia Patriarchalis » (quippe qui Ecclesiae Patriarchali seu Ritui).

La discussion a par ailleurs indiqué une incertitude à propos de la parole *Ritus*, dont s'occupera le Coetus « de Ritibus »; en attendant, les deux motions n'ont toutefois pas été acceptées par la majorité des Consulteurs. En outre n'a pas été acceptée non plus (par 3-5-2) [5] la proposition d'inserer la parole « universae » avant la parole « Ecclesiae » et qui avait pour but de rendre le texte conforme à celui des « *Orientalium Ecclesiarum* » concernant les Archevêques Majeurs, art. 10: qui universae cuidam Ecclesiae particulari seu Ritui praesunt. Les paroles « seu ritui » au lieu d'éclaircir la question la rendent plus obscure; en effet détachées du contexte conciliaire elles pourraient signifier « universo ritui » ce qui porterait préjudice aux termes de l'art 9: « intra fines territorii patriarchalis ».

Can. 2 (CS can. 216 § 2)

Nomine patriarchae venit Episcopus cui competit iurisdictio in omnes episcopos, haud exceptis metropolitis, clerum et populum propriae Ecclesiae patriarchalis, ad normam iuris et salvo primatu Romani Pontificis.

Ce texte aussi est conforme à la définition descriptive du décret « Orientalium Ecclesiarum » art. 7: Nomine vero Patriarchae orientalis venit episcopus cui competit iurisdictio in omnes episcopos, haud exceptis metropolitis, clerum et populum proprii territorii vel ritus, ad normam iuris et salvo primatu Romani Pontificis.

La parole « orientalis » qui était nécessaire au texte conciliaire pour distinguer entre les Patriarches orientaux et ceux de l'Eglise Latine qui portent le même titre (Venise, Jerusalem, Goa, Lisbonne) a été omise parce que inutile à cette section du Code Oriental qui s'applique aux seuls orientaux.

A la place des mots « proprii territorii vel ritus » le groupe a proposé de mettre « propriae Ecclesiae patriarchalis » sachant pourtant que la portée de cette expression devrait être déterminée par la suite: en effet à travers l'élaboration progressive des travaux de la Commission l'expression qui apparait la plus appropriée semble être « Ecclesia patriarchalis ».

Le changement du texte conciliaire a été nécessaire du fait que le *territoire* ne peut en aucune façon être l'équivalent du *Ritus* même si ce dernier signifiait « Ecclesia particularis patriarchalis ».

[5] Pour la présentation des résultats du vote nous suivrons désormais le même ordre: le premier chiffre se réfère aux *placet*, le second aux *non-placet* et le troisième à ceux qui se sont abstenus; le total donne le nombre des Consulteurs présents au moment du vote.

Un Consulteur a proposé d'éviter de parler de la « jurisdictio in episcopos » parce qu'en Orient le Patriarche préside en tant que « primus inter pares », alors que le gouvernement de l'Eglise est synodale selon le can. 34 des Ss. Apôtres [6].

La proposition n'a pas été acceptée parce qu'une certaine « iurisdictio in episcopos » revient aux Patriarches Orientaux, bien qu'elle soit limitée à ce que prévoit le droit comme le signifie l'incise « ad normam iuris ».

Il est à noter que le CICO, en ce qui regarde les évêques, doit également suivre la *Lumen Gentium* pour le *ius divinum* selon lequel « potestas qua, nomine Christi personaliter funguntur est propria, ordinaria et immediata, licet a suprema Ecclesiae auctoritate exercitium eiusdem ultimatim regatur et certis limitibus, intuitu utilitatis Ecclesiae vel fidelium, circumscribi possit » (n. 27).

Certains Consulteurs ont exprimé le désir que l'incise « et salvo primatu Romani Pontificis » soit transférée dans une autre partie du CICO, et qu'elle soit développée pour souligner ce droit inaliénable du Saint Père d'une façon encore plus incisive, et pouvoir de la sorte éviter les répétitions. Toutefois le groupe a laissé le texte conciliaire intact à ce propos ajoutant cependant une note de rappel à cet effet pour les travaux futurs de la Commission.

Can. 3 (CS 159, 217 et 218)

§ 1. Constitutio, restitutio, immutatio et suppressio patriachatuum Synodo Oecumenicae vel Romano Pontifici reservatur.

§ 2. Titulum Ecclesiae unicuique patriarchatui legitime agnitum vel concessum tantum Romanus Pontifex vel Synodus Oecumenica immutare potest.

§ 3. Singuli patriarchatus intra limites proprii territorii, habere debent fixam sedem residentiae, in civitate principe e qua Patriarcha titulum desumit, in quantum fieri potest, constitutam, quae transferri nequit nisi gravissimis de causis cum consensu Synodi patriarchalis vel episcoporum, habito Romani Pontificis assensu.

§ 4. Tituli personales, qui Patriarchis singulis concedantur, ut adiuncti et accessorii habendi sunt, atque ad normam concessionis stricte iudicandi quod attinet sive ad usum sive ad tempus quo ipsis uti liceat.

§ 5. On propose d'insérer un texte concernant les Patriarches démissionaires et leurs droits (cfr. can. 4 § 6).

[6] Le canon est très connu et il est fondamental pour le concept de Collégialité en Orient. Pour le moment nous nous limitons à citer le texte de Denys le Petit:

Episcopos gentium singularum scire convenit, quis inter eos primus habeatur, quem velut caput existiment et nihil amplius praeter eius conscientiam gerant, quam illa sola singuli, quae paroeciae propriae et villis, quae sub ea sunt competunt, sed nec ille praeter omnium conscientiam faciat aliquid; sic enim unanimitas erit et glorificabitur Deus per Christum in Spiritu Sancto (Fontes, fasc. IX, t. 1, partie 2, p. 24).

Il semble opportun que les deux canons qui délimitent la figure du Patriarche en général soient immédiatement suivis par un canon unique qui recueille les prescriptions juridiques relatives à l'érection d'un patriarcat, son titre et la constitution du Siège patriarcal. Cependant l'ordre des paragraphes et des canons est tout à fait provisoire, en effet plusieurs Consulteurs sont de l'opinion, par exemple, que le § 4 puisse être inséré parmi les canons sur les privilèges en référence à tous les Ordinaires sans distinction.

A part quelques retouches rédactionnelles, les paragraphes 2 et 4 sont restés inchangés dans le texte du can. 217 du CS, bien qu'au départ un Consulteur avait proposé de les supprimer.

Le § 3 est une révision du can. 218 de CS, qui dans son § 2 recquiert que le Siège patriarcal soit situé dans la ville dont le Patriarche est titulaire, et en cas d'impossibilité dans la propre éparchie du Patriarche.

Le texte proposé par le groupe d'étude souligne cette nécessité bien qu'il en connaisse les difficultés (aucun Patriarche Antiochien ne réside à Antioche) et permet d'autres alternatives outre la « eparchia Patriarchae propria ». En ce qui concerne le transfert de la résidence, le groupe est de l'opinion que celle-ci peut avoir des graves repercussions d'un retentissement même mondial et pour cela il retient le texte de CS qui requiert un très grand motif (gravissimis de causis), le consentement du Synode et le consentement du Souverain Pontife.

Un Consulteur avait proposé la suppression de la distinction qui existe dans le canon entre le synode patriarcal auquel participent certains non-évêques (CS 341-342) et celui appelé « Synodus electionum » réservé aux seuls évêques (CS 224). Tout en reconnaissant la validité de la proposition le groupe a laissé, pour le moment, le texte intact jusqu'à ce que soient revus les canons *De Synodis* (CS 340 ss.).

Le groupe d'étude est en général d'accord pour que les mots du CS « praevia Sedis Apostolicae approbatione » et d'autres semblables qui se trouvent dans le CICO [7], et qui ne se réfèrent pas directement au Souverain Pontife (CIC can. 7) soient substitués par la mention de ce dernier; évidemment il n'est pas lieu de mentionner dans ce canon le Concile Oecuménique vu la rareté de sa convocation. Entre les diverses alternatives proposées fut choisie (avec 9-1-1) « habito Romani Pontificis assensu ».

Il faut noter à ce propos un vote plus générique qui a été discuté dans le groupe d'étude et qui envisageait de substituer dans les canons la mention bipartite « Synodus Oecumenica vel Romanus Pontifex » par « Suprema Potestas in Ecclesia ». Toutefois le groupe n'a pas accepté cette proposition (avec 3-7-0).

Le § 1 se base sur le décret « Orientalium Ecclesiarum » art. 11:

Cum institutum patriarchale in Ecclesiis orientalibus sit forma regiminis traditionalis Sancta et Oecumenica Synodus exoptat ut, ubi opus sit, novi

[7] On peut noter à ce propos que tous les groupes d'étude de la Commission sont de cet avis.

erigantur patriarchatus, quorum constitutio Synodo Oecumenicae vel Romano Pontifici reservatur.

Un Consulteur avait désiré que l'*exoptat* et *ubi opus sit* qui se trouvent dans le texte conciliaire soient expliquée dans le § 1 précité, cependant (avec 2-4-4) la proposition ne fut pas acceptée et le motif principal en est le caractère juridique que doit avoir ce canon et qui ne répond pas au *désir* exprimé par le Concile. Les mots « ubi opus sit » regardent de toute façon le jugement personnel du Souverain Pontife ou bien du Concile Oecuménique.

Pour ce qui reste le § 1 est pris du can. 159 de CS avec une modification plutôt rédactionnelle (« constitutio » au lieu de « erectio »). Le can. 159 du CS introduit toute la partie du CICO « De Clericis in specie », et se refère à la *erectio*... etc. des Patriarcats, des Archiepiscopats, des provinces ecclésiastiques, des éparchies et des exarchats. Il a semblé au groupe d'étude qu'il serait plus opportun, au moins pour les Patriarcats et les Archiepiscopats Majeurs, de mentionner à part l'autorité qui les fonde ou les supprime, et cela parce qu'elle est très différente de celle requise par le diocèse d'après l'*Orientalium Ecclesiarum* (art. 9) qui n'exclut pas des « quaevis negotia » qui rentrent dans la compétence des Patriarches avec leurs synodes le « ius constituendi novas eparchias », ce qui aura une grande incidence sur le canon du CS (248) relatif à la question.

A propos du § 5, voir ci-dessous le can. 4 § 6.

Can. 4 (CS can. 219)

§ 1. Patriarchae Ecclesiarum Orientalium, licet alii aliis tempore posteriores, omnes aequales sunt ratione dignitatis patriarchalis, salva inter eos praecedentia honoris ad normam § § 2-6 huius canonis.

§ 2. Ordo praecedentiae inter antiquas patriarchales Orientis Sedes is est ut primo loco veniat Sedes Constantinopolitana, post eam Alexandrina, deinde Antiochena, et post eam Hierosolymitana.

§ 3. Inter ceteros Orientis Patriarchas praecedentia ordinatur iuxta antiquitatem institutionis Sedis.

§ 4. Inter Orientis Patriarchas qui unius eiusdem sunt tituli, diversas tamen Ecclesias particulares regunt, praecedentiam obtinet qui prior promotus est ad dignitatem patriarchalem.

§ 5. Patriarcha omnis in ecclesiis vel in divinis officiis proprii ritus praecedit ceteris Patriarchis, etsi sedis titulo potioribus vel promotione prioribus.

§ 6. Patriarcha qui actu iurisdictionem patriarchalem obtinet praecedit illis qui titulum sedis patriarchalis olim habitae necnon honores ac specialia iura iuxta antiquissimam praxim adhuc servant; eadem norma valet etiam de patriarchis mere titularibus.

Ce texte proposé par le groupe d'étude pour la préséance entre les pa-

triarches fut accepté au cours de sa troisième réunion (6-10 octobre 1975), après une discussion préalable dans la deuxième réunion du groupe, qui avait toutefois confié tout le problème à un groupe plus restreint (le Relateur et trois autres Consulteurs). Celui-ci, en deux réunions (3 mars et 27 mai), avait formulé le texte du canon. Ce même canon fut discuté de nouveau par le groupe d'étude qui, après quelques modifications d'ordre plutôt rédactionnel, l'accepta à l'unanimité.

Le groupe restreint avant de formuler ce texte avait examiné un bon nombre de suggestions relatives au can. 219 CS et à la décision papale concernant la préséance entre les Patriarches Orientaux Catholiques publiée le 8 juin 1867 (à laquelle se réfère amplement la lettre de la S. Congr. de la Propaganda Fide du 9 juillet 1894; *Collectanea* n. 1875) qui est la source la plus directe du canon.

Le problème aigu qui provient du fait que plusieurs patriarches ont le titre du même siège fut de nouveau réétudié, et on avança entre autres, une proposition qui réclame une expression claire disant: « unius eiusdemque tituli non plus quam unus habeatur Patriarcha ».

Cette proposition a été exclue parce qu'elle présuppose un décret administratif de l'autorité écclesiastique suprême et par le fait même sort de la compétence de la PCCICOR, dont la tâche se restreint à la révision du canon sur la préséance entre les Patriarcats légitimement institués. Il fut relevé dans le groupe que ce vote avait déjà été proposé en 1932 dans la Commission précédente sans être accepté comme le prouve le CS can. 219.

Une autre proposition demandait que le canon soit fondé sur d'autres bases que les titres des sièges antiques, parce que, selon celui qui avait proposé l'idée, on ne voit aujourd'hui aucune raison à ce qu'un patriarche précède un autre par le seul fait d'avoir le titre d'un siège antique. Cette proposition fut rejetée, parce que les prérogatives des sièges patriarcaux antiques appartiennent au « ius acquisitum » et proviennent des Conciles Oecuméniques, (Nicée I, Constantinople I et IV, Latran IV, Florence et Vatican II) fait acquis sur lequel s'accordent Orthodoxes et Catholiques. Il faut ajouter à cela, note le groupe restreint, la raison profonde de ces prérogatives qui est fondée sur le fait que Rome, Constantinople, Alexandrie, Antioche et Jerusalem sont les Sièges sur lesquels s'est développé tout le patrimoine du Christianisme universel et, donc, même si l'importance de ces villes (p.e. Antioche) est très réduite actuellement, les Sièges correspondants auront toujours une très grande importance pour ce qui regarde le patrimoine de la foi. Les conciles qui ont établi la préséance entre les Sièges patriarcaux ne s'étaient pas intéressés aux considérations seulement honorifiques, mais bien plutôt à l'affirmation qu'à travers ces cinq grands Sièges antiques la vraie foi apostolique fut transmise.

Dans le groupe d'étude une prérogative spéciale fut de même reconnue aux Eglises Chaldéenne et Arménienne, qui furent autonomes ou « sui iuris » depuis les premiers siècles du Christianisme: l'Eglise Chaldéenne fut autonome en 410 et l'Eglise Arménienne en 428 (cfr. « Oriente Cattolico » 1974,

pp. 378 et 423). Il faut cependant noter que l'Eglise Chaldéenne a eu une hiérarchie propre historiquement vérifiée depuis la fin du 2e siècle, alors que l'Eglise Arménienne n'a eu la sienne qu'avec St. Grégoire l'Illuminateur, lorsqu'il devint Evêque en 294.

Le groupe considère que ces deux Eglises devraient, quant à la préséance, venir tout de suite après l'Eglise de Jérusalem en lieu sixième et septième même si elles ne peuvent pas s'appuyer sur une décision conciliaire à cet effet.

Le § 3 du canon proposé plus haut, se présente sous cette forme comme la plus grande modification faite dans la revision du can. 219 de CS. En outre, le principe de l'ancienneté des Siéges est conforme à la pratique des Eglises Orthodoxes et dans ce sens le texte proposé correspond au souci constant de la Commission, qui est de ne pas perdre de vue ceux avec qui la communion n'est pas encore pleinement réalisée.

La distinction entre patriarches majeurs et patriarches mineurs fut discutée sur la demande d'un Consulteur qui voulait que dans le § 1 on remplace « salva inter eos praecedentia honoris ad normam § § 2-6 huius canonis » par « salvis praerogativis et privilegiis reservatis Patriarchis sic dictis Maioribus ». La proposition ne fut pas acceptée parce que contraire au Décret Conciliaire « Orientalium Ecclesiarum »; en effet elle aurait constitué une modification substantielle du texte conciliaire lui-même (OE 8) auquel le § 1 du canon s'est conformé littéralement, précisant seulement que « salva praecedentia honoris legitime statuta » comme mentionné par le Concile signifie la préséance « ad normam § § 2-6 canonis »; en outre il faut se rappeler que la distinction entre les Sièges antiques et les autres plus récents, sur laquelle se basent les § § 2 et 3 du canon, est suffisante à cet effet, comprenant que les Eglises Chaldéenne et Arménienne ont droit à la première catégorie même si elles ne viennent qu'en sixième et septième lieu.

Dans la deuxième réunion un Consulteur avait proposé de supprimer le § 2 pour éviter la mention du Patriarcat de Constantinople alors qu'un autre indiquait de se limiter à omettre la mention du « Patriarcha Constantinopolitanus » vu que le CICO se refère aux seuls Patriarches Catholiques. Un autre Consulteur a proposé de ne point parler des Patriarches, mais plutôt des Sièges, comme fait p. e. le Concile du Latran IV dans le can. 5 (post Romanam Ecclesiam,... Constantinopolitana primum, Alexandrina secundum, Antiochena tertium, Hierosolymitana quartum locum obtinent). Le groupe mineur a étudié avec attention ces propositions et a élaboré un texte en conformité avec l'opinion qui détermine la préséance des Sièges en fonction de leur importance comme il ressort de ce qui a été dit plus haut à propos de Constantinople, Alexandrie, Antioche et Jérusalem qui suivent « Romanam Ecclesiam, quae disponente Domino super omnes alias ordinariae potestatis obtinet principatum, utpote mater universorum Christi fidelium et magistra » (Lat. IV can. 5). Par conséquent le groupe d'étude propose de retenir le § 2, pour sauvegarder le « jus acquisitum » dans tout l'Orient, ainsi que la mention du Siège Constantinopolitain, parce qu'appartenant sans aucun doute à

l'Eglise du Christ confiée toute entière au « pastorali gubernio Romani Pontificis, qui Beato Petro in primatu super universam Ecclesiam divinitus succedit » (OE 3).

Dans le § 4 les amendements portés au texte du CS (can. 219 § 2) sont plutôt rédactionnels et en vue d'éviter la parole « ritus », qu'on substitue par « Ecclesia particularis » dans la ligne du décret « Orientalium Ecclesiarum ». Cette expression signifie toute église orientale composée de plusieurs diocèses avec à leur tête un Patriarche (ou Archevêque Majeur, Métropolite) et elle ne va pas dans le sens du décret conciliaire « Christus Dominus » (et d'autres décrets aussi) qui restreint ce terme aux « diocéses » (ch. 11). La parole « ritus » est cependant maintenue dans le § 5 parce qu'elle se réfère d'une façon évidente aux cérémonies liturgiques; c'est pourquoi ce paragraphe n'a pas subi de changement (CS can. 219 § 3 n. 1).

