

MULTIKONFESSIONELLES EUROPA

KANON XII

**JAHRBUCH DER
GESELLSCHAFT FÜR DAS RECHT
DER OSTKIRCHEN**

KOVAR

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

REDAKTION
RICHARD POTZ
BRIGITTE SCHINKELE
EVA SYNEK

Gefördert durch das Land Niederösterreich
und das Bundesministerium
für Wissenschaft und Forschung

KANON

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

Kanon : Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der
Ostkirchen. - München-Eichenau : Kovar.

Früher im Verl. Herder, Wien, danach im Verb. der Wiss. Ges.
Österreichs, Wien

12. Multikonfessionelles Europa. - 1. Aufl. - 1994

Multikonfessionelles Europa. - 1. Aufl. - München ; Eichenau : Kovar, 1994

(Kanon ; 12)

ISBN 3-925845-65-8

© by Roman Kovar Verlag, Eichenau und München

ISBN 3-925845-65-8

1. Auflage 1994

Alle Rechte vorbehalten

Auslieferung: Verlag Roman Kovar, Gernstraße 55 a, D-82223 Eichenau

Umschlaggestaltung: Graphik-Studio Manfred Adams

Satz: Institut für Kirchenrecht an der rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien

Druck: Druck- und Verlagsanstalt Wiener Verlag, Himberg

Printed in Austria

KANON XII

Yearbook of the society for the law of the eastern churches
Annuaire de la societe du droit des eglises orientales

MULTICONFESSITIONAL EUROPE

Edition Roman Kovar · München – Eichenau 1994

Empty Page

KANON XII

Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen

MULTIKONFESSIONELLES EUROPA

Verlag Roman Kovar · München – Eichenau 1994

Empty Page

Inhalt

Vorwort	II
<i>Eva Synek, Wien</i> Bericht zum XI. Kongreß der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen "Multikonfessionelles Europa. Die Ordnung des Zusammenlebens zwischen Ost und West"/"Multiconfessional Europe. The Living Together of East and West"	III
<i>+ Franz König, Wien</i> Christentum und Orient	1
<i>Vittorio Peri, Rom</i> Modelli storici della convivenza nell' Italia meridionale	8
<i>+ Johannes Rinne, Kuopio</i> The Orthodox Church in the Predominantly Lutheran Finland	18
<i>+ Johannes Rinne, Kuopio</i> The Orthodox Church in Estonia	44
<i>Richard Potz, Wien</i> Die Donaumonarchie als multikonfessioneller Staat	49
<i>Karl Christian Felmy, Erlangen</i> Multikonfessionelles Zusammenleben in Rußland vor 1917	66
<i>Ahmet Mumcu, Ankara</i> Die rechtliche Lage der nichtmuslimischen Bürger im Osmanischen Reich im 19. Jahrhundert	85
<i>Erhard Busek, Wien</i> "Multikonfessionelles Europa - Die Ordnung des Zusammenlebens zwischen Ost und West" aus der Sicht eines christlichen Politikers	104
<i>Nikolaus Egender, Jerusalem</i> Multikonfessionelles Miteinander in Jerusalem und im Nahen Osten	110
<i>Lewis J. Patsavos, Cambridge/MA</i> The North American Experience of Confessional Coexistence: an Orthodox Perspective	126

VORWORT

Die Tagung der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen 1993 in St. Gabriel/Mödling bei Wien stand unter dem aktuellen Thema "Multikonfessionelles Europa. Das Zusammenleben zwischen Ost und West". Neben einem Kongreßbericht enthält dieser KANON-Band vor allem eine Dokumentation jener Tagungsbeiträge, die sich der Fragen multikonfessionellen respektive multireligiösen Zusammenlebens in Europa aus rechtshistorischer Sicht angenommen haben. Dazu kommen Erfahrungsberichte aus dem gegenwärtigen nahöstlichen und nordamerikanischen Kontext, die die dortige multikonfessionelle Praxis in Hinblick auf einen möglichen Modellcharakter für Europa zu beleuchten versuchen.

Weitere Kongreßbeiträge werden im nächsten KANON veröffentlicht: Themen werden die zentrale Problematik von Religionsfreiheit sowie Fragen der Bedeutung des Kirchenrechts für den ökumenischen Dialog sein.

Da der Verband der wissenschaftlichen Gesellschaften Österreichs seine Verlagstätigkeit überraschend einstellte, mußten wir kurzfristig auf die Suche nach einem neuen Verleger gehen. Wir haben ihn in Roman Kovar (München-Salzburg) gefunden und freuen uns auf eine gute Zusammenarbeit. Verbunden mit dem Verlagswechsel wird es auch zu kleinen äußerlichen Veränderungen kommen. Der KANON erscheint in einem neuen Kleid, das Kontinuität verbunden mit etwas "frischem Wind" signalisieren will.

BERICHT

DER XI. KONGRESS DER GESELLSCHAFT FÜR DAS RECHT DER OSTKIRCHEN

Von Eva S y n e k, Wien

Der XI. Kongreß der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen (20. - 26. September 1993), der im Kloster St. Gabriel/Mödling bei Wien stattfand, stand ganz im Zeichen der Umbruchssituation in Europa. Unter dem Generalthema "Multikonfessionelles Europa - Die Ordnung des Zusammenlebens zwischen Ost und West" wurde nicht nur die Auseinandersetzung mit aktuellen Spannungsfeldern, vor allem in Rumänien und der Ukraine (aber auch anderen Gebieten der ehemaligen Sowjetunion), gewagt; ein besonderes Anliegen war auch das Aufzeigen von zumindest ansatzweise gelungenen Modellen einer Organisation des Zusammenlebens in Geschichte und Gegenwart.

Einen ersten Einblick in die Verwobenheit von Ost und West in der europäischen und insbesondere auch der österreichischen Tradition bot bereits der Abend des Anreisetages: Am Anfang unserer Tagung stand eine orthodoxe Vesper, der der griechisch-orthodoxe Bischof in Wien, Metropolit Michael von Austria als Hauptzelebrant vorstand; die musikalische Rahmung hatten Sängerinnen des Kirchenchores der russisch-orthodoxen Metropolie unter der Leitung von Joann Rumpel übernommen. Auf dieses Symbol innerorthodoxer Ökumene erfolgte die feierliche Eröffnung des Kongresses durch den Vorsitzenden der Gesellschaft für das Ostkirchenrecht, Prof. Carl-Gerold Fürst und den Dekan der rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien, Prof. Peter Pieler. Den Festvortrag hielt der Alterzbischof von Wien, Kardinal Dr. Franz König, der unserer Gesellschaft von Anfang an eng verbunden ist und auf dessen Einladung hin bereits der erste Kongreß unserer Gesellschaft in Wien stattgefunden hatte. In seinem Referat strich er nicht nur die historische Bedeutung des östlichen Christentums für Europa heraus, sondern betonte auch die grundsätzlich östlichen Wurzeln des Christentums überhaupt.

Der erste Arbeitstag war dann ganz historischen Modellen des Zusammenlebens gewidmet, wobei ein besonderer Schwerpunkt auf die traditionellen "Schwellengebiete" zwischen Ost und West gelegt wurde. Am Vormittag wurde

zunächst der weite Bogen von den Erfahrungen in Südalien (Prof. Vittorio Peri) über den finnisch-baltischen Raum (Erzbischof Johannes Rinne) gespannt; hierauf folgte eine intensive Auseinandersetzung mit den Rechtsordnungen der drei traditionell multikonfessionellen Großreiche, der Habsburger Monarchie (Prof. Richard Potz), des Zarenreichs (Prof. Karl Felmy) und des Osmanischen Reichs. Da Prof. Ahmed Mumcu leider verhindert war, persönlich an unserer Tagung teilzunehmen, wurde das von ihm zur Verfügung gestellte Manuskript dankenswerter Weise von Prof. Spyros Troianos verlesen. Den Abschluß des Tages bildete das eindrucksvolle Referat von Vizekanzler Wissenschaftsminister Dr. Erhard Busck, der zur Verantwortung der Religionsgemeinschaften für Europa aus der Sicht eines christlichen Politikers sprach.

Auf dem Hintergrund der zuvorgegangenen Bestandsaufnahme historischer Erfahrungen wurden am Mittwoch die aktuellen Spannungsfelder Rumänen und Ukraine thematisiert. Nachdem am Vormittag Metropolit Dr. Antonie Plamadeala, dessen Referat in deutscher Sprache vom rumänisch-orthodoxen Pfarrer in Wien, Dr. Nicolae Dura, verlesen wurde, Msgr. DDr. Octavian Barlea und Bischof DDr. Christoph Klein sich bemüht hatten, Diskussionbeiträge jeweils aus einem orthodoxen, einem rumänisch-katholischen und einem evangelischen Blickwinkel zu bieten, traf zu Mittag glücklicher Weise auch die russische Delegation ein. Damit stand einer lebhaften Auseinandersetzung mit den aktuellen interkonfessionellen Problemen in der Ukraine am Nachmittag nichts mehr im Wege: Zunächst hielt mit großem persönlichen Engagement Erzpriester Vitalij Borowoj sein Referat, in dem er nicht nur die ukrainische Situation aus der Sicht des Moskauer Patriarchats beleuchtete sondern auch einen informativen Einblick in interkonfessionelle Probleme anderer Nachfolgestaaten der Sowjetunion, insbesondere seiner eigenen weißrussischen Heimat, gab. In der dem Referat folgenden Diskussion brachte Bischof Platon Oudovenko, dem als Dolmetscher Prof. Wladislav Tsipin zur Seite stand, weitere Aspekte des russisch-orthodoxen Blickwinkels ein. Bischof Dr. Michael Hrynychyn, ukrainisch-katholischer Bischof in Paris und langjähriges Mitglied unserer Gesellschaft, stellte in einem differenzierten Referat anknüpfend an persönliche Erfahrungen aus der Ukraine unter anderem als bedeutende Option für eine positive Gestaltung des Zusammenlebens in Zukunft eine Hebung der theologischen Bildung sowohl auf katholischer als auch orthodoxer Seite heraus.

Möglichkeiten zur Begegnung mit der multikonfessionellen Tradition Österreichs bot unser Ausflugstag nach Wien: zunächst besuchten wir zwei steingewordene Zeugen der "östlichen" Tradition - die griechisch-orthodoxe Metropolie am Fleischmarkt und die nur wenige Schritte entfernte griechisch-

katholische Pfarrkirche St. Barbara, wo wir vom jeweiligen Hausherrn herzlich empfangen wurden. Sowohl Metropolit Staikos als auch Pfarrer Dr. Dzerowitz-Ostheim erzählten in lebendiger Weise aus der Geschichte "ihrer" Kirchengemeinden und skizzierten auch deren kanonistische "Spezialitäten". Während der Mittagszeit durften wir im Palais Dietrichstein zu Gast sein, wo vom Außenministerium ein Empfang gegeben wurde. Nach diesem Abstecher in das "politische" Wien fanden wir uns am Nachmittag vor dem Stephansdom zum Besuch im "westlichen" Wien zusammen. Frau Dr. Fenzl führte in kompetenter Weise durch den Dom; anschließend empfing uns Kardinal Dr. Hans Hermann Groer in den Räumen des erzbischöflichen Palais.

Am Freitag mußte das ursprünglich vorgeschene Programm manche Änderungen hinnehmen, da zwei der vorgesehenen Referenten verhindert waren: Rückblickend erwies sich die Verminderung der Vorträge durchwegs als Vorteil, da so mehr Raum zur Diskussion der Frage nach dem Menschenrecht auf Religionsfreiheit als Grundlage des Zusammenlebens verblieb. An Stelle von Prof. Pheidas sprach zunächst aus ostchristlicher Sicht Prof. Troianos über Religionsfreiheit am Beispiel Griechenlands, das westchristliche Konzept von Religionsfreiheit stellte hierauf Prof. Gerhard Luf zur Diskussion. Das Ausfallen des Referats von Imam Prof. Ceric, der zur Religionsfreiheit aus muslimischer Sicht hätte sprechen sollen, wurde wettgemacht durch das Angebot von Prof. Forstner, am Samstag stellvertretend die muslimische Position vorzutragen. Der Nachmittag wurde eingeleitet mit einem historischen Nachtrag, in dem Prof. Tsinpin die Gesetzgebung zur Religionsfreiheit in Rußland und der Donaumonarchie gegen Ende des 19. Jahrhunderts verglich. Den Schwerpunkt des Nachmittagsprogramms bildete aber die Auseinandersetzung mit der Frage, ob der KSZE-Prozeß auch als Modell interkonfessioneller und interreligiöser Konfliktlösung in Europa dienen könnte. Dazu hielt Prof. Alexander Hollerbach das Grundsatzreferat, das Prof. Heinrich Schneider, selbst langjähriger KSZE-Delegierter des Heiligen Stuhls durch sein mit vielen, nur dem Insider geläufigen, Details angereichertes Koreferat ergänzte. Den Abschluß dieses zu besonders intensiver Diskussion anregenden Tages bildete die Generalversammlung der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen.

Am Samstag standen schließlich aktuelle Fragen der Gestaltung des Zusammenlebens auf dem Programm, so einerseits die Frage nach der Bedeutung des Kirchenrechts für den ökumenischen Dialog in Europa, anderseits außereuropäische Modelle interkonfessioneller Zusammenarbeit. Die Rolle des Kirchenrechts wurde zunächst aus katholischer Sicht von Msgr. Eleuterio Fortino vom Sekretariat für die Einheit der Christen beleuchtet; aus evangelischer Sicht

sprach hierauf Dr. Klaus Schwarz von der EKD. Aus orthodoxer Sicht ergänzte Vater Georgij Sjablizev vom Außenamt des Moskauer Patriarchats eine kritische Auseinandersetzung mit dem Schreiben der Glaubenskongregation "Communionis notio".

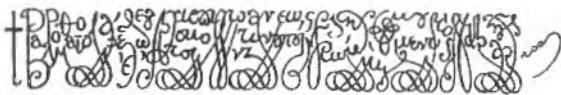
Als positive Herausforderung erwiesen sich die außereuropäischen Erfahrungsberichte von Abt Dr. Nikolaus Egendorf aus Jerusalem und Prof. Lewis P. Patsavos aus Cambridge, die bewährte, bereits institutionalisierte Initiativen zur Zusammenarbeit und gemeinsamen Problemlösung im vorderen Orient bzw. im nordamerikanischen Kontext vorstellten. Prof. Forstner bereicherte die Diskussion durch einen Beitrag über die muslimische Komponente im europäischen Zusammenleben.

Zum Abschluß unserer Tagung waren alle jene Teilnehmer, die nicht bereits früher abreisen mußten, am Sonntag nach Stift Heiligenkreuz eingeladen. Nach dem Konventamt führte Abt Gerhard Hradil persönlich durch die historischen Räume des Stifts. Nach julianischem Kalender war gerade der Tag vor dem Fest Kreuzerhöhung, so besuchten wir auch die Kreuzkapelle, wo Möglichkeit zur Verehrung der Kreuzreliquie bestand. Den krönenden Abschluß dieses Ausflugs und unseres Kongresses insgesamt bot das festliche Mittagessen im Stiftsgasthof.

Wenn die Veranstalter des ersten Kongresses der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen bekannt hatten, daß diese Tagung "ein Wagnis und Erlebnis zugleich"¹ war, so darf dies wohl auch uneingeschränkt für den 11. Kongreß, der zugleich der zweite "Wiener" Kongreß war, wiederholt werden.

Eva S y n e k, Wien

¹ KANON 1 (1973) 9.



Αριθμ. Πρωτ. 1013

Ίερώτατε Μητροπολίτα Τυρολόης και Σερεντίου, ώπέρτιμε και
ξένωρχε Θράκης, ἐν Ἀγίῳ Πνεύματι ἀγαπητέ ἀδελφέ και συλλειτουργή
τῆς ἡμῶν Μετοιότητος κύριε Παντελεήμον, χάρις εἰη τῇ ὑμετέρᾳ
Ίερότητι και εἰρήνη παρά Θεοῦ.

Άναγνωσθέντος ἐν συνεδρίᾳ τῆς περὶ ἡμᾶς 'Αγίας και 'Ιερᾶς
Συνόδου τοῦ ἀπό τῆς ιερού Λόγου έ.ξ., ἀριθμ. Πρωτ. 135, τοάμματος
τῆς ὑμετέρας ἀγαπητῆς ἡμῖν 'Ιερότητος, αἰτουμένης τὴν δδειαν τῆς
Ἐκκλησίας πρός συμμετοχήν εἰς τό ἐν Βιέννη μεταξύ κύρκος τρέχοντος
μηνός Σεπτεμβρίου συνερχόμενον Συνέδριον τῆς 'Εταιρείας Δικαίου
τῶν 'Ανατολικῶν 'Εκκλησιῶν, τυνωΐζομεν δτι εὐχαρίστως καρεσχέθη ἡ
ζητουμένη δδεια.

Εὐχόμενοι ἐπιτυχίαν τῶν ἐργασιῶν τοῦ Συνεδρίου, προτρέπομεθα
τὴν ὑμετέραν ἀγάπην δπως διαβιβάσῃ τοῖς συνέδροις τὸν χαιρετισμόν
και τὴν εὐλογίαν ἡμῶν και τὰ κράτιστα αιτούμεθα αὐτῇ παρά Θεοῦ,
Οὐ ή χάρις και τὸ ἀπειλον ἔλεος εἰη μετ' αὐτῆς και μετά τῶν
συνεργατῶν αὐτῆς.

αριθμ. Σεπτεμβρίου δ'

Αγαπητός ἀγαπητός ἐν χειρὶ ἀδελφοῦ.

Empty Page

KONGRESSBEITRÄGE

CHRISTENTUM UND ORIENT

Von Franz König, Wien

Die Geschichte des Christentums ist in vielschichtiger Weise verbunden mit der Geschichte der Beziehungen zwischen Orient und Okzident. Die wechselvolle Geschichte von Byzanz und Rom mit ihrer Rivalität, gegenseitigen kulturellen religionsgeschichtlichen Faszination und Aversion ist hineingestellt in das große Spannungsfeld, den Gegensatz von Morgenland und Abendland. Der äußere Rahmen einer Reichs- und Staatengeschichte ist zerbrochen, aber deren geistiger Inhalt in kultureller, künstlerischer und religionsgeschichtlicher Sicht wirkt weiter; wirkt hinein in die Diskussion um ein neues Europa, noch verwundet durch den einstigen Eisernen Vorhang, aber voll Hoffnung auf ein "Neues Haus Europa", in dem Ost und West sich zusammenfinden wollen.

Europa aber ist, wir wissen es wohl, nicht nur 19. und 20. Jahrhundert, vor allem nicht identisch mit einer europäischen Wirtschaftsgemeinschaft; Europa ist durch das Christentum zusammengewachsen und geformt worden. Durch Paulus und die Märtyrer von Rom wurde das einstige, noch geeinte Römische Reich zur Grundlage des rasch sich ausbreitenden Christentums. Dieses Christentum hat in der Folgezeit das Antlitz des Abend- und Morgenlandes geprägt. Es hat so das abendländische und morgenländische Erbe wesentlich mitbestimmt. Das Christentum hat die römischen, morgenländischen, slawischen Völkerstaaten, bis zum Iran - in der Form des "Nestorianismus" gelangte es bis an die Grenzen Chinas - zu einer geistigen Staatenfamilie zusammenwachsen lassen. - Dabei ist allerdings darauf hinzuweisen, daß weder das Christentum noch eine andere der großen Weltreligionen ihren Ausgangspunkt in Europa haben. In dieser Hinsicht weist alles nach Asien mit dem indischen Subkontinent. Dort haben nicht nur Buddhismus, Hinduismus, der Islam, das monotheistische Judentum und damit auch das Christentum den Anfang genommen.

Mit dem Edikt von Mailand hatte Konstantin der Große den Christen die gleichen Rechte eingeräumt wie anderen Religionen. Zwölf Jahre später kommt es bereits zum Ersten Allgemeinen Konzil der Christen in Nikaia (325), einer Hafenstadt im Oströmischen Reich, in der heutigen Türkei. An die dreihundert

Bischöfe nahmen daran teil und Kaiser Konstantin eröffnete damals das erste sog. Ökumenische Konzil und hielt dabei eine lateinische Eröffnungsansprache. Latein war damals die Reichssprache. Der Glanz der kaiserlichen Präsenz und die spätere Residenz in Konstantinopel stärkten die rasch wachsende Zahl der Christen im Osten ebenso wie im Westen. 395, also zwei Generationen später, erfolgte die Teilung des Römischen Reiches. Konstantinopel wird die Hauptstadt der östlichen Reichshälfte, Rom die der westlichen Reichshälfte. Geographisch, geschichtlich und kulturell driften die beiden Reichshälften langsam auseinander und beeinflußten auch den Gang der christlichen Geschichte. Es war dann die unruhige Zeit der Vandalen in Afrika, der Ostgoten in Italien, der Slawen auf dem Balkan. Im 7. Jahrhundert belagerten Awaren und Araber Byzanz, ohne es zu erobern.

Aber unabhängig davon beschäftigte die Frage der Gottheit und Menschheit Christi, also die Christusfrage und später der Bilderstreit, - die Frage, wie weit man Bilder verehren könne, ohne der Gefahr des Götzendienstes zu verfallen, - die Gemüter und das öffentliche Leben in Byzanz. Der Bilderstreit, besonders im 8. und 9. Jahrhundert, erschütterte, so wird uns berichtet, das Byzantinische Reich. Darin sehen wir zugleich einen Hinweis, wie sehr die religiöse Frage die Gesellschaft und auch den Staat damals beschäftigte. Wie weit Konstantinopel damals geistiger Mittelpunkt eines östlichen und eines westlichen Reiches war, bezeugt die Tatsache, daß vier Allgemeine, Ökumenische Konzilien dort stattfanden.

Aber das Ende des Byzantinischen Reiches im Jahre 1453 (der Sultan eroberte damals die Stadt) war nicht die Bruchlinie zwischen einer östlichen und westlichen Christenheit. Dies ereignete sich schon früher durch die gegenseitige Exkommunikation des Jahres 1054. Damals fiel die christliche Einheit in eine abendländische und morgenländische Kirche auseinander. Das heißt, in ein lateinisch-westliches und ein byzantinisch-östliches Einflußgebiet, ohne aber die berechtigte Eigenart des (jeweils) anderen zur Kenntnis zu nehmen. Die Auffassung einer byzantinischen Reichskirche mit dem Patriarchen von Konstantinopel und einer petrinischen Papstkirche in Rom schließen sich immer mehr voneinander ab. Das gemeinsame christliche Glaubensbekenntnis verliert seine einigende Kraft. Es war ein langer, langsamer Prozeß der Entfremdung, der jenen Bannbullen des Jahres 1054 vorausging. Bereits einige Jahrzehnte vor dem Schisma hatte zum Beispiel ein Vertreter Kaiser Ottos, mit dem Anspruch auf die Rechtsnachfolge der Kaiser von Alt-Rom, zur Antwort bekommen: "Weiß denn", so die Antwort an den Abgesandten Kaiser Ottos I. wörtlich, "weiß denn der törichte und ungebildete Papst nicht, daß Konstantin der Große seine ganze

Herrschaft, seinen Senat und sein Heer nach Konstantinopel übertragen hat und daß in Rom nur Sklaven, Fischer und Markthöker zurückgeblieben sind, niederes, gemeines Volk? Wie kann sich überhaupt jemand Kaiser der Römer nennen, der eine so barbarische Sprache spricht wie das Lateinische und den Kaiser der Rhomäer nun Kaiser der Griechen zu nennen wagt?"¹

Die achte allgemeine Ökumenische Kirchenversammlung (das vierte Allgemeine Konzil in Konstantinopel) hatte folgenden Kanon beschlossen: "Jede der beiden Kirchen hat eine bestimmte Anzahl alter, traditioneller Bräuche, man sollte darüber weder diskutieren, noch sich streiten. Es ist recht, daß die Römische Kirche ihre Bräuche beibehält, aber auch die Kirche von Konstantinopel behält die wenigen Bräuche bei, die sie aus der Vergangenheit ererbt hat. Das Gleiche soll auch für die übrigen Bischofssitze des Ostens gelten."²

Aber die in Gang befindliche Trennung war nicht mehr aufzuhalten. Auf der einen Seite stand das Bewußtsein des byzantinischen Volkes als "Volk Gottes" und die Auffassung von einer byzantinischen Reichskirche. In ihrem Wesen lag es, die eigene Situation zu verabsolutieren und als conditio sine qua non für die Rechtgläubigkeit anzusehen. - Der Vertreter des Papstes in Rom, Kardinal Humbert, der die Bannbulle in der Hagia Sophia hinterlegte, ging allerdings in seiner Forderung nach Einheit über das hinaus, was kraft göttlichen Rechtes als Voraussetzung für den päpstlichen Primat notwendig gewesen wäre. Das Bestreben, die gesamtkirchliche Leitung in Rom immer mehr zu zentralisieren, führte zu einer Verabsolutierung des westlichen Aspektes und zur Ablehnung der östlichen Sonderart. Papst Gregor VII. hat über das Ereignis von 1054 in treffender Weise geschrieben: "Utrinque caritas friguit" (Auf beiden Seiten war die Caritas erkaltet). Die Zeitgenossen hatten damals den Bruch zwar nicht als endgültig angesehen. Aber die Eroberung von Byzanz 1204 durch die Lateiner besiegelte endgültig den Bruch.