Le § 6 reprend le CS can. 219 § 3 n. 2 mais reformulé de façon à signifier les Patriarches émérites et les Patriarches titulaires.

Le cas des Patriarches émérites n'était pas jusqu'à présent prévu par le CICO, mais il est conforme à la pratique selon laquelle ces ex-patriarches, pour employer l'expression de St. Grégoire le Grand [8], gardent le titre, les honneurs patriarcaux et d'autres droits.

La clause « extra Curiam Romanam », qui figurait dans le CS comme une exception à la règle indiquée plus haut dans le § 6, fut omise parce que l'« *Ordo Praecedentiae Domus Pontificalis* » est un règlement à part du CICO, et on a cru préférable ne rien dire à ce propos sous le titre « De Patriarchis » du CICO.

Can. 5

§ 1. Patriarchae cum suis Synodis superiorem constituunt instantiam pro quibusvis negotiis Ecclesiae patriarchalis ad normam iuris.

§ 2. Patriarchae, soli vel cum suis Synodis, in Hierarchas et fideles eiusdem Ecclesiae particularis, extra limites territorii patriarchatus commorantes, competit iurisdictio quatenus iure communi vel particulari statuatur.

§ 3. Ubicumque Hierarcha pro fidelibus alicuius Ecclesiae patriarchalis extra fines territorii eiusdem Ecclesiae constituitur, manet aggregatus hierarchiae patriarchatus ad normam iuris.

Le texte proposé au stade présent du travail de la Commission s'est révélé gros de discussions ardues, vu qu'il contient des éléments qui ont

[8] Cf. N. Turchi, *Gregorii Magni Epistolae Selectae*, Romae 1907, vol. 1 p. 78, Gregorii I Papae Synodica, an 591 (février), sous le titre: 'Gregorius Johanni Constantinopolitano, Eulogio Alexandrino, Gregorio Antiocheno, Johanni Hierosolimitano et Anastasio ex.Patriarcha Antiochiae a paribus'. Il est à noter qu'il y a eu dernièrement le cas du Patriarche Maximos V de Constantinople qui n'est mort que six mois avant son successeur Athenagoras (+ 7 juillet 1972) et qui avait jusqu'à sa mort (+ janvier 1972) le titre Ex-Patriarche de Constantinople (Ho Patriarches proen Konstantinoupoleos) et Primat d'Ephèse.

leurs implications multiples et importantes sur toute la révision du CICO. Nous retiendrons ce qui suit.

Le texte qui a servi de base pour ce canon est la dernière assertion de l'art. 9 du décret conciliaire « Orientalium Ecclesiarum »: « Patriarchae cum suis Synodis superiorem constituunt instantiam pro quibusvis negotiis patriarchatus, non excluso iure constituendi novas eparchias atque nominandi episcopos sui ritus intra fines territorii patriarchalis, salvo inalienabili Romani Pontificis iure in singulis casibus interveniendi ».

La compétence de la « Superior instantia » a eu de nombreuses interprétations données par divers auteurs, et certains d'entre eux énumeraient parmi les « negotia » de la compétence des patriarcats le plein droit de se donner un Code complet.

La Faculté de Droit Canonique Oriental à Rome a souhaité avoir un Code commun pour les Eglises Orientales Catholiques, déterminant plus clairement les limites de l'autonomie dont jouissent les Eglises Patriarcales en d'autres termes, les limites de la compétence des *Patriarches* [9].

Le texte suivant, proposé au début des discussions sur le can. 5, constitue une tentative dans ce sens:

Patriarchae cum suis Synodis intra fines territorii patriarchalis constituunt superiorem instantiam pro legibus propriae Ecclesiae ferendis, quibusvis negotiis administrativis et judicialibus, salvo iure communi in hoc Codice statuto necnon Romani Pontificis iure in singulis casibus interveniendi.

Les difficultés soulevées à ce propos furent multiples, et elles concernaient surtout le texte conciliaire lui-même; entre autre on a proposé de soustraire le canon à cette partie, et de délimiter la compétence des Patriarches plus tard, dans la section qui traite « de iuribus et obligationibus patriarcharum » (CS can. 240 ss.).

Il avait toutefois semblé au groupe qu'il était nécessaire de rédiger, sous forme de canon, dans la partie introductive des canons de Patriarchis, le principe fondamental exprimé par OE 9, sans toutefois entrer dans les détails concernant l'érection des éparchies etc. C'est pourquoi le groupe avait accepté (avec 7-1-2), d'une façon provisoire, le texte reporté plus haut comme § 1, ajoutant une note appropriée qui renvoie à une étude ultérieure la locution « Ecclesiae patriarchalis » qui se trouve dans le texte mise à la place de « infra fines territorii patriarchalis » qui sont mieux spécifiés dans le paragraphe suivant. Ce § 2 maintient le texte du CS (can. 216 § 2 n. 2) et y ajoute: « soli vel cum suis Synodis » ce qui semblait nécessaire vu que les décisions synodales peuvent, en certains cas, s'étendre au-delà du territoire patriarcal; ainsi que les mots « Ecclesiae particularis » qui ont remplacé le terme « ritus » parce que moins précis.

Les difficultés à propos de ce paragraphe subsistent pourtant. En effet d'autres opinions ont émergé dans le groupe d'étude, et entre autres celle qui voudrait changer le principe contenu dans le § 2 du canon, qui cepen-

[9] Cfr. *Nuntia*, édition provisoire de 1973, pp. 21-23.

dant, vu le texte conciliaire, ne pouvait pas être prise comme base pour ce paragraphe.

Le § 3 du texte proposé plus haut correspond substantiellement au texte conciliaire du OE 7 (Ubicumque Hierarcha alicuius ritus extra fines territorii patriarchalis constituitur, manet aggregatus hierarchiae patriarchatus eiusdem ritus ad normam iuris) avec quelques modifications rédactionnelles en vue d'éviter la parole « ritus ».

L'expression « ad normam iuris », dans ce paragraphe, se réfère à une nouvelle section qui devrait être formulée, vu que la figure du « Hierarcha aggregatus » serait encore à spécifier. En attendant, le *jus vigens* pour la question est la *Déclaration* de la S. Congrégation pour les Eglises Orientales émise le 25 mars 1970 (AAS 62, 1970, 179) qui est en vigeur « ad interim donec disciplina canonica orientalis organice recognoscatur ».

Can. 6 (CS can. 220)

Patriarcha apocrisiarium vel procuratorem apud Sedem Apostolicam habet, ab ipso, audita Synodo permanenti, designatum praevio consensu Romani Pontificis.

La proposition d'un Consulteur de supprimer le canon ne fut pas acceptée; au contraire, pour souligner davantage dans le canon la nécessité de la présence permanente à Rome d'un procurateur patriarcal, sur la proposition d'un Consulteur, on lit « habet » au lieu du « habere potest » qui se trouve dans le CS.

La proposition de mieux définir, dans une section à part du CICO, la figure juridique de l'apocrisiarius fut favorablement reçue mais renvoyée aux sessions d'étude ultérieures.

Un autre Consulteur avait proposé de supprimer la parole « apocrisiarius », parce que cette fonction n'existait pas, semble-t-il, en tant que figure ecclésiastique, mais représentait plutôt une sorte de délégué permanent des Patriarches auprès de la Cour Impériale. Le groupe, n'ayant pas suffisemment approfondi l'aspect historique de la question, la renvoya à l'étude.

De Archiepiscopis Maioribus

Le groupe d'étude, à la lumière de ce qui avait été dit dans les pages d'introduction, a pu formuler les canons suivants sur les Archevêques Majeurs, qui devraient, selon la proposition du groupe, suivre immédiatement ceux *De Patriarchis in genere*, bien que rassemblés sous un titre indépendant.

Can. 1 (CS can. 324)

Archiepiscopus Maior est Metropolita sedis determinatae vel agnitae a Romano Pontifice aut a Synodo Oecumenica, qui universae cuidam Ecclesiae particulari Orientali, titulo patriarchatus non insignitae, tamquam pater et caput praeest.

Ce canon, dans une nouvelle rédaction, est substantiellement conforme au CS can. 324 auquel il ajoute la définition qui se trouve dans le OE art. 10, évitant toutefois le mot « ritus » et ajoutant les mots « tamquam pater et caput » avant « praeest ».

Ce dernier ajout faisait difficulté à certains Consulteurs soit parce que l'expression n'existe pas dans le texte du concile soit aussi parce qu'avec elle la figure de l'Archevêque semble presque équivalente à celle des Patriarches (OE 9, can. 1 *de Patriarchis*, cfr. *supra*). Cependant, à la fin de la discussion, sept Consulteurs (cinq abstentions, aucun non-placet) ont donné le placet à la parole *caput*, alors que la parole *pater* fut maintenue dans le texte avec cinq placet contre trois non-placet et trois abstentions.

L'incise « titulo patriarchatus non insignitae » (approuvée avec 8-1-3), qui ne se trouve pas dans le texte conciliaire, semble nécessaire pour substituer la « sedis metropolitana, extra patriarchatus sita » qui se trouve dans le CS can. 324, alors que la parole « Orientali » fut ajoutée pour substituer les mots « seu ritus » du OE 10, mais pourrait être supprimée dans le cas où l'expression « Ecclesia particularis » sera admise dans le droit canon pour signifier « coetus Ecclesiarum » de la « Lumen Gentium » (23), que le décret « Orientalium Ecclesiarum » préfère appeler « Ecclesiae particulares » (art. 3-4), terme bien admis par les orientaux.

Au début le Relateur proposa d'ajouter dans un paragraphe indépendant un texte sur les Catholicos (Archiepiscopo Maiori aequiparatur Catholicus qui titulo Patriarchae non gaudet) qui dans le *ius vigens* se trouve dans le can. 335 § 1 de CS. Cependant le groupe accepta (avec 8-3-0) la proposition d'un Consulteur qui indiquait l'exclusion de ce texte afin de s'en tenir à un seul terme pour désigner dans le CICO tous qui, bien que n'étant pas patriarches, ont la présidence d'Eglises Orientales entières; ce qui bien entendu n'empêche pas le maintien des titres officiels de ces chefs consacrés par une tradition séculaire (Catholicos, Maphrianus, Metropolite, Archevêque), sans rien y ajouter sinon l'indication du siège principal comme il est d'usage chez les orthodoxes: Archevêque de Chypre, d'Athène, de Prague, Métropolite de Varsavie, etc.).

Can. 2 (novus)

§ 1. Quae de patriarchis in titulo praecedenti dicuntur, valent etiam, servatis servandis et excepto can. 4, de Archiepiscopis Maioribus quoad episcopos, haud exceptis metropolitis, clerum et populum propriae Ecclesiae particularis.

§ 2. Canones NN qui in hoc Codice ad electiones, jura et obligationes Patriarcharum, eorumque curiam, sedem vacantem vel impeditam, necnon ad Synodus patriarchales referuntur, pro Archiepiscopis Maioribus eorumque Synodis valere intelliguntur, nisi aliud expresse caveatur.

Le canon reprend l'art. 10 du décret conciliaire qui applique aux Archevêques Majeurs les très importants art. 7, 8 et 9 du même décret, limitant

toutefois leur droits « ad normam iuris ». L'incise « servatis servandis », bien que juridiquement imprécise, aurait pour but d'éviter l'impression que la parité avec les patriarches est poussée jusqu'au point de permettre à tous les Archevêques Majeurs Catholiques de revendiquer, p. e., un honneur particulier en vertu d'une tradition très ancienne (l'Archevêque de Chypre fait exception chez les orthodoxes).

En soi le § 2 n'introduit pas une grande nouveauté, vu que dans le CS les canons relatifs aux institutions enumérés dans le texte étaient appliqués, à quelques exceptions près, aux Archevêques Majeurs, comme il en a été fait allusion plus haut.

Ce qui est nouveau c'est que tous les canons *de Patriarchis* qui viendront par la suite seront appliqués aux Archevêques *nisi aliud dicatur*, ce qui constitute une inversion, *iuxta concilium*, du principe en vigueur jusqu'à présent.

A ce point il est utile de noter que d'autres coetus s'orientent eux aussi dans la direction du § 2 suindiqué. En effet le groupe *de Processibus* revisant le can. 20 du MP « Sollicitudinem Nostram » l'a formulé comme suit: « Archiepiscopi Maiores eorumque Synodus aequiparantur Patriarchis cum suis Synodis in canonibus de processibus nisi aliud dicatur », ajoutant toutefois que le canon ne serait pas nécessaire si *una vice pro toto CICO* la même norme était codifiée ailleurs.

Le groupe *de Officiis* formulant le canon qui laisse aux Patriarches avec le Synode patriarcal le soin d'établir les normes relatives aux moyens nécessaires pour l'accomplissement des charges ecclesiastiques, y ajoute une note qui dit: « le groupe voudrait que les Archevêques Majeurs avec leur Synode soient dans ce cas aussi mis sur le même pied que les Patriarches ».

Le groupe *de Clericis*, en revoyant le canon relatif à *hierarchia ordinis*, ne mentionne pas l'Archevêque Majeur « étant donné qu'il sera dit ailleurs qu'il est assimilable aux patriarches ».

Il semble possible de conclure que le § 2 du canon proposé plus haut devrait être revu et reformulé de façon encore plus générique, et que tous les groupes d'études qui auraient à traiter des droits patriarcaux, devraient tenir compte du « nisi aliud dicatur » concernant les Archevêques Majeurs.

Deux Consulteurs ont proposé d'ajouter à la fin du § 2 les paroles « et salvo iure particulari ». La proposition fut cependant retirée parce qu'elle créérait une confusion étant donné qu'elle impliquerait la possibilité d'éliminer les différences, qui seront explicitement prevues par le CICO, entre les Patriarches et les Archevêques Majeurs.

Can. 3 (novus)

Honoris praecedentiam, immediate post Patriarchas, Archiepiscopi Maiores obtinent servato inter eos ordine antiquitatis elevationis Ecclesiae cui praesunt in Archiepiscopatum Maiorem.

Ce texte fut adopté par le groupe d'étude dans sa réunion d'octobre

(6-10 octobre) 1975 et ne présentait pas de difficultés particulières vu qu'il correspondait aux votations faites dans la réunion précedente (janvier 1975), au cours de laquelle les Consulteurs ont donné au *Rélateur* les indications suivantes:

a) Il y aurait à introduire un canon sur la préséance concernant les Archevêques Majeurs.

b) Les Archevêques Majeurs viennent tout de suite après les Patriarches.

c) La préséance entre les Archevêques Majeurs serait en fonction de l'ordre chronologique de fondation des Archevêchés.

Ce que le groupe désire correspond de fait à l'ordre de préséance suivi par les Orthodoxes, chez lesquels l'Archevêque de Chypre suit immédiatement les Patriarches; alors que chez les Catholiques c'est l'Archevêque Majeur de l'Eglise Ukraine qui vient en premier lieu après les Patriarches.

De electionibus Patriarcharum

Le groupe de canons du MP « Cleri Sanctitati » 221-239 fut l'objet principal de la réunion du 6-10 octobre 1975. A l'exception de quelque canon (p. e. le can. 224 sur la voix active du synode électoral) qui fut relégué à une étude ultérieure, tous ces canons ont été revus et, si nécessaire, reformulés, toujours provisoirement bien entendu. Dans les lignes qui suivent nous indiquons seulement les principales modifications que le groupe a trouvé opportun de proposer pour le moment.

Can. 224: En ce qui concerne la question très grave du vote actif pour les élections des patriarches le groupe veut que soit strictement maintenue la ligne du *Cleri Sanctitati*, c'est à dire que ce vote soit restreint aux seuls Evêques membres du « Synodus Episcoporum ». Certaines propositions tendent à la restreindre aux seuls « episcopi ordinati », excluant ceux « legitime electi et confirmati, etsi episcopali charactere non aucti » (CS can. 224 § 1). D'autres propositions concernent une consultation prudente du clergé ét du laîcat qui n'entrave pas la « canonica libertas » des électeurs. Certains pensent que le canon pourrait être supprimé vu qu'il sera établi ailleurs, dans la section *de delictis*, qu'empêcher la liberté d'élection est un crime et que les membres du *Synodus Episcoporum* auxquels est réservé le droit d'élection d'un patriarche, seront déterminés avec précision dans le canons *de Synodis*.

Le groupe propose que soit affirmé, par un nouveau canon spécial, que les canons *de electionibus* (CS 103-104) sont aussi généralement valables pour les élections des patriarches « nisi aliud in canonibus qui sequuntur statutum sit ». De cette façon certains canons pourraient être simplifiés ou supprimés, comme p. e. dans CS le can. 237 et le can. 229 qui disait dejà: « suffragia ferantur servatis praescriptis iuris communis », avec cependant l'addi-

tion « salvo tamen iure particulari » que le groupe considère comme inopportune étant donné qu'elle peut donner l'impression, dans le cas des élections patriarcales, que même les canons qui requièrent la pleine liberté et le secret des votes (CS can. 111) seraient passibles d'être substitués par quelque « ius particulare ».

Le canon 226 sur le « quorum » nécessaire pour la validité du Synode a été remis a une étude ultérieure. Quatre Consulteurs sur cinq auraient préféré que pour la validité du Synode la présence de la « maior pars membrorum Synodi » soit reconnue nécessaire; ceci excluerait cependant la possibilité de convoquer le Synode lorsque p. e. la « maior pars » elle-même *est empêchée* d'y participer. La formule du CS requiert, de son côté, la présence des deux tiers de ceux qui n'auraient pas d'empêchement légitime, ce qui assure la validité du Synode même dans les cas exceptionnels (p. e. si sur un ensemble de 30 évêques, 20 sont empêchés, il est suffisant que soient présents 7 des 10 non-empêchés). Pour le moment le groupe tend à maintenir la formule du CS avec l'indication « dummodo numerus membrorum non sit minor quam NN ».

En ce qui concerne les qualités requises des candidats à l'élection des patriarches le groupe d'étude croit qu'il n'est pas nécessaire d'exiger davantage que ce qui est demandé pour les candidats à l'épiscopat dans le can. 394 du CS, qui devrait être revu, laissant toutefois au droit particulier la possibilité d'établir d'autres conditions s'il le trouve opportun. Le texte revisé du can. 231 du CS relatif à cette question commence donc ainsi: « juri singularum Ecclesiarum in Synodo (patriarchali) statuto est recenseri ea quae requiruntur ut quis ad patriarchalem dignitatem idoneus habeatur salvis semper quae in can. 394 § 1 (du CS dans la forme revisée) praescribuntur.