Das Auseinanderfallen der durch 1000 Jahre kirchlich geeinten Christenheit in eine abendländische und morgenländische Kirche, sowie die neuen Kirchenspaltungen in der Zeit der Reformation des 16. Jahrhunderts, haben in unserem Jahrhundert das Bemühen immer stärker werden lassen, die Kirchenspaltungen nicht als unabwendbare Tatsache hinzunehmen, sondern zu versuchen, die verloren gegangene Einheit der Christenheit als gemeinsames Anliegen wieder stärker bewußt zu machen. Besonders umstritten sind in diesem Zusammenhang bekanntlich die sog. "unierten Kirchen".

¹ Zit. nach E. v. IVANKA / J. TYCIAK / P. WIERTZ, Handbuch der Ostkirchenkunde. Düsseldorf 1971, 42.

² A.a.O., 46.

Die ökumenische Bewegung entstand außerhalb der katholischen Kirche und führte 1948 zur Gründung des Weltrates der Kirchen (World Council of Churches) . Die katholische Kirche ist offiziell nicht Mitglied des Weltrates, arbeitet aber auf verschiedenen Ebenen eng mit ihm zusammen. Das Vatikanische Konzil hat nicht nur ein Dekret über den Ökumenismus als Aufgabe auch der katholischen Kirche verabschiedet, sondern außerdem einen "Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen" mit dieser Aufgabe betraut. Als Nachfolger Kardinal Willebrands ist heute der aus Australien stammende Kardinal Cassidy der Präsident dieses Päpstlichen Rates.

Ich beschränke mich hier auf Fragen, die die Förderung der christlichen Einheit zwischen den orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche betreffen.

"Die Kirchen des Orients und des Abendlandes", so heißt es im Ökumenismusdekret, "sind Jahrhunderte hindurch je ihren besonderen Weg gegangen, jedoch miteinander verbunden in brüderlicher Gemeinschaft des Glaubens und des sakralen Lebens" (Nr. 14). - Die ökumenischen Konzile von Nikaia, Ephesos und Chalkedon, jene von Konstantinopel, also im oströmischen Reich, waren von großer Bedeutung für den Weg der christlichen Glaubensgemeinschaft im Orient und im Okzident. Das II. Vatikanum legte großen Wert darauf, das noch vorhandene gemeinsame Erbe aus der Vergangenheit zu betonen: "Schon von den ältesten Zeiten her hatte die Kirchen des Orients ihre eigenen Kirchenordnungen ... eine gewisse Verschiedenheit der Sitten und Gebräuche steht der Einheit der Kirche nicht im geringsten entgegen, sondern gereicht vielmehr zu ihrer Zierde und Schönheit. ... Dieses heilige Konzil erklärt, daß dieses ganze geistliche und liturgische, disziplinäre und theologische Erbe mit seinen verschiedenen Traditionen, zur vollen Katholizität und Apostolizität der Kirche gehört" (Nr. 17). Und im Anschluß daran erklärt das Konzil feierlich, daß es zur Wiederherstellung und Erhaltung der Gemeinschaft und Einheit notwendig sei, 'keine Lasten aufzulegen, die über das Notwendige hinausgehen' (Apg 15,28). Und, so fährt das Konzil (Nr. 18) fort, es hoffe, "daß die Wand, die die abendländische und die orientalische Kirche trennt, einmal hinweggenommen werde und schließlich nur eine einzige Wohnung sei, deren fester Eckstein Jesus Christus ist, der aus beidem eines machen wird." - Dieser schöne Satz ist übrigens einem Text des Unionskonzils von Florenz (1438/39, Sessio VI) entnommen. - Aus diesen Sätzen, die das Vatikanische Konzil in bezug auf die wiederherzustellende Einheit zwischen den Kirchen des Orients und des Okzidents verwendete,

geht klar hervor, daß man zu unterscheiden habe zwischen kirchlicher Einheit und kirchlicher Einheitlichkeit. Das heißt, die Einheit der Kirche verlangt nicht immer auch eine Einheitlichkeit der Kirche in allen Belangen, z.B. der liturgischen Ordnung.

Im Laufe der Zeiten gab es verschiedene Versuche, die verlorene kirchliche Einheit zwischen Morgenland und Abendland wiederherzustellen; diese führten aber nicht zum Ziel. Erinnert sei an das Florenzer Unionskonzil und an das 2. Konzil von Lyon (1274). Ein letzter Versuch der Wiederherstellung der Einheit war wohl die sogenannte Brester Union vor rund 400 Jahren.

In bezug auf die Kirchen des Orients sagte Papst Paul VI. vor 25 Jahren³, sie seien wie "Schwesterkirchen, die zueinander fast in vollendeter Communio stehen". Und Johannes Paul II. meinte in einem Gespräch mit dem verstorbenen Patriarchen von Konstantinopel, Dimitrios I., daß man in Rom die rechte Ausübung - nicht die Existenz - des päpstlichen Primates noch nicht ganz gefunden habe. Er bitte daher alle Katholiken und nichtkatholischen Christen, zu forschen und zu beten, daß sein Dienst auch in dieser Hinsicht hilfreich werde. Der Versuch, den Unterschied zwischen päpstlichem Primat und der Rolle des Bischofs von Rom als Patriarch des Abendlandes stärker mitzubedenken, ist bekannt.

Bevor ich einiges über die Tätigkeit der Wiener und Österreichischen Stiftung "Pro Oriente" berichte, um zu zeigen, wieviel heute im kirchlichen Bereich zwischen Ost und West bereits in Bewegung geraten ist, will ich zuvor noch auf die österreichische Geschichte verweisen: im 18. und 19. Jahrhundert lebten eine größere Anzahl von orthodoxen Christen auf dem Gebiete der damaligen österreichisch-ungarischen Monarchie, soweit diese sich seinerzeit über das Gebiet der Karpaten hinaus erstreckte. Die Angehörigen der orthodoxen Kirche im Karpathengebiet, in der Bukowina, in Galizien, bis nach Rumänien - wurden staatlicherseits unterstützt; so war es möglich, daß sie über die Staatsgrenzen hinweg, mit ihren orthodoxen Zentren in freundschaftlicher Verbindung bleiben konnten. Die Schulen, Bildungseinrichtungen, wurden in den orthodoxen Kirchengemeinden gefördert. Die orthodoxe Priesterschule, - die spätere theologische Fakultät von Czernowitz in der Bukowina, - errang großes Ansehen und wurde so die Grundlage für die spätere Universität. Die Verbindung der orthodoxen Gemeinden, damals auf österreichischem Boden, mit ihrer eigenen Tradition, kommt in zahlreichen Werken der Kunst sehr schön zum Ausdruck. Die künstlerische Form, nicht der Inhalt der Aussage sei, so meinen die Experten,

3 Vgl. AAS 39 (1967).

immer mitteleuropäisch gewesen. Und so waren die orthodoxen Christen in Österreich Jahrhunderte lang eine Brücke zwischen Orient und Okzident.

Etwas Ähnliches kann man heute auch von den Muslimen in Bosnien sagen. Die bosnischen Muslime sind schon lange eine Brücke zwischen Orient und Okzident. - Das ist vielleicht auch der Grund, warum die muslimische Weltgemeinschaft bis heute noch nicht zu einem Kreuzzug für die Glaubensgenossen in Bosnien aufgerufen hat.

Während der letzten Jahre hat die österreichische Stiftung "Pro Oriente" auf dem Boden der österreichischen Tradition die Kontakte zu den orthodoxen Kirchen des Ostens, im Anschluß an das Vatikanische Konzil, neu zu knüpfen versucht. Wenige Tage nach der Annahme des Dekretes über den Ökumenismus durch das II. Vatikanum kam es in Wien am 4. November 1964 zur Gründung der genannten Stiftung "Pro Oriente". Maßgebend hiefür war die Überlegung, einen Dialog zwischen orthodoxen und römischen Katholiken aus Wiener Sicht in Angriff zu nehmen. Damit sollte versucht werden, die bereits bestehende Gemeinsamkeit des Glaubens zwischen der römisch-katholischen Kirche und den Orthodoxen zu vertiefen. Die Erfahrungen aus der Geschichte Wiens und Österreichs schienen hiefür günstig zu sein. Man suchte das Gespräch auf menschlicher und theologischer Ebene. Der Vorteil für Wien bestand darin, daß "Pro Oriente" zwar vom Vatikan rechtlich unabhängig ist, aber mit dem Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen in beständigem Kontakt blieb.

In den vergangenen dreißig Jahren hat "Pro Oriente", so scheint mir, gute Beiträge geleistet, um die Verbindungen zu den orthodoxen Kirchen durch Vorträge und gegenseitige Besuche neu zu beleben. Unter den vielen Tagungen und Symposien, die "Pro Oriente" organisiert, scheint mir die Begegnung von 1974 eine besondere Bedeutung zu haben. Den Vorsitz führte damals der Generalsekretär einer vorzubereitenden Pan-Orthodoxen Synode, Metropolit Damaskinos in Genf. Auf Seiten der Katholiken führte den Vorsitz der Sekretär des zuständigen Vatikanischen Sekretariates, der heutige Bischof Dupré. Unmittelbar nach jenem Symposium kam es auf der Weltebene zu einer Begegnung des heute leider heimgegangenen Patriarchen Dimitrios und Papst Johannes Paul II. in Rom. Beide gaben damals die Einleitung eines offiziellen Dialoges bekannt. In der weiteren Folge kam es bereits zur Bildung einer gemischten Kommission, das heißt, Vertretern der orthodoxen und der römisch-katholischen Seite mit der ersten Sitzung auf Patmos im Jahr 1980.

Ein weiterer wichtiger Beitrag von "Pro Oriente" sind die sogenannten

"Vienna consultations"; das sind Begegnungen mit den fünf vorchalkedonischen Kirchen. In einem Klima wachsender gemeinsamer Verantwortung und christlicher Verbundenheit kam es in der Folge zu einer immer engeren Form der Zusammenarbeit. Auf Weltebene folgte dann jene gemeinsame Erklärung, die von Paul VI. und Mar Ignatius Yacoub III. unterzeichnet wurde und die die Feststellung beinhaltet, - ich zitiere den englischen Originaltext: "there is no difference in the faith we profess concerning the mystery of the Word of God made flesh and became really man." In der Folge unterzeichneten das Oberhaupt der koptisch-orthodoxen Kirche und Papst Paul VI. am 10. Mai 1973 eine gemeinsame Erklärung, in der die in Wien erarbeitete sogenannte "Vienna Christological Formula" wörtlich übernommen wurde.

Das sind einige Hinweise, wieviele Möglichkeiten ökumenischer Begegnungen und Näherkommens auch auf einer so begrenzten Ebene möglich sind. Schließlich noch ein Hinweis auf ein Ereignis, das die Möglichkeiten einer neuen Orientierung zwischen Orient und Okzident in einem hellen Lichte zeigt. Es war am 8. Dezember 1965, beim Abschlußgottesdienst des II. Vatikanischen Konzils. Papst Paul VI., - zur gleichen Zeit tat Patriarch Athenagoras in Konstantinopel dasselbe, - verkündete im Beisein eines Vertreters des Patriarchen, daß im gegenseitigen Einvernehmen die Exkommunikationen von 1054 aufgehoben seien und diese in Zukunft keine Rechtsgültigkeit mehr besäßen. Ich werde nie vergessen, welcher Beifall damals in St.Peter losbrach, als Paul VI. seine Ankündigung beendet hatte. Das geschichtliche Ärgernis war damit beseitigt, aufgrund eines vorausgegangenen ausführlichen ökumenischen Dialoges. Aber die leidvolle Geschichte einer Trennung von über 900 Jahren, der heutige "Ist-Zustand" konnte damit nicht beseitigt werden. Jene große geschichtliche Stunde sollte für die westliche und östliche Kirche ein Anlaß sein, den Prozeß der Entfremdung soweit als möglich umzukehren.

Damit will ich zum Schluß meines skizzenhaften Überblickes nochmals feststellen, daß das Christentum als Weltreligion seinen Ausgang im Orient genommen hat. Das Christentum trägt daher nicht ein vorwiegend westliches Gepräge, wie man meint, sondern es ist zumindest ebensosehr geprägt durch die morgenländischen Züge. Orient und Okzident sind in ihrer Geschichte durch das Christentum unauslöslich bis in ihre Wurzeln hinein, miteinander verbunden. - Das Gespräch über ein "neues Europa" sollte diese Tatsache nicht unbeachtet lassen.

MODELLI STORICI DELLA CONVIVENZA NELL' ITALIA
MERIDIONALE

Vittorio Peri, Rom

I. Una coesistenza legale di 15 secoli

Nel 598 san Gregorio Magno scrisse una lettera a Giovanni, vescovo latino di Siracusa in Sicilia. Da questa lettera due fatti risultano evidenti. Alla fine del VI secolo, in quella città come anche a Catania, comunità cristiane greche e latine vivevano una diversa e distinta vita liturgica e disciplinare *in diretto contatto tra loro*, tanto da poter confrontare e discutere le tradizioni e gli usi delle rispettive Chiese, greca e latina, come anche le differenze, che le distinguevano ed i cambiamenti intervenuti in esse nel corso del tempo.

In secondo luogo, il papa romano testimonia che l' "antico uso della Chiesa Romana" era stato consapevolmente soggetto all' influenza della "tradizione dei Greci", sia della Chiesa di Costantinopoli che di quella di Gerusalemme: per esempio nell' espunzione e poi nell' introduzione dell' *alleluia* nelle messe al di fuori del tempo di Pentecoste, nella recita del *Kyrieleison* o nella recita del *Pater noster* immediatamente dopo la *prex eucharistica*¹. Ancora alla fine del VII secolo il papa Sergio I volle rendere più solenni le feste mariane, entrate dall' Oriente nella liturgia della Chiesa romana nei decenni precedenti al suo pontificato, come l' Annunciazione, l' Assunzione, la Purificazione (già solennità latina di san Simeone) e prescrisse l' esposizione nella basilica di San Giovanni in Laterano della reliquia della vera Croce nella festa dell' Esaltazione della Croce, celebrazione, a sua volta, di importazione bizantina².

La convivenza (*Zusammenleben*) nell' Italia del Sud di Chiese, che osservavano la lingua liturgica greca e seguivano la tradizione canonica della Chiesa Orientale, accanto a Chiese, che mantenevano nel culto la lingua e l' uso della Chiesa latina d' Occidente, risulta un fatto noto. In particolare, esso è storicamente documentato dall' VIII secolo, quando Puglia, Calabria e Sicilia furono

¹ GREGOR II Papae Registrum epistolarum, II, lib. XI, ep. 56a (= MGH Epist. 2, Berolini 1893, 334).

² V. PERI, Lo scambio fraterno tra le Chiese. Componenti storiche della comunione, Città del Vaticano 1993, 82.

incluse nella giurisdizione della Chiesa di Costantinopoli³, fino ai giorni nostri, quando ancora a Lungro in Calabria e a Piana degli Albanesi in Sicilia sussistono due eparchie, i cui vescovi e fedeli mantengono il rito ed il costume propri della Chiesa greca secondo la tradizione bizantina.

Di questa presenza continua, unica in tutto l'Occidente, della Chiesa greca, si sono occupati, fino all'epoca del concilio Vaticano II, soprattutto canonisti e teologi: della Chiesa cattolica prima e poi della Chiesa ortodossa. E' questa la principale ragione per cui si sono finora sottolineati gli elementi *astratti ed ideologici* di una concreta convivenza ecclesiale tanto lunga ed insolita rispetto all'esperienza di altre regioni d'Europa.

Piuttosto che illustrare gli aspetti positivi e storici che tale situazione documentava con la sua realtà sociologica e comunitaria, ci si soffermò sui fattori di polemica, sulle rivalità e sulle divergenze - vere o presunte -, che la coesistenza visibile e pubblica di queste comunità cristiane facilmente suscitava con la diversità dei comportamenti collettivi (feste, digiuni, costumi matrimoniali, pratiche devote). Negli stessi territori, le due comunità cristiane avevano infatti di che apparire reciprocamente differenti agli occhi dei fedeli per la lingua ed i costumi liturgici, compresa qualche formula del simbolo o del rituale professata nelle ceremonie sacramentali. Si diversificavano in molti casi gli usi ed i tempi della disciplina canonica. La dipendenza ecclesiastica e giurisdizionale non comportò sempre, come in generale avveniva ovunque nel mondo cristiano, l'identità tra il rito e la tradizione propri della gerarchia episcopale competente per territorio e quelli dell'una o dell'altra comunità ecclesiale ad essa soggetta in virtù dell'antico principio che un solo vescovo doveva governare una città ed una diocesi. Infine, in certi periodi, le comunità di rito greco e quelle di rito latino, presenti sulla stesso territorio, dipesero ciascuna da una gerarchia episcopale della propria stessa tradizione ecclesiale. I confronti nella vita religiosa quotidiana, e con esse le polemiche di campanile, risultavano possibili, anzi inevitabili tra i "Greci" ed i "Latini" della stessa regione.

Nell'osservare il fenomeno storico si sono volentieri proiettati sulla realtà e sulla concreta convivenza di cristiani, organizzati nelle stesse zone in due diverse tradizioni ecclesiiali, quei temi inveterati al punto da essere in seguito considerati classici, della polemica dottrinale, che era andata crescendo nei secoli tra le due Chiese. Molto spesso queste realtà storiche sono state interpretate soprattutto alla luce di concezioni ecclesiologiche più moderne e ad esse estranee. Deriva

³ V. von FALKENHAUSEN, *Tra Roma e Costantinopoli: la Chiesa Bizantina dell'Italia meridionale (sec. VIII-XI)*, in corso di stampa negli Atti del Congresso Scientifico Internazionale per il 75° Anniversario del Pontificio Istituto Orientale (Roma, 30 maggio-5 giugno 1993).

da qui un' estensione a queste comunità dell' Italia meridionale, battezzate generalmente "italogreche", della più recente discussione ecclesiologica sull' uniatismo, e, più in generale, delle controversie tipicamente posttridentine tra la Chiesa cattolica e la Chiesa ortodossa. Tale estensione, almeno da un punto di vista strettamente storico appare impropria.

L' interesse attribuito in passato a queste peculiarità ecclesiastiche non ha prodotto nel suo complesso risultati soddisfacenti. Fino agli ultimi decenni la cultura generale ha certamente conservato la notizia di una coesistenza di due tradizioni ecclesiastiche, la quale persisteva nelle stesse regioni dell' Italia meridionale da almeno quindici secoli. Tuttavia la stessa cultura si mostra ancora oggi incerta e restia, dovendo precisare in termini documentari la distribuzione geografica e cronologica, la composizione etnica e culturale, i cambiamenti sociologici dei protagonisti della vicenda⁴. Ancora più imbarazzati appaiono teologi e canonisti delle due Chiese, se vengono richiesti di precisare storicamente i diversi regimi canonici che nei vari periodi hanno reso possibile una tale convivenza dopo la separazione tra le due Chiese, all' interno di Stati ufficialmente cattolici e nei confini della giurisdizione ecclesiastica occidentale. Fra le tante questioni che si pongono, una emerge come la più interessante ed attuale.

La presenza continua, in territorio ecclesiastico occidentale e liturgicamente latino, di comunità ecclesiastiche, organizzate per il culto e la disciplina secondo la tradizione della Chiesa greca, fu possibile solo perché delle leggi civili ed ecclesiastiche vigenti in ciascuna epoca la permisero o la tollerarono. Come mai un tale inconsueto regime trovò giustificazione in una cristianità occidentale, dove le leggi ecclesiastiche e civili non hanno mai previsto, fino all' epoca contemporanea, la libera professione di un culto pubblico per delle Chiese, o per dei gruppi di cristiani, quando essi fossero stati tacciati pubblicamente di scisma o di eresia? Il sistema politico ed ideologico antico si presenta totalitario ed intransigente in materia di vera religione e nei confronti di ogni manifestazione di culto ed ogni comportamento morale considerati eterodossi. Lo stesso principio illuministico della tolleranza e della libertà di coscienza pose nella società secolare le premesse per una convivenza civile e pubblica di più Chiese e Confessioni religiose in uno stesso territorio, ma non abolì la subordinazione legale ed amministrativa dei riti e dei culti formalmente ammessi a quelli della Chiesa in uno Stato ufficialmente cattolico, per esempio l' impero austriaco degli Asburgo, o protestante, come ad esempio il regno di Gran Bretagna o di Svezia.

4 V. PERI, Chiesa latina e Chiesa greca: protagonisti e regimi della coesistenza canonica, in corso di stampa negli Atti del X° Incontro di Studi Bizantini (Reggio Calabria, 4-6 ottobre 1991).

Appare quindi ovvio, ma importante, ricordare che nessuno dei successivi regimi canonici, applicati per assicurare in uno stesso territorio diocesano la pacifica convivenza di due Chiese diversificate dal rito, dagli usi sacri e talora perfino dalla dipendenza giurisdizionale da una gerarchia episcopale non latina, accettò o si propose mai di legittimare l'esistenza pubblica di una Chiesa che si ritenesse divergente nella professione della fede da quella romana e latina, e, nello stesso tempo, da quella della sola ed unica Chiesa cattolica.

Anche se qualche autore negli ultimi decenni lo ha insinuato, è storicamente infondato ritenere che una deroga effettiva a tale regime potesse a lungo e pubblicamente sussistere di fatto (*via facti*) nelle remote regioni meridionali della Penisola italiana per una mancata osservanza delle leggi vigenti, o per la loro ignoranza materiale o intenzionale, o per una scarsa vigilanza delle autorità territoriali competenti. Secondo questa ipotesi dell'isolamento geografico e della marginalità culturale, in cui vivevano, intere comunità "italogreche" sarebbero rimaste per secoli "ortodosse" e, prima, "cattoliche" senza averne coscienza e senza che ne avessero esatta consapevolezza le gerarchie ecclesiastiche centrali di Roma e di Costantinopoli, da cui esse, di volta in volta dipesero. Affermazioni di questo genere tradiscono facilmente la psicologia romantica ed irenistica che le suggerisce, ma non trovano riscontro nell'ampia documentazione storica superstite circa le comunità ecclesiiali "italogreche". Ci sentiamo di affermarlo dopo tre decenni di ricerche dedicate a tale documentazione storica, in parte ancora inedita⁵.