A la révision du can. 235 ont émergé plusieurs propositions relatives soit à la « confirmatio » du Souverain Pontife préalable à l'intronisation d'un nouvel élu non-évêque, soit à l'interruption du Synode prevue par le canon pour ce cas.

Le groupe pense que même dans le cas de l'élection d'un évêque pour être patriarche, il serait opportun d'informer le Pontife Romain (et de là « misso nuntio Romani Pontificis » qui n'existait pas dans le texte du CS), alors que pour le cas d'un élu non-évêque, il y aurait à demander que soient éxécutées avant l'intronisation toutes les procédures requises par les canons pour l'élection des évêques.

Ainsi le texte, provisoire toujours, du canon que le groupe a accepté est le suivant:

§ 1. Si electus acceptaverit et sit episcopus ordinatus Synodus, misso nuntio Romani Pontifici, procedat, iuxta praescripta liturgica suae Ecclesiae, ad eius proclamationem et inthronizationem; si vero de Episcopo iam legitime proclamato agatur sed nondum ordinato, inthronizatio fieri nequit antequam electus episcopalem ordinationem recipiat.

§ 2. Si de illo agatur qui nondum sit episcopus legitime proclamatus Synodus suspenditur usquedum omnia a canonibus ad proclamationem episco-

palem requisita peragantur, servato ab omnibus qui quomodolibet electionis exitum noverant secreto etiam adversus electum, donec Synodus ad normam § 1 eum in patriarcham proclamet.

§ 3. Si electus renuntiaverit ad novam electionem procedendum est, pro qua tempus utile in can. CS 232 praescriptum iterum currere incipit.

Suivront deux canons correspondants au CS 236 et 238, que le groupe d'étude cherche d'adapter aux conceptions théologiques orientales traditionnelles concernant la relation Pape-Patriarches-Evêques tout en restant fidèle à leur substance. Selon cette tradition le Pape de Rome tient le dépôt de la foi de l'Eglise; les Patriarches des grands Sièges celle de leurs Eglises: c'est à cause de cela que les lettres synodales de communion ecclésiastique conservent toute leur valeur. Avant de recevoir la notification de la communion de Rome, le Patriarche s'abstiendra de deux actes majeurs: la convocation des Synodes patriarcaux et le sacre des évêques. La rédaction du dernier canon n'a pas été élaborée et fut transmise pour un étude ultérieure.

Quelques orientations pour la révision des canons *de Patriarchis et Synodis*

Le problème des réunions à venir du groupe « *de S. Hierarchia* » (la première est prévue pour le 24 mai-5 juin 1976) comprend la révision d'autres canons du *de Patriarchis* (CS cc. 240-314) et de ceux du « *de Synodis patriarchalibus* » (CS cc. 340 ss.).

Au cours de la dernière réunion (6-11 octobre 1975) fut distribué aux Consulteurs un texte de base sur les canons « de curia patriarchali » (cc. 286-305), sur ceux relatifs à la « sedis vacans » (cc. 306-314), alors que pour proposer un texte de base regardant les titres « De iuribus et obligationibus Patriarcharum » (cc. 240-282), « De privilegiis Patriarcharum » (cc. 283-285) et « De Synodis » (cc. 340-361) le Relateur, se référant aux votes des Consulteurs, a proposé au groupe les questions que nous publions ci-dessous avec les réponses respectives du groupe.

1) Qui est « Superior instantia » dans les Patriarcats:

— R. a) Sans affirmer explicitement qui entre le Patriarche et le Synode represente la « superior instantia » il y aurait à procéder d'une façon pragmatique, et à déterminer clairement les compétences des Synodes.

b) Qu'il y ait dans les patriarcats un seul Synode, celui des évêques et qui est appelé actuellement « Synodus electionum », et que soit éliminé celui qu'on appelle « Synodus patriarchalis » (CS cc. 340-342).

c) Il revient au « Synodus episcoporum » de « leges ferre » pour tout le patriarcat, et que celui-ci soit le « Supremum Tribunal » du Patriarcat (selon les compétences dans les canons du « de processibus ») et que celui-ci participe à l'administration ordinaire (qui revient au Patriarche, président de tous les Synodes) à travers le Synode permanent.

d) Qu'on institue un « Conventus patriarchalis » (Conseil patriarcal; il y aurait alors à changer le nom de l'institution du CS can. 296-297) qui n'aurait qu'une voix purement consultative, auquel serait admise une large participation de prêtres, de diacres, de religieux et de laics (peut être à travers des délégués diocésains).

2) Concéder ou non aux membres du Synode le droit d'exiger la convocation du Synode lorsqu'ils le demandent pour une question donnée avec la souscription d'une partie déterminée d'entre eux?

— R. Qu'une cadence fixe et obligatoire soit fixée pour la convocation du Synode (p.e. chaque année) et en outre qu'il soit établi qu'une partie (on s'oriente vers le 1/3) des évêques puisse demander la convocation extraordinaire du Synode et insérer à l'ordre du jour (dans tous les Synodes, même ordinaires) les questions qu'ils veulent.

3) Affirmer ou non que le Patriarche est responsable devant le Synode de son administration?

— R. Le groupe est plutôt favorable, avec toutefois une réserve sur la conséquence qui en découle et qui ferait que les recours contre les décrets administratifs du Patriarche iraient au Synode des évêques. La question fut transmise « au coetus de processibus » (qui pourtant incline à réserver au St. Père tout recours qui impliquerait un jugement sur l'agissement d'un Patriarche).

4) Les canons doivent-ils ou non être formulés de façon à faire disparaître du CICO toute apparence que les évêques « sunt subditi patriarchae »?

— R. On s'oriente vers l'élimination de pareilles expressions, tout en cherchant d'autres qui puissent sauvegarder le principe établi par le Concile et inséré par le *coetus* dans le can. 1 *de Patriarchis*: Nomine Patriarchae venit episcopus, cui competit iurisdictio in omnes episcopos, haud exceptis metropolitis, clerum et populum... ad normam iuris.

5) Faut-il ou non transférer tous les canons qui parlent de la nomination des évêques (CS can. 249-255) du titre « de iuribus et obligationibus Patriarcharum » à celui « de episcopis »?

— R. Oui.

6) Faut-il ou non supprimer du titre « De iuribus et obligationibus Patriarcharum » tous les canons où il est reconnu au Patriarche un droit de dispense des canons qui se trouvent (ou se trouveront ailleurs) dans le CICO?

— R. Oui. Que soit suivi le schéma déjà soumis au groupe par le Relateur, on souhaite toutefois qu'une liste des cas réservés aux Patriarches soit jointe au CICO.

7) Faut-il ou non suprimer du CICO le titre « de privilegiis patriarcharum » (CS cc. 283-285), pour le transposer en grande partie dans un autre document Pontifical, p.e. dans les « Litterae Communionis »?

— R. Oui, avec la réserve de certains Consulteurs pour que les privilèges énumérés dans le CS can. 283 soient au préalable revus par le groupe pour discuter ensuite de la possibilité de leur suppression du CICO.

IVAN ŽUŽEK S. J. - Relateur

I COMPITI DEL COETUS SECUNDUS

Al secondo gruppo di lavoro sono state affidate in revisione le seguenti sezioni dei canoni promulgati del Codice Orientale e pubblicati nei Motu Proprio « *Cleri Sanctitati* » e « *Postquam Apostolicis* ».

A) Canoni pubblicati nel MP « Postquam Apostolicis ».

Canones de verborum significatione

Comprendono la parte III del predetto MP (dal c. 302 al c. 325). Si deve notare che è in discussione se inserire o meno nel nuovo Codice una parte speciale « de verborum significatione », in quanto ad alcuni pare più opportuno definire i singoli termini nelle relative parti del Codice, come di fatto faceva il Codex Iuris Canonicis latino. Si può così notare, per esempio, che il coetus de monachis ha già rivisto in parte (cc. 312-313) la terminologia riguardante i monaci, che così esulano dai compiti affidati al Coetus Secundus.

B) Canoni pubblicati nel MP « *Cleri Sanctitati* ».

a) *Canones de Ritibus* (« *Cleri Sanctitati* », Titulus Primus, 1-15). Essi sono già stati oggetto di revisione nella sessione di gennaio (1976) e se ne darà la relazione in un prossimo numero dei « Nuntia ».

b) *Canones de personis physicis et moralibus* (CS, Titulus Secundus, 16-37).

c) *Canones de potestate ordinaria et delegata* (CS, 138-154).

C) Le sezioni del Codice Orientale non pubblicate.

Come già esposto nel n. 1 dei Nuntia, in un apposito articolo (pp. 23-31), la Commissione, come si comprende dalla lettera della sua istituzione (10 giugno 1972), ha anche il compito di rivedere i testi del Codice Orientale rimasti in giacenza nella precedente Commissione, incaricata della Redazione di esso. Il predetto articolo dà uno sguardo d'insieme a queste parti, che, tuttavia, sono rimaste del tutto ignote in quanto non promulgate.

Al Coetus Secundus sono stati affidati tutti i canoni corrispondenti alle Normae Generales del Codice Latino, cui si aggiunge una breve sezione sui canoni « de fide catholica » che si riferisce piuttosto alla sezione dei canoni

1322-1326 del Codice Latino, vale a dire ai canoni « de magisterio ecclesiastico ».

Per ben comprendere i compiti del Coetus Secundus, sembra opportuno rendere noti questi testi, distribuiti al gruppo di studio all'inizio dei lavori; la loro pubblicazione, che segue, oltre a rendere comprensibile l'opera del gruppo, può anche essere considerata un prezioso contributo alla scienza canonica dal punto di vista della storia del Diritto Canonico.

I testi che, dunque, pubblichiamo, si dividono in due sezioni che comprendono, da un lato, quelle rimaste allo stadio di formulazione in due Plenarie della Commissione (17 dicembre 1945 e 20 marzo 1946), dall'altro lato, quelle che avevano uno sviluppo alquanto più lungo, poiché entrarono in un testo più perfezionato della Tipografia Vaticana del 1958 che aveva quasi raggiunto l'ultima fase di studio.

Alla seconda sezione, la Commissione ha avuto modo di aggiungere anche le Fonti relative ai canoni di cui i testi del 1946 sono ancora del tutto sprovvisti, come, del resto, è stato già spiegato nell'articolo sopra menzionato (pp. 29-30).

Testi del 1945 e 1946

CANONES PRAEVII

17 dic. 1945

Can. 1

Codex iuris canonici orientalis obligat christifideles ritibus orientalibus adscriptos, ubique terrarum commorantes, etsi Hierarchae latini ritus subiectos; latinos autem non tenet, nisi ipsi expresse nominentur.

Can. 2

Quae respiciunt ritus et caeremonias servandas in celebratione divinae liturgiae, administratione sacramentorum aliorumque sacrorum actione, sive continentur libris liturgicis ab Ecclesia probatis sive legitimis consuetudinibus nituntur, vim suam retinent, nisi qua lex vel consuetudo in hoc Codice corrigatur.

Can. 3

Codex hic initas ab Apostolica Sede cum Nationibus conventiones nullatenus abrogat neque iis derogat; eae idcirco in praesens vigere pergent, contrariis huius Codicis praescriptis non obstantibus.

Can. 4

Iura quaesita, itemque privilegia atque indulta quae, sive ab Apostolica Sede sive a Patriarchis vel Episcopis ad haec usque tempora personis physicis aut moralibus recognita vel concessa, in usu adhuc sunt nec revocata, integra manent, nisi huius Codicis canonibus expresse revocentur.

Can. 5

Privilegia quae hoc continentur Codice non revocantur nisi per legem generalem.

Can. 6

§ 1. Quod attinet ad vigentes in praesens, contra huius Codicis praescripta, consuetudines sive universales sive particulares, haec serventur:

1. Quae huius Codicis canonibus expresse reprobentur, tanquam iuris corruptelae corrigantur, licet sint centenariae vel immemorabiles, neque sinantur in posterum reviviscere;

2. Quae expresse non reprobentur: si sint centenariae vel immemorabiles, suppressae (sublatae) habeantur, nisi pro locorum ac personarum adiunctis, eas submoveri non posse existiment Hierarchae; quo in casu iidem de re ad Sedem Apostolicam vel ad Patriarcham referant; si vero no sint centenariae vel immemorabiles suppressae habeantur, nisi expresse Codex hic aliud cavet.

§ 2. Consuetudines praeter ius in praesens vigentes sive universales sive particulares vim quam habent retinent.

Can. 7

§ 1. Leges quaelibet, sive universales sive particulares, praescriptis huius Codicis oppositae, abrogantur, nisi de particularibus legibus aliud expresse caveatur;

§ 2. Poenae, quarum in Codice nulla fit mentio, sive spirituales sive temporales, sive medicinales, sive vindicativae, sive latae sive ferendae sententiae, abrogatae habeantur;

§ 3. Si qua ex ceteris disciplinaribus legibus universalibus, quae usque adhuc viguerunt, nec explicite nec implicite in Codice contineatur, ea vim omnem amisisse dicenda est, nisi in probatis liturgicis libris reperiatur, aut lex sit iuris divini sive positivi sive naturalis.

Can. 8

§ 1. Canones qui ius vetus ex toto referunt, ex veteris iuris auctoritate sunt interpretandi;

§ 2. Canones qui ex parte tantum cum veteri iure congruunt, qua congruunt, ex iure veteri interpretandi sunt; qua discrepant, sunt ex sua ipsorum sententia diiudicandi;

§ 3. In dubio num aliquod canonum praescriptum cum veteri iure discrepet, a veteri iure non est recedendum.

CANONES « DE FIDE CATHOLICA »

17 dic. 1945

Can. 1

Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt quae verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive sollemni iudicio sive ordinario et universali magisterio tamquam divinitus revelata credenda proponuntur.

Can. 2

Satis non est haereticam pravitatem devitare, sed oportet illos quoque errores diligenter fugere, qui ad illam plus minusve accedunt; quare omnes debent etiam constitutiones et decreta servare quibus pravae huiusmodi opiniones a Sede Apostolica proscriptae et prohibitae sunt.

Can. 3

Catholicam fidem, magnum hoc Dei beneficium, grato animo fideles perpetuo recolant; maiorum depositum, pretio custoditum immenso, sancte custodire pergant, atque omnibus viribus nitantur tum verbo tum opere tales palam esse quales decet esse filios qui accepta a patribus dogmata sedulo servare debent incorrupta.

Can. 4

Fideles Christi fidem aperte profiteri debent quoties eorum silentium, tergiversatio aut ratio agendi secumferrent implicitam fidei negationem, contemptum religionis, iniuriam Dei vel scandalum proximi.

Can. 5

Post receptum baptismum si quis, nomen retinens christianum, pertinaciter aliquam ex veritatibus fide divina et catholica credendis denegat aut

de ea dubitat, est haereticus; si a fide christiana recedit, apostata; si subesse renuit Summo Pontifici aut cum membris Ecclesiae et subiectis communicare recusat, schismaticus.

Can. 6

Animarum pastoribus officium incumbit ut in suis concionibus, sermonibus, publicis instructionibus, fidem catholicam exponentes, pro opportunitate recolant bona quae ex communione cum Apostolica Sede, unitatis fundamento, oriuntur.

Can. 7

Caveant catholici ne disputationes vel collationes publicas, praesertim praemissa indictione vel cum notabili populi concursu, cum acatholicis habeant, sine licentia Hierarchae loci.

RESCRIPTA

20 marzo 1946

Can. 1

§ 1. Rescripta Sedis Apostolicae, Patriarchae et aliorum Hierarcharum impetrari possunt ab omnibus qui expresse non prohibentur.

§ 2. Gratiae omne genus concessae a competenti auctoritate etiam censura irretitis validae sunt, salvo praescripto can. 1722, § 2; can. 1733, n. 3; can. 1741[1].

Can. 2

Rescriptum impetrari potest pro alio etiam praeter eius consensum; et licet ipse possit gratia per rescriptum concessa non uti, rescriptum tamen valet ante eius acceptationem, nisi aliud ex appositis clausulis constet.

Can. 3

Rescripta quibus gratia conceditur, sine interiecto executore, effectum habent a momento quo datae sunt litterae; cetera a tempore executionis.

[1] Si tratta dei canoni 2235 § 2, 2275 n. 3, 2283 del CIC. Si noti che le cifre come sopra si riferiscono ad un testo dell'intero CICO del 1945 che cosí vengono concordate per i lettori con i canoni del C.I.C. oppure, qualora già promulgati, ai canoni dei quattro Motu proprio del Codice orientale.

Can. 4

Condiciones in rescriptis tunc tantum necessariae ad eorumdem validitatem censentur, cum per particulas *si*, *dummodo*, vel aliam eiusdem significationis exprimuntur.

Can. 5

In omnibus rescriptis subintelligenda est, etsi non expressa, condicio: *si preces veritate nitantur*, salvo praescripto cann. 672 [2], 1011 [3].

Can. 6

In rescriptis quorum nullus est exsecutor, preces veritate nitantur oportet tempore quo rescriptum datum est; in ceteris tempore exsecutionis.

Can. 7

§ 1. Reticentia veri, seu subreptio, in precibus non obstat quominus rescriptum validum sit, dummodo expressa fuerint quae de stylo curiae sunt ad validitatem exprimenda.

§ 2. Nec obstat expositio falsi, seu obreptio, dummodo vel unica causa proposita vel ex pluribus propositis una saltem finalis, quae nempe movet animum Superioris ad concedendum rescriptum, vera sit.

§ 3. Vitium obreptionis vel subreptionis in una tantum parte rescripti aliam non infirmat, si una simul plures gratiae per rescriptum concedantur.

Can. 8

§ 1. Nemo gratiam a Romano Pontifice denegatam, valide ab inferiore obtinet.

§ 2. Gratia a Congregatione vel Officio Romanae Curiae denegata, ab alia Congregatione vel Officio aut ab Hierarcha, etsi potestatem habente, valide concedi nequit sine consensu Congregationis vel Offici quocum vel quibuscum agi coeptum fuit, salvo iure S. Poenitentiariae pro foro interno.

Can. 9

Gratia a Patriarcha denegata nequit valide concedi ab Hierarcha loci, etiam facta recusationis mentione, Patriarcha non consentiente; item invalida est gratia ab Episcopo denegata ac dein, nulla facta recusationis mentione, a Patriarcha impetrata.

[2] Can. 11 infra.
[3] Can. 44 in MP « Crebrae allatae ».

Can. 10

§ 1. Nemo gratiam a proprio Hierarcha denegatam ab alio Hierarcha etiam diversi ritus petat, nulla facta recusationis mentione; Hierarcha autem, de recusatione certior factus, gratiam ne concedat, nisi habitis a priore Hierarcha recusationis rationibus.

§ 2. Gratia a Syncello denegata et postea, nulla facta huius recusationis mentione, ab Episcopo impetrata, invalida est; gratia autem ab Episcopo denegata nequit valide, etiam facta recusationis mentione, a Syncello, non consentiente Episcopo, impetrari.

§ 3. Praescriptum §§ 1 et 2 intelligendum est etiam de Superioribus quibus competit potestas ecclesiastica publica, etsi non sit iurisdictionis.

Can. 11

Rescripta quibus apponitur clausula: *Motu proprio* — videlicet quae, licet praecesserint preces, censentur concedi ex benevolentia et perinde ac si Superior rogatus non esset — valent quidem, si in precibus reticeatur veritas alioquin necessario exprimenda, non tamen si falsa causa finalis eaque unica proponatur, salvo praescripto can. 1011 [4].

Can. 12

Rescripta, etiam *Motu proprio*, concessa personae de iure communi inhabili ad consequendam gratiam de qua agitur, itemque edita contra ius particulare, vel contra ius alteri iam quaesitum, non sustinentur, nisi expressa derogatoria clausola rescripto apponatur.

Can. 13

§ 1. Rescripta non fiunt irrita ob errorem in nomine personae cui vel a qua conceduntur, aut loci in quo ipsa moratur, aut rei de qua agitur, dummodo nulla sit de ipsa persona vel re dubitatio.

§ 2. Si constet de errore de quo in § 1, ad rescripti exsecutionem procedere non licet nisi iudicio Hierarchae nulla sit de ipsa persona vel re dubitatio.

Can. 14

§ 1. Si contingat ut de eademque re duo rescripta inter se contraria impetrentur, peculiare, in iis quae peculiariter exprimuntur, praevalet generali.

[4] Cf. c. 5 supra.

§ 2. Si sint aeque peculiaria aut generalia, prius tempore praevalet posteriori, nisi in altero fiat expressa mentio de priore, aut nisi prior impetrator dolo vel notabili negligentia suo rescripto usus non fuerit.

§ 3. Quod si eodem die fuerint concessa nec liqueat uter prior impetraverit, utrumque irritum est, et, si res ferat, rursus ad eum qui rescripta dedit, est recurrendum.

Can. 15

Rescripta intelligenda sunt secundum propriam verborum significationem et communem loquendi usum, nec possunt ad casus alios praeter expressos extendi.

Can. 16

In dubio, rescripta quae ad lites referuntur, vel iura aliis quaesita laedunt, vel in commodum privatorum adversantur legi vel impetrata fuerunt ad benefici ecclesiastici assecutionem, strictam interpretationem recipiunt; cetera omnia latam.

Can. 17

Rescriptum Sedis Apostolicae vel Patriarchae, si nullus in eo detur executor, tunc tantum debet Hierarchae impetrantis exhiberi, cum id in ipso rescripto praecipitur, aut de rebus agitur publicis aut comprobare condiciones quasdam oportet.

Can. 18

Rescripta, quibus exhibendis nullum est definitum tempus, posunt exsecutori exhiberi quovis tempore, modo absit fraus et dolus.

Can. 19

Rescripti exsecutor valide munere suo fungi non potest, antequam litteras receperit earumque authenticitatem et integritatem recognoverit, nisi antea de iisdem nuncius ad eum fuerit auctoritate rescribentis transmissus.

Can. 20

§ 1. Si in rescripto committatur merum exsecutionis ministerium, exsecutio rescripti denegari non potest, nisi aut manifeste pateat rescriptum vitio subreptionis aut obreptionis nullum esse, aut in rescripto apponantur condi-

ciones quas exsecutori constet non esse impletas, aut qui rescriptum impetravit adeo, iudicio exsecutoris, videatur indignus ut aliorum offensioni futura sit gratiae concessio; quod ultimum si accidat, executor, intermissa executione, statim ea de re certiorem faciat rescribentem.

§ 2. Quod si in rescripto concessio gratiae exsecutori committatur, ipsius est pro suo prudenti arbitrio et conscientia gratiam concedere vel denegare.

Can. 21

Exsecutor procedere debet ad mandati normam, et nisi condiciones essentiales rescripto appositas impleverit ac substantialem procedendi formam servaverit, irrita est executio.

Can. 22

Exsecutio rescriptorum quae forum externum respiciunt, scripto facienda est.

Can. 23

§ 1. Rescriptorum exsecutor potest alium pro suo prudenti arbitrio sibi substituere, nisi substitutio prohibita fuerit, aut substituti persona praefinita.

§ 2. Si tamen fuerit electa persona propter suam habilitatem, executori non licet alteri committere nisi actus praeparatorios.

Can. 24

Rescripta quaelibet exsecutioni mandari possunt etiam ab exsecutoris successore in dignitate vel officio, nisi fuerit electa persona propter suam habilitatem.

Can. 25

Exsecutor potest, si quoquo modo in rescripti exsecutione erraverit, iterum idem exsecutioni mandare.

Can. 26

§ 1. Rescriptum, per peculiarem Superioris actum revocatum, perdurat usque dum revocatio ei, qui illud obtinuit, significetur.

§ 2. Per legem contrariam nulla rescripta revocantur, nisi aliud in ipsa lege caveatur, aut lex lata sit a Superiore ipsius rescribentis.

Can. 27

Per Apostolicae Sedis aut patriarchatus, vel eparchiae vacationem rescriptum eiusdem Sedis Apostolicae aut Patriarchae vel Episcopi non perimitur nisi aliud ex additis clausulis appareat, aut rescriptum contineat potestatem alicui factam concedendi gratiam peculiaribus personis in eodem expressis, et res integra sit.

Can. 28

Si rescriptum contineat non simplicem gratiam, sed privilegium vel dispensationem, serventur insuper praescripta canonum qui sequuntur.

PRIVILEGIA

20 marzo 1946

Can. 1

§ 1. Privilegia acquiri possunt per directam concessionem auctoritatis cui id competit, per communicationem, per legitimam consuetudinem aut praescriptionem.

§ 2. Possessio centenaria vel immemorabilis inducit praesumptionem concessi privilegii.

Can. 2

Per communicationem privilegiorum, etiam in forma aeque principali, ea tantum privilegia impertita censentur, quae directe, perpetuo et sine speciali relatione ad certum locum aut rem aut personam concessa fuerant primo privilegiario, habita etiam ratione capacitatis subiecti, cui fit communicatio.

Can. 3

Cum privilegia acquiruntur per communicationem in forma accessoria, augentur, imminuuntur vel amittuntur ipso facto, si forte augeantur, imminuantur vel cessent in principali privilegiario; secus si acquirantur per communicationem in forma aeque principali.

Can. 4

§ 1. Facultates habituales quae conceduntur vel in perpetuum vel ad praefinitum tempus aut certum numerum casuum, accensentur privilegiis praeter ius.

§ 2. Nisi in earum concessione electa fuerit persona propter suam habilitatem aut aliud expresse cautum sit, facultates habituales Patriarchae, Archiepiscopo vel aliisve de quibus in can. 2645 § 2 n. 1 [5] ab Apostolica Sede concessae, non cessant, resoluto iure Hierarchae cui concessae sunt, etiamsi ipse eas exsequi coeperit, sed transeunt ad Hierachas qui ipsi in regimine succedunt; item concessae Episcopo competunt quoque Syncello.

§ 3. Concessa facultas secumfert alias quoque potestates quae ad illius usum sunt necessariae: quare in facultate dispensandi includitur etiam potestas absolvendi a poenis ecclesiasticis, si quae forte obstent, sed ad effectum dumtaxat dispensationis consequendae.

Can. 5

Privilegium ex ipsius tenore interpretandum est, nec licet illud extendere aut restringere.

Can. 6

In dubio privilegia concessa per legem interpretanda sunt ad normam can. 648 - 650, 645; cetera vero ad normam can. 677 [6]; sed ea semper adhibenda interpretatio, ut privilegio aucti aliquam ex indulgentia concedentis videantur gratiam consecuti.

Can. 7

Nemo cogitur uti privilegio in sui dumtaxat favorem concesso, nisi aliunde exsurgat obligatio.

Can. 8

Privilegium, nisi aliud constent, censendum est perpetuum.

Can. 9

Firmo can. 5, privilegia concessa per legem revocantur ad normam can. 653; privilegia orta ex consuetudine, ad normam can. 661, privilegia per actum peculiarem impetrata, ad normam can. 687 [7].

Can. 10

§ 1. Privilegia extinguuntur per renuntiationem a Superiore competenti acceptatam.

[5] MP « Postquam Apostolicis » can. 306.

[6] Per i cc. 648-650, 654 si veda l'*infra* sotto il titolo « Leges ecclesiasticae » can. 12-14 e 19; per il can. 677 si veda piú sopra sotto il titolo « Rescripta » can. 16.

[7] Per il can. 5 si veda sopra « Canones praevii »; al can. 653 corrisponde can. 18 sotto il titolo di « Leges Ecclesiasticae » *infra* (CIC can. 88); per il Can. 661 si veda sotto il titolo « consuetudo » can. 6 (CIC can. 30); per il can. 687 si veda sotto « Rescripta » can. 26 (CIC 60).

§ 2. Privilegio in sui tantum favorem constituto quaevis persona privata renuntiare potest.

§ 3. [Privilegio] concesso alicui communitati, dignitati, locove renuntiare privatis personis non licet.

§ 4. Nec ipsi communitati seu coetui integrum est renuntiare privilegio sibi dato ad modum legis, vel si renuntiatio cedat in Ecclesiae aliorumve praeiudicium.

Can. 11

Resoluto iure concedentis, privilegia non extinguuntur, nisi data fuerint cum clausula: *ad beneplacitum nostrum*, vel alia aequipollenti.

Can. 12

Privilegium personale personam sequitur et cum ipsa extinguitur.

Can. 13

Privilegia realia extinguuntur per absolutum rei vel loci interitum; privilegia vero localia, si locus intra quinquaginta annos restituatur, reviviscunt.

Can. 14

Per non usum vel per usum contrarium privilegia aliis haud onerosa non extinguuntur; quae vero in aliorum gravamen cedunt, amittuntur, si accedat legitima praescriptio vel tacita renuntiatio.

Can. 15

Extinguitur quoque privilegium, si temporis progressu rerum adiuncta sic, iudicio Superioris, immutentur ut noxium evaserit, aut eius usus illicitus fiat: item elapso tempore vel expleto numero casuum pro quibus privilegium fuit concessum, firmo praescripto can. 164, § 2 [8].

Can. 16

Qui abutitur potestate sibi ex privilegio concessa, privilegio ipso privari meretur; et Hierarcha Superiorem cui id competit monere ne omittat, si quis privilegio ab eodem concesso graviter abutatur.

[8] Can. 164, è can. 149 del M. P. « Cleri Sanctitati ».

Can. 17

Quamvis privilegia, oretenus a Sede Apostolica obtenta, ipsi petenti in foro conscientiae suffragentur, nemo tamen potest cuiusvis privilegii usum adversus quemquam in foro externo vindicare, nisi privilegium ipsum sibi concessum esse legitime evincat.

Testi dalle bozze 1958

LEGES ECCLESIASTICAE

Can. 1 (c. 272)

Leges instituuntur cum promulgantur.

Can. 2 (c. 273)

Leges ab Apostolica Sede latae, promulgantur per editionem in *Actorum Apostolicae Sedis commentario officiali*, nisi in casibus particularibus alius promulgandi modus fuerit praescriptus; et vim suam exserunt tantum expletis tribus mensibus a die qui *Actorum fasciculo* appositus est, nisi ex natura rei illico ligent aut in ipsa lege brevior vel longior vacatio specialiter et expresse fuerit statuta.

Can. 3 (c. 274)

Nisi aliud iure expresse caveatur, legibus mere ecclesiasticis non tenentur qui baptismum non receperunt, nec baptizati qui sufficienti rationis usu non gaudent, nec qui, licet rationis usum assecuti, septimum aetatis annum nondum expleverunt.

Can. 4 (c. 275)

Leges non praesumuntur territoriales sed personales nisi aliud constet.

Can. 272. — C. 1, 14, a.
Can. 274. — Benedictus XIV, ep. encycl. *Inter omnigenas*, 2 febr. 1744, § 16; ep. *Singulari*, 9 febr. 1740, § 2. - S. Basilius M., can. 20.

Can. 5 (c. 276)

§ 1. Legibus universalibus tenentur ubique terrarum omnes pro quibus latae sunt.

§ 2. Legibus conditis pro particulari territorio ii subiiciuntur pro quibus latae sunt quique ibidem domicilium vel quasi domicilium habent, firmo praescripto can. 278 (*è il can.* 7 *infra*).

Can. 6 (c. 277)

Fideles orientalium rituum non adstringuntur universalibus Ecclesiae legibus, etsi latis in Litteris Encyclicis vel Constitutionibus Apostolicis, nisi agatur de rebus fidei vel morum, de declaratione legis divinae sive naturalis sive positivae aut expresse dicatur Orientales lege teneri.

Can. 7 (c. 278)

§ 1. Peregrini:

1° Tenentur legibus particularibus sui territorii, nisi ex natura rei vel ex iuris praescripto vel ex legislatoris voluntate aliud constet;

2° Legibus universalibus tenentur, etiamsi hae suo in territorio non vigeant, minimae vero si in loco in quo versantur non obligent;

3° Non adstringuntur legibus territorii in quo versantur, iis exceptis quae ordini publico consulunt, vel actuum sollemnia determinant, vel res in territorio sitas respiciunt.

§ 2. Vagi tenentur non solum legibus communibus sui ritus, sed etiam legibus omnibus tam universalibus quam particularibus, quae vigent in loco in quo versantur.

Can. 8 (c. 279)

Leges respiciunt futura, non praeterita, nisi nominatim in iis de praeteritis caveatur.

Can. 276. § 1. — D. 47, 12, 3 5.
§ 2. — D. 50, 1, 20.
Can. 277. — Benedictus XIV, const. *Etsi pastoralis*, 26 maii 1742, § IX, n. V; ep. encycl. *Allatae sunt*, 26 iul. 1755, § 44; alloc. *Quadraginta*, 27 mart. 1757; S. C. S. Off., 13 iun. 1710; S. C. de Prop. 4 iun. 1631; 7 iun. 1620, n. 1; litt. encycl. (ad Del. Ap. pro Oriente), 8 nov. 1882; litt. encycl. 6 aug. 1885. - Syn. Armen., a. 1911, 146.
Can. 279. — C. 1, 14, 7; 10, 32 (31), 66 (65), in fine; Nov. 19 cap. 1 in fine; 76, 1, 1; 115, 1; 143, 1 in fine.

Can. 9 (c. 280)

Irritantes aut inhabilitantes eae tantum leges habendae sunt, quae aut actum esse nullum aut inhabilem esse personam expresse vel aequivalenter statuunt.

Can. 10 (c. 281)

Leges, etiam irritantes et inhabilitantes, in dubio iuris non urgent; in dubio autem facti potest Hierarcha ab iis dispensare, dummodo agatur de legibus a quibus Romanus Pontifex dispensare solet.

Can. 11 (c. 282)

§ 1. Nulla ignorantia legum irritantium aut inhabilitantium earundem effectus impedit, nisi aliud expresse dicatur.

§ 2. Ignorantia vel error circa legem aut poenam aut circa factum proprium aut circa factum alienum notorium regulariter non praesumitur; circa factum alienum non notorium praesumitur, donec contrarium probetur.

Can. 12 (c. 283)

§ 1. Leges authentice interpretatur legislator eiusve successor et is cui potestas interpretandi fuerit ab iisdem commissa, quoties id ad modum legis faciant.

§ 2. Interpretatio authentica eandem vim habet ac lex ipsa; et si verba legis in se certa declaret tantum, promulgatione non eget et valet retrorsum: si legem coarctet vel extendat aut dubiam explicet, non retrotrahitur et debet promulgari, indicata peculiari interpretationis indole legem coarctantis vel extendentis aut dubiam explicantis.

Can. 13 (c. 284)

Interpretatio data ad modum sententiae iudicialis aut rescripti in re peculiari, vim legis non habet et ligat tantum personas atque afficit res de quibus data est.

Can. 280. — C. 1, 2, 14, 4; 1, 14, 5; Basilic, 2, 6, 10.
Can. 282. — C. 1, 18, 12.
§ 1. — Syn. Trullan., a. 691, can. 3, 26; S. Basilius M., can. 27; Theophilus Alexandrin., can. 13; S. Tarasius CP., ep. Epp. Siciliae.
Can. 283. — C. 1, 14, 12.
§ 1. — C. 1, 14, 9. 11. 12.
§ 2. — Nov. 76, 1, 1; 143, cap. 1 in fine.
Can. 284. — C. 1, 14, 3 in fine.

Can. 14 (c. 285)

Leges intelligendae sunt secundum propriam verborum significationem in textu et contextu consideratam; quae si dubia et obscura manserit, ad locos huius Codicis parallelos, si qui sint, ad legis finem ac circumstantias et ad mentem legislatoris est recurrendum.

Can. 15 (c. 286)

Leges quae liberum iurium exercitium coarctant, aut exceptionem a magis generali lege continent, strictae subsunt interpretationi.

Can. 16 (c. 287)

Si certa de re desit expressum praescriptum legis sive universalis sive particularis, norma sumenda est, nisi lex ipsa aliud expresse statuat, a legibus latis in similibus, a canonibus Patrum, a generalibus principiis primum iuris canonici, dein, aequitate canonica servata, iuris romani, a communi constantique sententia doctorum.

Can 17 (c. 288)

Leges latae ad praecavendum periculum generale, urgent, etiamsi in casu peculiari periculum non adsit.

Can. 18 (c. 289)

Lex posterior, a competenti auctoritate lata, abrogat priorem vel eidem derogat si id expresse edicat, aut sit illi directe ex toto vel ex parte contraria; abrogat item si totam de integro ordinet legis prioris materiam; sed nisi aliud expresse iure statuatur, lex universalis nullatenus derogat legi particulari, nec lex generalis legi speciali vel statutis peculiaribus, nisi aliud in ipsa expresse caveatur.

Can. 19 (c. 290)

In dubio nec abrogatio nec derogatio legis praesumitur, sed leges posteriores ad priores trahendae sunt et his, quatum fieri possit, conciliandae.

Can. 285. — S. Basilius M., can. 87. - D. 1, 3, 18-19, 25; 50, 17, 192.
Can. 286. — D. 48, 19, 42; Basilic. 2, 3, 9.
Can. 287. — Syn. Armen., a. 1911, 276. - D. 1, 3, 4. 5. 6. 12 et 13, 32.
Can. 289. — Instit., 1, 2, 11; D. 1, 4, 4; 42, 1, 14.
Can. 290. — D. 1, 3, 26, 27, 28; Basilic. 2, 1, 38.

Can. 20 (c. 291)

§ 1. Praecepta quae, vi potestatis iurisdictionis aliusve potestatis ecclesiasticae publicae, singulis dantur, eos quibus dantur ubique obligant.