II. Gli "Italogreci" e il loro "rito"

In ogni momento della loro lunga coesistenza, le comunità ecclesiali limitrofe o coabitanti, che in alcune regioni dell'Italia meridionale osservavano rispettivamente i riti, la lingua sacra e le usanze o della Chiesa greca o della Chiesa latina, hanno potuto conservarli solo in virtù di un preciso e definito regime canonico, ora più ora meno soddisfacente per chi vi era soggetto, ma sempre tale da autorizzare secondo il diritto l'esistenza istituzionale e l'esercizio legale di un culto pubblico. Tale regime intendeva in ogni caso assicurare la comunione visibile di queste Chiese locali nell'unica Chiesa Cattolica, definita così nel

⁵ V. PERI, La Congregazione dei Greci (1573) e i suoi primi documenti, in: *Studia Gratiana* 13 (1967) 131-256; V. PERI, Chiesa latina e Chiesa greca nell'Italia posttridentina, ne *La Chiesa Greca in Italia dall'VIII^o al XVI^o secolo*, I (= *Italia Sacra* 20), Padova 1973, 271-469.

simbolo della fede condiviso dalla Chiesa d' Oriente e da quella d' Occidente, e concepita seconda la Tradizione conciliare comune.

Un simile statuto canonico implicava comunque, sempre per Tradizione, la dipendenza gerarchica delle comunità locali da un episcopato collegialmente organizzato ed ordinato. In alcuni secoli (dall' VIII all' XI) gli imperatori greci stabilirono che le Chiese dell' Italia del Sud soggetta alla loro sovranità, per quanto per liturgia ed usi sacri conservassero ciascuna la propria tradizione o greca o latina, facessero comunque capo ecclesiasticamente al patriarcato di Costantinopoli. Dopo la conquista normanna fu invece la Chiesa di Roma che definì il regime di unione delle Chiese rimaste greche nel meridione d' Italia e si sforzò di applicarlo con successivi adattamenti. I mutamenti più rilevanti e generali sono quelli succeduti al concilio di Firenze e al concilio di Trento⁶.

Contemporaneamente alla precaria unione sottoscritta a Firenze dalle due Chiese, o nel periodo immediatamente successivo ad essa, ebbero luogo l' emigrazione e il pacifico e legittimo insediamento in Puglia, Sicilia e Calabria di intere colonie di rifugiati e profughi albanesi, appartenenti alla Chiesa greca. L' avvenimento modificò in misura sensibile la composizione etnica e sociologica delle minoranze di fedeli, che, in quelle stesse regioni, osservavano ancora la medesima liturgia ed i medesimi usi sacri della Chiesa bizantina. Ma la nuova immigrazione nell' Italia del Sud di nutriti gruppi di Albanesi, con i loro sacerdoti e con qualche vescovo, diede soprattutto luogo a quella che potrebbe definirsi una nuova e precaria *cogestione* canonica e giurisdizionale, che le due Chiese, quella greca orientale e quella latina di Occidente, cercarono di attuare nei confronti di tali comunità cristiane.

A differenza di quanto in modo poco informato ed anacronistico si suole in vari contesti ripetere, il nuovo contatto non sollevò problemi dogmatici o teologici di sorta, bensì conflitti giurisdizionali. Diversi papi, da Leone X a Pio IV compreso, si studiarono di risolverli. Ammisero con concessioni nominative l' esercizio della giurisdizione episcopale su questi fedeli della Chiesa bizantina trasferiti in Italia vescovi consacrati ed inviati per la loro cura pastorale nella Penisola, col titolo di metropoliti di Agrigento ed esarchi d' Italia, da parte dei patriarchi delle Chiese bizantine di Costantinopoli e di Ohrid⁷. Li sottrassero quindi alla giurisdizione degli Ordinari latini nei cui territori diocesani essi si erano

6 V. PERI, L' unione della Chiesa Orientale con Roma. Il moderno regime canonico occidentale nel suo sviluppo storico, in: *Aevum* 58 (1984) 439-498; E. MORINI, Le due anime dell' "uniatsimo". Due modelli di unità ecclesiale nella Romania franca del XII^o secolo, in: *Studi e Ricerche sull' Oriente cristiano* 14 (1991) 367-417; PERI, Lo scambio fraterno tra le Chiese, 365-470.

7 V. PERI, I metropoliti orientali di Agrigento. La loro giurisdizione in Italia nel XVI^o secolo, in: *Bisanzio e l' Italia. Raccolta di studi in memoria di Agostino Pertusi*, Milano 1982, 244-321.

insediati e vivevano, comminando gravi sanzioni canoniche per quei vescovi della Chiesa latina o amministratori civili italiani che contrastassero tali disposizioni. Il tentativo apparve in quel periodo possibile nello spirito e nel quadro degli accordi di unione sottoscritti di recente a Firenze, e nel dichiarato presupposto che essi rimanessero validi e rispettati per entrambe le Chiese⁸.

Appare questo il principale motivo, per cui gli storici ecclesiastici posteriori, sia cattolici che ortodossi, furono portati ad ignorare la peculiarità di questa "parentesi" canonica durata oltre un secolo. Essa permise la sussistenza nell'Italia meridionale di un regime d'unione tra comunità della Chiesa greca e della Chiesa latina, che a dispetto delle sue caratteristiche segregazionistiche nella vita liturgica quotidiana, per il persistente divieto della *commixtio rituum*, si collocava in modo diverso rispetto al regime di tolleranza (o di sopportazione) del rito e delle ceremonie dei Greci, che era stato instaurato al momento dell'occupazione normanna e nei successivi secoli del medioevo.

Il regime di unione "fiorentino" si rivelerà in seguito diverso anche dallo statuto che fu sancito per tutti indistintamente i fedeli, che in Italia meridionale vollero conservare tale rito e tali consuetudini sacre dopo la celebrazione del concilio di Trento. Per gli ellenofoni di Calabria e di Puglia, non toccati dalle norme per gli Albanesi d'Italia, il regime decretato dai papi postridentini rappresentò solo la riconferma del precedente regime "normanno-crociato" di tolleranza del rito greco. Per gli Albanesi esso si configurò invece come una modifica molto più rilevante, poiché, di fatto, tale disposizione abrogava il regime canonico "fiorentino" di coesistenza tra la Chiesa romana e la Chiesa bizantina. Ma le conseguenze per la sopravvivenza ammessa di comunità ecclesiali di rito bizantino in Italia non fu ugualmente la stessa⁹.

Il Breve di Pio IV *Romanus Pontifex* del 16 febbraio 1564, la Costituzione apostolica emanata da Pio V con la Bolla *Providentia Romani Pontificis* del 20 agosto 1566, ed infine la *Perbreviis Instructio super aliquibus ritibus Graecorum ad RR. PP. DD. Episcopos Latinos, in quorum civitatibus vel dioecesibus Graeci et Albanenses Graeco ritu viventes degunt*, approvata da Clemente VIII il 31 agosto

8 V. PERI, La lettura del concilio di Firenze nella prospettiva unionistica romana, in: *Christian Unity. The Council of Ferrara*, ed. by G. ALBERIGO (= *Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium* 97), Leuven 1991, 593-611.

9 D. COMO, Una diocesi della Chiesa italoalbanese. L'Eparchia di Piana degli Albanesi, Palermo 1981; V. PERI, in: *Culto e pietà popolare degli Albanesi d'Italia prima della riforma tridentina*, in: *Oriente Cristiano* 20 (1980) 9-41; V. PERI, Presenza storica ed identità culturale degli Arbëreshë, in: *Minoranze etniche in Calabria e Basilicata*, a cura di P. DE LEO, Cava dei Tirreni 1988, 107-136; V. PERI, Two Ethnic Groups in the modern Italian State. 1860-1945, in: *Religion, State and Ethnic Groups. Comparative Studies on Governments and Non-dominant Ethnic Groups in Europe. 1850-1940*, ed. by D.A. KERR, vol. II, *Dortmouth* 1992, 157-173; 176-178.

1595 e pubblicato nel 1596, diedero il nuovo e definitivo regolamento alla sussistenza di comunità e di un clero di rito greco nella giurisdizione ecclesiastica di un Occidente uniformemente caratterizzato dalla liturgia e dagli usi della Chiesa latina e, in particolare, della Chiesa romana.

Nello stesso anno 1596, alla fine di agosto e alla fine di dicembre, le norme elaborate dalla "Congregazione per la riforma dei Greci viventi in Italia e dei monaci e dei monasteri dell' Ordine di San Basilio Magno", istituita nel 1573 da Gregorio XIII, furono emanate da Clemente VIII per i fedeli della Chiesa Cattolica di rito greco-bizantino dell' Italia meridionale ed estese a quelli di rito slavo- bizantino dell' Ucraina aderenti all' Unione di Brest. Nel documento di Clemente VIII sono presenti fin dal titolo due nozioni canoniche destinate a godere di una lunga ed ambigua fortuna nell' ecclesiologia cattolica posttridentina: 1) la nozione di "rito" come categoria ecclesiologica parallela ed equipollente a quella di Chiesa locale particolare; 2) una classificazione canonica globale e generalizzata degli "Italogreci", che prescindeva del tutto dall' appartenenza etnica e linguistica di quei fedeli. Tale individuazione appare infatti fondata in modo esclusivo sul rito osservato e sull' uso liturgico della Chiesa greca. Essa risulta tuttavia espressa in funzione del diritto canonico della Chiesa latina ed intende raggruppare tutti quei fedeli della Chiesa Cattolica romana, ai quali, nell' Italia meridionale, è concesso a certe condizioni di conservare nel culto una liturgia non latina, degli usi sacri e dei comportamenti disciplinari, che non coincidono in tutto - a partire dalla lingua liturgica! - con quelli propri della Chiesa di Roma.

In entrambe le nozioni, la nuova classificazione prescinde di proposito dalla sussistenza effettiva di una Chiesa bizantina come realtà teologica e pastorale attuale. Si limita a considerarne il rito liturgico ancora praticato per tradizione, nella seconda metà del XVI secolo, da alcune comunità cristiane minoritarie, presenti sul territorio di una quarantina di diocesi italiane. La categoria canonistica di "Italogreci" non tiene inoltre conto delle differenze etniche, culturali e perfino ecclesiiali intercorrenti tra i diversi gruppi di fedeli, che conservavano in Italia l'antica liturgia in greco della Chiesa d' Oriente. La definizione appare puramente negativa perché si fonda solo sulla differenza, che distingue la liturgia e la disciplina di tutti questi gruppi da quelle analoghe della Chiesa latina. Gli elenofoni superstiti nelle regioni un tempo politicamente bizantine di Calabria e di Puglia vengono così accomunati, nel diritto canonico latino, ai discendenti dell' immigrazione albanese dei secoli XV e XVI; i monaci basiliani dell' Italia

del Sud, completamente italianizzati, vengono sottoposti alle medesime disposizioni concernenti i Greci e gli Slavi provenienti dalle sponde orientali del Mediterraneo e dalla costa balcanica, e residenti, per ragioni di commercio o di milizia, in alcuni porti italiani come Venezia, Ancona, Napoli, Messina. Idealmente, la Commissione cardinalizia diretta dal card. G. A. Santoro, che preparò queste norme per gli Itallogreci, le volle in continuità con quelle stabiliti per i fedeli della Chiesa greca di Cipro o dei Regni crociati già inclusi, con un proprio statuto canonico, nella Chiesa *latina* d' Oriente¹⁰.

La categoria astratta e generale di "Italogreci" risulta così elaborata, per esigenze pratiche di governo pastorale, dalla Curia romana, per poter impartire direttive generali unitarie ai vescovi italiani, nelle cui diocesi questi cristiani vivevano, presentando difficoltà particolari per l' applicazione delle riforme ecclesiastiche pensate a Trento solo in funzione della tradizione canonica della Chiesa occidentale latina. In seguito la categoria di "Italogreci" fu recepita dal diritto canonico e dall' ecclesiologia posttridentina, che lo fecero ammettendo la concezione per cui un rito sacro ed una comunità ecclesiastica possono definirsi in modo adeguato anche facendo astrazione da una Chiesa locale che lo pratichi e trascurando la continuità della sua concreta vicenda ed evoluzione storica.

Ciò significa che la nozione romana moderna di "Italogreci" è spiegabile, e quindi comprensibile nella sua genesi ideale, ma resta del tutto inadeguata per chi intenda percorrere i molti secoli di storia della presenza della Chiesa greca in Italia¹¹. Tale storia è accompagnata dal filo rosso dell' osservanza concreta, viva in varie regioni dell' Italia meridionale, di una liturgia e di usi sacri greco-bizantini, da parte di popolazioni etnicamente e culturalmente diverse tra loro secondo le epoche. Ma certamente tale storia non si riduce ad un fenomeno di semplice conservazione rituale o folkloristica, ma implica piuttosto un problema spirituale ed ecclesiale più profondo.

I risvolti di attualità, che simile problema presenta, sono direttamente richiamati dalla singolare sinonimia, che ha fatto il suo ingresso nel lessico dell' ecclesiologia tra le espressioni "rito" e "Chiesa particolare". L' identificazione concettuale si è venuta affermando tra i canonisti ed i teologi occidentali nel corso

10 V. PERI, Chiesa romana e "rito" greco. G.A. Santoro e la Congregazione dei Greci (1566-1595), Brescia 1975.

11 Cf. La Chiesa greca in Italia dall' VIII al XVI secolo. Atti del Convegno storico interecclesiastico (Bari, 30 aprile-4 maggio 1969), I-III (= Italia Sacra 20-22), Padova 1972-73. Si può fare risalire a questo primo Convegno, che riunì sul tema bizantini e storici europei di diversa formazione confessionale ed ideologica, il rinnovato interesse per la presenza ecclesiastica bizantina in Italia meridionale e l' introduzione della nozione storica di Chiesa greca come categoria storiografica appropriata per definirla.

degli ultimi sette secoli, in particolare dopo il concilio del Laterano, che nel 1215 emanò la sua IX costituzione *de diversis ritibus in eadem fide*.

Le disposizioni ivi contenute riposano sulla convinzione, in sè legittima, che nell'unica Chiesa cattolica sussiste per tradizione una pluralità di riti e di norme disciplinari. Una identificazione simile non si riscontra tuttavia nel vocabolario patristico e resta ancor oggi estranea ed incomprensibile al linguaggio dell'ecclesiologia ortodossa, disponibile invece a formulare lo stesso concetto, che essa pure condivide, in altra maniera: *de eadem fide in diversis Ecclesiarum ritibus*. Per l'ecclesiologia posttridentina le due nozioni di Chiesa particolare (puramente organizzativa) e di rito (puramente ceremoniale) furono sentite per secoli tanto prossime che la sinonimia si introdusse più di una volta come locuzione corrente in un documento del Vaticano II: "Ecclesiae particulares *seu ritus*"¹².

L'apostolicità, che ogni Chiesa locale assicura e trasmette con una continuità ininterrotta sia personale che temporale, riposa, secondo l'ecclesiologia antica, su tre fattori stimati parimenti indispensabili per il diritto canonico comune: il vescovo, la convivenza sociale di una popolazione e la sua stabilità fisica in un territorio diocesano geograficamente determinato. Dal concorso dei tre fattori deriva una tradizione storica e spirituale propria ad ogni singola Chiesa e tale da comprendere il suo rito liturgico e i suoi usi sacri particolari. E' ovvio che un rito non può nascere o durare, salvo che nell'astrazione concettuale, senza che una Chiesa lo esprima, lo adotti e lo pratichi. Non può cioè in concreto sussistere senza che sussista una Chiesa, ma neppure può identificarsi con essa. E' questo il motivo perchè le Chiese cattoliche orientali unite a Roma, con i loro vescovi, sono rimaste Chiese *pleno iure* a dispetto dell'ecclesiologia allora dominante nella Chiesa romana, che le riduceva ed etichettava come semplici "riti" ceremoniali. Un'uniforme o un modo di comportarsi stereotipo sono simbolicamente significativi di una funzione sociale e risultano funzionali all'esercizio di una professione solo se esiste il soggetto che le indossa e le impersona, nel nostro caso la Chiesa locale.

Perché tale Chiesa continui la propria missione nel solco della Tradizione, in primo luogo assicurando originalmente nel tempo la celebrazione della liturgia eucaristica per una porzione del popolo di Dio, restano fondamentali i fattori indicati dall'antica ecclesiologia espressa e sancita dai concili ecumenici. Per il mutare delle condizioni storiche della vita associata, può tuttavia venire meno la immutabilità dei confini definiti - etnici, geografici o culturali -, che caratteriz-

12 Decreto Orientalium Ecclesiarum 2, in: S. Concilio ecumenico Vaticano II, Costituzioni, Decreti, Dichiarazioni, a cura di S. Garofalo, Milano 1966, 320-323.

zano la collocazione di ogni Chiesa locale nella *taxis* ecumenica dell' Impero cristiano "universale". Possono mutare i confini della "Terra civilmente abitata" (l' *Oikoumene*) da rendere completamente cristiana. Possono decadere e sparire lo stesso Impero cristiano e il suo ordine universale, ritenuti eterni dalla teologia politica antica e dalle sue sopravvivenze ideologiche inconsce nelle dottrine sociali delle Chiese d' oggi. Tutti i casi di migrazioni dei popoli, tutte le mutazioni o fusioni etniche, tutti i mutamenti politici delle Nazioni e degli Stati ne sono ricorrenti e manifeste riprove storiche.

In queste reali situazioni, non contemplate per quello che sono - ossia "naturali", e pertanto normali e prevedibili - dall' eccesiologia antica, la continuità della Tradizione di una Chiesa non può fare affidamento assoluto sulle determinazioni conciliari sancite *in perpetuum* dei confini territoriali e della collocazione gerarchica di ogni diocesi nell' *ordo* canonico universale. Non può neppure contare su una persistenza immutabile degli elementi etnici, linguistici, associativi di una popolazione e della sua organizzazione sociale.

Il ruolo personale, che la legittima successione apostolica assegna al vescovo come fulcro ecclesiale, legandolo ad una porzione del popolo di Dio, che ne riconosce la guida in un luogo ed in un tempo, si rivela meglio come elemento preponderante della stabilità e della continuità nel tempo di ogni Chiesa particolare, rispetto agli elementi puramente territoriali, etnici o culturali. L' effettivo legame *personale* tra il vescovo e la collettività storica in mezzo alla quale egli, anche da essa, è chiamato ad operare, risulta anello essenziale per la sussistenza di una Chiesa particolare e la sua comunione con tutte le altre, nello spazio e nel tempo. I confini geografici o ecclesiastici, la definitiva e stabile residenza di un popolo in tali confini, la stessa identità etnica e nazionale, la lingua parlata o liturgica risentono molto di più di quei "legami" della carne e del sangue, che inevitabilmente improntano e connotano ogni realtà collettiva e sociale, ma restano per ogni cristiano subordinati alla nascita dall' alto, al legame della comunione nello Spirito, nella fede e nella carità. Suprema norma evangelica, quest' ultimo vincolo resta comunque, nella Chiesa voluta da Cristo, personale e comunitario, soprannaturale e visibile.

La vicenda storica ed ecclesiale degli "Italogreci" nell' Italia meridionale, la persistenza di un "rito" e il recente riconoscimento nelle comunità cristiane che lo custodiscono di una delle Chiese cattoliche orientali *sui iuris*, previste dal nuovo Codice dei canoni delle Chiese Orientali, rappresentano un caso significativo ed esemplare per chi si proponga di esplorare, in casi di reale convivenza storica e territoriale di Chiese diverse, le esigenze e le regole dell' unità e della comunione, anche visibile, che il Vangelo propone come necessarie.

THE ORTHODOX CHURCH
IN THE PREDOMINANTLY LUTHERAN FINLAND

By Johannes R i n n e, Kuopio

When dealing with the historical circumstances of Orthodoxy in Finland, and thus with the co-existence of the Orthodox and the Lutherans, we restrict ourselves almost entirely to the legal aspect, i.e., to the attitude and the measures of the State authorities toward the Orthodox Church, chiefly in the 20th century, although we first try to describe the historical background of these matters.

Orthodoxy¹ spread already in the beginning of the second millennium to the areas inhabited by the Finnish tribe of Karelians in the neighbourhood of Lake Ladoga. Later on, the influence of the Orthodox Church was extended northwards until it reached the shore of the Arctic Ocean, where a monastery was founded in the 16th century. Also in the older Orthodox area near Lake Ladoga, the spiritual life in a very high degree centred around some monasteries, founded in the 12th century or later on, the most significant among them being the great historical monastery of Valamo (Valaam), situated on a group of islands in Lake Ladoga. Its founder was the Greek monk St. Sergius. It should be quite particularly underlined that the establishment of Orthodoxy among the Finnish Karelians essentially and basically was a result of monastic missionary activity. Another fact, that should be made clear in this connection, is that all these regions, to which we have referred here above, for a long time remained outside the political area of Finland, i.e., they were politically outside that eastern part of the Kingdom of Sweden which came to be called Finland

1 The Orthodox Church in Finland is one of the two national Churches in the Republic of Finland, where the vast majority of the population belongs to the Lutheran Church, which previously for several centuries was the only established Church in the country, at that time one of the provinces of the Kingdom of Sweden. The research for this chapter is based chiefly on the following sources: *Asetus Suomen kreikkalaiskatolisesta kirkkokunnasta* [Government Edict on the Greek Catholic Church], November 26, 1918; *Asetus ortodoksisesta kirkkokunnasta* [Government Edict on the Orthodox Church], May 15, 1953; *Laki ortodoksisesta kirkkokunnasta* [Law on the Orthodox Church], August 8, 1969; *Asetus ortodoksisesta kirkkokunnasta* [Governmental Edict on the Orthodox Church], March 6, 1970; Fr. AMBROSIUS and M. HAAPIO (eds.), *Ortodoksinen kirkko Suomessa* [The Orthodox Church in Finland], Lieto 1979; H. KOUKKUNEN, *Tuiskua ja tyventä* [Storm and Calm], Pieksämäki 1982; U.V.J. SETÄLÄ, *Kansallisen ortodoksisen kirkkokunnan perustamiskysymys Suomen poliittikassa 1917-1925* [The Issue of the Foundation of the National Orthodox Church in the Finnish Politics of 1917-1925], Helsinki 1966; and N. VALMO (ed.), *Suomen ortodoksinen arkkipiispakunta* [The Orthodox Archdiocese of Finland], Helsinki 1935.

and which consisted of the areas inhabited by various Finnish tribes west of the Orthodox Karelians. It was only as late as in the 16th century that the first sections of Orthodox Karelia were conquered by Sweden and united with the Swedish Kingdom and thus with Finland. Sweden, with her eastern province of Finland, was originally a Roman Catholic country, but in the early 16th century the Lutheran Reformation extended its influence to Sweden, which thus, as a result of those developments, had a Lutheran State Church as the only legal religion of the country at the time, when the first Orthodox parishes came into existence in the Kingdom, as the political frontier moved ever more eastwards. This led to confrontations and complications of various kinds. During the following centuries there were several wars between Lutheran Sweden and Orthodox Russia, but although there were many changes in borders, some Orthodox parishes and a certain number of Orthodox always remained west of the frontier and thus politically united with the other Finns. In 1809 the whole situation changed radically, when Russia conquered the entire Finnish part of the Swedish Kingdom and Lutheran Finland, with her small Orthodox minority, came under the czars of Russia, not as an immediate Russian area, but as an autonomous grand-duchy, governed by the laws of Sweden and with the Orthodox Russian czar as her grand-duke. The Lutheran Church retained her position as the State Church, but in the new situation it was only natural and understandable that the Orthodox parishes, at that time part of the diocese of St. Petersburg, gained more security and new rights. On the other hand it was not without certain difficulties that the Orthodoxy of the Lutheran grand-duchy now was the Church of the Russian Empire and of her autocratic ruler, who was also the constitutional grand-duke of Finland. This is the kind of background that we have to keep in mind, when we try to investigate and analyse our theme proper, Orthodox Christianity and a Lutheran majority Church in Finland.