§ 2. Haec praecepta, nisi per legitimum documentum aut coram duobus testibus imposita fuerint, et iudicio urgeri nequeunt et cessant resoluto iure praecipientis.

CONSUETUDO

Can. 1 (c. 292)

Consuetudo in Ecclesia vim legis a consensu competentis Superioris ecclesiastici unice obtinet.

Can. 2 (c. 293)

Communitas quae legis ecclesiasticae saltem recipiendae capax est, potest consuetudinem inducere quae vim legis obtineat.

Can. 3 (c. 294)

§ 1. Iuri divino sive naturali sive positivo nulla consuetudo potest ullo modo derogare; sed neque iuri canonico derogat, nisi fuerit rationabilis et legitime per annos quadraginta continuos et completos praescripta; contra legem vero ecclesiasticam quae clausulam contineat futuras consuetudines prohibentem,, sola praescribere potest rationabilis consuetudo centenaria aut immemorabilis.

§ 2. Consuetudo quae in iure expresse reprobatur, non censetur rationabilis.

De consuetudine. — Syn. Nicaen. I, a. 325, can. 6, 7; Syn. Constantinopolitan. I. a. 381, can. 2; Syn. Ephesin., a. 431, can. 8. - Syn. Trullan., a. 691, can. 39.

Can. 292. — S. Iulius, litt. *Legi litteras*, a. 311: *Quid enim actum est.* - S. Basilius M., can. 3, 87; S. Cyrillus Alexandrin., can. 5. - D. 1, 3, 40; 18, 1, 71.

Can. 293. — S. Petrus Alexandrin., can. 15; S. Basilius M., can. 3, 87, 88. - Instit. 1, 2, 9.

Can. 294. — Syn. Nicaen. I, a. 325, can. 15; S. Nicolaus I, litt. *Postquam beato*, 18 mart. 862: *De consuetudinibus.* - S. Basilius M., can. 87. - C. 1, 3, 38 (39), 2 in fine.

§ 1. — D. 1, 3, 32 in fine, 33; C. 8, 52 (53), 2; Basilic. 2, 1, 42.

§ 2. — Syn. Nicaen. II, a. 787, can. 5. - Syn. Sardicen., a. 343, can. 1; Gennadius CP., ep. ad Metropolitas. - Syn. Libanen. Maronitarum, a. 1736, pars II, cap. XIV, 51.

Can. 4 (c. 295)

§ 1. Consuetudo praeter legem, quae scienter a communitate cum animo se obligandi servata sit, vim legis obtinet si fuerit rationabilis et legitime per annos quadraginta continuos et completos praescripta.

Can. 5 (c. 296)

Consuetudo est optima legum interpres.

Can. 6 (c. 297)

Nisi aliud iure statuatur, consuetudo contra legem vel praeter legem per contrariam consuetudinem aut legem supprimitur; sed lex non supprimit consuetudines centenarias aut immemorabiles, nisi expressam de iisdem mentionem fecerit, nec lex universalis consuetudines particulares, nisi aliud in ipsa expresse caveatur.

DISPENSATIONES

Can. 1 (c. 298)

Dispensatio, seu legis in casu singulari relaxatio, concedi potest a conditore legis, ab eius successore vel Superiore, nec non ab illo cui iidem facultatem dispensandi concesserint.

Can. 2 (c. 299)

Ab universalibus Ecclesiae legibus nemo infra Romanum Pontificem dispensare potest, ne in casu quidem singulari, nisi haec potestas eidem fuerit explicite vel implicite concessa, aut nisi difficilis sit recursus ad Sedem Apostolicam itemque ad Legatum Romani Pontificis necessaria facultate praeditum, et simul in mora sit periculum gravis damni, et de dispensatione agatur quae a Sede Apostolica concedi solet.

Can. 295. — Gregorius XVI, ep. encycl. *Inter gravissimas*, 3 febr. 1832, § 5. - S. Petrus Alexandrin., can. 15; S. Basilius M., can. 4. - D. 1, 3, 14. 32. 1; C. 8, 52 (53), 1.
Can. 296. — D. 1, 3, 23. 37. 38; Basilic., 2, 1, 46.
Can. 298. — Gregorius XVI, ep. encycl. *Mirari Vos*, 15 aug. 1832.
Can. 299. — S. C. de Prop. Fide, instr. 13 apr. 1807, art. 8.

Can. 3 (c. 300)

§ 1. A legibus latis in Synodis, Oecumenica excepta, Episcopi aliique locorum Hierarchae pro suo tantum territorio, Patriarchae vero pro toto patriarchatu dispensare valent in casu singulari et iusta de causa.

§ 2. A legibus vero eparchialibus dispensare valent Episcopi aliique locorum Hierarchae.

§ 3. Nullus Hierarcha tamen dispensare valet a legibus quas speciatim tulerit Romanus Pontifex pro aliquo ritu vel pro particulari territorio seu coetu personarum, nisi ad normam can. 299.

Can. 4 (c. 301)

§ 1. Patriarcha a legibus latis a locorum Hierarchis sui patriarchatus dispensare valet in casu singulari, iusta de causa et monito, si res ferat, ante vel post concessam dispensationem, Hierarcha.

§ 2. Hierarchae locorum dispensare valent a decretis Patriarchae pro universo patriarchatu, ad normam can. 299.

Can. 5 (c. 302)

Tum Hierarchae tum parochi facultatem sibi a iure concessam dispensandi ab universalibus Ecclesiae legibus, nisi ex natura rei vel ex iure aliud constet, etiam in peregrinos exercere valent.

Can. 6 (c. 303)

Parochi nec a lege universali nec a lege particulari dispensare valent, nisi haec potestas expresse iisdem concessa sit.

Can. 7 (c. 304)

§ 1. A lege ecclesiastica ne dispensetur sine iusta et rationabili causa habita ratione gravitatis legis a qua dispensatur; alias dispensatio ab inferiore data illicita et invalida est, nisi aliud a iure expresse caveatur [1].

§ 2. Dispensatio in dubio de sufficientia causae licite petitur et potest licite et valide concedi.

Can. 301. — S. C. de Prop. Fide, instr. 13 apr. 1807, art. 8.

[1] Cf. Pius XII, litt. apost. *Crebrae allatae sunt*, Motu Proprio datae, febr. 1949, can. 44.

Can. 8 (c. 305)

Stricte, in dubio, interpretanda est:

1) Dispensatio quae ad lites refertur, vel iura aliis quaesita laedit, vel in commodum privatorum adversatur legi, vel impetrata ad beneficii ecclesiastici assecutionem;

2) Ipsamet facultas dispensandi ad certum casum concessa.

Can. 9 (c. 306)

Dispensatio quae tractum habet, cessat iisdem modis quibus privilegium, nec non certa ac totali cessatione causae finalis.

STUDIA

Nella sezione indicata con il titolo « Studia » vengono pubblicati lavori di ricerca presentati alla Commissione. Essi, sotto la responsabilità dei relativi autori, sono ammessi alla stampa in quanto possono costituire motivo di interesse scientifico per gli studiosi del Diritto Canonico Orientale.

ECCLESIA UNIVERSALIS, PARTICULARIS, SINGULARIS

The concern for the priority claim of the local or particular churches vis-a-vis the church universal has long been recognized as an enduring feature of the Oriental tradition [1]. Since the Second Vatican Council, however, a similar trend has been gaining ground in the Western (or Latin) Church as well. Apart from numerous studies by theologians [2], one may point out in this connection pronouncements of bishops themselves whether coming from different episcopal conferences or made in the fourth Synod of Bishops in 1974. The recent Apostolic Exhortation of Pope Paul VI on " Evangelization in the World Today " [3] speaks in some detail of the relationship between the universal church and the particular churches [4], a problem which the Pope considers " of special importance today " [5].

The Problem of Terminology

It is not our purpose here to enter upon a theological discussion of the relationship between the particular churches and the church universal. We wish rather to limit ourselves to the preliminary step in any such discussion, namely the question of terminology. It is well known that at present there is no agreement among scholars on the use of the term " particular church ". This disagreement is embedded even in the official documents of the Second Vatican Council, which used the same term " particular church " in one sense in *Lumen Gentium* and *Christus Dominus* and in another sense in *Orientalium Ecclesiarum*. While in the former documents generally " particular church " is a diocese [6], the latter decree understands the same term " particular church " in the following way.

[1] Y. CONGAR, « De la comunion des Églises à une ecclésiologie de l'Église universelle », in *L'Episcopat et l'Église universelle* (Unam Sanctam 39) Paris 1962, pp. 227-60; see p. 250.

[2] To mention but one among such studies, H. DE LUBAC, *Les églises particulières dans l'Église universelle*, Paris 1971.

[3] PAUL VI, « Evangelii nuntiandi... « *L'Osservatore Romano*, 19 December 1975, pp. 1-5.

[4] *Ibid.*, nn. 61-65.

[5] « ... ad rem, quae hodie peculiaris momenti est » *ibid.* n. 61.

[6] Cf. for example, LG 23, CD 11. This problem could not of course have escaped the attention of authors. Cf. for example, H. de Lubac, *op. cit.*, « Quaestions de terminologie », pp. 29-42; K. Mörsdorf, « L'autonomia della chiesa locale », in *La Chiesa dopo il Concilio* (*Atti del Congr. intern. dir. can., Roma 14-19 genn. 1970*), vol. I, Milano, 1972, pp. 165-85 Apparently, *Lumen Gentium* itself is not quite consistent with itself in the use of « particular church », since in n. 13 the term coincides with its use in *Orientalium Ecclesiarum*, while in n. 23 it leans on to *Christus Dominus*.

« Sancta et catholica Ecclesia, quae est corpus Christi mysticum, constat ex fidelibus qui eadem fide, iisdem sacramentis et eodem regimine in Spiritu Sancto organice uniuntur, quique in varios coetus hierarchia iunctos coalescentes, particulares Ecclesias seu ritus constituunt...

Huiusmodi particulares Ecclesiae tum Orientis tum Occidentis, licet ritibus, ut aiunt, nempe liturgia, ecclesiastica disciplina et patrimonio spirituali partim inter se different, ... pari pollent dignitate, ita ut nulla earum ceteris praestet ratione ritus, atque iisdem fruuntur iuribus et tenentur obligationibus »[7].

Here " particular church " is not just an eparchy or diocese but a larger unit comprising usually several eparchies or dioceses united by the same rite under one hierarch, who is normally a Patriarch.

It is to be noted that, contrary to what is sometimes made out, the above terminological discrepancy in the conciliar documents was not an oversight on the part of the Council, but having been officially pointed out to the Fathers, it was consciously and responsibly allowed for[8]. The reason given was that since *ecclesia* itself is an analogous term (used to designate not only the universal church and the particular church but also church buildings), the term *ecclesia particularis* could also be used analogously; in any case the context excluded ambiguity, and a discreet use of the term *ritus* taken as an equivalent excluded it altogether.

By using such language to qualify " the particular churches of both the East and the West ", the conciliar decree not only sought to affirm their juridical equality but also to avoid seeming to support the view that the Roman (or Latin) Church was synonymous with the Church universal. Mgr. N. Edelby sums it up laconically: « Eglises d'Orient et d'Occident: toutes également ' particulières ' ».

« On pouvait, en effet, s'etonner que le Concile parlât des *Églises particulières* juste au debut du schema consacré aux *Églises Orientales*, com-

[7] *Orientalium Ecclesiarum*, nn. 2 and 3.

[8] Among the *modi* proposed for the Schema on the Oriental Churches in 1964 we read: « Schema *de Ecclesia* (n. 23) et schema de Pastorali Episcoporum Munere (n. 11) significationem *ecclesia particularis* attribuit *diocesi*; in schemate *de Ecclesia* dictio *coetus Ecclesiarum* adhibetur ad significandum hoc, quod in nostro schemate sub nomine *ecclesiarum particularium* exprimitur ». (*Modi a Patribus Conciliaribus propositi a Commissione de Ecclesiis Orientalibus examinati et Textus Emendatus*, 1964, p. 10 n. 20). The Commission defended this meaning of *ecclesia particularis* in the schema on the ground of analogy: « Ab immemorabili invaluit usus dictionis *Ecclesia*, etiam *Ecclesia particularis*. Est terminus analogus et est in usu ad denominanda templa (ecclesia-aedes), usque ad *Ecclesia universalis*. Nihil obstat quod in aliis schematibus etiam diocesis vocatur Ecclesia particularis; sensus nostri termini est determinatus claris verbis in n. 3. Nulla proinde confusio timenda est. Si tamen placeret etiam dictio *ritus* posset poni hic titulus: « *De Ecclesiis particularibus seu Ritibus* »; hoc modo tum una tum alia dictio sese ad invicem collustrarent. In nostro schemate una et alia est in usu, promiscue et eodem sensu ». (*ibid.* p. 11). Cf. also I. ŽUŽEK, « Che cosa è una Chiesa, un Rito Orientale? » *Seminarium* 15 (1975) pp. 263-77: « È doveroso dire che se nei documenti conciliari esiste discrepanza circa l'espressione *'ecclesia particularis'*, essa è intenzionale... » (p. 272).

me si seules les Églises orientales étaient des Églises particulières et que l'*Église latine* fût synonyme d'Église universelle. Il fallait à tout prix déclarer, une fois pour toutes, que l'Église latine, si nombreuse, puissante et prospère qu'elle soit, n'est, dans le catholicisme, qu'une Église particulière comme les autres. De cette façon aussi, les Églises Orientales unies ne paraissaient plus dans le catholicisme contemporain comme des exceptions, des annexes, des communautés closes, mais des l'Églises autant que l'Église latine d'Occident »[9].

Though the term ' particular church ' can be used analogously in one of its senses in a given context without any ambiguity, it becomes equivocal when it becomes a technical term. For tecnical terms gain currency with the pretension to univocal meaning; they must be simple to handle like coins, and not be like bank cheques which have always to be referred to a source. The difficulty with ' particular church ' is felt above all in juridical language. While it is conceivable that the reform of canon law proceed along parallel lines with Eastern Code and the Western Code using " particular church " with different meanings, it is extremely difficult, perhaps impossible, that the projected *Lex Ecclesiae Fundamentalis*, which is conceived of as the common basic law for both the codes, should work with it as analogous term. Surely all will agree that it is very desirable that, even apart from any such common basic law, the two future codes use the same terms, if possible, with the same univocal meaning. We venture to suggest the following triad by way of a solution: *ecclesia universalis, ecclesia particularis, ecclesia singularis.* Other terminological triads have been suggested by others, and they will be considered in due course.

Universalis

There is general agreement about the use of the term " universal church ", if we prescind for the moment from the question whether " universal " is or is not an adequate substitute for " catholic " understood as one of the traditional " notae " of the Church[10]. However, what different people mean by " universal church " seems to vary considerably. Thus (1), for some " universal church " may mean simply the sum total of individual churches now divided among themselves, while they regard catholicity as " a purely spiritual (non " pneumatic ") reality, a sign of the future perfection and fullness of the Church, a reality which is here and now present but in a non-corporeal, non-incarnational Church "[11]. Others (2) think of the universal church as a federation of churches more or

[9] N. Edelby - I. Dick, *Églises Orientales Catholiques: Décret « Orientalium Ecclesiarum » (Unam Sanctam 76)*, Paris 1970, p. 161; also p. 165: « praestantia ritus latini definitivement abolie ».

[10] Cf. De Lubac, *op. cit.* in n. 2, pp. 34; Y. Congar, « Cristianesimo come fede e cultura » *Il Regno Documentazione* 1976, n. 1, pp. 38-43, see esp. pp. 39-40.

[11] P. W. Fuerth, *The Concept of Catholicity in the Documents of the World Council of Churches* 1948-1968 (*Studia Anselmiana* 60), Roma 1973, p. 255.

less united among themselves [12]. For still others (3), « ecclesia universalis » means nothing other than « ecclesia universa », since there is but one Church, and it is improper to speak of churches, which cannot but be administrative parts of the whole Body ecclesiastique [13]. One occasionaly hears people say (4): There is no such thing as a universal church; we have simply different local or particular churches; universal church is but a name or an abstraction [14]. But there is also the opposite tendency (5) which posits the universal church as a subsistent entity apart from these individual churches: by Church is meant rather the hierarchy, and the centralized authority over the whole Catholic Church would then be referred to as the universal church [15]. Then there is the assumption (6) of those used to " mono-acculturation " in the West that the universal church is identical with the Roman-rite-Church, the Rite par excellence [16].

Theoretically at least all the above ways of regarding the universal church are outdated since the Second Vatican Council, according to which the one and only Church of Christ exists in the various individual churches. Speaking of these from the hierarchical perspective, the Council says that the bishops are "the visible source and foundation of unity" in their respective churches, which are patterned after the model of the universal Church. "In and from such individual churches there comes into being the one and only Catholic Church' (..."in suis Ecclesiis particularibus, ad imaginem Ecclesiae universalis formatis, in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica existit" [17]. This way the reality of the universal church is posited in the individual churches, which constitute it. They are to be regarded not as territorial divisions of the universal church, but as its portion ("portionem Ecclesiae universalis") [18], for the universal church is present in them, the whole of it though not wholly ("totum in parte, sed non totaliter").

[12] Cf. Paul VI: « Caveamus autem, ne Ecclesiam universalem cogitemus quandam esse summam vel, si dicere licet, foederatam consociationem, plus minus heteroclitam, Ecclesiarum particularium, quae suapte natura inter se differant » (*op. cit.*, in n. 3, cf. n. 62).

[13] It is enough to recall how during the debate on the schema *De Ecclesia* during the Second Vatican Council some Fathers objected to the use of *Ecclesiae* in the plural. (Cf. A. ACERBI, *Da una eclesiologia giuridica a una ecclesiologia di comunione*, Milano 1974). So too one *modus* asked that the decree on the Oriental Churches should rather speak « De ritibus orientalibus Ecclesiae, et non de Ecclesiis, quia Ecclesia est unica ». (*Modi a Patribus...*, as in n. 8 above, p. 12, n. 28).

[14] One may call this outlook « ecclesiological nominalism or conceptualism », borrowing philosophical terms.

[15] Picking up the language of the preceding note, one may call this view « ecclesiological platonism », with reference to Plato's subsistent ideas. Y. CONGAR writes: « L'uso abituale della coppia universale-particolare, attribuita alla chiesa comporta un altro inconveniente: sempre in forza della medesima logica espressiva, si corre il rischio di porre l'universalità soltanto all'esterno della chiesa locale. Pertanto se la chiesa particolare pone l'universalità della chiesa al di fuori di sé stessa, essa cessa di essere cattolica » (*art. cit.* in n. 11, p. 40).

[16] For example, F. TALVACCHIA, *Rito romano e riti orientali*, 3 ed., Roma, 1947.