I. The Orthodox Church and the aims of Russia in Finland (1900-1917)

In the beginning of the 20th century the imperial Russian government in St. Petersburg showed a keen interest in Orthodoxy in Finland. A few years earlier the country had received a diocese of her own and thus the Orthodox parishes in Finland were now under the Archbishop of Viborg, an historical town in the eastern part of the country. The interest of the authorities had two very different

reasons and it served, therefore, two very different aims. First, the Russian authorities no doubt earnestly and sincerely wanted to strengthen the position of the Orthodox minority Church in the grand-duchy and to improve, in various ways, the conditions of the Orthodox. Also the new governor general, N.I. Bobrikov, who came to the country just before the turn of the century, gave in a very active way his support to measures promoting the consolidation of Orthodoxy in Finland, externally and internally. Second, the imperial government also wanted to use the Orthodox Church as a means for a gradual russification of Finland, and the new governor general fully and strongly supported these endeavours, too. He acted in good co-operation with Archbishop Nicholas, who had been appointed to Finland in 1899. Thus in the beginning of the 20th century, so-called russification schools were founded in the Orthodox parishes in order to promote, in principle, both Orthodoxy and Russian, in villages with a Finnish-speaking Karelian Orthodox population. At the same time there existed Finnish schools all over Karelia, which meant that the new Russian schools were not needed for the elementary education of the people, but that their main purpose was the russification of the Karelian Orthodox. It should particularly be borne in mind that Orthodox religious instruction, too, was given in the regular public schools maintained by the Finnish authorities: no Russian schools were necessary for religious reasons, either, in the Karelian areas. In many cases certain material benefits were offered to those who were willing to attend the russification schools. Then a couple of words concerning the so-called Church schools, which previously had been maintained by the authorities of the Russian Orthodox Church in certain parts of Karelia, e.g., the teaching language had been Finnish, but in some of these schools Russian had been taught as one of the subjects. In the beginning of the century the position of Russian was considerably strengthened and instruction in this language was now given in all Orthodox Church schools. In 1903 it was ordered, in obvious violation of Finnish laws, that when new teachers were appointed for the Church schools, those who were masters of Russian should be given the preference. There were special plans for radical changes at the teachers' training college, which served the needs of the Karelian regular schools, as the college was thought to be an anti-Russian institution. Before these plans were executed, the governor was murdered in 1904, and his supporter, Archbishop Nicholas, was transferred from Finland a year later on. At that time the political situation in Russia became somewhat freer, for various reasons.

In 1905 the Finnish diocese received a new leader, when Sergius was appointed the archbishop. In the beginning he favoured the rights and the use of Finnish, because he understood the importance of this for the consolidation of Orthodoxy and the knowledge of the Orthodox faith in the struggle against Lutheranism, sects and dissidence within the Orthodox flock. After some years Sergius, who later on became the Metropolitan of St. Petersburg, changed his attitude and supported the new russification measures of F.A. Seyn, who in 1909 became the governor general. The number of the russification schools, often called "ministerial schools", increased to 70. These were chiefly maintained with funds granted by the imperial authorities. For her work in the Russian part of Karelia, the Church founded in 1907 a religious organisation called The Karelian Brotherhood. Contrary to its originally declared aims, it extended its activities to Finnish Karelia and served in various ways the russification policy of the authorities by means of the important role given to the Russian element and the Slavonic tradition in its libraries and schools and in the literature published by the Brotherhood. A corresponding Finnish-Orthodox organisation, established in 1885, was not able to compete with the Karelian Brotherhood and its work was nearly paralysed until the end of the autonomy of Finland, a fact which indirectly promoted the activities of the russifiers in Church and State.

The Russian revolution in 1917 created a new situation for the Orthodox Church, in Russia proper and in a double sense in the grand-duchy of Finland, which in December 1917 declared its independence and thus her separation from the new Soviet State. The Orthodox Diocese of Finland, with its Russian leadership and in a high degree with a Russian clergy and also with all memories of close co-operation with the imperial authorities as to the russification endeavours, was suddenly on its own in a predominantly Lutheran, independent State. Canonically and in principle the diocese still was a part of the Russian Church, but in practise the links were almost totally severed. This meant also that the Church missed every possibility to receive economic support from St. Petersburg. But above all, it was no more necessary to accept that attitude of the russifiers, which united and combined Orthodoxy with russianism.

II. The Orthodox Church in the independent Finland (from 1917 onwards)

The political changes in Russia took place gradually, with the so-called March revolution of 1917 as the first phase, and culminated then in the so-called October revolution in November of the same year. These events had immediate consequences also in Finland, not least for the Orthodox diocese even before the declaration of the political independence. Already after the March revolution there were, "in the name of the people", actions against some Russian members of the clergy and certain russification schools were closed. It became quite clear that the opinion of the Karelian Orthodox population in a surprisingly high degree differed from the attitude of the Russian or russophile leadership of the Church. The national elements convened a meeting in April 1917 in order to discuss the circumstances of the Orthodox diocese in Finland. At this meeting it was strongly asserted that there was a conflict between Finnish law and the laws governing the Orthodox Church. The meeting proposed to the Senate, i.e., the government of the autonomous grand-duchy, that a special committee be appointed to investigate the problems of the Orthodox Church in the country. (Another committee was to deal with matters concerning schools and education in Karelia.) When the Senate agreed to this and established the suggested committee, it appointed only national-minded members and did not accept those who had been proposed by the leadership of the Church. This indicated what was to be expected and what was to come, while it was made it fairly clear that the national-minded elements were ready to make use of the State authorities, in the new political situation, at the expense of the canonical order of the Church, not only as regards the manner of action but in certain cases undoubtedly even as to concrete aims. This canonical aspect of the problems must, however, remain outside the limited scope of the present paper.

When Finland then in December declared her political independence, the struggle between the Russian leadership and some active groups in the Karelian Orthodox population continued. The State authorities more clearly than before were involved and became an important party to the contention. The government took an active interest in the affairs of the Orthodox Church, obviously mainly for political and practical reasons, although it is also true that the national character of the Karelian Orthodox was both recognised and appreciated. It was the aim of the State authorities to promote a development by means of which the former "Russian institution in Finland" - a typical reference to the Orthodox Church in some governmental documents of those times - would be-

come a national Orthodox Church in the country. It was understood that a positive and successful solution would again make the Orthodox Karelian population an integral element in the Finnish nation, hinder its isolation, and through all this also strengthen the newly independent young State. For the government it was important to assure that there would not be in the eastern part of the country, next to the Soviet State, a large group of people having close, even administrative ties, with the Russian Church on the other side of the frontier. The government was convinced that a process of nationalisation was possible and clearly preferable to a continual control of the said population. Thus it is fairly obvious that the policy of the Finnish government towards the Orthodox Church essentially was determined by the needs of the internal security of the new State, as the matters were understood in the light of the political and geopolitical situation of those days. It must also be borne in mind that alongside of the (Finnish) Karelian Orthodox population, chiefly in the eastern parts of the country, there existed Russian elements, too, particularly in the Orthodox parishes in the southern and western regions of Finland: when the country became independent, there were approximately 63 000 Orthodox in Finland, out of whom about 15 000 were of Russian nationality. The Russian element thus constituted a significant minority, although only about 50% of them were Finnish citizens. (The numbers of Russians were rapidly reduced, comparatively speaking, mainly as many of them left the country, and the official statistics for 1920 give the figure of 4806.)

The policy of nationalisation, adopted by the State authorities, meant that the attitude of the government had changed basically within a few months. Still at the time of the March revolution, the Finnish political leaders, when making the necessary preparations for the independence of the country, enumerate the Orthodox Church among those institutions which could function in Finland without being Finnish. At that time it was still taken for granted that the Orthodox Church in the country would remain independent of Finnish law and Finnish authorities, with the exemption of her so-called social affairs². Interestingly enough, the special committee appointed by the government and mentioned above went further in its own proposal and in reality presented a plan which meant a kind of practical autonomy, although the Finnish diocese would still have been canonically dependent on the Church of Russia. This latter plan which won considerable support among the clergy and the laity of the diocese,

2 SETÄLÄ, 40.

was remitted to the so-called All-Russian Church Assembly of Moscow, convened in 1917, but the Assembly had to dissolve owing to the political development in the Empire before it could deal with the Finnish proposal³. Instead, the Synod of the Russian Church took certain parts of the proposal under consideration and authorised them after a considerable revision⁴. The real power concerning the ecclesiastical development in Finland was, however, no more in reality in the hands of the Russian Synod: the more important decisions were made in Helsinki.

Although it was possible to say, on the beginning of the new developments in Finland in 1917, that the Finnish Senate remained in the background while directing, in its own way, the changes in the affairs of the Orthodox diocese, there was a very obvious new attitude, by and by, in 1918.

In the activity of the Senate, two goals could be discerned. First, the internal order and administration of the diocese was to receive a Finnish national character. Second, the canonical conditions and situation of the Orthodox diocese were to be altered in the manner necessitated by the changed political circumstances, even if this was not only in the hands of the political leadership of the country.

The internal situation, mentioned above, included the difficult question of the economy of the Church, after the loss of the financial help from St. Petersburg and the Church's own depositions in Russia, to which we have referred previously. In August 1918 the Senate decided to grant economic assistance to the Orthodox Church for the Church schools still in operation and also for the salaries of the clergy. The aforementioned Karelian Brotherhood of russifiers was dissolved by the Senate in July 1918 and its property was some years later handed over to the Finnish Orthodox Church⁵. Significantly enough, it was made fairly clear that the economic support from the State would decisively depend of the role of the Finnish elements in the affairs of the diocese. The funds granted in August came at the very last moment, as the practical possibilities of the Church to be responsible for the necessary expenses had been exhausted. (This indicates, among other things, that the Finnish diocese had depended heavily on economic support from Russia in the years of the

3 Ibid., 41.

4 Ibid., 38.

5 Ibid., 17; 44.

grand-duchy.) The measures taken by the Finnish Senate no doubt prove that the authorities were ready to pay something for the national integration of the Orthodox, seen as an important political goal for the State. On the other hand, the said attitude also meant that the Orthodox, at least in the then prevailing situation, became very dependent of the Finnish authorities. This again promoted the strivings of the Finnish elements and was a significant counter-weight to the canonical strength of the Russian elements under the leadership of the canonical head of the Church. That such a situation was not without serious problems from the Church's own traditional point of view, is clear beyond doubt, but it seems that those who saw this among the Finnish elements, too, and who wanted to observe a canonically safer order, were without practical influence in a situation where the primary and immediate goal was to give a nationally acceptable character to the Orthodox Church⁶.

There were other important measures taken by the Senate for the benefit of the Church. As we mentioned above, since the political development had in the early 1917 led to the expulsion of several members of the Russian clergy and as it had become impossible to receive new priests from the seminaries in Russia, there was in 1918 a considerable lack of clergy, which did not help solve the various practical problems of the Orthodox parishes in the new situation. Here the Senate intervened in the difficulty in very positive way: the Senate decided to establish a seminary for the training and education of clergy, to be maintained as a State institution, and the important thing was settled at such a pace that the seminary could begin its work already in September 1918. Administratively it was directly under the Senate, while the Church was in control of religious education and theological instruction. The role of the State authorities was by no means formal: they intervened actively, either openly or behind the scenes, in order to guarantee the national spirit of the seminary. It was expressly forbidden to make any use of Russian in spite of the fact that there were not yet even Finnish textbooks available in the beginning⁷.

However important it was for the Church to get the that seminary, there was another step by the Senate which was even more significant, in principle, for the entire status of Orthodoxy in Finland. After a comparatively short preparation on the matter, the position and the conditions of the Orthodox Church were

6 Ibid., 44.

7 Ibid., 45.

legally settled by means of a detailed and extensive government edict issued on the 26th of November 1918. (In the present paper it is not possible for us to discuss the question, why the Senate chose this solution and did not move a corresponding motion in the Finnish parliament in order to make a regular law for the Orthodox Church.) This event was regarded, particularly by the Finnish national-minded majority in the Church, as the declaration of independence and the foundation day of the Orthodox Church of Finland. It was not the least remarkable thing that when Orthodoxy now won a legal, recognised status alongside of the Lutheran Church, which for centuries had been the State Church in Sweden and Finland, this was brought about by the non-Orthodox Senate of the politically independent new State of Finland, although Orthodoxy never had achieved this kind of formal, legal status in the days of the grand-duchy, under the Orthodox czars of Holy Russia.

The main part of the afore-mentioned edict of 1918 lies outside the scope of the present study, but we have reason to pay attention to some principles and points pertaining to this edict. First, it was, in principle, an act by the Senate authorities for the Church. Second, although the representatives of the Church, including the archbishop, had had the opportunity to express their opinions on the preparatory propositions and even to participate more concretely in the preparation of the edict, the final, extensive form of the edict was issued and authorised by the Senate without consultation with Church authorities. Third, although there have been certain attempts at denying it, every comparison with the Church law of the Lutheran Church of Finland indicates that there were in the edict several elements, more or less directly taken from Lutheran Church law and thus not necessarily in harmony with the canonical Orthodox tradition as regards the life and the administration of the Church. Fourth, the edict states expressly, that the government of the country is the highest administrative authority of the Church, although the concrete significance of this is not expounded in any way. (The principle concerned is but one of the direct "borrowings" from the Lutheran Church law.) As regards the real and formal independence of the Church from the State authorities, the things mentioned above did not in any way mean a greater dependence than that existing for centuries in Orthodox Russia, but there was a very basic difference, however: now all this happened in an essentially non-Orthodox State⁸. It was hardly sur-

⁸ KOUKKUNEN, 19; 20, and SETÄLÄ, 42; 48.

prising that the archbishop of the Orthodox Church, at that time the Most Reverend Seraphim of Viborg and all Finland, demonstrated a negative attitude towards the new edict. He was particularly critical of the sections concerning the election and the status of the bishops and the ecclesiastical courts. Even a slight comparison with the canons of the Church fully explains the dissatisfaction of the archbishop. The events, however, continued in harmony with the Church policy of the Finnish government, supported by a strong opinion among the Finnish Orthodox, for whom the canonical tradition seemed a comparatively remote thing and in no case a living reality, which should be taken into account.

Above we have dealt with the internal circumstances of the Church and the legal status of Orthodoxy within Finland. This was but one of the two main problems concerning the Orthodox Church in the country, from the point of view of the government. The question regarding the canonical status of the Orthodox remainend open. Because of the difficulties connected with this matter, the whole question was, on purpose, left outside the edict of 1918. From the canonical point of view, the Orthodox Church of Finland, in spite of the edict of 1918, was still a diocese of the Russian Church and thus under the canonical jurisdiction and authority of the Russian Synod, however unrealistic this was from the point of view of the prevailing circumstances and however contrary it was to that edict and its principles. Archbishop Seraphim made all this very clear to his entire flock, when he explained in a pastoral letter that the new edict had a temporary character, because the highest ecclesiastical authority, i.e., the Patriarch and the Holy Synod of the Russian Church, had not yet approved it⁹. He was firmly convinced that in case the highest authority demanded it, the edict had to be revised, altered and completed, after negotiations with the Finnish government. After a strong request from the government he, however, had to modify his statement.

The representatives of the Church were divided among themselves regarding the form of the canonical status of the Church of Finland, although a small minority pleaded for autocephaly, i.e., complete independence, an idea definitely rejected by the archbishop and also many others, who thought, in general that autonomy or self-government should be the immediate goal for the Finnish Church. Obviously this lack of unity led to the attitude that the whole matter ought to be left to the government. The political leadership, in the prevailing

⁹ SETÄLÄ, 57 f.

conditions, regarded it as its most important goal to promote a development which would make the Finnish Orthodox Church fully independent of Moscow. In the beginning it seems to have been fairly unclear how this goal could be best achieved or in which concrete way it would be possible at all. The edict of 1918 avoided the whole problem in question, as we have remarked. It simply recognised the right of the Church to settle her spiritual affairs and her canonical relationship, which expressly were declared to belong to the authority of the General Assembly of the Church. It did not last long, however, before the Senate adopted a more active attitude in these matters. In May 1918 the government turned to parliament and asked for special powers to settle the religious circumstances in the country. In the beginning this seems to pertain only to the conditions of the Roman Catholic Church, which wanted to become free from its former dependence in Russia. When the matter was discussed and dealt with in parliament, it became clear that the powers in question were needed quite particularly for the affairs of the Orthodox Church. It is characteristic of the general attitude of parliament, in distinction from the Senate that there was very little interest in the settling of the affairs of the Orthodox Church. The economic aspect of the matter was nearly the only aspect, which was discussed, when the question after a considerable delay was put before parliament. During the discussion the government gave the information that a special new law was needed, not for the Roman Catholic Church, but for the Orthodox Church. The concrete aim was formulated in a very remarkable and interesting way. It was frankly asserted that the Orthodox Church had to be made autocephalous, i.e., independent of any authority outside Finland, and that there were a number of matters which required a prompt settling by State. It is undoubtedly obvious that the Senate had a very clear line and a very definite policy on the Orthodox Church. It is equally clear that the Senate was prepared to intervene in the affairs of the Church in order to fulfil its aims.

The attitude of the Senate became openly clear at the General Assembly of the Church, held in June 1919 according to the stipulations in the edict of 1918. One of the matters on the agenda deserves a special attention from our point of view: the Assembly had to express its opinion on the relation between the Church in Finland and the Church of Moscow. Already this was remarkable, because the edict presupposed that the Assembly had powers to make the needed decisions concerning the canonical position of the Church, but now it only was required to state its opinion on such a vital question. This simply meant

that the government reserved and took onto itself the right to make the final decision concerning the canonical position of the Orthodox Church in Finland. There hardly is any doubt that such an attitude in reality, at least in principle, meant a fairly direct interference in the life and conditions of a Church which was not the Church of the members of the government. During the work of the Assembly the attitude of the government was so clearly expressed on various occasions that it was seen by some circles as a strong pressure. Obviously a majority of the delegates shared the standpoint of the government and wanted to sever all the ties with Moscow, but the matter was very strange, from the canonical point of view, regardless of the merits or non-merits of the aim of the government: here the national elements of the Church were making use of the political, non-Orthodox leadership of the country in open and conscious opposition to the legal and canonical leadership of the Church. To say this does not mean that the standpoint of the ruling archbishop should be seen as a positive thing in itself. It only implies that in the light of the canonical tradition of the Church, the attitude of the government and the activity of the national elements among the members of the Assembly express an obvious lack of understanding - to use a neutral expression - as to the requirements of normal canonicity. In perfect harmony with this manner of dealing with the matter at issue, the Assembly was given to understand that the Church hardly could expect any economic assistance from the government, in case the leadership of the Church would be outside the country. The reason given was quite interesting and revealing. It was asserted in the discussions that in such case it would not be possible to trust that the Church would work in a national spirit for the benefit of "common great moral principles". In comparison with these harsh realities it weighed little that the main representative of the attitude of the government also emphasised that it was the right of the Church to settle her canonical relations¹⁰.

The General Assembly came to the standpoint that because the limited resources and circumstances of the Finnish Church implied no realistic basis for the suggested autocephaly, it could perhaps be achieved in another way: the Karelian Orthodox parishes in Russian Karelia (in the diocese of Archangel) and the Estonian Orthodox parishes (in the then diocese of Riga) could, together with the Finnish Orthodox Church, constitute an ecclesiastical unit large enough to become autocephalous¹¹. Without going into any details in con-

10 Ibid., 64 f.

11 Ibid., 67.

nexion with the later fate of the said suggestion, it is sufficient to say that it could never have been made a concrete reality because it was practically impossible in the light of the political realities. It is worth mentioning, however that the original attitude of the Finnish government was positive: in clear terms it was declared that the government was of the opinion that the suggestion was of such a character that it could be accepted¹².

Before dealing with the further development of the canonical status of the Orthodox Church in Finland, we have to draw attention to another question, regarding which the government played an active role. The Finnish-national elements of the Church wanted to diminish the significance and the influence of Archbishop Seraphim in as concrete a way as possible, as he was seen as the main obstacle against all the essential endeavours of those whose chief aim it was to render the Church openly Finnish and national and to reform its traditional structure of administration. It was decided that an auxiliary bishop would be a good solution to this end. The government again openly sided with the national elements, although this at the same time implied a negative attitude to the leading hierarch's opinion concerning various aspects of the matter. With the active support of the government this question was put on the agenda of the extraordinary General Assembly of the Church, which was convened in 1919. It is characteristic that the representative of the government stated that the government was ready to approve of the election of the auxiliary, provided that the candidate was a specific person. The person in question received the majority of votes, but the archbishop, who did not participate in the election process, declared that the activity of the government implied a strong pressure¹³. The candidate elected declared personally that he would accept the office on the condition that the election be sanctioned both canonically and by government. Before the canonical consecration could be performed, the candidate died. Also in the so-called calendar question the role of the government indicated an active involvement in favour of the Gregorian calendar or the New Style, as it was generally called. The Julian calendar had been followed in the Orthodox Church in the days of the grand-duchy, although the official Finland - and the Lutheran Church - had the Gregorian calendar. In that situation there had been a wish, years before the political independence of Finland, to have a common calendar for all Finns, and in this case, of course, the Gregorian calendar. As a result of

12 Ibid.

13 Ibid., 72-74.

the will of the government, an extraordinary General Assembly was convoked in 1921 in order to deal with the calendar question. The representative of the government stated at the Assembly first that the decision of the Assembly on the calendar had to be submitted to the government for approval and confirmation, and second that the government favoured the introduction of the Gregorian calendar and was ready to confirm a decision of this nature. The outcome was given and even the archbishop gave his strong support to the reform, but the fact remains that there was an active governmental intervention to bring about a given decision in the affairs of the Orthodox Church in the country¹⁴.

In various ways and by means of a number of measures the Finnish government promoted steps on the settling of the canonical status of the Church, in close co-operation with the national elements in the ecclesiastical administration. Thus it was achieved that the Moscow patriarchate approved of the government edict of 1918, to which we have referred previously, and also granted the required autonomy to the Finnish Church¹⁵. The political developments rendered then, however, all contacts impossible between Finland and the Russian Church, and fairly soon it became clear that new solutions had to be found. Again, the government was active and influenced the decisions in a remarkable way. When Russia had to be left out, the eyes were turned, first to Greece, and then, very soon to the Ecumenical Throne of Constantinople. Here the Finnish government made in a fruitful way use of the diplomatic services of the representatives of Sweden in Turkey. Already before this the government had made it clear that it was desirable to elect a new auxiliary bishop. A new candidate, a widowed parish priest named Herman Aav, had been found in Estonia. His election, facilitated by certain governmental measures, took place at the first regular General Assembly of the Finnish Church in 1922. At this Assembly the representative of the government expressed his satisfaction with the development of the Church, which according to him now had become Finnish-national. The Assembly itself took a very outspoken stand on the situation in the Soviet Union, when it expressed its disapproval and regret as to the persecution of the Russian Church and her leaders¹⁶. The archbishop did not accept the result of the election and stated that he would not take any action to get the election canonically confirmed. In this situation the government found it ever more urgent to continue its attempts and contacts in Constantinople¹⁷.

14 Ibid., 74-77.

15 Ibid., 82 ff.

16 Ibid., 87-89.

17 Ibid., 91, 100-103.

As the things went on, the attitude of the government towards Archbishop Seraphim became more openly negative. This could clearly be seen in certain developments which took place in September 1922. Professor E.N. Setälä, who already previously had represented the government on various occasions in its contacts with the Orthodox Church, suggested to the government that the following two steps be taken to promote the development of the Church: first, archbishop Seraphim ought to be removed from his office, either with his own consent or without it, and second, the government should turn to the central administrative board of the Finnish Orthodox Church in order to get its proposal and opinion as to the autocephaly of the Church¹⁸. Through various stages these goals were reached, but by no means immediately and as to the latter, the original suggestions never led to the originally intended goal. From the point of view of our central theme it is both interesting and important that the deepest motives of the government once more were made clear: according to the stand-point of the Finnish government, it was important for the State that the Orthodox Church in the country should achieve complete independence and thus become definitely free from foreign influences¹⁹. This was thought to be necessary for both political and national reasons.

Towards the end of September 1922, the government commissioned the central administrative board of the Church to work out a suggestion regarding the form of the highest canonical authority in the Church and a proposal to the Ecumenical Patriarch concerning the granting of autocephaly to the Finnish Church and another proposal on the confirmation of the election of Herman Aav and on his consecration by Constantinople as an auxiliary bishop. This time the government still gave archbishop Seraphim the possibility to co-operate, at least formally, but at the same time the situation was made extremely difficult for him, particularly with his canonical loyalty to the Russian Church in view. He unequivocally refused to support any endeavour to turn to Constantinople for help. This simply meant that he himself was practically set aside and lost every real possibility to exert influence on the further development of the matters. In the continuation it was more than ever the administrative board, which was active without the consent of the archbishop but in full co-operation with, and with the approval and the active support of, the government of the country²⁰. Thus

18 Ibid., 115 f.

19 Ibid., 120.

20 Ibid., 122 f.

the documents required by the government were prepared and handed over to the government in October 1922. According to the proposals of the Church a special delegation ought to be sent to Constantinople to give the documents in question to the Ecumenical Patriarchate. The government thought that it would be sufficient to forward the document concerning the suggested autocephaly through diplomatic channels, together with the statement that the government fully supported it. It was decided, furthermore that Herman Aav, the bishop-elect, should travel to Constantinople at the expense of the State, for the canonical confirmation of his election and for his subsequent consecration. The government made it clear that it was acceptable for the State that the canonical position of the Finnish Church would be settled in accordance with the proposals of the Church, provided that this would mean achieving autocephaly.²¹ It would have been rather surprising if the government had been of another opinion, since the proposals in question had been formulated in full harmony with the expressly declared wishes of the State.

The first World War had created new political conditions for many areas with Orthodox Churches, and the Ecumenical Patriarchate felt its historical responsibility for the settling of the problems concerned, whenever possible. The canonical basis and the historical background lay in the principles expressed in the 28th canon of the IVth ecumenical synod. According to the traditional interpretation of that canon, the Orthodox parishes and dioceses which were outside the area of the historical Orthodox Churches would be under the jurisdiction and the responsibility of the Ecumenical Throne²². This explains, among other things, why Constantinople was ready to deal with the affairs of the Finnish Church in the new political situation, because this Church now was outside the area of the Patriarchate of Moscow. Constantinople planned originally to send a special delegation to various European countries to discuss the new ecclesiastical situation with the local government with the aim of settling the jurisdictional questions of the Orthodox in those countries in co-operation with the Ecumenical Throne. There was, later on, a special plan to send a separate delegation to Estonia and Finland. The Finnish government was informed and looked forward to this possibility. For various reasons the plan did not become a reality²³.

21 *Ibid.*, 124.

22 SETÄLÄ, 128 and the 28th

23 SETÄLÄ, 128-132.

In March 1923, something new happened. An unofficial message came to Finland from the then Ecumenical Patriarch Meletios. In this message the Finnish Church was asked to join the Ecumenical Patriarchate as an autonomous Church. The Patriarch was of the opinion that the offer was favourable to the Church in Finland and that canonical conditions required were very limited, as they really were²⁴. This was not, however, in harmony with the attitude of the Finnish government and did not lead to any measures in Finland. For the planned discussions in Constantinople, the government wanted some kind of positive assurance regarding the possibility of autocephaly. But there was no great activity. Finally, when inquiries about these matters were made in June 1923, through the Swedish envoy in Constantinople, the Patriarch declared, after having first been somewhat hesitant that he was willing to receive a Finnish delegation in order to settle the matters concerned in the best possible way and according to the demands of the canons of the Orthodox Church. Beyond this, no particular assurance was given and nothing promised as to the autocephaly²⁵. Interestingly enough, and quite correctly from the canonical point of view, he underlined that the delegation absolutely should have also the authorization of Archbishop Seraphim for the intended negotiations. In the then delicate and difficult situation regarding the relationship between the Ecumenical Throne and the government of Turkey, the Swedish envoy had also inquired about the attitude of the latter as to the endeavour of the Finnish government. The representative of the Turkish foreign minister in Constantinople replied first that the negotiations, which Turkey disfavoured, ought in any case be postponed until the forthcoming peace treaty between Turkey and the Entente was concluded and the future status of the Patriarchate was clarified. Later on Turkey consented, however²⁶. This implies that political factors and powers were directly and indirectly involved in the attempts at settling the question of the canonical status of the Finnish Orthodox Church.

Already before the inquiries made in June certain developments had taken place in Finland. The national elements in the Church underlined very strongly that the plan of the government to send only the documents concerned and bishop-elect Herman Aav to Constantinople would not suffice, and that a delegation consisting of personal representatives simply was a necessity, if for the fact that Finland and the conditions of the Finnish Church were only un-

24 Ibid., 132.

25 Ibid., 133.

26 Ibid.

known at the Patriarchate: it would be necessary to send competent persons who could give correct information on the affairs and needs of the Finnish Church and on the attitude and viewpoints of the Finnish government. A proposal to this end was made in February 1923 to the government by the central administrative board of the Church. Another event of interest took place in the beginning of the same year, when the bishop-elect received Finnish citizenship in a way highly divergent from the normal procedure. The reason given was that his possibility to enter into service in Finland was a necessary precondition for the independence and the nationalization of the Finnish Church²⁷. In March of the same year the President of the Republic appointed the Reverend Herman Aav to be auxiliary bishop in the Finnish Orthodox Church. Despite of his appointment the new bishop remained in his native Estonia, as the question of his consecration was still an open problem. The government facilitated his future service even regarding the legal requirement for knowledge of Finnish: only after a period of two years should he present a certificate of perfect knowledge of Finnish²⁸.

The same law concerning knowledge of Finnish was then used by the government against archbishop Seraphim in a way quite remarkably different from the understanding and lenient attitude applied to the case of the suffragan bishop. The position of the archbishop was discussed by the government on various occasions particularly in the spring of 1923, as it was feared that his remaining in office might create difficulties for the government's plans for the affairs of the Church. Already previously there had been various expressions of a strong desire to set the archbishop aside. Professor E.N. Setälä was perhaps the leading man among those who simply wanted to remove the hierarch through an administrative measure, without any legal procedure. Seraphim had vehement opponents also among the members of his own central administrative board. Now it was decided that the requirement for a language certificate could be used to settle the whole matter in a "decent way": the government gave the Archbishop 30 days to bring about the certificate in question, fully aware of his lack of knowledge of Finnish. At the close of the said period he stated, as was to be expected that he was not in a position to attempt to take the language test. This happened in May 1923, but the government did not dismiss him immediately, one of the reasons being that such a measure would have left the Finnish Church

27 Ibid., 139.

28 Ibid., 141.

without any bishop in a situation when the consecration of the auxiliary bishop and the entire canonical status of the Church were open problems. In these very circumstances the contact was made with Constantinople in the beginning of June, as we have mentioned already previously.

As it became clear that the earlier expected delegation from Constantinople would extend its journey only to Poland, the government decided in the beginning of May that the previous decision to send only Herman Aav and the documents concerning the canonical status of the Church was to be revoked as being unsatisfactory. Instead, a delegation consisting of the auxiliary bishop to be consecrated, one representative of the government (E.N. Setälä) and one representative of the central administrative board of the Church (the Rev. Sergei Solntsev) should be sent to the Ecumenical Patriarchate, but only the two first-mentioned at the expense of the government, although it was the government which decided who should represent the Church in the delegation. In this connection it became quite clear how weak was the economic situation of the Church. To pay for the journey of the Reverend Solntsev it was necessary to get a loan from the monastery of Valamo (free of interest) and complemented with a regular bankloan²⁹. These facts indicate in their own cold way how total was the dependence of the Church on the good-will of the State as to the material basis of its existence and functioning. To what extent this influenced the course of matters remains here an open question, but in any case a question which we have a sufficient reason to note³⁰.

The Finnish delegation arrived in Constantinople in the beginning of July 1923, at a fatal moment in the history of the Ecumenical Throne. The Turkish government has issued an order, according to which Patriarch Meletios had to leave the country in two days after the arrival of the delegation. Without the active and effective assistance of the Swedish legation in Constantinople, it would have been impossible for the delegation to carry out its task. Thanks to Swedish efforts the term to stay was prolonged for the Patriarch by several days, and thus the situation was saved for the delegation, although it is obvious that the whole atmosphere in the Phanar, the patriarchal centre in Constantinople, was greatly troubled and alarmed during the Patriarch's last days in office. In this kind of situation the Finnish question had to be discussed, solved and settled³¹.

29 Ibid., 142 f.

30 Ibid., 143.

31 Ibid., 143-145.

The various phases of the negotiations in Constantinople between the Finnish delegation and the Patriarchate could be of great interest from the canonical point of view, e.g., but for our present task it is sufficient to mention some of the central facts. The contact, which had been established with such a difficulty, would have been broken down practically in the beginning, if the Finnish delegation had not retired from its standpoint concerning autocephaly. The Patriarchate was not willing to grant this demand, not only because the essential preconditions were lacking, although this had not been understood by all circles in Finland, but also for a very different reason of interest. The representatives of the Patriarchate explained in the discussions that there was in the Christian world a clear trend towards unity which would reunite the different Churches, and that it thus would be out of place to create new autocephalous Churches without any ties between themselves. The men of the Phanar also pointed out that autocephaly, a concept unknown to the canons, perhaps could be something for a Church with millions of members, but that it in the case of small Churches simply meant division³².

The Patriarchate made it clear that a very extensive autonomy under Constantinople could be granted to the Finnish Church, in harmony with the proposal made already earlier by Patriarch Meletios to Archbishop Seraphim, mentioned above. It is interesting that according to the preserved documents it was in the first place Professor Setälä, the representative of the government, who argued against the attitude of the Phanar and declared, among other things that it would not be acceptable for the Finnish government to have a stipulation which meant that the Ecumenical Throne could refuse to confirm the election of an archbishop already appointed by the President of the Republic of Finland. Likewise he found it impossible to accept the principle which would give the bishops of the Finnish Church a general right of appeal to Constantinople. He underlined that from the point of view of the State there were, however, two requirements, which were not "dangerous": the commemoration of the name of the Patriarch in certain liturgical prayers and the obligation to receive the Holy Myrrh from the Phanar. It is not known to what extent the ecclesiastical members of the delegation fully shared the attitude of the representative of the government, but they discussed the prevailing situation between themselves with the result that the delegation retired from the original demands, as we already have stated. Certain points were further clarified and thus an agreement could be reached. It seems fairly obvious that the Phanar did its best to facilitate a

32 Ibid., 147 f.

positive outcome of the negotiations. The delegation was willing to accept the conditions of the autonomy offered by the Phanar, and Professor Setälä explained in the official session of the Holy Synod of Constantinople on the 5th of July 1923 that a decision could be taken with a reservation for later approval by the Finnish government. It became exceedingly clear that for him - and for his government - the whole issue was a matter between the Finnish government and the Ecumenical Patriarchate, while it for the Phanar basically was a matter of ecclesiastical character and an agreement as to the canonical status of the Orthodox Church in Finland. The text of the agreement was approved by the Holy Synod on the 6th of July 1923, and communicated to the Finnish delegation on the next day. The document is known in Finland as the Tomos of 1923 and regarded as the basic charter of the status of the Church from the canonical point of view. It was ratified by the Finnish government on the 31st of August 1923. In the revised governmental edict of 1925 concerning the Orthodox Church, the Tomos of 1923 is expressly mentioned. It is a commonly accepted interpretation that this means, not formally but in practice that the Tomos in reality can be seen as a kind of concordat between the government of the Republic of Finland and the Ecumenical Throne of Constantinople. In the beginning there was, however, an obvious weakness here. The said reference to the Tomos was in an edict, which could be changed by a governmental decision, not in a law. This situation, no doubt in principle very problematic for the Church, continued until 1969, when the main elements in the various governmental edicts regarding the Orthodox Church were included in a new law concerning the Church, and thus the ties between the Phanar and the Finnish Church became more firmly than before a matter confirmed by the State, too, after the positive decision on these matters in Parliament³³. As to the very character of the Tomos as such, the fact remains that it was not signed by two parties, but by Patriarch Meletios and the other members of the Holy Synod: it was their decision, taken at the request of the Finnish Church. In other words, there is no reference to the Finnish government in the text of the Tomos. It seems just to conclude that for the Phanar the role of the Finnish government in these matters was that of an intermediary, although of a very involved and deeply interested one, while the actions of Professor Setälä in Constantinople and the measures taken by him and other representatives of the Finnish government on various occasions previously indicate an obvious will to direct the matters towards a goal approved by the State and representing a particular political purpose, too.

33 Law on the Orthodox Church, § 1.

The canonical status of the Finnish Church was not the only matter to be dealt with in Constantinople. The problem of the consecration of Herman Aav and the calendar question were still open. As to the former, after a canonical election by the members of the Holy Synod, the bishop-elect was nominated the bishop of Karelia to serve as the auxiliary bishop of the archbishop of Finland. The solemn consecration took place in the patriarchal cathedral in the Phanar of Constantinople, on Sunday the 8th of July 1923³⁴. It was the Patriarch's last Sunday liturgy in the Phanar before he had to leave the country a couple of days later on. As to the calendar, the Finns were asked to follow the decision made on these matters by the panorthodox congress in Constantinople in June 1923, before the arrival of the Finnish delegation. The congress had approved the so-called Meletian calendar, which differed very little from the Gregorian calendar, i.e., the official calendar of Finland. Later on it became clear, however that the question of the date of Easter remained a problem in such a way that the Orthodox Churches here continued to observe the Julian calendar. In Finland the matters took a different turn, but that is outside the main scope of our task, although it seems obvious that this was possible mainly because of the active support by the government to the calendar reform³⁵.

When the "concordat" was ratified in August 1923, the government on the same occasion appointed a committee, whose task it was to prepare a proposal to the revision of the governmental edict of 1918. One of the reasons was the need to bring it into harmony with the principle of the Tomos of 1923. The constitution of the committee again indicated how actively interested the government was in the affairs of the Church: two members represented the government and only one the Church, and the latter, too, was chosen and appointed by the government³⁶. The committee was presided over by Professor Setälä, who thus continued his important role in the Church policy of the government. The committee worked very diligently and made in November 1923, a significant proposal to the government: the Church should be divided into two dioceses and the government ought to start preparing the edict relative to this. Besides, the General Church Assembly should pronounce its opinion and make a corresponding proposal to the government. The point of interest is the order of things, not so much the matter at issue: the State committee and the government clearly guided the course of the matters and in reality took the initiative,

34 SETÄLÄ, 151-153.

35 Ibid., 153 f.

36 Ibid., 160 f.

although the Assembly was not put aside. Some other proposals, too, were made by the committee and prepared by the government for the Assembly to be convened. The government also asked for the opinion of the two highest Courts of the country. All this took place before the Church had taken any action on these matters³⁷. In the same November the Assembly, which was extraordinary, convened in the town of Sortavala and approved the prepared proposals with some minor changes. At least one more change was made by the government after the Assembly until the proposals were authorized and confirmed by the government in two groups, first in 1923 and then finally in 1925. On certain matters the government was divided and had to vote, as e.g., in the case of the new diocese.³⁸

While these developments took place, the fate of archbishop Seraphim was sealed. Although Professor Setälä wanted the government to take "direct action" against the archbishop, particularly because he had tried to intervene into the events in Constantinople in 1923, by means of his letters to the Patriarch, another line was followed. When the second diocese was established in December 1923, the offices of the bishop and the auxiliary bishop were merged, and the auxiliary was transferred to the new diocese of Karelia to be its diocesan bishop. The edict made no reference to archbishop Seraphim. Now the government made use of his lack of the required language certificate, mentioned previously, and he was placed on the Superannuation List from the beginning of 1924. Thus he in practice was dismissed, but not by the Church nor in a canonical way: the whole thing simply was carried out by a government decision. The State even went further: the dismissed archbishop was ordered to live in a monastery³⁹. At the second ordinary General Assembly of the Finnish Church in June 1925, Bishop Herman was elected the archbishop of the Church, and owing to the lack of competent candidates the diocese of Karelia remained vacant. Thus the new Estonian archbishop of Finland was the only bishop of the Finnish Orthodox Church until 1935, when another bishop once more was elected. The Assembly of 1925 also decided that the seat of the archbishop should be removed from Viborg (Viipuri) to Sortavala, where the auxiliary had lived previously⁴⁰. Thus the first difficult years of the independence of the Orthodox Church in Finland had come to an end and a more normal phase again.

37 Ibid.

38 Ibid., 164.

39 Ibid., 168.

40 KOUKKUNEN, 26; 30 f. and SETÄLÄ, 171 f.

We have already referred to the fact that the government in 1925 issued a revised edict for the Church, in the main on the proposals coming formally from the General Assembly and originally from the State committee, which we have mentioned above. It contained 264 paragraphs. During the following years various special edicts were issued for a number of purposes, often of economic nature or concerning matters pertaining to parish registers. A special rule for the monasteries was ratified by the government in 1932, on the basis of a proposal from the Extraordinary Church Assembly of 1927. Here we see a clear example of the difficulties connected with the then prevailing system, which required a measure by the government even in this case: the original decision was delayed by several years. This has often been the case on other occasions, too. As a result of later changes, the rule for monasteries no more needs the government's confirmation⁴¹. A new, greatly revised governmental edict concerning the Church was issued in 1953. Then, as we have mentioned in passing, the Church received its first law in 1969, and in 1970 the government issued a new edict relative to that law. Concerning the above-mentioned legislation it is sufficient for our purposes to state a few things. First, it still needs the ratification of the State to become valid, by parliament and the President in the case of laws, by the government and the President in the case of governmental edicts, but the legislation largely and basically takes place after a proposal by the Church Assembly, although the government is not absolutely bound by the proposal. Second, certain particular decisions by Church authorities need the approval or the ratification of the government, which means that there is a certain dependence, in principle. In recent years the government has made it clear, however that the legislation of the two national Churches - the Lutheran and the Orthodox - should be divided into two separate categories: one of them should contain the matters still in need of State confirmation, another one constituting some kind of ecclesiastical rule, which would be the matter of the respective Church alone. The work on this reform has only begun⁴².

As to the history of the Orthodox Church, a couple of more recent events may still illustrate our central theme, as they seem to indicate that the State has perhaps not totally relinquished its role of having an active interest in the affairs of the Orthodox Church. In May 1945, Patriarch Alexy of the Russian Church, in a letter to archbishop Herman, expressed the opinion that the Finnish Orthodox

41 VALMO (ed.), 383, the Law of 1969 and the Governmental edict of 1970.

42 Cf. the Report of a State Committee on the relations between Church and State, in 1977.

Church ought to return to the jurisdiction of Moscow. To the disappointment of the great majority of the Orthodox, the government made it perfectly clear, obviously for political reasons that this request should be accepted. The bishops were even urged to sign a declaration to this end⁴³. The decision was postponed and as the years passed by, it became even more certain that the Finnish Church wanted to remain faithful towards Constantinople. The Phanar encouraged the Finns in this respect and strengthened their confidence. Although Moscow even offered autocephaly, this did not influence the attitude of the majority, which indicates an interesting development. After various phases the matter suggested by Patriarch Alexy finally was put on the agenda of the General Church Assembly of 1955 and the result was that the Assembly pronounced its strong will and clear decision to remain an autonomous Church under the Ecumenical Throne. This time the government made no move in order to support another kind of decision⁴⁴. The Moscow Patriarchate accepted this in 1957 and restored the interrupted and broken relations. Thus a positive development began between the Russian Church and the autonomous Finnish Church under Constantinople.

Around 1980, when some circles in the Finnish Church again showed an interest in the idea of autocephaly, although without any result, the government once more played its "traditional" role, from the point of view of Finnish history. As the attempt at a development towards autocephaly presupposed certain additional factors and structures in the administration of the Church, above all more bishops, the government acted in 1978 before the official organs of the Church had expressed any opinion, and offered to give the Church an auxiliary, and later on, a new diocese with a third diocesan bishop, while retaining the office of auxiliary, which now also was given a permanent status by the State, although the Church had not formally requested it⁴⁵. We are too near to these events to be able to analyse and explain them in an objective way, but they are interesting, in principle, as they indicate that many politically and structurally quite different governments in Finland have had a policy with a distinct profile on the Orthodox Church in Finland. But the canonical status of the Church has remained stable ever since 1923.

43 AMBROSIUS and M. HAAPIO (eds.), 143; 146.

44 Ibid., 148.

45 KOUKKUNEN, 196.

When thinking of the various phases and developments in the relations between the Finnish government and the Orthodox Church in Finland, it seems fair to assert that before the national independence of Finland, the Czarist government to a certain extent tried to use the Church for political purposes, particularly as to the planned russification of the Orthodox population with the safety of the Empire in mind. In the politically independent Finland, the State made strong moves in order to nationalize the Church, for reasons of national security, among other things. The attitude of the State in the 1940s obviously again had its political basis, although clearly misjudged, in a double sense. Regardless of the unclear attitudes and developments around 1980, it must be strongly underlined that the main interest of the government, in recent years and presently, has been and seems to be to promote the cultural values of the Orthodox tradition and strengthen its possibilities to survive as a small minority Church in a predominantly Lutheran republic. Orthodoxy and the values represented by it are ever more seen as a positive and enriching element in the entire national life of Finland and thus deserving the support of the State. It remains to be seen whether the newest development, aiming at a greater independence for the Church, will also by and by lead to a more traditionally canonical state of affairs in the structure and life of the Church. The general Assembly of the Church, at its meeting in the autumn of 1992, took certain important decisions, which clearly promote this kind of development. Furthermore, the ties between the Ecumenical Throne and the Finnish Church have been strengthened in recent years and are, generally speaking, seen as a factor of positive value and great significance, not only inside the Orthodox Church of Finland, but also by the State authorities and even by the Lutheran majority in Finland.

THE ORTHODOX CHURCH IN ESTONIA

By Johannes Rinne, Kuopio

In the present short study we shall try to describe the situation of Orthodoxy in Estonia, mainly in the 20th century. Since the times of the Lutheran reformation in Germany, Estonia has been a predominantly Lutheran country. At the same time, during the last 450 years, there has been a certain Orthodox-Lutheran co-existence in the entire area of the Baltic countries, although we restrict our observations to Estonia. As regards the character of these relations and contacts, we have to underline that these meetings of the two traditions were not in the first place between the Churches as institutions, but rather between different peoples and cultures, between political powers and leaders of different categories¹. It should also be borne in mind, that particularly in earlier times, these contacts and thus the possibility to learn to know each other, existed mainly in a few greater cities like Riga, Reval and Dorpat. From the historical point it is fairly obvious that the contacts were not characterised by friendly or understanding feelings. Thus Ivan the Terrible, e.g., when addressing a leading Protestant personality, underlined that he was bound to regard this man as an heretic, whose entire teaching was wrong, if compared with the doctrine of Christ. Ivan went still further and called the Protestant leader a servant of the antichrists of the Devil, although he was kind enough to remark that Martin Luther was still worse. The conclusion of the Czar was that the teaching of such doctrines should not be allowed in his realm².