[17] *Christus Dominus*, n. 23. « Haec tamen universalis Ecclesia reapse penitus inseritur singulis particularibus ecclesiis... » (Paul VI, *op. cit.*, n. 62).

[18] *Christus Dominus*, n. 23. K. RAHNER, « Quelques réfléxions sur les principes constitutionnels de l'Église », in *L'Episcopat et l'Église universelle* (*Unam Sanctam* 39) Paris 1962, pp. 549 ss.; H. de Lubac, *op. cit.* in n. 2, pp. 48-49.

The same cannot be said for instance of the parish vis-a-vis the diocese/eparchy; for the parish is but an administrative (and territorial) division of the diocese or eparchy, and does not wholly contain the latter nor the whole of it. For one thing, the parish lacks *per se the* fullness of the ministerial priesthood which resides in the bishop, a reason why it cannot adequately represent the universal church in the manner a diocese/eparchy does.

We can perhaps sum up the foregoing by saying that the universal church is not *formally* a subsistent entity, but it exists *fundamentally* in the individual churches at the level of the diocese/eparchy and only in them [19]. At its birth on the day of Pentecost, the Church was surely one, holy, catholic and apostolic; but it was *not* universal, for the simple reason that there were no *churches* then to speak meaningfully of *universal* church. The one and only Church of Christ was then the church of Jerusalem, and it was *catholic*, containing in itself the seeds of other churches and destined to be called later quite meaningfully and appropriately mother of all churches [20]. If we agree on such a distinction between *universal* and *catholic* (a distinction which is not essential however for our subsequent terminological enquiry), then we can even say that the universal church is formally a concept with a corresponding objective content existing fundamentally in the individual churches, while the catholic church represents the one and only Church, which is the Body of Christ, in its capacity to recapitulate all humanity and cultures [21].

In thus seeking to clarify the conceptual content of the term "universal church", we come to see both the possibilities and limits of the use of a terminology associated with the classic philosophical disputation over the universals, a consideration which can now help us perhaps to arrive at a precise use of the term "particular church".

[19] We can find here an analogy with the Aristotelico-Thomistic solution of the problem of universals in philosophy, that the universals exist *a parte rei* only in particulars or individuals. This analogy may be helpful when we want to stress that the universal church has its reality in the individual churches. But the mystery of the Church is not fully explicable in terms of philosophy. For the Church is an entity which is truly the one Body of Christ animated by the Holy Spirit. Hence, if it is correct to say that the universal church subsists in the individual churches, it is also true that conversely, the individual churches exist in the universal church, (cf. the title of de Lubac's book, *Les églises particulières dans l'église universelle*). Like Christ declaring, « The Father is in me and I am in the Father », so can the particular church and the universal church be said to be related by mutual « *inses-sion* ». Ultimately, there can be no ontological priority between the two, but an epistemological priority (cf. *infra*, n. 42). Traditional Eastern and Western ecclesiologies differ not so much on priority as for their point of departure.

[20] « In matre vero cunctarum ecclesiarum Hierosolymis constituta... », was the formula used by the local synod of Constantinople in its synodal letter to Pope Damasus and the Western bishops in 382 (Cf. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, Bologna, ed. 3., 1973, p. 30).

[21] On the catholicity of the Church, Congar writes: « ... la sua cattolicità si verifica proprio nella sua capacità di assumere la diversità delle lingue e delle culture in un'unica lode di Dio » (*art. cit.* p. 39). Cf. also Y. Congar, *L'Église une, sainte, catholique et apostolique*, (*Mysterium salutis*, 15), Paris 1970: « une conception plus essentielle et plus qualitative de la propriété de catholicité » (p. 159) rather than « numérique » (p. 157).

Particularis

Since the universal church is objectively one and catholic, we are led to enquire about its structure. The Second Vatican Council tells us that the universal church is a "corpus Ecclesiarum" [22], which, though diversified, are "in ecclesiastica communione" [23]. Its diversity can include also ritual variety giving rise thereby to an ecclesiastical communion at two different levels in "particular churches" before embracing the vaster communion at the level of the universal church. This has been made explicit in *Orientalium Ecclesiarum*: "Sancta et catholica Ecclesia... constat ex fidelibus qui, ... in varios coetus hierarchia iunctos coalescentes, particulares Ecclesias seu ritus constituunt" [24]. The Council did teach that among the People of God ecclesiastical communion is realized at three different institutional levels [25]. 1) around the bishop of the diocese/eparchy; [26]; 2) around the patriarch in a patriarchate [27]; 3) around the Pope in the universal church [28]. Corresponding to these three levels of ecclesial communion there must be institutional structures which express and promote it.

Now agreed that the third sphere of communion be called the universal church, by what terms may we call the other two? "Particular church" would be legitimate, but ambiguous, as the etymology of "particularis" shows. In Latin, "particularis" means "partem significans, [29], that is to say, "of or concerning a part, partial" [30], (and also, in post-classical and medieval usage, "special") [31]. Literally therefore "particular church" means whatever that does not exhaust the totality of the Church of Christ, but stands for only a "part" of it, whether limited to the diocese/eparchy or extending to a patriarchal church. Both these usages in fact have found acceptance, as we know, in the Council itself, and they are legitimate and defensible.

To overcome then the ambiguity inherent in "ecclesia particularis" we have to go beyond etymology. We get a lead in the history of philosophy.

[22] *Lumen Gentium*, n. 23.

[23] *Lumen Gentium*, n. 13.

[24] *Orientalium Ecclesiarum*, n. 2. Fuller text cited above on p. 2. *Lumen Gentium*, n. 23 speaks of « antiquae patriarchales Ecclesiae » but does not specify clearly that they are *sui iuris*, at least with a canonical structure, « salva... unica divina constitutione universalis Ecclesiae ». Cf. Mörsdorf, *art cit.* n. 6 p. 79; G. Philips's magisterial commentary on *Lumen Gentium*, (*L'Église et son Mystère*, Paris, 1967) rather surprisingly qualifies the Oriental Churches' ecclesial structure as based on « communion regionale » (p. 313).

[25] We prescind here from other modes or levels of ecclesial communion expressing the mystery of the Church, for instance around the eucharist.

[26] « Episcopi autem singuli visibile principium et fundamentum sunt unitatis in suis Ecclesiis particularibus » (*Lumen. Gen.*, n. 23).

[27] « ... Patriarchae, quippe qui suo quisque patriarchatui tamquam pater et caput praesint ». (*Orient. Eccl.*, n. 9). Other equivalent hierarchs like the Archbishop Major are of course included in this category, though not explicitly mentioned every time.

[28] « Romanus Pontifex, ut successor Petri, est unitatis, tum Episcoporum tum fidelium multitudinis, perpetuum ac visibile principium et fundamentum » (*Lum. Gen.*, n. 23).

[29] A. Forcellini, *Lexicon totius latinitatis*, III, Pataviis, 1871, s.v.

[30] C. Lewis - C. Short, *A Latin Dictionary*, Oxford, 1879, s.v.

[31] *Ibid.* Cf. also, A. Blaise, *Lexicon latinitatis Medii Aevi* (*Corpus Christianorum, Continuatio Medievalis*, Turholdt, 1975, s.v.

The pair "universal-particular" has, after a long controversial history since Plato and Aristotle, split up into a triad with Scholasticism, thus resolving the ambiguity of "particularis". Or, more precisely, Aristotle used two pairs of categories: *kathólou* (universalis) - *katà méros* (particularis) on the one hand and *kathólou* (universalis) - *kath' hékaston* (singularis) on the other [32]. Mixing these regular pairs he used all three categories (universalis, particularis, singularis), but the relationship between the last two is not always very clear [33]. Later commentators of Greek philosophy have however abundantly clarified the point [34].

St. Thomas Aquinas followed closelv *the* Philosopher in his use of the binomial categories, so *particularis* and *singularis* are seemingly interchangeable,, except that "singularis" cannot be used collectively for more that one, whereas "particularis" can designate a "few" [35]. Hence, as we shall see, later Scholastic manuals of logic were able to present us with a well defined triad of categories: universalis, particularis, singularis.

It remains to examine if "ecclesia particularis" can best designate the intermediate sphere of ecclesial communion, of which we spoke before, and "ecclesia singularis" the other remaining sphere of a single church, namely a diocese or eparchy. But before proceeding to do so we have to ascertain the precise meaning of the term "singularis".

Singularis

The idea of something "exceptional" or "unique" or "strange" has come to dominate the popular use of the words which in modern European languages derive from the Latin "singularis": "singular, singulier, singolare, singular...". This shade of meaning is secondary in classical Latin [36], and is ignored in the Scholastic tradition, as it is in grammar (singular-plural). Just a few citations from Thomas Aquinas will easily bear this out. To start with his commentary on Aristotle himself:

[32] Out of numerous examples see, *Analyticorum priorum*, lib. 1, cap. 1, where *en mérei* is also found side by side with *katà méros*. « Dico autem universale (*kathólou*) quiddam, quod de pluribus praedicari potest; singulare vero (*kath' hékaston*), quod non (de pluribus praedicatur); ut homo quidem est universale, Callias autem singulare » (*De Interpretatione*, cap. 7), cited from *Aristotelis Opera Omnia, Graece et Latine*, ed. Didot, Paris, 1878, vol. I, p. 27.

[33] For example, see *Naturalis Auscultationis*, lib. 1, cap. 5: *Opera Omnia*, vol. II, p. 255.

[34] Before the Scholastics, see Lucius Appuleius, (ca 160 A. D.), *De Dogmate Platonis*, lib. 3: « Propositiones... aliae universales sunt, ut, "Omne spirans vivit"; aliae particulares, ut, "Quaedam animalia non spirant"... », where the tendency is already seen to use 'particularis' for a *few* individuals and not for *one* individual (*Apuleii Opera Omnia*, ed. A. J. Valpy, London 1825, vol. III, p. 1153).

[35] For example see *Sum. theol.* I, q 86, art. 1 ad 2.

[36] According to Lewis and Short, *op. cit.* in n. 30, s.v., « singularis » is « In general: one by one, one at a time, alone, single, solitary; alone of its kind, singular ». FORCELLINI, *op. cit.* in n. 29, s.v., gives the following: « Singularis, unus, solus, unicus, *henikòs* (It. *uno solo, unico, singolare*; Fr. *isolé ou qui appartient à un particulier, seul, unique, simple*; Hisp. *particular, solo, unico*; Germ. *einzeln, vereinzelt*; Angl. *one only, single, singular*)... Translate est praestans, rarus, unicus, *unico, eccellente, singolare* ».

1. *Universale* est quod est aptum natum de pluribus praedicari, *singulare* vero quod non est aptum natum praedicari de pluribus, sed de uno solo... Homo est universale, Plato autem singulare [37].

2. In the plural, « singularia » refers to a group or multitude of individuals as individuals:

> Universalis propositio una est quamvis sub se multitudinem singularium comprehendat, quia praedicatum non attribuitur multis *singularibus* secundum quod sunt in se subdivisa, sed secundum quod uniuntur sub uno communi [38].

3. Speaking of the intellectual act:

> Ipsa igitur natura cui accidit vel intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, non est nisi in *singularibus*; sed hoc ipsum quod est intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, est in intellectu [39].

4. On the relationship between ' universalia ' and ' singularia ' in the order of knowledge St. Thomas writes:

> Priora et notiora quoad nos sunt proxima sensui, scilicet *singularia* quae opponuntur *universalibus*, sive oppositione prioris et posterioris sive oppositione propinqui et remoti...
> *Singulare* est prius et notius quoad nos quam *universale* [40].

5. Explaining further this Aristotelian concept of priority, Aquinas says:

> Dicit Philosophus in Primo Posteriorum quod *singularia* sunt magis nota quoad nos, *universalia* vero natura, sive simpliciter. Sed intelligendum est quod ibi accipit singularia ipsa individua sensibilia, quae sunt magis nota quoad nos, quia sensus cognitio, quae est singularium praecedit cognitionem intellectus, quae est universalium [41].

6. And finally, to cite but one more from among so many similar texts, on our knowledge of the universals:

> Dicendum quod *singulare*, in rebus materialibus, intellectus noster directe et primo cognoscere non potest... Quod autem a materia individuali abstrahitur est *universale*. Unde intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium. Indirecte autem, et quasi per quamdam reflexionem, potest cognoscere singulare [42].

[37] *In Arist. Comment., De Interpretatione*, lib. 1, lectio 10.
[38] *Ibid.*, lectio 12.
[39] *Sum. theol.* I, q. 85, art. 2 ad 2.
[40] *In Arist. Comment.*, Physicorum, lib. 1, lectio 1.
[41] *In Arist. Comment.*, I Posteriorum Analyticorum, lectio 4 fine.
[42] *Sum. theol.* I ,q. 86, art. 1. The oft discussed problem of the priority between the universal church and the 'local' church may find a solution in this context. In sense knowledge, the 'ecclesia singularis' has priority, whereas the 'ecclesia universalis' (though it is

These texts amply illustrate the meaning of the term " singularis " in the writings of St. Thomas in relation to "universalis": namely, the individual beings or phenomena in which the universal is objectively (*a parte rei*) realized. Now since the universal church exists really only in the individual Churches, it is but proper to ask whether the term " ecclesia singularis " is suited in this context. To determine that it is necessary to ascertain the use of 'singularis' in relation to 'particularis' in the later Scholastic (Latin) tradition.

The Scholastic Triad

The Scholastic use of the triad ' universalis, particularis, singularis ' has crystallized in the later manuals of logic. A random selection of a few authors will illustrate this. In a rather recent edition of one such manual we read:

Quantitas propositionis a quantitate subiecti pendet; et quoniam subjectum potest esse universale, particulare et singulare, ideo tres divisiones propositionum dantur secundum quantitatem; aliquando non determinatur quantitas et dicitur indefinita.

Propositio universalis est illa quae habet subjectum universale suppositione distributiva, v.c. omnis homo est mortalis.

Propositio particularis est illa cuius subiectum est particulare, v. c. aliqui homines sunt americani.

Propositio singularis est illa cuius subjectum est singulare, vel habet suppositionem formalem logicam, vel collectivam, v. c. Petrus fuit Romanus Pontifex; hic exercitus constat pluribus militibus, etc. [43].

In the same fashion authors classify also ideas:

Au point de vue de l'*extension*, on distingue:

a) L'idée *singulière* ou *individuelle*, qui ne représente qu'un seul individu déterminé: *cet homme*, *Socrate*, *moi*;

not simply an abstraction, cf. note 19 above) is prior at the level of intellectual knowledge. This Aristotelico-Thomistic epistemology and intellectual outlook perhaps explain in part at least (together with certain particular historical circumstances) the tendency to think in terms of the universal church as soon as 'church' is mentioned (cf. note 1 above). To the question « utrum intellectus noster cognoscat singularia? », Aquinas gives the following answer, which is illustrative. « Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit; indirecte autem singularia, quorum sunt phantasmata. Et hoc modo format hanc propositionem, *Socrates est homo* » (*Sum. thel.* I, q. 86, art. 1). Thus for example, the individual churches of Ephesus or Corinth or Rome would be known only indirectly by the intellect as individual churches, though at the level of sense knowledge they are « priora et notiora » (cf. note 40). As for the structure of *Lumen Gentium* from this point of view, see G. Philips, *op. cit.* in n. 24, pp. 338-39.

[43] L. Salcedo - C. Fernandez, *Philosophiae Scholasticae Summa*, vol. I, 3a ed., (*Biblioteca de Autores Cristianos*), Madrid 1964, p. 115; also 96-97.

b) L'idee *particulière*, qui représente une partie indéterminée d'une classe ou d'un genre: *plusiers hommes, quelques plantes*;

c) L'idée génerale, qui désigne tous les individus d'un même genre ou d'une même espèce: *tous les hommes,...* [44].

Others variously apply the same triadic division:

Suppositio universalis est usus termini pro omnibus in eius extensione contentis, e. g. Christus redemit homines *omnes*.

Suppositio particularis est usus termini pro parte extensionis, e. g. homines *aliqui* crucifixerunt Deum suum...

Suppositio singularis est usus termini pro determinato individuo, e.g. homo (*Adamus*) nos perdidit, homo (*Christus*) nos redemit [45].

We see here authors repeating one another, perphaps with minor modifications, but attesting to a well established terminological tradition. Now the real questions before us is only whether this Scholastic triad can be applied to the " church ".

As far as the terminology is concerned, this triad has a much more respectable tradition behind it in the Latin language than any other terminological division so far proposed, as we shall see immediately. As far as doctrine is concerned, the reception into theology of a philosophical language associated for long with the investigation of the universals can definitely forestall most of the errors arising in connection with the concept of the universal church [46]. Most remarkably, it secures the truth that *ecclesia universalis* subsists really and objectively only in the *ecclesia singularis*, and the churches of Bombay or Beirut are not to be conceived of as administrative parts of the universal church. Again, according to the same Scholastic triad, *ecclesia particularis* should be situated schematically between the *ecclesia universalis* and *ecclesia singularis*, and represent in extension the intermediate ecclesial communion of *aliquae ecclesiae singulares*, or, as the Council puts it, ecclesial " coetus organice coniunctos » [47]. In this setting, the term *ecclesia particularis* is apt to evoke both the unity and the plurality of *ecclesiae singulares* several of which normally go into the formation of patriarchal churches, like the Melkite Church or the Maronite Church. Such is in fact the meaning attributed to " ecclesia particularis " in the Vatican Decree on the Oriental Churches. Surprisingly, it is the Conciliar Oriental Commission that has, wittingly or unwittingly, held out this term in the sense most in line with a long and widespread Latin Scholastic tradition!

[44] C. LAHR, *Cours de Philosophie*, tome Ier, 24e ed., Paris, 1923, p. 493.

[45] J. DONAT, *Logica* (*Summae Philosophiae Christianae*, I) Innsbruck, 1931, pp. 88. See also other manuals: e.g. J. de Vries, *Logica*, 3a ed., (*Institutiones Philosophiae Scholasticae*, I) Barcelona Herder, 1964, p. 98: « Conceptus universalis, particularis, singularis ».

[46] Cf. notes 11-15 above.

[47] *Lumen Gentium*, n. 23.

Other Suggested Terms

Among other terms proposed to make up the triad, may we mention: *ecclesia localis* and *ecclesia peculiaris*, both in the sense we have just attributed to " ecclesia particularis ". The first, " local church ", often used in the sense of " ecclesia singularis " or a diocese, has been proposed by H. de Lubac instead to do duty in the intermediate position in the triad [48]. This seems rather strange in view of the fact that the same author disallows that a diocese be defined primarily in terms of " topography " [49]: one fails to see how then an organic group of dioceses can be called " local church ", a term which obviously denotes " topography ", but does not express the " socio-cultural element ", which according to de Lubac, mostly gives the identity to this organic group. Very few of the Oriental Catholic Churches, much less the almost worldwide Occidental Church, would fit the description of " local church ". This term had better be used only when the identification is purely topographical.

Still another suggestion is " ecclesia peculiaris ", not without some backing of the Council, though not very consistent [50]. Though etymologically justifiable, " ecclesia peculiaris " does not belong, any more than ' ecclesia localis ' to a traditional triadic structure like " universalis, particularis, singularis ". Nor has it the advantages of a language associated with the philosophy of the universals. But most of all, lacking precisely technical roots, " ecclesia peculiaris " is easily vulnerable to misinterpretation, giving some support to the tendency to regard the Oriental Catholic Churches as rather peculiar structures as if they were the exception than the norm. Since " peculiaris " is often being used in this sense, it runs the risk of misleading especially the Orthodox, in spite of the good will to apply the same " peculiaris" to the Western Church itself. Just imagine if someone were to understand " ecclesia peculiaris " in the sense of the following passages:

— « ... salvo iure recurrendi ad Sedem Apostolicam in casibus *peculiaribus* personarum, communitatum, vel regionum... » [51].

— According to Pope Paul VI, a certain problem today « peculiaris momenti est » [52].

Given the inherent danger of misunderstanding, the term " ecclesia peculiaris " will quite understandably be unacceptable, especially to Oriental Catholic Churches which are sensitive to its eventual ecumenical repercussions.

[48] H. DE LUBAC, *Les églises particulières...*, *op. cit.*, p. 45. The author, it must be noted, is but following a conciliar usage (cf. *Lumen Gentium*, n. 23 fine and *Unit. Redint.*, n. 14), though rather an isolate one, and unambiguous in the context.

[49] *Ibid.*, p. 44.

[50] « Episcopi peculiaribus quidem Ecclesiis praepositi » (*Christ Dominus*, n. 36) refers to diocese, though « ... de cura pastoralis peculiarium fidelium coetuum » (*ibid.* n. 44) and other similar phrases may designate also different ritually distinct churches.

[51] *Orientalium Ecclesiarum*, n. 4.

[52] Cf. note 5 above.

Finally, once the terms " ecclesia universalis " and " ecclesia particularis " are listed, the logical rules of division would discourage the introduction of disparate terms like " ecclesia sui juris " or " ecclesia eparchialis " to make up the triad [53]. To distinguish between *ecclesia universalis* and *ecclesia sui juris* is to imply that the former is not *sui juris*.

Conclusion

It is the catholic unity of the Church of Christ that determines the ecclesial structure of the People of God at three different levels of unity, in the *ecclesia singularis*, the *ecclesia particularis* and the *ecclesia universalis*. The need for a triadic terminology thus arises from the very structure of the Church, canonically recognized.

We need not be surprised if an adequate and coherent terminology has not been always at hand during the development of ecclesiology and canon law. It is said that every young science, especially if fostered by several hands, passes through a crisis of terminology before reaching maturity. Ecclesiology may well be passing through such a crisis, a crisis which is perhaps not limited to terminology only.

In the terminological triad, " ecclesia universalis, ecclesia particularis, ecclesia singularis ", the last term of course would be a new one in ecclesiology, though without an explicit link with " ecclesia " the triad has had an honourable past. The terminological confusion in the wake of the Second Vatican Council is evidence of the need we have for a new term in ecclesiology. No single term has been so far able to win universal acceptance. " Ecclesia singularis " may share the same lot, but its credentials are many. It seems worth recommending it for reception into ecclesiology and canon law with the hope that this triadic terminology will help throw into relief that ecclesial structure in which particular churches, composed of " ecclesiae singulares » [54] far from

[53] See the same authors as in nn. 43-45 above: J. DE VRIES, p. 106: « Leges divisionis (et classificationis) ... Divisio fiat ex uno fundamento ». Also, SALCEDO, p. 106; LAHR, p. 500, etc.

[54] Needless to say, no effort has been made here to suggest how « ecclesia singularis » in the triad may be translated. Our sole concern has been to equip ourselves with a proper terminology in Latin. However, in French the authoritative *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie* of André Lalande, 9e ed., Paris 1962 (ouvrage couronné par l'Academie Française), gives us the following guideline which appears also to confirm our conclusion:

Singulier:

A. Qui est un *individu*: « Un être singulier ». Qui représente ou désigne un individu: « Si le sujet d'une proposition est singulier, comme quand je dis: *Louis XIII a pris La Rochelle*, on l'appelle singulière ». *Logique de Port-Royal*, 2e partie, ch. III. ....

B. Qui appartient à un individu ou qui concerne un individu: « On comprend, quant à la forme, les propositions singulières sous les universels ». LEIBNIZ, *Nouv. Essais*, IV, 17, § 8. Par suite: qui ne ressemble à rien, ou a personne; qui est, métaphoriquement, seul de son espèce; ou qui dans son espèce, presente seul tel ou tel caractère:

C. (Sans intention laudative ni péjorative). Rare, étrange, surprenant: « Un phénomène singulier ».

being regarded as party churches in ecclesiastical politics, can realize their identity as varying expressions of catholicity, while affirming their legitimate autonomy within the unity of the universal church.

GEORGE NEDUNGATT, S.J.

D. (Avec une intention laudative). Unique, de valeur supérieure à celle des autres choses de la meme espèce. - Ce sens a veilli: il s'est conservé plus longtemps dans l'adverbe *singulièrement* (au sens du Latin *unice*).

E. (Avec une intention péjorative). Étrange, choquant, contraire à ce qui devrait être. « Un singulier argument ».

Radical international (au sense propre): Singular (pp. 995-96).

It would seem that A an B would indicate the meaning to be conveyed through « église singulière ». See also *particulier, ibid.*, s.v.

LA COLLAZIONE DEL PALLIO

La benda di lana o di seta guarnita di croci che in Occidente viene indossata durante le solenni Liturgie pontificali dal Papa, dai Metropoliti e dai Vescovi di quelle Sedi che ne hanno il privilegio e che è distintivo precipuo di tutti i Vescovi orientali, eccettuati quelli delle Chiese Sira-Orientale ed Etiopica, ha origine antichissima ed ha subito nel tempo una profonda evoluzione.

Originariamente infatti il pallio era un'ampia pezza di stoffa di lana a forma rettangolare che veniva avvolta intorno al corpo. Dalla Grecia, di cui era tipico, passò al mondo romano anche se a poco a poco fu sostituito dalla poenula restando, ripiegato più volte, un puro ornamento indossato sopra la poenula stessa. L'imperatore Teodosio I il Grande nel 382 prescrisse ai Senatori [1] di portare sempre il pallio sopra la poenula; anche i Consoli si ornavano del *pallium contabulatum*, così chiamato perché ripiegato per il lungo, veniva schiacciato nelle pieghe: questa operazione era detta *contabulatio*. Non è facile determinare quando il pallio sia stato concesso ai Vescovi; il primo a farne esplicita menzione è Isidoro di Pelusio (+ 433 c.) che ne spiega la simbologia: rappresenta la pecorella smarrita sulle spalle del Buon Pastore [2]. Benché differenziasse sia nel nome che nella forma, dovuta quest'ultima alle diverse maniere in cui veniva piegato, il pallio divenne specifico indumento liturgico pontificale: i Bizantini, i Latini, i Copti e gli Armeni lo conservarono pressoché identico mentre i Siri lo ridussero ad una benda di stoffa più corta di quella Bizantina e lo indossarono non avvolgendolo intorno alle spalle ma praticando un'apertura al centro in modo da passarvi la testa e farlo ricadere avanti e indietro nel medesimo modo. In Occidente si continuò a chiamarlo *pallium* o *lorum superhumerale*, mentre i Bizantini e i Copti: *Omophorion*; gli Armeni: *Emiperon*; i Siri: *Huroro rubo*, cioè grande Orarion.

Isidoro di Pelusio lascia supporre il pallio indumento episcopale comune. Resta quindi da chiarire in che tempo fu concesso come distintivo di onore ai Vescovi da parte dell'Imperatore data l'origine civile dell'indumento. Il problema è quanto mai controverso anche se la maggior parte di coloro che lo trattarono pensi che sia stato concesso verso la fine del IV secolo. Il testo occidentale più antico che ne parli è del 513: il Papa Simmaco « *spe-*

[1] Codex Theodosianus, XIV, 10.
[2] MIGNE, *Patrologia Graeca*, 78, 272; Lib. I, Ep. 136.

ciali privilegio pallii usum permittit »[3] a Cesario di Arles che era suo Vicario per le Gallie e la Spagna. Lasciamo per il momento i testi scritti e riferiamoci per la prima metà del secolo VI all'iconografia e precisamente a quella ravennate. Nelle Basiliche di S. Vitale e S. Apollinare in Classe sono raffigurati alcuni Vescovi di Ravenna. Dei Presuli rappresentati: Apollinare (II sec.), Severo (+ 350 c) e Orso (+ 425 c.) erano soltanto Vescovi; Eclesio (+ 532) e Ursicino (+ 535), Metropoliti; Massimiano (+ 556) era Arcivescovo *Maggiore*.

Ciò che accomuna questi Presuli è il pallio che indossano indistintamente tutti. L'Arcivescovo Massimiano, il quale conosceva bene la storia della sua Chiesa e che commissionò i mosaici e ne approvò certamente i disegni, potrebbe essere accusato di eccessivo zelo nel voler onorare Ravenna facendo indossare a tutti i suoi predecessori il pallio; ciò può anche significare come la concessione dell'insegna fosse assai antica per la Chiesa Ravennate e che andasse oltre l'istituzione della Metropolia avvenuta con l'ultimo vescovo siro, Pietro I Crisologo, « *decreto beati Patri et decreto Principis christiani* »[4] prima del 431. Si tenga presente che i Vescovi ravennati fin dai primi anni del 400 erano a continuo contatto con l'Imperatore d'Occidente e che non era eccezionale che semplici vescovi indossassero il pallio come si vedrà più avanti. Contemporanea all'elezione di Massimiano di Ravenna è quella di Aureliano di Arles al quale il Papa Vigilio concede l'uso del pallio[5] come già precedentemente aveva fatto con il predecessore di lui, Auxanio, nel 543[6]. È interessante notare che il Papa Vigilio concede il pallio ad Auxanio ed Aureliano dopo averne chiesto il permesso all'Imperatore. Per Massimiano di Ravenna, imposto da Giustiniano, il Papa conferisce l'ordinazione e immediatamente il pallio[7]. Il Papa Pelagio I nel 557 non chiede alcun consenso e invia direttamente il pallio a Sapuado di Arles[8]; si può dedurre che l'Imperatore abbia concesso al Papa di conferire sempre l'insegna onorifica al Primate delle Gallie e Vicario della Sede Apostolica Romana. Nel 558 lo stesso Pelagio interdice, tramite il defensor Giovanni, l'uso del pallio al Vescovo Secondo di Taormina perché dopo tre anni non si era ancora degnato di farsi vivo col Papa[9]; si noti che Secondo era semplice vescovo e che Metropoli della Sicilia era Siracusa.

Il Papa Giovanni III nel 568 o 570 ordina vescovo il 15 settembre Pietro III di Ravenna e solo il 22 seguente gli concede l'uso del pallio[10]. Perché separare la collazione del pallio dall'ordinazione? Probabilmente perché il pallio era considerato ancora distinzione civile. Il Papa Pelagio II (579-590) ordina che ogni Metropolita invii alla Chiesa Romana, entro tre

[3] PH. JAFFÉ, *Regesta Romanorum Pontificum*. Graz 1956, vol. I, N. 766.
[4] Migne, P.L. 72, sermo 175.
[5] Jaffé, o.c. I, 918.
[6] Jaffé, o.c. I, 912.
[7] Jaffé, o.c. I, 919.
[8] Jaffé, o.c. I, 944.
[9] Jaffé, o.c. I, 1000.
[10] Jaffé, o.c. I, 1041.

mesi dall'elezione, un'esposizione della sua fede e la postulazione del pallio [11]. Il Concilio di Mâcon nel 583 stabilisce: *Ut nullus episcopus sine pallio missas dicere non praesumat* [12]. Questo canone chiaramente ci informa dell'esistenza di un pallio diverso da quello romano e comune a tutti i Vescovi delle Gallie.

Di Gregorio I il Grande conosciamo molte concessioni di pallii perché si posseggono i suoi Registri e soprattutto da lui conosciamo più profondamente le modalità della collazione. Nel febbraio del 590 Gregorio I interviene perché l'Imperatore conceda l'uso del pallio al Patriarca già di Antiochia Anastasio I [13]. Ciò conferma ulteriormente l'origine imperiale della concessione. Nel 591 il Papa scrive sia a Giovanni, Arcivescovo eletto di Giustiniana Prima, sia al Sinodo di elezione confermando quanto operato e annunciando l'invio del pallio [14]. Lo stesso fa nel 593 con Costanzo di Milano [15], con l'Arcivescovo di Siracusa Giovanni [16], col Metropolita Giovanni di Corinto [17], col Metropolita Giovanni di Nicopoli [18] e col Vescovo Dono di Messina.

Nel settembre del 597 scrive alla Regina dei Franchi Brunechilde che aveva postulato il pallio per Siagrio, Vescovo di Autun, e le annuncia che l'Imperatore Maurizio aveva concesso il privilegio: « *Propter quod et serenissimi Domni Imperatoris, quantum nobis diaconus noster qui apud eum responsa Ecclesiae faciebat, innotuit, prona voluntas est et concedi omnino desiderat* » [20]. Nel luglio del 599, assolto il Metropolita Massimo di Salona dalle censure in cui era incorso nell'elezione anticanonica, lo invita ad inviare un suo messo per ritirare il pallio concessogli [21]. Lo stesso anno scrive di nuovo alla Regina Brunechilde di aver concesso il pallio a Siagrio di Autun unicamente per i meriti che quest'ultimo si era procurato nella conversione degli Angli [22]; ordina poi a Desiderio, Metropolita di Vienne, che aveva chiesto per la sua Sede la conferma del pallio concesso per antica tradizione, di inviargli gli atti comprovanti tale collazione perché nulla esisteva a riguardo negli Archivi della Chiesa Romana [23]. Scrive ancora a Siagrio di Autun che il pallio concessogli non lo esime dall'obbedienza al Metropolita di Lione anche se occuperà il primo posto dopo di lui [24]. Il pallio romano dava certamente prestigio al Vescovo che lo riceveva e lo distingueva tra gli altri confratelli. Il papa Gregorio I scrive il 2 giugno del 601 ad Agostino, Arcivescovo degli

[11] Jaffé, o.c. I, 1064.
[12] L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*. Paris 1889, p. 408, n. 1.
[13] Jaffé, o.c. I, 1096.
[14] Jaffé, o.c. I, 1164, 1165.
[15] Jaffé, o.c. I, 1272.
[16] Jaffé, o.c. I, 1397.
[17] Jaffé, o.c. I, 1378.
[18] Jaffé, o.c. I, 1387.
[19] Jaffé, o.c. I, 1388.
[20] Jaffé, o.c. I, 1491, Reg. VIII, 4.
[21] Jaffé, o.c. I, 1703.
[22] Jaffé, o.c. I, 1743.
[23] Jaffé, o.c. I, 1749.
[24] Jaffé, o.c. I, 1751.

Angli, e gli concede l'uso del pallio che però promette di inviare anche al Vescovo di York, la cui Sede è elevata a Metropoli e il cui titolare resterà sottomesso allo stesso Agostino [25]. Nel luglio del 603 concede il pallio a Giovanni, Vescovo di Palermo, e gli ordina di usarne: « *illis videlicet temporibus, atque eo ordine, ut alios quoque insulae Siciliae sacerdotes vel decessores tuos usos esse non ambigis* » [26]. Da quanto riportato finora sembra chiaro che la concessione del pallio era fatta dall'Imperatore e che il Papa lo inviava ai soli Vescovi d'Europa, Illirico e Grecia compresi; infatti sfogliando i Regesti pontifici non risulta mai che il Vescovo di Roma, il cui Patriarcato e la cui autorità si estendeva all'Africa romana, abbia concesso il pallio ai Vescovi di quelle provincie. Dalla lettera al Metropolita Desiderio di Vienne apprendiamo l'esistenza degli atti relativi alla collazione del pallio ad una sede; il Papa aveva con tutta probabilità una lista approvata dall'Imperatore altrimenti non si spiegherebbero le richieste al Sovrano presentate dal Papa per coloro che non avevano l'uso del pallio. Ulteriore prova della concessione imperiale dell'insegna è quanto narra il Diacono Liberato di Cartagine nel suo *Breviarium* a proposito della deposizione del patriarca Antimo I di Costantinopoli nel 536, presente il papa Agapito I: « *Anthimus vero videns se a sede pulsum, pallium quod habuit ab imperatoribus reddidit, et discessit ubi eum Augusta suo patrocinio tueretur* » [27]. L'Autorità Imperiale anche nel secolo seguente e precisamente nel Tomos di autocefalia alla Chiesa di Ravenna sottolinea questo suo diritto. Costante II infatti, avendo come base certamente il c. 17 del IV Concilio aveva concesso il 1° marzo 666 all'Arcivescovo Mauro e alla sua Chiesa l'autocefalia e tra gli altri privilegi anche il pallio. Dopo aver stabilito che la Chiesa di Ravenna doveva essere « *securam atque liberam ab omni superiori episcopali conditione* » e « *non subiacere pro quolibet modo patriarche antique urbis Rome sed manere eam autocephalon* » fa presente che l'Arcivescovo usa « *videlicet et decore palei sicut nostre divinitatis sanctione superna inspiratione prelargitum est* [28].