As the historical circumstances changed in the Baltic countries and more and more of this territory came under Russian rule, the official attitude, too, was altered, although the process took a long time. It is of particular interest to note that when a certain section of the Baltic area, i.e., Lithuania, came under Polish rule in the 16th century, the Roman Catholic King of Poland granted a special privilege to the people of the Augsburg confession, namely the Lutherans. When Estonia then for about a century was part of the then great Swedish Empire, this had its influence even in the other Baltic areas and thus the Lutheran character of the Baltic provinces was strengthened in Estonia, Lithuania and Latvia³. In

1 W. HELLER (editor), *Tausend Jahre Christentum in Russland*, Göttingen 1988, 891 f.

2 Ibid., 895.

3 Ibid., 896.

the East, where Ingria had become Swedish in 1617, there were certain attempts at converting the local Orthodox to Lutheranism, but with very little success. The authorities of the Swedish State were generally speaking, however, in favour of correct behaviour towards the religious minorities in the newly conquered areas, in this case specially regarding the Orthodox. This attitude was based on political wisdom, not on religious tolerance. The ecclesiastical administrations were not directly involved in the decisions of the State authorities, and there was not any dialogue between the two confessions as such⁴.

The main part of the Baltic territories then became Russian in the beginning of the 18th century. Already before the final peace treaty it became clear that Russia now was ready to respect the rights of the Lutherans. This was especially an expression of the political wisdom of Peter the Great. Certain historians underline quite particularly that the Russian Czar in a certain respect saw the limits of his power over his new subjects: they were not simply a nameless mass, to be treated at will, but responsible human beings⁵. In the years to follow, there was a peaceful co-existence between Orthodoxy and Lutheranism in the Baltic provinces under Russian rule. During the first half of the 19th century there came a change, negative from the Lutheran point of view. In 1832 the ecclesiastical situation was reformed in such a way that the Lutheran Church of Russia was established and the Lutheran Churches in the Baltic area became administratively part of this Church and thus lost their former special status as independent local Churches⁶. The Russian Orthodox Church was the predominant Church of the Empire and all the other Churches, among them the Lutheran one, were ranking below her. The Russian and the Orthodox constituted an inseparable unity⁷.

In the mainly Lutheran Estonia, there had been an Estonian Orthodox population for several centuries, in the south-eastern part of the country. The other Orthodox lived mainly in the cities and were mostly Russian. In the middle of the 19th century there was a remarkable and interesting ecclesiastical event in Estonia and also in Latvia, when 70 000 to 90 000 Lutherans, in a mass movement, joined to Orthodox Church. The picture of this surprising phenomenon contains various elements, which are not clear in every respect, and even some Orthodox hierarchs were rather critical of the way in which the things were

4 Ibid.

5 Ibid., 897

6 Ibid.

7 Ibid., 898.

carried out, but the fact remains that Orthodoxy was strengthened in Estonia and Latvia in considerable degree. For the Church this implied great problems, too, as suddenly a number of church buildings were needed and it became necessary to train Estonian speaking clergy and to produce liturgical books and religious literature in Estonian. All this went very slowly and thus the religious education of the massly converted was anything but satisfactory. The unclear situation, together with certain other external factors, explains at least in some measure, why comparatively many of the converted tried to return to their former Lutheran parishes, although this was legally impossible as the Russian law regarded such a step as a criminal act. In 1865 such a reconversion became possible in the Baltic provinces, but only twenty years later on the act became again punishable. There was even a new wave of massconversion at this time, although not of the same dimensions as in the 1840s. The year 1896 put an end to the outlawing of the conversions. A number of the converted Estonians and Latvians made use of this possibility⁸.

As the years passed by, the national and even nationalistic factors became more strongly united with Baltic Lutheranism and Russian Orthodoxy, although there was also a beginning interest in reciprocal theological understanding. Later on, common sufferings created ties between people of different confessions, immediately after the First World War and the Communist revolution and then during the dark years of Marxist rule, first in Russia and then also in the Baltic provinces⁹.

The time between 1918-1940

When Estonia became politically independent in 1917, its Orthodox population consisted of about 213 000 persons. This implied that the Orthodox were 18% of the entire population of Estonia. They had in principle equal rights with the Lutherans. One of the most important orthodox political figures of the country, Mr. Konstantin Päts, even became the President of the Estonian republic. It seems obvious, however, that the attitude of the governments toward the Churches was not very positive in an active way. The Churches were, anyway, free to live according to their own traditions. Between the World Wars, the Orthodox Church was an autonomous Church under the Ecumenical patriarch-

8 Ibid., 998 f.

9 Ibid., 900 f.

chate of Constantinople, although she had received her first independence already in 1920 from the then Patriarch of Moscow. The Church had a monastery in Petchory, two convents, a branch convent in Reval (Tallinn), an ecclesiastical seminary in Petchory and a chair of Orthodox theology in the Faculty of Religion at the University of Dorpat (Tartu).

The time between 1940-1991

The Soviet occupation of Estonia also meant the occupation of the Orthodox Church of the country, as she now was degraded into one of the many dioceses of the Moscow patriarchate. Some figures may here illustrate the negative results of the Soviet occupation:

In 1939 there were 183 clergymen. Of these 130 served Estonian parishes and 180 knew Estonian. In 1993 there are 55 clergymen. Of them 16 serve Estonian parishes and 17 know Estonian.

It is extremely difficult to state the number of Orthodox believers in the free Estonia, after the years of persecution, deportation, murders, etc. and on the other hand owing to the vast numbers of Russian immigrants, who are estimated to be approximately 40% of the total population. The Estonian-speaking Orthodox are now said to be between 10 000 and 15 000, while the Russian-speaking are approximately 35 000 or 40 000. In Reval (Tallinn), e.g., there are seven Orthodox churches, out of which one is for the Estonian-speaking. The main problem is said to be the relation between Moscow and the Estonian Orthodox and also the relation between the two ethnic groups among the Orthodox in Estonia. On the other hand, problems are not caused by the State authorities nor by the Lutheran Church¹⁰.

The question of the former Church property constitutes a great practical problem, as the authorities of the State, generally speaking, are not willing to return it to the Church, as long as she is under the Moscow patriarchate. The Estonian-speaking Orthodox, through special declarations, explain, that as the autonomy under Constantinople was violently destroyed by the Soviet occupation and the Moscow patriarchate, it is in reality still valid and in force and ought to be recognised by Moscow. Obviously many Russian-speaking Orthodox in Estonia hold a different opinion. The tragic fact is that the Orthodox in

10 Personal interviews, unprinted statistics.

Estonia cannot act united and jointly. The contacts with the Orthodox in Finland have been developed and strengthened during the new Estonian independence. This has had various positive results, but it cannot solve the more serious problems to which we have referred. The national elements in the Orthodox Church in Estonia have turned their eyes to the Ecumenical Patriarchate and are hoping for the return of the autonomy of the past. These endeavours are supported by many State authorities and clearly also by the Lutheran Church in Estonia, but for the time being at least, the key to the positive solution is not in the hands of those in Estonia but elsewhere¹¹.

11 Personal observations.

DIE DONAUMONARCHIE ALS MULTIKONFESIONELLER STAAT

Von Richard P o t z, Wien*

In seiner "Katholisches Kaisertum und multikonfessionelles Reich" über- schriebenen Einleitung zu dem den Konfessionen gewidmeten vierten Band des Sammelwerkes "Die Habsburgermonarchie 1848 bis 1918" beschreibt Adam Wandruszka eine Rekrutenvereidigung in einer Wiener Kaserne knapp vor dem ersten Weltkrieg¹. Sie erfolgte in zehn Sprachen und unter der Mitwirkung der Militärgeistlichen von sieben Religionsgemeinschaften: Römisch-katholisch, Griechisch-katholisch, Griechisch-orthodox, Evangelisch, Armenisch-apostolisch, Islamisch und Israelitisch. In dieser Feier kam recht deutlich zum Ausdruck, daß die Donaumonarchie am Ende ihrer Geschichte zweifellos ein hohes Maß an grundrechtlich gesicherter Multikonfessionalität erreicht hatte. Wie es dazu kam, möchte ich in einem Drama in drei Akten, mit einem Prolog, einem Zwischenstück und einem Epilog gegliedert, darstellen.

I. Prolog: Ein Länderkonglomerat als Staat zwischen den Welten

Der Prolog soll auf die grundsätzlichen Entstehungsbedingungen Österreichs als Länderkonglomerat zwischen den Welten verweisen. Die österreichische Monarchie entstand als eine Ansammlung dynastischer Erblande mit gerin- ger territorialer Geschlossenheit und ohne ethnische Gemeinsamkeit. Nirgend- wo in Europa spielte daher das dynastische Prinzip eine derart entscheidende

* Angesichts einer kurzfristigen Absage hat sich die Kongreßleitung in Anbetracht des Di- lemmas, zur Thematik der alten multikonfessionellen Reiche Europas gerade in Wien kein Referat über die Donaumonarchie anzubieten, nach einigem Zögern doch dazu entschlossen. Die kurzfristi- ge Zusammenstellung ist mir umso leichter gefallen, als die Thematik durch wichtige Arbeiten recht gut erschlossen ist. Ich verweise dazu v.a. auf die 1976 erschienene Monographie "Konfession und Nation - Zur Frühgeschichte der serbischen und rumänischen Nationalbildung" sowie andere Beiträge von E. TURCZYNSKI, auf einige Abhandlungen von W. M. PLÖCHL und E. Chr. SUTTNER. Nicht zuletzt wird eine Gesamtschau erleichtert durch die Beiträge zu dem den Konfessionen gewid- meten vierten Band des von der österreichischen Akademie der Wissenschaften herausgegebenen Sammelwerkes "Die Habsburgermonarchie 1848 bis 1918".

1 A. WANDRUSZKA in DERS./P. URBANITSCH (Hrsg), Die Habsburgermonarchie 1848-1918, Bd. IV, Die Konfessionen, Wien 1985, XI.

Rolle, nirgendwo war die Existenz eines politischen Gebildes von der Ausbildung erster absolutistischer Formen bis in das 20. Jahrhundert so sehr damit verknüpft, die Hausmacht einer Familie zu sein.

Dieses in der europäischen Geschichte wohl einmalige dynastische Konzept stand selbstverständlich nicht in einem politisch-ideologisch luftleeren Raum, sondern wurde durch ein Legitimationsnetz gestützt, welches in drei Knoten verdichtet war: in der im Kaisertum der Habsburger liegenden Reichsbezogenheit, in der durch die Abwehr der osmanischen Expansion liegenden Sicherheitsgemeinschaft der Völker des Ostalpen- und Karpathenraumes und in der in der Katholizität der Casa d'Austria liegenden Glaubensbezogenheit. Diese Ausrichtungen mußten immer wieder politisch und rechtlich funktionalisiert werden und konnten dabei durchaus zu widersprüchlichen Ergebnissen führen. Die Durchsetzung eines einheitlichen religionsrechtlichen Systems war nahezu unmöglich, und es ergab sich die Notwendigkeit vielschichtiger religionsrechtlicher Maßnahmen, die die heterogene Struktur Österreichs widerspiegeln. An dieser Realität scheiterten letztlich alle Versuche etwa ein Konzept wie das der Gegenreformation im ganzen Herrschaftsbereich durchzusetzen.

Auch im direkten Vergleich mit dem russischen Zaren- bzw. Kaisertum und dem osmanischen Sultanat-Kalifat werden noch einige weitere Besonderheiten der habsburgischen Herrschaft deutlich. Während in Konstantinopel und Moskau das Gebiet des Imperiums mit dem realen Herrschaftsbereich grundsätzlich deckungsgleich war, wurde die reale Herrschaft des westlichen Kaisers über das Imperium durch die Ausbildung der Landeshoheit in den deutschen Territorien immer stärker ausgedünnt.

Ich möchte noch einen weiteren Vergleich hier anschließen. Das russische Imperium steht in einer ununterbrochenen Tradition, deren byzantinischer Ursprung auf das Konzept der 6. Novelle Justinians zurückgeht, wonach die Aufgaben des Imperiums in der Ausbreitung des Evangeliums, in der Bekehrung der Heiden und der Verteidigung und Bewahrung der Einheit des Glaubens bestehen².

Daß der Sultan als Kalif noch akzentuierter an der Spitze eines "Missionsimperiums" steht, ist evident. Er ist der Führer der Umma - also der Gemein-

² *Nos igitur maximam habemus sollicitudinem circa vera dei dogmata, et circa sacerdotum honestatem, quam illis obstinentibus credimus, quia per eam maxima nobis dona dabuntur a Deo, et ea, quae sunt, firma habebimus, et quae nondum hactemus venerunt, adquirimus. Bene autem universa geruntur et competenter, si rei principium fiat decens et amabile deo. Hoc autem futurum esse credimus, si sacrarum regularum observatio custodiatur, quam iuste laudati et adorandi inspectores et ministri dei verbi tradiderunt apostoli, et sancti Patres et custodierunt et explanaverunt (praef., ed. Schöll, 36, Zürich 1972).*

schaft der Gläubigen - , die nach islamischer Staatstheorie als beste Gemeinschaft im göttlichen Heilsplan vorgesehen ist und durch die es zur Ausbreitung des Islam über die ganze Welt kommen soll³.

Das mittelalterliche westliche Kaisertum war zwar ebenfalls als "Missionsimperium" entstanden, wurde im Konflikt mit dem Papsttum jedoch seiner sakralen Dimension weitgehend entkleidet und hat damit seinen Charakter recht dramatisch verändert. Durch den mit der rechtsrechtlichen Anerkennung der Reformation verbundenen Verlust der religiösen Einheit des Reiches wird der Unterschied zu der religiös-ideologischen Basis Moskaus oder Konstantinopels noch offenkundiger.

Man könnte geradezu von einer Verschiebung des Schwerpunktes der Sakralbezogenheit von der imperialen Funktion zur Dynastie sprechen. Nicht mehr das Reich war katholisch, wie das Zarentum orthodox war oder das Sultanat/Kalifat islamisch, sondern die Dynastie, die Casa d'Austria. Die von den Reichsjuristen gerne erörterte Frage, ob der Kaiser katholisch sein müsse oder ob auch ein Protestant Kaiser werden könnte, wirft ein bezeichnendes Schlaglicht auf die imperiale Legitimationsproblematik⁴.

Die Überlagerung der Funktion des Kaisertums mit der Sakralbezogenheit der Casa d'Austria brachte es mit sich, daß die weitere Entwicklung Österreichs ohne Einbeziehung der religionsrechtlichen Verfassung des Sacrum Imperium Romanum nicht zu verstehen ist. Hier kann eine Verbindungsleitung bis zum Ende des Heiligen Römischen Reiches 1806 gezogen werden. Letztlich stellt die Errichtung des Kaisertums Österreich 1804 sich auch als Versuch dar, dem dynastischen Prinzip durch die Einrichtung einer katholischen Großmacht im europäischen Mächtekonzert eine zeitgemäße Grundlage zu geben.

II. Erster Akt: Gegenreformation und Multikonfessionalität

Die Gegenreformation gehört zu den bestimmendsten Faktoren der österreichischen Geistes- und Rechtsgeschichte. Sie war ein Produkt der konfessionellen Auseinandersetzung mit dem Protestantismus im Reich und in den öster-

³ Vgl. Zur Entfaltung des Umma-Begriffes siehe bes. R. PARET, Art. Umma, in: Enzyklopädie des Islam, Bd IV, Leipzig 1934, 1099 f.

⁴ Vgl. R. HOKE, Die Konfession des Kaisers - Eine Frage zum Staatskirchenrecht des Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation, in: ÖAKR 24 (1973), 281-302, insb. mit 302. Siehe auch B.M. KREMER, Der Westfälische Friede in der Deutung der Aufklärung - Zur Entwicklung des Verfassungsverständnisses im Hl. Röm. Reich Deutscher Nation vom Konfessionellen Zeitalter bis ins späte 18. Jahrhundert (Jus Ecclesiasticum 37), Tübingen 1989, 60.

reichischen Erbländern, die Maßnahmen wurden aber auch auf die ungarischen Länder ausgedehnt, wo sie nicht nur die Protestanten erfaßten, sondern auch auf andere Konfessionen übergriffen.

Die erste Szene des ersten Aktes spielt daher im Westen der Monarchie und hat den Titel: Das "unbegrenzte Reformationsrecht" des Landesfürsten. Das 1555 eingeführte "Ius reformandi" des Landesherrn, aufgrund dessen er die konfessionelle Einheitlichkeit seines Territoriums gewaltsam durchsetzen konnte, wurde im Westfälischen Frieden 1648 zu einem "Ius reformandi limitatum" eingeschränkt. Landesbewohner, die in einem Stichjahr, dem "Normaljahr" 1624, ihre Religion öffentlich oder privat legal ausgeübt hatten, konnten dieses Recht weiterbehalten, auch wenn der Landesherr einer anderen Konfession angehörte⁵. Für seine Erblande wurde diese Beschränkung vom Kaiser mit wenigen Ausnahmen zurückgewiesen⁶, und so behielten die Habsburger in ihren zum Reich gehörenden Ländern das "Ius reformandi illimitatum".

In dieser Regelung verschmolz noch einmal kaiserliches Amtsverständnis als Schirmherr der Kirche mit der dynastischen "pietas Auctriaca"⁷. Mit der solcherart rechtsrechtlich abgesegneten Gegenreformation wurde den habsburgischen Ländern eine anachronistische Verzögerung der politischen, sozialen und wirtschaftlichen Entwicklung verordnet, die auch in den ungarischen Gebieten Wirkung zu zeigen begann.

Die zweite Szene spielt im Osten: Zu den Religionskonzessionen Kaiser Rudolph II. gehörten nicht nur der Majestätsbrief von 1609 für Böhmen sondern auch die entsprechenden Bestimmungen für Ungarn im Wiener Frieden von 1606. Die böhmischen Konzessionen wurden zurückgenommen, die Auseinandersetzung mit den Ständen endete hier mit der brutalen Unterdrückung der Reformation. Der dadurch ausgelöste religiös vermittelte Konflikt strebte scheinbar unaufhaltsam seinem Höhepunkt zu und mündete in das apokalyptische Szenarium des 30-jährigen Krieges. Die ungarische Religionskonzession schuf hingegen eine Rechtsgrundlage, die sich langfristig durchaus auswirkte.

Nachdem 1645 und 1657 den Ungarn nochmals Religionsfreiheit garantiert wurde, versuchte man v.a. im Jahrzehnt von 1671 bis 1681 die Gegenreformation vollends auch nach Ungarn zu tragen - in der der Zeit eigenen Bildersprache sollten den Ungarn "die böhmischen Hosen" angezogen werden. Aber es blieb

5 Vgl. Art. V § 31 und 32 *Instrumentum Pacis Osnabrugense*.

6 Vgl. Art. V §§ 39 und 40 des *Instrumentum Pacis Osnabrugense*.

7 Siehe dazu CORETH, *Pietas Auctriaca - Österreichische Frömmigkeit im Barock*, Wien 1982.

letztlich nur bei Teilerfolgen in den damals habsburgischen Gebieten West- und Nordungarns.

Für unseren Zusammenhang ist jedoch wichtig, daß das Ziel der gegenreformatorischen Maßnahmen grundsätzlich der Protestantismus war. Er war unter der staatstragenden ungarisch- und deutschsprachigen Bevölkerung verbreitet und schien dadurch staatsgefährdend, weil der Grundsatz "Ein König - ein Gesetz - ein Glaube" immer noch als tragendes Prinzip angesehen wurde.

Die Position gegenüber der Orthodoxie war grundsätzlich nicht in dem Maße gegenreformatorisch fixiert⁸, wenn es auch immer wieder zur Übertragung gegenreformatorischer Maßnahmen kam. Überdies war die Religionspolitik gegenüber den einzelnen Kirchen nicht einheitlich. Im Norden, also bei den Ukrainern und den Rumänen im Norden Siebenbürgens, dominierten die Bestrebungen zur Kirchenunion, die zwar manchmal auch der Gegenreformation vergleichbare Züge aufwiesen, aber kaum gewaltsame Maßnahmen umfaßten. Das gegenreformatorische Schema paßt schon deshalb nicht, weil sich aus nationalen und sozialen Gründen auch die "unierten Kirchen" oft genug in einer, kaum von den orthodoxen Gemeinschaften zu unterscheidenden, diskriminierten Situation befanden.

Die 1646 abgeschlossene Union von Uzhhorod mit den ungarischen Ukrainern verlief erfolgreich. Mit ein wesentlicher Grund war die Abwehr der für die Aufrechterhaltung der Identität als gefährlicher empfundenen Calvinisierung⁹. Die Union führte jedenfalls dazu, daß fast alle Ruthenen griechisch-katholisch wurden und die kirchliche Organisation der Orthodoxen nördlich von Siebenbürgen 1753 erlosch.

Bei den Rumänen Siebenbürgens kam es erst nach zähen Verhandlungen, zurückgehend auf den Widerstand der Siebenbürger Stände und die Unsicherheit der Wiener Behörden, zwischen 1697 und 1701 eine Union zustande. Die vielschichtige Struktur Siebenbürgens, wo bereits seit der Mitte des 16. Jahrhunderts der Landtag aus den konfessionell mitbestimmten ständischen Nationen der Magyaren, Szekler und Sachsen bestand - wobei allerdings die Rumänen als Mehrheitsbevölkerung kein rechtlich autonomes Territorium und damit keine

8 Siehe dazu SUTTNER, Die orthodoxe Kirche in Österreich. Ein Überblick vom 16. Jahrhundert bis in unsere Gegenwart, in: IKZ 94 (1986), 275-292.

9 Siehe dazu SUTTNER, ebda, 280: "Anders als die Calvinisten verlangten nämlich die Katholiken nicht den Verzicht auf das gesamte Frömmigkeitserbe und auf die herkömmliche Sprache; die östlichen Christen durften ihre geistliche und volksmäßige Identität behalten, wenn sie sich unter den Schutz der Katholiken begaben, um beim Aufstieg zu einer besseren sozialen Lage von katholischer Seite unterstützt zu werden."

ständische Nation bildeten, wird noch Gegenstand der Diskussion auf unserem Kongreß sein. Ich möchte sie hier nicht weiter thematisieren.

Von allgemeiner Bedeutung und daher in meinem Zusammenhang erwähnenswert erscheint mir, daß diese rumänische Union sich v.a. deshalb nicht voll durchsetzen konnte, weil sie die Erwartungen der Rumänen auf Besserstellung in allen Lebensbereichen nicht erfüllte. Die vergeblichen Versuche rumänischer unierter Bischöfe als vierte Nation anerkannt zu werden, sprechen hier eine bedeute Sprache. Ab 1758 kam es daher konsequenterweise zur stufenweisen Reorganisation der orthodoxen Hierarchie in Siebenbürgen.

In einer günstigeren Position befanden sich die Orthodoxen entlang der Grenze zum Osmanischen Reich, das waren v.a. Serben, aber auch Rumänen des Banats und einiger Gebiete Südsiebenbürgens, also jenem Gebiet, das bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts als "Militärgrenze" eigene Verwaltungsstrukturen aufwies.

Am Anfang der Geschichte stehen - vielleicht nach dem Vorbild bis in die Antike zurückreichender Wehrbauernmodelle - Privilegien des ungarischen Königs Matthias Corvinus. Dieses Modell war den Habsburgern bereits im 16. Jahrhundert bekannt und konnte nach in dem berühmten Übertritt einer großen Zahl von Serben, Bulgaren¹⁰ und Albanern - es wird von etwa 150.000 Personen gesprochen - auf den Boden der Donaumonarchie 1690 weiterentwickelt werden. Patriarch Arsenije III. von Pec gelang es in Vorverhandlungen zu der als Einladung verfaßten kaiserlichen Proklamation von 1690 weitgehende Garantien für diesen Übertritt zu erhalten. Der Inhalt der Proklamation und der folgenden kaiserlichen Diplome entspricht grundsätzlich den Rechten, die kirchlichen Gemeinschaften im Rahmen des osmanischen "Millet-System" zukommen, in dem der serbische Metropolit-Patriarch sich auch weiterhin als Ethnarch verstehen konnte¹¹. Damit erhielten die den Großteil der Immigranten darstellenden Serben aufgrund ihrer wehrpolitischen Bedeutung eine religiös umschriebene staatspolitische Sonderstellung und das religionsrechtliche System der Monarchie wurde um ein aus dem Osten rezipiertes Modell erweitert. Die Donaumonarchie wurde damit durch einen vom Osmanischen Millet-System bestimmten konfessionellen Nationalitätsbegriff bereichert, der in West- und Mitteleuropa sonst unbekannt war.

10 Unter den Bulgaren gab es eine große Zahl von Katholiken, vgl. R. JANIN, Bulgarie, in: DHEG X, 1188.

11 Das kirchliche Nationalkonzil, das mit dem Patriarchat verknüpft war, gab den Serben in Österreich die Möglichkeit, sich als Volksgruppe zu Wort zu melden und ihre Anliegen vorzubringen (SUTTNER, ebda., 277).

Unbeschadet dieser rechtlichen Absicherung brachen verschiedene Probleme auf. Während der serbische Patriarch seine Jurisdiktion auf alle Ostchristen der Monarchie auszudehnen versuchte, wollte man von ungarischer Seite - besonders aktiv war der 1707 verstorbene ungarische Primas Kardinal Leopold Kollonics - nicht nur die alteingesessenen Unierten schützen, sondern auch Unionsdruck gegenüber den zugewanderten Orthodoxen auszuüben. Dies brachte die Orthodoxen immer öfter dazu, sich an Rußland um Unterstützung und Intervention zu wenden.

Erst mit der Durchsetzung des aufgeklärten Absolutismus begannen Unionsdruck und Diskriminierung nachzulassen und es setzte eine Transformation der Rechtsstellung der orthodoxen Gemeinschaften ein.

Die Rechtsstellung der Juden in Österreich vor der josephinischen Toleranz war durch ein prinzipielles Aufenthaltsverbot bestimmt, das in einer Folge von "Judenausschaffungen" seit 1544 immer wieder erneuert wurde und 1670 unter Leopold I. einen Höhepunkt fand. Nur in Ausnahmefällen fand es aufgrund von Privilegien für einzelne Familien keine Anwendung. In Ungarn war die Rechtslage günstiger, die tolerante Atmosphäre der Städte in den südungarischen Militärgrenzgebieten, wie Temesvar oder Novisad im 18. Jahrhundert wird immer wieder gerühmt.

Als Abschluß zu diesem Punkt sei auch noch kurz auf die Situation von Muslimen auf dem Boden der Monarchie im 18. Jahrhundert verwiesen. In den Erläuternden Bemerkungen zum später noch zu besprechenden Islamgesetz 1912 finden sich dazu einige interessante historische Bemerkungen¹²; hier heißt es: "Die geographische Lage der Monarchie hat seit jeher rege Beziehungen mit dem Orient, insbesondere mit der europäischen Türkei veranlaßt, in deren Folge sich nicht wenige Untertanen des ottomanischen Reiches und unter diesen auch Bekenner des Islams hierzulande ständig oder vorübergehend niedergelassen haben. Schon der Passarowitzer Friede vom 16. August 1718 hat allen türkischen Untertanen in den habsburgischen Ländern die volle Handelsfreiheit und das Recht, Niederlassungen und Faktoreien zu begründen, eingeräumt."¹³

12 Siehe dazu R. POTZ, Die Anerkennung der islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich, in: J. SCHWARTLÄNDER (Hrsg.), Freiheit der Religion - Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte, Mainz 1993, 135 ff.

13 Nr. 1 der Beilagen zu den Stenographischen Protokollen des Herrenhauses, XX. Session, 1909.

In der Folge weisen die Erläuterungen darauf hin, daß solche Bekänner des Islam seit altersher faktisch auf religiösem Gebiet die volle Glaubens- und Gewissensfreiheit genossen.

Diese Freiheiten bezogen sich aber nur auf ausländische, insbesondere ottomanische Staatsangehörige, für Untertanen der habsburgischen Herrschaft kamen sie grundsätzlich nicht in Frage. Dies zeigte sich etwa in einem Aufruf Kaiser Karls VI. aus 1737 an die Bevölkerung Bosniens, worin er auch dem islamischen Bevölkerungsteil für den Fall der Eroberung Schutz und Garantie des Besitzes zusicherte, allerdings unter der Bedingung, daß sie zum Christentum übertraten; andernfalls müßten sie das Land verlassen.

Die unerwartete Niederlage gegen die reorganisierte osmanische Armee entzog Österreich nicht nur der Verlegenheit, diese Pläne für ein erobertes Bosnien durchzuführen, sondern bedeutete für rund weitere 140 Jahre, daß keine nennenswerte islamische Minderheit in den Staatsverband integriert werden mußte.

III. Zweiter Akt: Toleranzgesetzgebung und aufgeklärt-absolutistischer Staatszweck

Die Diskussion um die geistesgeschichtlichen/rechtsphilosophischen Wurzeln der josephinischen Toleranz gehört zu den großen Themen der österreichischen Geschichts- und Rechtsgeschichtsforschung.

Die berühmten Eingangsworte des Toleranzpatentes Josephs II. "Überzeugt von der Schädlichkeit jeglichen Gewissenszwanges" dürfen jedenfalls nicht so verstanden werden, als hätte man die Toleranz rechtlich-systematisch lediglich von der Gewissensfreiheit abgeleitet. Es ist vielmehr eine vielschichtige Mischung rechtsrechtlicher Traditionen mit Ideen der Aufklärung, strategischen Argumenten der Staatsräson und scholastischer *Ius-divinum*-Lehre¹⁴.

Wie auch immer man hier die Schwerpunkte setzt, die josephinische Toleranz stammte aus dem Westen, war ein Produkt westlicher bzw. rechtsrechtlicher Elemente. Die Einbeziehung der Orthodoxen durch das josephinische Toleranzpatent wurde daher von Reichsjuristen als eine bemerkenswerte - rechtsrechtlich nicht gedeckte - Erweiterung angesehen.

14 Siehe dazu: P. LANDAU, Zu den geistigen Grundlagen des Toleranz-Patents Kaiser Josephs II., in: ÖAKR 32 (1981), 187 ff.

Emanuel Turczynski betont zu Recht¹⁵, daß dort, "wo die prägende Kraft von Christentum und Islam an der Peripherie zwischen dem Osmanischen Reich, Rußland und dem Habsburgerreich auch in der Rechtsvorstellung und vor allem in der Handhabung des Staatsrechts ihre Ausformung erfahren hat", sich grundsätzlich die Schwierigkeit, zu einem Typenschema zu gelangen, zeigt. Doch die Einbindung in das aufgeklärte Toleranzsystem leitete einen Transformationsprozeß v.a. der serbischen und rumänischen Konfessions-Nationen in der Donaumonarchie ein, der für einige Zeit keine Parallelen in Rußland oder dem Osmanischen Reich hatte.

Die anlässlich des österreichischen Erbfolgekrieges von Maria Theresia den ungarischen Ständen gemachten Zugeständnisse stellten für die orthodoxen Gemeinschaften an der Grenze eine Gefährdung dar.

1744 äußerte der serbische Nationalkongreß daher gegenüber Wien den Wunsch, daß "ein oder zwei Minister mit der Beschützung und Vorstehung des serbischen Volkes" betraut werden sollten. Daraufhin wurde 1745 eine Hofkommission für "illyrische Angelegenheiten" eingerichtet, die v.a. unter der Leitung von Bartensteins die Glaubensfreiheit der Orthodoxen gegen den ungarischen bzw. katholisch-kirchlichen Druck zu schützen suchte.

Ab 1770 kam es zur generellen Neuordnung durch geistliche Reglements für die illyrische Nation, die eine Einschränkung der alten Privilegien mit sich brachte. Die darauffolgenden Bemühungen kulminierten 1790 in einem großen Serbischen Nationalkongreß, der in vieler Hinsicht eine Wende markierte. Ein gebunden in ein Geflecht von militärischen Bündnissen und Bedrohungen hatte sich die Donaumonarchie als zu schwach erwiesen, um die durch die österreichische Befreiungspropaganda geweckten Hoffnungen zu erfüllen. In der Folge führte ein komplexer historischer Prozeß zum Übergang von der polyethnischen illyrischen Konfessions-Nation zur monoethnischen serbischen Nation.

Auch für die rumänische Bevölkerung stellt Turczynski heraus¹⁶, daß in den Denkschriften und Petitionen für eine nationale Gleichberechtigung zwischen 1790 und 1848 der Übergang zur bikonfessionellen, aber monoethnischen Nation deutlich wird. Das heißt, die Unterschiede zwischen Orthodoxen und Unierten zugunsten der gemeinsamen rumänischen Nationalität immer mehr zurücktreten.

15 E. TURCZYNSKI, Konfession und Nation - Zur Frühgeschichte der serbischen und rumänischen Nationalbildung, (Geschichte und Gesellschaft 11), Düsseldorf 1976, IX.

16 TURCZYNSKI, ebda., 219 ff.

Die Nationalbewegungen der orthodoxen Völker wurzeln zu einem großen Teil in den Aktivitäten des Klerus im Rahmen der Konfessions-Nationen. Die Kleriker wurden damit auch zu den Trägern der seit der Mitte des 18. Jahrhunderts erfolgenden nationalen Präformation, welche die polyethnischen Konfessionsgemeinschaften zu monoethnischen Konfessionsnationen transformierte. "Die tiefgreifenden Auswirkungen auf die Bildungsbestrebungen der griechisch-orthodoxen ebenso wie der griechisch-katholischen Führungskräfte", die der Josaphatismus ausgelöst hatte, können nicht hoch genug eingeschätzt werden.

Mit dem Toleranzsystem des aufgeklärten Absolutismus war also nicht nur die "Unionsgefahr" für orthodoxe Gemeinschaften grundsätzlich gebannt, sondern es begann eine Periode des kulturellen und sozialen Aufstiegs, erst für die orthodoxen Serben, dann für die unierten Rumänen und Ruthenen, und zuletzt für die orthodoxen Rumänen und Ruthenen. Charakteristisch war die "Entwicklung eines neuen Klerikertyps, eines geistlichen Offiziers" des aufgeklärten absolutistischen Staates, wie er auch als Ziel der katholischen Klerikerausbildung vor Augen stand. "Nicht nur von den staatlichen Aufgaben her, sondern auch durch die Ausbildung, die ihm nun ermöglicht wurde, unterschied er sich von dem gebildeten Theologen Rußlands wie vom Klerus im Osmanischen Reich."¹⁷

Ein wesentlicher Unterschied zu den im Osmanischen Reich bestehenden kirchlich-jurisdiktionalen und kulturellen Verhältnissen ist v.a. in der recht weitgehenden "Gräzisierung" der dortigen orthodoxen Hierarchie zu sehen. Demgegenüber kann man in Südtürkien eher von einer "Serbisierung" der Hierarchie sprechen, da häufig auch dort serbische Bischöfe eingesetzt wurden, wo die Mehrheit der orthodoxen Bevölkerung rumänischer Nationalität war. Nicht-serbische orthodoxe Gemeinschaften haben sich immer wieder gegen eine jurisdiktionalen Unterstellung unter die Karlowitzer Metropolie gewehrt, der sie theoretisch bis zur Neuordnung der Hierarchie im konstitutionellen System im 19. Jahrhundert unterstellt waren.

Doch diese Entwicklung ließ für die Donaumonarchie ein klassisches neuzeitliches Dilemma aufbrechen. In formaler Hinsicht war die Rechtsstellung der "illyrischen Nation" ursprünglich durch ein Bündel von fortgeschriebenen "Privilegien" - die phasenweise auch von den Wiener Zentralbehörden sogar als Konvention verstanden wurden! - umschrieben.

Diese Privilegien waren für die orthodoxe Bevölkerung Südtürkiens das Äquivalent der sonst im Herrschaftsgebiet verbreiteten ständischen Verfassung.

17 TURCZYNSKI, ebda., 20.

Die Transformation des Länderkonglomerates in einen einheitlichen Untertanenverband unter Verstärkung aufgeklärtsstaatlicher Aufsicht war regelmäßig mit der Zurückdrängung ständischer Rechte verbunden. Für die "Illyrische Nation" wirkte sich diese politische Transformation daher als Zurückdrängung der alten Privilegien aus. Die Neuordnung des Staates fand daher in den konfessionell-konservativen orthodoxen Gemeinschaften entschiedene Gegnerschaft, wenn durch die Einebnung der auf dem Weg zum Staatsbürgerssein befindlichen Untertanen alte Privilegien der Gemeinschaft verloren gingen. Dabei konnte in der Dynamik der deutsch und katholisch geprägten Religions- und Kulturpolitik vom Josephinismus bis zum frühen Konstitutionalismus sehr leicht eine Fortsetzung gegenreformatorischer Bedrohung gesehen werden.

In das Toleranzsystem wurden schließlich auch noch die gregorianischen Armenier eingebundenerfuhren eine regionale Toleranz in der Bukowina. "Zunächst steht fest, daß die Armenisch-apostolische Kirche in Österreich ausdrücklich weder nach den Bestimmungen des Anerkennungsgesetzes durch Hoheitsakt anerkannt wurde, noch unter das Toleranzpatent fiel. Auf Grund des Hofkriegsratherlasses vom 7. Juli 1781 und des Allerhöchsten Handschreibens vom 19. Juni 1783 war den Armeniern in der Bukowina jedoch die öffentliche Religionsausübung garantiert: Sie konnten in den mit Glockentürmen bestehenden Kirchen öffentlich den Gottesdienst feiern, konnten weiterhin ihre Schule betreiben, und sie konnten über die Bestimmungen des Toleranzpatentes hinaus in geistlicher Hinsicht den Verkehr mit dem Patriarchen in Konstantinopel pflegen. Der Anordnung des Monarchen kam Gesetzesrang zu"¹⁸.

18 Vortrag des Bundesministers für Unterricht und Kunst betreffend die Anerkennung der Anhänger der Armenisch Apostolischen Kirche als Religionsgesellschaft im Jahre 1973 (abgedruckt in ÖAKR 24 [1973] 50 ff).

Diese gesetzliche Anerkennung bezog sich zunächst zweifellos auf die Bukowina, nach den genehmigten Statuten der Suczawaer Kirchengemeinde darüber hinaus auch ausdrücklich auf Galizien. Die staatliche Kultusverwaltung des ausgehenden 19. Jahrhunderts bezog diese Anerkennung jedoch zumindest auf alle im Reichsrat vertretenen Königreiche und Länder, da für die Errichtung einer Wiener armenischen Kultusgemeinde sowohl 1878 als auch 1898 keine (neuerliche) staatliche Anerkennung, sondern nur ein analoges Vorgehen nach den Bestimmungen des Anerkennungsgesetzes hinsichtlich der Errichtung einer weiteren Kultusgemeinde oder einer Filialkirche (Expositur) gefordert wurde.

Es muß also davon ausgegangen werden, daß die armenisch-apostolische (gregorianische) Kirche jedenfalls bis zum Jahre 1918 auch auf dem Gebiet der Republik Österreich als eine gesetzlich anerkannte Religionsgesellschaft behandelt wurde, wofür - wie eingangs dargelegt - auch die Zurechnung zur orthodoxen Kirche in diesem Jahrhundert beigetragen haben mag.

Siehe dazu auch PLÖCHL, W.M., Die Anerkennung der Armenisch Apostolischen Kirche in Österreich, in: Anzeiger der Österr. Akademie d. Wiss., Phil. hist. Klasse 112 (1975), 23 ff.

Auch der mit dem aufgeklärten Absolutismus anhebende Prozeß der Eingliederung des Judentums in den einheitlichen Untertanenverband ist ein bekanntes und nicht nur hinsichtlich Österreich vielfach untersuchtes Phänomen. Die durch die josephinische Toleranzgesetzgebung für die Juden gegebenen Standards waren inhaltlich dem Toleranzpatent für Protestanten und Orthodoxe nicht ganz entsprechend und der damit in Gang gesetzte emanzipatorische Prozeß war gesellschaftspolitisch und religionsrechtlich auch viel komplizierter als bei den tolerierten christlichen Kirchen. Der Weg von einer bestenfalls durch formale Privilegien bzw. diskriminierende Sonderrechte bestimmten, gesellschaftlich isolierenden, ständischen Einordnung zum Staatsbürger mit israelitischem Religionsbekenntnis war also von Anfang an dornenvoll.

IV. Das Zwischenspiel: Der verzögerte Konstitutionalismus

Obwohl bereits seit dem vierten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts ein deutlicher Wandel in der Religionspolitik der Monarchie zu vermerken war, war die rechtliche Minderstellung der tolerierten Gemeinschaften - Protestantismus, Orthodoxie und Judentum - gegenüber der dominanten katholischen Staatsreligion grundsätzlich bis 1867 gegeben.

Die Donaumonarchie war von der europäischen Revolution des Jahres 1848 massiv erfaßt worden. Die komplexen politischen Vorgänge können hier nicht einmal in den allergrößten Zügen nachgezeichnet werden, daher muß ich mich auf einige Bemerkungen zur Situation der Ostkirchen beschränken.

Für die Kirchen verband sich mit dem Revolutionsjahr das Ende der josephinischen Bevormundung und die Notwendigkeit, ihren Ort in einer konstitutionellen politischen Ordnung neu zu bestimmen. Auf den in Folge der Revolution auch in den orthodoxen Gebieten zusammentretenden Nationalversammlungen (Karlowitz, Blasendorf und Hermannstadt) standen die kirchlichen Themen, und hier die Gleichstellung aller Kirchen Ungarns, im Vordergrund. Auch eine Wiener Bischofskonferenz 1850/51 war Ausdruck dieses Selbstgestaltungs-willens, der v.a. die hierarchische Verfassung und das Bildungswesen umfaßte. Zwei wesentliche Prozesse wurden nun in Gang gesetzt:

Erstens trat Übergang von der Konfessions-Nation zur sprachlich-ethnischen Nation in eine entscheidende Phase, was mittelfristig dazu führte, daß die Kirche ihre Führungsposition verlor. Die kirchliche Hierarchie war als konservatives Element zunehmend offener Kritik national orientierter Gruppen ausgesetzt. Damit verbunden war zweitens eine Verschärfung der nationalen Gegen-

sätze innerhalb der Orthodoxie, v.a. zwischen Rumänen und Serben, die zum Wunsch nach einer kirchenrechtlich klaren Differenzierung national bestimmter kirchlicher hierarchischer Ordnung führte.

Durch die oktroyierte Verfassung vom 4. März 1849 kam es zu einer grundrechtlichen Gleichstellung der anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften. Diese grundrechtliche Garantie wurde auch aufrechterhalten, als nach einer kurzen frühkonstitutionellen Phase eine Rückkehr zum Absolutismus erfolgte. Aber mangels einer die grundrechtlichen Garantien konkretisierenden staatskirchenrechtlichen Gesetzgebung kam es nur recht langsam zum Abbau des josephinischen Systems. Erst die Verfassung 1867¹⁹, die dem sogenannten Ausgleich mit Ungarn folgte, führte zur entscheidenden Wende des österreichisch-ungarischen Staatskirchenrechts, womit wir zum dritten Akt unserer Geschichte kommen:

V. Der dritte Akt: Religionsfreiheit im konstitutionellen Vielkonfessionenstaat

Mit der Verfassung von 1867 tat die Donaumonarchie den entscheidenden Schritt zu einem System der Kirchenfreiheit im konstitutionellen Vielkonfessionenstaat. Bereits 5 Monate nach dem Inkrafttreten der Verfassung 1867 erfolgte in einer Gesetzgebungswelle der entscheidende Schritt. Ein Gesetz über interkonfessionelle Verhältnisse aus 1868²⁰ beseitigte alle noch vorhandenen formalen Diskrimierungen unter den anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften, wie z.B. einseitige Beschränkungen beim Religionswechsel und bei der religiösen Kindererziehung oder das Verbot des Proselytismus.

Für alle bereits anerkannten bzw. tolerierten Kirchen und das Judentum erfolgte in der Folge eine gesetzliche Neuregelung ihres Verhältnisses zum Staat. Bereits 1861 war es durch ein Protestantenspatent zur prinzipiellen Gleichstellung der Evangelischen gekommen. Auch für die Katholische Kirche, die wegen des Konkordates 1855 mit dem Neoabsolutismus verbunden schien, wurde nach einseitiger Kündigung des Konkordates seitens Österreichs ein eigenes Gesetz erlassen, das eine starke staatliche Aufsicht über die Kirche normierte.

Für die orthodoxen Kirchen der Donaumonarchie erfolgte eine Neuordnung der Jurisdiktionsverhältnisse. In der ungarischen Reichshälfte befanden

19 Siehe dazu insbes. RGBI. Nr. 142/1867.

20 Gesetz vom 25. Mai 1868, wodurch die interkonfessionellen Verhältnisse der Staatsbürger in den darin angegebenen Beziehungen geregelt werden, RGBI. Nr. 49/1868.

sich zwei selbständige Kirchen: die griechisch-orientalische serbische Kirche in Ungarn mit dem Patriarchen von Karlowitz an der Spitze; daneben entstand als zweite Einheit eine rumänische Kirche. Nachdem bereits 1864 die Zusammenfassung der rumänischen griechisch-orientalischen Kirche von Siebenbürgen und dem Banat in einer Metropolie erfolgte, wurde 1868 für diese ein eigenes Organisationsstatut erlassen²¹.

1873 wurde für die Orthodoxie der österreichischen Reichshälfte die Metropolie Bukowina und Dalmatien errichtet und dem Metropoliten von Czernowitz unterstellt²². Mit der kurz darauf (1875) errichteten orthodoxen theologischen Fakultät in Czernowitz erhielt die Monarchie ein Klerikerausbildungszentrum, das in der Folge weit über ihre Grenzen wirkte.

Durch den Berliner Kongreß 1878 war Österreich-Ungarn ermächtigt worden, Bosnien und Hercegovina zu okkupieren. Dadurch kam eine weitere orthodoxe Kirche zum Verband der Donaumonarchie, deren geistliche Jurisdiktion durch einen konkordatsartigen Vertrag mit dem Ökumenischen Patriarchat aus dem Jahre 1880 geregelt wurde²³. Der österreichische Staat unternahm keinen Versuch, in die gewachsene Selbstbestimmungsstruktur der Kirche durch Anschluß an bestehende Kirchen einzugreifen.

1890 wurden schließlich auch noch durch ein eigenes Gesetz, welches heute noch in Geltung ist, die äußeren Rechtsverhältnisse der Israeliten geregelt, sodaß zu diesem Zeitpunkt eine weitgehend homogene Rechtslage für Katholiken, Protestanten, Orthodoxe und Israeliten geschaffen war, die bei einer der Zeit entsprechenden staatlichen Kultusaufsicht gleichmäßige Garantien für die Regelung der sogenannten "inneren Angelegenheiten" der Kirchen umfaßte.

Die Regelungsdichte für die einzelnen Kirchen und Religionsgesellschaften sei anhand einer kommentierten Sammlung der Gesetze und Verordnungen in Cultussachen, die in dritter Auflage 1895 erschien, dokumentiert. Die beiden Bände enthielten auf 162 Seiten gemeinsame Bestimmungen für alle Kirchen und Religionsgesellschaften, darunter Ehe- und Schulrecht, auf 555 Seiten das besondere Staatskirchenrecht der katholischen Kirche, auf 226 Seiten das besondere Staatskirchenrecht der griechisch-orthodoxen Kirche, 113 Seiten betrafen

21 Zu Entstehung und Inhalt desselben siehe E. Chr. SUTTNER, Beiträge zur Kirchengeschichte der Rumänen, Wien-München 1978, 13.