La disciplina antica della concessione del pallio ai Vescovi dell'Europa subì sia per le invasioni dei Barbari in Occidente e quindi la progressiva impossibilità di comunicare a Costantinopoli con l'Imperatore, sia perché l'uso era ormai stabilito e sia perché ci fu con l'apparire della *Donatio Constantini*, sulla cui autenticità allora nessuno dubitava, una progressiva e profonda evoluzione anche se la *Donatio* stessa sottolinei la concessione imperiale al Papa del *superhumerale, videlicet lorum, quod imperiale circumdare assolet collum* » [29]. Proprio per la sua origine imperiale e quindi legata all'Impero Romano i Vescovi Siri-Orientali ed Etiopici mai lo indossarono; si tenga anche presente che i Vescovi Copti lo indossano, mentre una Chiesa dipendente

[25] Jaffé, o.c. I, 1829.
[26] Jaffé, o.c. I, 1905, Reg. XIII, 40.
[27] Liberati, *Breviarium*: Migne, P.L. 68, 1039.
[28] Agnelli, *Liber Pontificalis Ecclesiae Ravennatis*, in M. G. H., Scriptores Rerum Longobardicarum et Italicarum; Ed. Holder-Egger, 350-351.
[29] Migne, P.L. 8, 567-578.

da Alessandria come quella di Axum se ne trova sprovvista. A nostro modesto parere ciò significa che il Papa di Alessandria non poteva concederlo nemmeno per delega imperiale ma che i Vescovi lo ricevevano direttamente dal Palazzo. Il Duchesne a proposito dell'evoluzione circa la collazione del pallio romano scrive: « Peu à peu le pallium romain prit une signification symbolique. On le considéra comme une relique, comme une sorte de répétition du manteau de St Pierre. Avant de l'expédier à son destinataire, on le déposait, une nuit durant, dans le sanctuaire de la Confession, immédiatement au dessus du tombeau de l'apôtre... De là l'idée d'une sorte de transmission de pouvoirs... il n'y avait pas loin: dès le sixième siècle, les évêques d'Arles, au siècle suivant ceux de Cantorbéry, le portèrent comme un insigne des pouvoirs spéciaux qui leur venaient de Rome... Cette conception du pallium comme un manteau a été suggérée par le mot plutôt que par la chose. L'insigne que l'on désignait par ce terme n'a jamais eu la forme d'un vêtement, mais d'une écharpe... En ces temps anciens, le pallium était l'insigne par excellence de l'autorité épiscopale dans son plein exercice. Un pape, un patriarche était dépose, on lui enlevait son pallium... Il semble qu'en Orient, comme dans le pays gallicans, le pallium fût porté indistinctement par tous les évêques, et l'on ne peut même dire qu'ils eussent besoin d'en être investis par leurs métropolitains ou leurs patriarches. L'usage romain de réserver cet insigne à certains évêques et le leur envoyer de Rome, paraît être une modification de l'institution primitive. Je ne serais pas éloigné de croire qu'il y a quelque rapport avec le changement qui transforma, dans l'opinion et dans le langage, un insigne d'origine officielle en une relique de l'apôtre Pierre » [30]. Il secolo IX ci offre due notizie interessanti; nell'853 il patriarca Ignazio di Costantinopoli pensò di inviare al papa Leone IV un pallio. Il Papa restituendolo scrive: « *Vidimus animi puritate et sola benevolentia pallium superhumerale a Vestra Dilectione directum, quod a nobis suscipi non potuit, quia non est mos istius Ecclesiae, cum magister et caput omnium videatur Ecclesiarum existere, aliunde pallium erogatum accipere, sed per totam Europam, ad quod delegatum est, tradere. Hoc non dure accipiatis precamur, quia hac ratione illum suscipere nequivimus, sed vobis remandare praevidimus* » [31].

È interessante notare come il Papa affermi che la Chiesa Romana dia il pallio a quelle Sedi Vescovili che ne abbiano il diritto in Europa e che, essendo madre e maestra di tutte le Chiese, non lo possa accettare da altri Gerarchi; contemporaneamente però afferma anche i limiti della sua giurisdizione patriarcale. Nell'878 il Papa Giovanni VIII concede il pallio a Rostagno di Arles, suo Vicario per le Gallie e gli ordina « *canonico decreto ne metropolitae antequam pallium a Sede Apostolica suscipiant, consecrationes facere praesumant* » [32]. Più avanti si vedrà l'importanza di questa decisione entrata nel vigente Diritto per gli Orientali Cattolici in quanto ciò che fu un distintivo onorifico civile, diviene simbolo della *plenitudo pontificalis officii* come nel

[30] L. Duchesne, o.c. pp. 271-275.
[31] Jaffé, o.c. I, 2647.
[32] Jaffé, o.c. I, 3148.

passo avanti citato sottolinea il Duchesne e ripeterà aiosa Benedetto XIV nelle solenni imposizioni di pallii ai Patriarchi orientali. La prassi occidentale era così mutata e si era stabilita in maniera così definitiva tanto da essere ancora sostanzialmente in vigore. Quel che fu *ius proprium* del Metropolita divenne *ius delegatum* dalla Sede Apostolica Romana. Questa evoluzione occidentale di cui si sono viste le cause, fu un modo di legare l'Episcopato europeo, allora scelto dal clero e dal popolo (di fatto dall'Imperatore del Sacro Romano Impero) più strettamente alla Santa Sede e quindi di poter intervenire per la scelta di candidati più degni e meno legati al potere civile. Quella che era disciplina *per Europam* a poco a poco, col cambiamento di mentalità operatosi, venne allargata anche ai Capi delle Chiese Orientali entrate in contatto con l'Occidente al tempo delle Crociate e sottomesse alla Chiesa Romana. È necessario notare però che nella risposta *Ad consulta vestra* ai Bulgari, la cui Diocesi apparteneva al Patriarcato dell'Occidente, il 13 novembre 866, il papa Nicola I scrive al n. 73: « *Et idcirco scitote, quia in loco, ubi numquam patriarcha vel archiepiscopus constitutus est, a maiori est primitus instituendus... deinde vero accepta licentia et pallii usu ordinat ipse sibi deinceps episcopos... Et propter longitudinem itineris non iam huc consecrandus qui electus est veniat sed hinc episcopi, qui ab obeunte archiepiscopo consecrati sunt, simul congregati constituant, sane interim in throno non sedentem et praeter Corpus Christi non consecrantem, priusquam pallium a Sede Romana percipiat, sicut Galliarum omnes et Germaniae et aliarum regionum archiepiscopi agere comprobantur* » [33]. Il Papa reputa il Patriarca o Arcivescovo dei Bulgari come il Patriarca di Aquileia o quello di Grado, Metropoliti del suo Patriarcato. Nella lettera che Giovanni VIII scrisse agli Imperatori Basilio, Costantino e Alessandro il 16 agosto dell'879 proibisce al Patriarca Fozio tra l'altro « *nec sacrum pallium quo inter sacra missarum sollemnia uti pontificibus solitum est, ipse patriarcha mittere praesumpserit* » [34] ai Bulgari. Lo stesso Giovanni VIII ribatte nella lettera spedita a Fozio quanto scritto agli Augusti. Dopo aver chiesto la restituzione della Diocesi Bulgara alla Chiesa Romana chiede al Vescovo di Costantinopoli di ritirare di là i Prelati da lui inviati e così prosegue: « *Quibus (episcopis) si tu aut pallium dederis aut quacumque illic ordinationem feceris vel donec nobis obediant, cum eis communicaveris, pari excommunicatione cum eis teneberis adnexus* » [35].

Appare chiara in quest'ultima lettera la disciplina orientale del pallio quale indumento comune a tutti i Vescovi e non ai soli Metropoliti come ormai stabilito in Occidente. In questo IX secolo intanto a Roma il termine *archiepiscopus*, un tempo riservato al solo Arcivescovo *Maggiore* era già l'equivalente di ' Metropolita '; ciò avrà un grande peso nel rapporto con gli Orientali che si uniranno alla Chiesa Romana poiché è in questo contesto che entrerà la collazione del pallio ai Capi di quelle Chiese da parte del Papa.

Il primo caso di una concessione del pallio romano ad un orientale

[33] Fontes della Codificazione Orientale: Serie III, vol. I, t. 1, p. 676.
[34] Ibidem, p. 725.
[35] Ibidem, p. 728.

si ha nel 1185 quando Lucio III invia al Catholicòs armeno Gregorio il pallio e il mitra. Scrive Narsete di Lampron, presente al fatto, nella sua *Memoria Storica*: « *Et Catholicos accipiens sanctum ac venerabile pallium et mitram ad complementum sui honoris, gratias egit Deo...* »[36]. Il pallio qui è concesso, almeno nell'intenzione degli Armeni che lo ricevettero, come *complementum honoris* e così doveva essere anche nella mente del Papa che inviò similmente una mitra. Una prima, vera e propria collazione di pallio si ha nel 1205 quando Innocenzo III lo invia al Catholicòs armeno Giovanni stabilendo per lui tutti gli obblighi a cui erano tenuti i Metropoliti latini[37]. Ciò si ripeterà con Geremia, Patriarca dei Maroniti, il quale, dopo aver promesso « *iuxta formam solitam, quam Metropolitani oboedientiam Sedi Apostolicae repromittunt, oboedientiam et reverentiam* » alla Chiesa di Roma, ottiene il pallio « *quod tibi Antiochenus patriarcha* (latino) *sine difficultate libenter debet conferre* » ed inoltre approva con autorità apostolica « *solitis inibi consuetudinibus approbatis, quas tu etiam et praedecessoribus tuis hactenus in Antiochensi ecclesia dignoscimini habuisse* »[38]. Nella sua lettera che porta la data del 4 gennaio 1215, Papa Innocenzo chiama Geremia: *Patriarcha seu Primas* e la giurisdizione di cui è investito: *ius primatiae*. Per Innocenzo III sia il Catholicòs Armeno che il Patriarca dei Maroniti sono Metropoliti o Primati nell'ambito del Patriarcato latino di Antiochia e per questo motivo concede, come a tutti gli altri Metropoliti o Primati, il pallio imposto poi dal Patriarca latino di cui venivano considerati soggetti. Nella lettera inviata da Gregorio IX il 26 giugno 1238 ai Metropoliti latini di Apamea e Mopsuestia ribatte gli stessi concetti scrivendo: « *Armenorum tamen Praelatus* (Costantino), *qui Catholicos vulgariter appellatur, debitam ei et Ecclesiae Antiochenae oboedientiam et reverentiam denegat exhibere* ». Ordina ai due Vescovi di andare dal Catholicos « *ut eisdem patriarchae* (Antiocheno) *et ecclesiae, ut tenetur, oboediat humiliter et intendat*[39]. Il 10 marzo 1239 il Catholicòs Costantino ottiene dal Papa « *petitum a te palleum, tuo quod antecessoribus tuis fuit concessum, iam prae nimia vetustate consumpto..., necnon mitram, stolam et annulum* »[40]. Il Catholicòs ottiene finalmente e direttamente il pallio dal Papa e non dal Patriarca latino di Antiochia; il vecchio pallio concesso al Catholicòs Giovanni nel 1205 era ormai consunto, da qui la buona motivazione per richiederlo a Gregorio IX ed essere così in un qualche modo esenti dalla giurisdizione del Patriarca latino.

Per i Maroniti la realtà canonica rimase sempre la stessa e il Papa Alessandro IV il 1° febbraio 1257 ripeté al Patriarca Simeone, quasi alla lettera, la bolla indirizzata da Innocenzo III al Patriarca Geremia. Il Papa chiama di nuovo il Capo della Chiesa Maronita *Patriarcha sive Primas* e conferma l'uso del pallio per lui e per i suoi successori conferito sempre dal Patriarca

[36] Ibidem, p. 818.
[37] Ibidem, vol. II, p. 587: *singulis quinque annis... S. Romanam Ecclesiam visitare et in conciliis transmarinis interesse.*
[38] Ibidem, vol. II, pp. 458-60.
[39] Ibidem, vol. III, p. 319.
[40] Ibidem, vol. III, p. 335.

latino di Antiochia [41]. È necessario poi giungere al secolo XVI per riprendere la disciplina della collazione del pallio agli Orientali. Il 1 agosto 1515 il Patriarca dei Maroniti Simeone ibn Hassan viene confermato da Leone X, dietro sua richiesta; l'elezione di Simeone era avvenuta nel 1492. Il Papa inviò il pallio e confermò l'elezione del Patriarca asserendo tuttavia che « *nemo nec idem Petrus* [42] *de aliqua electione vel confirmatione anterioris patriarchatus Maronitarum fidei faciebat* » [43], è il primo caso di conferma papale ad una elezione patriarcale. La procedura fu osservata anche per il primo Patriarca cattolico caldeo Simeone Sulaqa (1552-1555), nella bolla di conferma infatti (*Divina disponente clementia*) Giulio III il 20 febbraio 1553 concede anche il *Pallium... tibi coram Nobis personaliter constituto, et illud cum ea qua decuit instantia postulandi propriis manibus tradimus et assignamus* » [44]. Questa disciplina si ripete per l'elezione del Patriarca di Antiochia dei Siri Ignazio Pietro IV David-Šah eletto nel 1576 dopo che il Patriarca siro Ignazio Ne 'emet-Allah I, vivente in Roma, aveva dato le dimissioni. È in questa occasione che abbiamo la prima descrizione della postulazione di un pallio romano per un Patriarca Orientale: « *Tunc* (dopo la conferma), *Cardinale S. Severinae annuente, ingressi sunt Fabritius Lazarus, Advocatus consistorialis et D. Leonardus Abel, Doctor Melitensis, procurator R.P.D. David Ignatii Patriarchae Antiocheni, deducti ab eodem Ludovico Magistro Caerimoniarum et idem advocatus postulavit pallium pro eodem et iis egressis, et Dominis Cardinalibus annuentibus concedi, Sanctitas Sua innuit eidem D. Cardinali Estensi, ut daret. Et reseratum est Concistorium, facto signo* [45]. Ciò che è descritto sopra divenne un obbligo e fu regolarmente applicato anche nelle successive unioni di Orientali con la Chiesa Romana come si vedrà oltre. È interessante notare che questa provvisione del pallio non fu messa in atto per la Chiesa di Kiev quando questa si unì nel 1595 a Roma. Soltanto il Metropolita Antonio Saljeva (1640-1655) si decise a richiedere il pallio romano poiché alcuni canonisti latini gli avevano inculcato il dubbio circa la validità dei suoi atti. Si radunò pertanto la Congregazione de Propaganda Fide e il 9 giugno 1642 discusse ampiamente il problema giungendo alla conclusione che tra la *stola pontificali graeco ritu, quam homoferon seu periforion appellant* e quello latino c'è differenza perché, ragionava un Consultore, l'omoforio *non est verum pallium, quia non est laneum* e perciò non significa *plenitudinem pontificalis officii* [46] e quindi bisogna concederlo. I Cardinali della Congregazione suggerirono di chiedere al Nunzio in Polonia se la collazione poteva ingenerare scandalo sia tra i Ruteni uniti sia tra gli Ortodossi; nonostante ciò il pallio fu regolarmente spedito ai Metropoliti di Kiev e dopo il 1838 ai loro successori di Halyč.

[41] Ibidem, vol. IV, t. 2, pp, 61-64.
[42] E' noto che tutti i Patriarchi Maroniti portano il nome di Pietro e questo Pietro è Simeone.
[43] T. Anaissi: *Bullarium Maronitarum*. Romae 1911, p. 44 e p. 49.
[44] J. Habbi, *L'union de Mar Sulaqa avec Rome*. In L'Orient Syrien 2(1966) 221.
[45] Fontes della Codificazione Orientale: Serie II, fasc. 26: P. Hindo, *Disciplina Antiochena Antica: Les Personnes*, p. 109.
[46] R. De Martinis, *Juris Pontificii de Propaganda Fide*, Roma 1909, II parte n. 178, p. 90.

L'opinione della Congregazione suddetta fu respinta ai tempi di Clemente XI; fu stabilito invece che l'usanza romana di concedere il pallio agli Orientali era legittima e si citarono gli esempi della collazione del pallio agli Arcivescovi di Giustiniana Prima, ai Metropoliti di Corinto, ai Metropoliti dell'Epiro da parte di Gregorio I il Grande non sapendo che questi territori erano in Europa e facevano parte del Patriarcato d'Occidente. Benedetto XIV, che racconta lo svolgersi della Congregazione, fa sua questa opinione e giustifica la concessione del pallio al Catholicòs di Cilicia degli Armeni Giacomo Pietro II il 27 settembre 1750. Nella stessa allocuzione il Papa Benedetto XIV racconta di essere stato presente e di aver postulato il pallio da Clemente XI, come avvocato concistoriale, nel 1713 per Samuele Capasulis, Patriarca greco di Alessandria, unitosi a Roma [47]. Benedetto XIV concesse nel 1744 il pallio anche a Cirillo VI Tanas, eletto nel 1724 Patriarca greco di Antiochia [48], come già precedentemente l'aveva imposto al Catholicòs armeno Abramo Pietro I e quindi, come si è visto sopra, a Giacomo Pietro II, nel 1754 al suo successore Michele Pietro III e infine nel 1758 a Tobia El Khazen, Patriarca dei Maroniti [49]. Nel 1783 quando si unì a Roma il Patriarca di Antiochia dei Siri Ignazio Michele III Ǵarweh, Pio VI gli inviò il pallio secondo la prassi ormai definitivamente sancita [50]. Quando poi Pio IX eresse la Metropolita Romena concesse il pallio romano al Metropolita di Fagaras-Alba Julia nel 1851 [51]. I diversi Sinodi Orientali celebrati nel secolo XIX codificarono quest'uso, già precedentemente accolto dal Sinodo Libanese del 1735 [52]. Il motu proprio *Cleri Sanctitati* emanato da Pio XII nel 1957 al c. 236 non fa altro che canonizzare questa prassi. Il diritto odierno per i Cattolici Orientali vieta al Patriarca di convocare il Sinodo ed eleggere ed ordinare i Vescovi (cfr. c. 238, § 3) prima di aver ricevuto la Comunione ecclesiastica e il pallio. Se si tien conto che dai tempi di Gregorio XVI, seguito poi da Pio IX, al Patriarca senza conferma e pallio era proibito: *convocare concilium, conficere Chrisma, dedicare basilicas, ordinare clericos, Episcopos consecrare, aliaque peragere quae... vetita sunt* [53], si comprende come il *Cleri Sanctitati* sia un vero progresso rispetto alla precedente disciplina.

D. Giorgio Orioli

[47] Ibidem, vol. VII, 175-177.
[48] J. Nasrallah *Sa Béatitude Maximos IV et la Succession Apostolique du Siège d'Antioche*. Paris 1963, p. 68.
[49] R. De Martinis: o.c., Vol. VII, 184-185.
[50] Ibidem, vol. IV, 272.
[51] Ibidem, vol. VI, 207.
[52] Synodus Libanensis. III, VI, 7, XXIII.
[53] Collectanea S. Congr. de Propaganda Fide. Romae 1907, I, n. 863.

NUNTIA

Commentarium cura et studio
PONTIFICIAE COMMISSIONIS CODICI IURIS CANONICI ORIENTALIS RECOGNOSCENDO
editum
prodibit bis in anno et quoties utilitas id postulare videbitur

★

Directio: penes Pontificiam Commissionem Codici Iuris Canonici Orientalis Recognoscendo

Direction et rédaction: Commission Pontificale pour la révision du code de Droit canon oriental
(Via della Conciliazione 34, 00193 Roma)

Administration: Libreria Editrice Vaticana. Città del Vaticano
(c. c. p. N. 1-16722)

	Abbonamento annuo Abonnement annuel Annual subscription	Annate arretrate Années précédentes Past years	Un fascicolo Un fascicule Single numbers
Italia	L. 4.500	L. 9.000	L. 2.500
Extra Italia	L. 5.500 ($ 9)	L. 9.000 ($ 15)	L. 2.500 ($ 4.20)