22 Siehe dazu E. TURCZYNSKI, Orthodoxe und Unierte, in: A. WANDRUSZKA/P. UR-BANITSCH (Hrsg), Die Habsburgermonarchie 1848-1918, Bd. IV, Die Konfessionen, 437 ff.

23 Text siehe I. SILBERNAGL, Verfassung und gegenwärtiger Bestand sämtlicher Kirchen desw Ostens, Regensburg 1904, 73 f.

die Evangelische Kirche beider Bekenntnisse und 27 Seiten die Israelitische Glaubensgemeinschaft.

*VI. Epilog: Die Anerkennung der islamischen Glaubensgemeinschaft
in Österreich 1912²⁴*

Vor einer völlig neuen Situation wurde die österreichische Kultusverwaltung nach der Okkupation Bosniens und der Herzegowina angesichts des muslimischen Bevölkerungsteiles gestellt. Die beiden Provinzen blieben zunächst unter Militärverwaltung, welche zumindestens versuchte, für die Muslime, für welche die Eingliederung in ein nichtislamisches Staatswesen teilweise einen Schock bedeutete, erträgliche Bedingungen zu schaffen. Religiöse Einrichtungen wurden erhalten bzw. verbessert, aber was als Förderung gedacht war, konnte von den Muslimen genausogut als Okzidentalisierung verstanden werden.

Nach der Annexion Bosniens 1908, d.h. der staatsrechtlichen Eingliederung Bosniens und der Herzegovina in den Verband der Donaumonarchie, verlangten nicht zuletzt auch außenpolitische Rücksichten, den Status des Islam monarchieweit zu verbessern. So kam es zum Gesetz vom 15. Juli 1912, betreffend die Anerkennung der Anhänger des Islams nach hanefitischem Ritus als Religionsgesellschaft - kurz Islamgesetz²⁵ - in "Zisleithanien", also der österreichischen Reichshälfte.

Dieses Gesetz war, so der Bericht der Spezialkommission zur Vorberatung der Gesetzesvorlage aus 1910²⁶, eine Folge der "definitiven untrennbarer Angliederung der Länder Bosnien und Herzegovina" an die Habsburgermonarchie bzw. der damit verbundenen Aussicht, daß sich die "Zahl der in Österreich aufhaltenden oder niedergelassenen Mohammedaner steigern werde, wozu noch kommt, daß gegenwärtig auch Truppen aus Bosnien und Herzegovina, in denen Mohammedaner vertreten sind, ihrerseits disloziert sind".

Der normale Weg, diese Anerkennung durch die Regierung zu erlangen, wäre in einem Anerkennungsgesetz aus dem Jahre 1874 vorgezeichnet gewesen. Es zeigte sich jedoch anlässlich des Anerkennungsverfahrens des Islams klar,

24 Siehe dazu ausführlich POTZ, Die Anerkennung der islamischen Glaubensgemeinschaft in Österreich, in: J. SCHWARTLÄNDER (Hrsg.), Freiheit der Religion - Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte, Mainz 1993, 135 ff., insb. mit 137 ff.

25 RGBl. Nr. 159/1912.

26 Bericht der Spezialkommission zur Vorberatung der Gesetzesvorlage, betreffend die Anerkennung der Anhänger des Islams nach hanefitischem Ritus als Religionsgesellschaft (Nr. 1 der Beilagen), 56 der Beilagen zu den stenographischen Protokollen des Herrenhauses, XX. Session 1910.

daß dieses Gesetz für christlich-kirchliche Organisationsstrukturen konzipiert war.

Der oben zitierte Bericht führte dazu folgendes aus: "Auf diesem Wege (d.h. bei Anwendung des Anerkennungsgesetzes) würde allerdings eine vollständige Unterordnung der neugebildeten Religionsgesellschaft unter das gemeine Recht herbeigeführt werden, insofern jedoch in Ansehung derselben besondere Ausnahmsbestimmungen Platz greifen sollen, ist allerdings ein Spezialgesetz erforderlich."

Begründet wurde dies folgendermaßen: "Der Koran und seine Ergänzungen umfassen Vorschriften für alle Lebensbeziehungen der Moslemin, sie enthalten die Religions-, die privaten und kriminalistischen Rechtsgesetze, dann auch politische, administrative und staatswirtschaftliche Regeln, sowie überhaupt die private und öffentliche Lebensführung, somit alles, was auf die Regierung eines Volkes und auf dessen Privatleben Bezug haben kann." Und weiters: "Es läßt sich allerdings nicht verkennen, daß in der Sitten- und Rechtslehre Bestandteile vorkommen, die der christlich-europäischen Zivilisation widerstreiten, zum Beispiel die Anerkennung der Sklaverei als Rechtsinstitution, die Polygamie, das Talionsrecht, die Steinigung wegen Ehebruchs, die Verstümmelung wegen Diebstahls, die Unfähigkeit eines Ungläubigen, gegen einen Mohammedaner ein rechtsgültiges Zeugnis abzulegen."

Die sich daraus ergebenden Bedenken wurden jedoch mit Hinweis auf das staatskirchenhoheitliche System zerstreut, denn "die erwähnten Beispiele sind wesentlich Rechtsbestimmungen, die durch die Unterstellung der Mohammedaner unter das staatliche Recht belanglos werden, da nach § 6 des Regierungsentwurfes nur die mit den Staatsgesetzen nicht in Widerspruch stehenden Lehren, Einrichtungen und Gebräuche Schutz genießen sollen.²⁷" Gönnerhaft stellt der Kommissionsbericht aber auch die Vorzüge des Islams heraus: "Andererseits ist zu erwähnen, daß der Islam eine monotheistische Religion ist; nach den Lehren desselben ist Gott einig, geistig und ewig, Weisheit, Allmacht und Barmherzigkeit sind die Eigenschaften Gottes. Der Islam lehrt die Unsterblichkeit der Seele, künftige Belohnung und Bestrafung und auch sonst finden sich im Koran Stellen von hohem ethischen Werte."

Auch in den Erläuterungen²⁸ finden sich diese Gedanken. Hier heißt es: "Ohne Zweifel enthalten die Schriften, aus welchen die Lehren des Islams zu entnehmen sind, Gedanken, denen auf vielen Gebieten Großartigkeit und Tiefe,

27 Siehe die vorige Anm.

28 Nr. 1 der Beilagen zu den Stenographischen Protokollen des Herrenhauses, XX. Session, 1909.

Weisheit und Poesie nicht abgesprochen werden kann. Diesen Tatsachen gegenüber kann im Zusammenhang der beantragten gesetzgeberischen Aktion wohl über manches Beiwerk, das sich nicht harmonisch zur Überzeugung unseres sittlichen Kulturbewußtsein fügen will, hinweggegangen werden."

Zweifel an der Anerkennungsfähigkeit des Islams werden dann unter Hinweis auf die Situation in Bosnien und Hercegovina ausgeräumt. Und da sich im Leben der Bekenner des Islams ein tiefinnerlicher Gottesglaube zugleich mit hohem ethischen Pflichtbewußtsein offenbart, sei auch kein Zweifel, "daß weder die Kultusübung, noch die sonst auftretenden Äußerungen der religiösen Überzeugung Anstoß erregen, oder sich in Widerspruch mit den Postulaten unseres Kulturlebens gegenwärtig setzen oder in Zukunft setzen könnten."

Mit dieser kurzen abschließenden Erörterung des bislang vielleicht bemerkenswertesten Versuchs der Integration des europäischen Islams in einen multi-konfessionellen Rechtsstaat mit einem staatskirchenrechtlichen System möchte ich mein Referat abschließen. Nicht konfessionsdistanzierter Laizismus - wie im türkischen Kemalismus - prägte diesen Versuch, sondern ein Konzept, in dem den Kirchen und Religionsgemeinschaften eine öffentlich-rechtliche Stellung mit einem paritätischen Förderungsstatus eingeräumt wird.

MULTIKONFESSIONELLES ZUSAMMENLEBEN
IN RUSSLAND VOR 1917

Von Karl Christian F e l m y, Erlangen

Wer zu Anfang unseres Jahrhunderts in St. Petersburg, der Hauptstadt Rußlands von 1703 bis 1918, den Nevskij Prospekt entlangschlenderte, dem wurde an z.T. großartigen Baudenkältern deutlich vor Augen geführt, daß Rußland ein Land war, in dem verschiedene Völker, Religionen und Konfessionen Heimatrecht hatten. Von der Admiralität in Richtung Aleksandro-Nevskaja-Lavra gehend, stieß man gleich hinter der Mojka links auf die 1834 vollendete holländische Kirche, wenig später, schräg gegenüber dem Kazanskij Sobor auf die 1838 mit zwei niedrigen Türmen erbaute lutherische Peter-Paul-Kirche, deren Altarbild der russische Künstler Karl Pavlovič Brjulov (1799-1852) gemalt hatte. Noch einige Meter später stieß man links auf die 1763 erbaute römisch-katholische Katharinenkirche¹ und wieder bald darauf auf der linken Seite auf die 1779 errichtete armenische Katharinenkirche².

Auch andere nicht-orthodoxe Kirchen waren sehr zentral gelegen und z.T. prachtvoll ausgestattet. In der Nähe der Isaakskathedrale lag die 1863-1865 erbaute deutsche reformierte Kirche³, unweit davon in Richtung Neva die englische⁴ und in der Nähe des Russischen Museums die französisch-reformierte Kirche⁵.

Dies sind nur die hervorragendsten Beispiele, solche, die in Baedekers Reiseführer erwähnt werden, der übrigens auch noch einige weitere nicht-orthodoxe Kirchen in anderen Teilen der Stadt nennt. Kaum weniger auffällig war die 1883-1893 im maurischen Stil erbaute Synagoge⁶ in der Officerskaja und, noch heute beeindruckend, die 1912 mit zwei Minaretten errichtete und mit Kacheln im Buchara-Stil geschmückte Moschee auf der Petersburger Seite⁷. Im Jahre 1910 war schließlich auch noch ein buddhistischer Tempel fertiggestellt worden⁸.

1 Abb.: Vor der Revolution. Das alte St. Petersburg von M. P. IROSCHNIKOW, J.B. SCHELAJEW und L.A. PROTSAI, Köln-New York-Leningrad 1991, 42.

2 K. BAEDEKER, Rußland nebst Teheran, Port Arthur, Peking. Handbuch für Reisende mit 40 Karten, 67 Plänen und 11 Grundrissen, Leipzig 1912⁷, 101 f.

3 Abb.: Vor der Revolution, 9.

4 BAEDEKER, 108.

5 BAEDEKER, 114.

6 BAEDEKER, 121; Abb.: Vor der Revolution, 198.

7 BAEDEKER, 170; Abb.: Vor der Revolution, 198.

8 Vor der Revolution, 199.

I. Die gesetzliche Basis

Vor allem in St. Petersburg, aber auch in Moskau und anderen Teilen des Russischen Reiches gehörte das Zusammenleben verschiedener Religionen und christlicher Konfessionen zum bis ins Stadtbild hinein sichtbaren Alltag.

Dies war auch gesetzlich so festgelegt. In der Sammlung der grundlegenden Staatsgesetze von 1832 hieß es:

"44. Alle nicht der herrschenden Kirche angehörenden Untertanen des Russischen Staates, Einheimische und in die Botmäßigkeit übernommene, auch Ausländer, die im russischen Dienst stehen oder sich zeitweilig in Rußland aufhalten, stehen jeder allenthalben im Genuß der freien Ausübung ihres Glaubens und Gottesdienstes nach ihren Riten⁹.

45. Glaubensfreiheit wird nicht nur Christen ausländischer Bekennnisse zuerkannt, sondern auch Juden, Mohammedanern und Heiden, damit alle in Rußland wohnenden Völker den Allmächtigen Gott mit verschiedenen Zungen preisen nach dem Gesetz und Bekenntnis ihrer Väter, indem sie die Herrschaft der russischen Monarchen segnen und den Schöpfer des Alls um die Vermehrung des Wohlstandes und die Stärkung der Macht des Reiches bitten"¹⁰.

Der Wortlaut der zitierten beiden Artikel läßt gleichzeitig erkennen, daß den dem russischen Grundgesetz entsprechend tolerierten ausländischen Religionen und den, wie im Svod Zakonov formuliert wird, "zu beschützenden" (pokrovitel'stvyemye)¹¹ anderen christlichen Konfessionen die Orthodoxie als der "herrschende" (gospodstvujúščaja) Glaube gegenüberstand.

So formulierte Art. 40 des Grundgesetzes: "Der erstrangige und im Russischen Reich herrschende Glaube ist der Christliche Orthodox-Katholische des Östlichen Bekenntnisses". Art. 41 bis 43 präzisierten die Rolle, die dem Kaiser in

9 Ähnlich wie Art. 40 formuliert es auch die Einführung zur Sammlung der Bestimmungen und Statuten der "fremdländischen" Konfessionen und Religionen: "Der erste und herrschende Glaube im Russischen Staat ist der Christliche Orthodoxe Katholische des Östlichen Bekenntnisses. Aber auch alle dieser Kirche nicht angehörenden Staatsuntertanen und Ausländer, die sich in ihm aufzuhalten, genießen jeder allenthalben freie Ausübung ihres Glaubens und Gottesdienstes" (Svod učreždenij i ustavonja upravlenija duchovnych del inostrannych ispovedanij christianskikh i inovjerjnych: Polnyj Svod Zakonov Rossiskoj Imperii. Izdaniye neofficial'noe, zaklucajushee v sebe dejstvujuscie 16 tomov Sveda Zakonov s Prodolženijami k nim i dopolnitel'nymi uzakonenijami. Sostavлено под red. G.G. SAVICA, S. Peterburg 1903, t. 11-j, c. 1,7).

10 Polnyj Svod Zakonov, T.1, c. 2,6. - Ähnlich formulierte die Einführung zu Svod učreždenij.

11 I. SMOLITSCH, Geschichte der russischen Kirche, Bd. II. Hg. G.L. FREEZE, (FOEG 45), Berlin 1991, 361. - Für unseren Beitrag konnten wir aus dieser und aus der unten genannten Arbeit von G. SIMON (Anm. 30) die meisten Hinweise entnehmen. Noch materialreicher ist die Arbeit von V.I. JASEVIC-BORODAEVSKAJA, Bor'ba za veru. Istoiko-bytovye ocerki i obzor zakonodatel'stva po staroobrjadcestvu i sektanstvu v ego posledovatel'nom razvitiu. S prilozeniem statej zakona i vysocajshich ukazov, S. Peterburg 1912. - Diese Arbeit wurde mir leider erst nach Abschluß des vorliegenden Beitrags zugänglich.

diesem Zusammenhang zukam. So hieß es in Art. 41: "Der Kaiser, der den Allrussischen Thron innehat, darf keinen anderen Glauben bekennen als den Orthodoxen". Und Art. 42 bestimmte: "Der Kaiser, als christlicher Herrscher, ist der oberste Verteidiger und Wahrer der Dogmen des herrschenden Glaubens und der Hüter des rechten Glaubens und jeder heiligen Ordnung in der Kirche".

So stand die russische Religionsgesetzgebung in einer großen Spannung zwischen dem gesetzlich verankerten Toleranzprinzip und der Bestimmung, daß die Russische Orthodoxe Kirche¹² die herrschende sei. Die Konfliktfälle, die sich daraus ergaben, wurden je nach den Umständen unterschiedlich gelöst. So weit es die "fremdländischen" Konfessionen und Religionen betraf, schlügen sich die rechtlichen Lösungen in Bd. 11 der Gesetzessammlung unter dem Titel "Sammlung der Anordnungen und Statuten der Leitung der geistlichen Angelegenheiten der fremdländischen christlichen und andersgläubigen Bekenntnisse" nieder mit Bestimmungen für die römisch-katholische, protestantischen, armenische, karäische, jüdische, muslimischen, Lama- und die heidischen Konfessionen und Religionen¹³.

Es ist wichtig festzuhalten, daß Art. 44 den Genuß der freien Ausübung ihres Glaubens und Gottesdienstes nicht nur Ausländern und in die russische Botmäßigkeit übernommenen Untertanen, sondern auch einheimischen Vertretern nicht-orthodoxer Konfessionen zubilligte. Davon wird noch die Rede sein. Toleranz in dem genannten Sinne galt, wie die Statuten im "Svod Zakonov" zeigen, aber auch Juden, Moslems, Buddhisten und "Heiden", vor allem Schamanen, de facto den letzteren sogar in besonderem Maße. Beginnen wir mit ihnen.

II. Multikonfessionelles Russland und begrenzte Toleranz (bis 1905)

In der Zeit vom 16. bis 19. Jahrhundert hatte sich das Russische Reich weite, hauptsächlich von Moslems, Buddhisten und Schamanen bewohnte Gebiete in Mittelasien und Sibirien einverlebt. Der russische Staat unterstützte zwar von Anfang an, z.T. mit verlockenden wirtschaftlichen Angeboten, die Christianisierung und, damit meist verbunden, die Russifizierung dieser nicht-christlichen Untertanen¹⁴, stellte deren Religionsfreiheit grundsätzlich aber nicht in Frage.

12 Wir nennen die Kirche so bei ihrem heute gebräuchlichen Namen, den sie freilich erst seit dem Konzil von 1917/18 trägt. Im 19. Jahrhundert war in der Regel von der Russischen Orthodox-Katholischen Kirche des Morgenlandes gesprochen worden.

13 Polnyj Svod Zakonov, Bd. 11, §. 1.

14 J. GLAZIK, Die russisch-orthodoxe Heidenmission seit Peter d. Großen. Ein missionsgeschichtlicher Versuch nach russischen Quellen und Darstellungen (MWAT 19), Münster 1954.

Selbst der Bau von Gotteshäusern war ihnen grundsätzlich gestattet¹⁵. Der geistliche Stand fast aller "fremdländischen" Religionsgemeinschaften, so auch der nomadisierenden "Heiden" genoß sogar weitgehende Privilegien¹⁶. Der orthodoxen Mission waren ihrerseits durchaus rechtliche Grenzen gesetzt. Kinder unter 13 Jahren konnten nur mit schriftlicher Genehmigung der Eltern getauft werden, was sich häufig an dem Wunsch der Kinder, die eine christliche Schule besuchten, und nicht minder häufig an dem Analphabetismus der Eltern stieß, die eine solche Unterschrift beim besten Willen nicht leisten konnten¹⁷. Die "Verordnung für die Fremdstämmigen"¹⁸ garantierte den nomadisierenden Stämmen zudem eine Selbstverwaltung, die von ihren Stammesältesten ausgeübt wurde¹⁹. Da Übertritte zum Christentum "auf das soziale Gefüge der Stämme auflockernd wirkten" - Getaufte neigten dazu, das Nomadenleben aufzugeben - widersprachen sie den Interessen der Selbstverwaltungsorgane, damit aber auch denen der russischen Verwaltung, die sich ihrerseits auf die Selbstverwaltungsorgane der Nomaden stützte. "Aus einer solchen Interessengemeinschaft ergab sich als notwendige Folge, daß die Mission von den örtlichen Staatsorganen auf keine oder nur gelegentliche, geringe Unterstützung gegenüber den Stammesältesten rechnen konnte. Im ganzen 19. Jahrhundert rissen die Beschwerden der Missionare und Eparchialbischöfe über die lokalen Behörden nicht ab"²⁰. Auch der Schutz, den das Grundgesetz der Geistlichkeit der "fremdstämmigen" Religionen angedeihen ließ, wirkte für sie stabilisierend und damit missionsfeindlich. "Bei den Nomaden war die anti-christliche Propaganda zudem kaum kontrollierbar"²¹. Positiv bedeutet das aber auch eine wie auch immer begründete faktische Koexistenzbereitschaft des russischen Staates und eine gewisse Tendenz zur religiösen Toleranz, auch wenn der Wunsch nach Christianisierung und unverhohlen damit verbundener Russifizierung davon unberührt blieb.

Die Russische Orthodoxe Kirche hat sich in Verbindung mit dem russischen Staat seit der Eroberung der Khanate Kazan' und Astrachan' - insgesamt mit geringem Erfolg - um die Missionierung der muslimischen Untertanen bemüht²². Die rechtliche Stellung des Islam gestattete immerhin die Herausbildung

15 Vgl. z.B. Svod Zakonov 11, razd. II, kn. VII 156, Art. 1686.

16 Svod Zakonov 9 II, gl. 3 (r.k.), gl. 4 (Protestanten), gl. 5 (Armenier); vgl. a. SMOLITSCH II, 252.

17 SMOLITSCH II, 252.

18 Položenie ob inorodcach.

19 Svod Zakonov, T. 2: Položenie ob inorodcach, razd. 1, st. 9 ff, 20 ff, 46 ff, 67 ff u.a.m.

20 SMOLITSCH II, 251.

21 SMOLITSCH II, 252.

22 J. GLAZIK, Die Islammission der Russisch-orthodoxen Kirche. Eine missionsgeschichtliche Untersuchung nach russischen Quellen und Darstellungen mit vier Übersichtskarten (MWAT 23), Münster 1959; S. BOLSHAKOFF, The Foreign Missions of the Russian Orthodox Church, London 1943.

eines tatarischen Grundbesitzertums, "das in seiner Stellung der Position der Moskauer Dienstleute im 17. Jahrhundert und des Adels im 18. Jahrhundert fast gleichkam"²³. Das verhinderte gelegentliche Willkürmaßnahmen jedoch keineswegs. Unter Kaiserin Elisabeth war zeitweilig der Bau neuer Moscheen verboten²⁴.

Am schwierigsten unter allen "Fremdreligionen" gestaltete sich fraglos die Lage der Juden. Das Uloženie von 1649 hatte die Mission von Juden unter Christen mit der Todesstrafe bedroht²⁵. Und unter der für ihre Brutalität auch sonst bekannten Kaiserin Anna Ioannovna (1730-1740) wurden ein jüdischer Missionar und ein von ihm bekehrter früherer orthodoxer Christ öffentlich verbrannt²⁶. Der Ukaz Kaiserin Annas, der die Ausweisung der Juden aus der Ukraine verfügte, führte immerhin zur Vertreibung von 75.000 Juden bis 1753²⁷. Unter Kaiserin Katharina II. änderte sich die Lage der Juden allerdings grundlegend, nachdem die erste polnische Teilung dem Reich eine große Zahl neuer jüdischer Untertanen beschert hatte. Und unter Nikolaj I. wurde schließlich "das Fundament für einen rechtlich gesicherten Status der Juden gelegt"²⁸. Die Judenpogrome zu Anfang unseres Jahrhunderts bezeugen freilich auch, wie schnell alle rechtlichen Garantien zu reiner Theorie verkümmern konnten.

In Bd. 11 des Svod Zakonov wurde gleich zu Anfang des dem jüdischen Glaubensbekenntnis gewidmeten Teils bestimmt: "Juden können öffentliche (obščestvennyj) Gebete und Gottesdienste an den Orten ihres gemeinsamen Wohnsitzes verrichten. Niemand hat das Recht, sie darin mit Wort oder Tat zu behindern"²⁹. Art. 1302 dieser Sammlung bestimmte in durchaus zumutbarer Beschränkung, wieviel jüdische Häuser an einem Ort notwendig waren, damit Gebetsschulen, bzw. Synagogen eröffnet werden konnten.

Nicht nur als tolerierte, sondern auch als "zu beschützende" galten römische Katholiken, Lutheraner, Reformierte und seit 1879 auch Baptisten³⁰. Mischehen mit orthodoxen Untertanen waren gestattet, und das Ehrerecht der Untertanen "fremdländischer" Konfessionen fand seinen Niederschlag in der

23 SMOLITSCH II, 257.

24 SMOLITSCH II, 262.

25 SMOLITSCH II, 312: Uloženie von 1649 in Polnoe Sobranie Zakonov Rossijskoj Imperii [PSZ] (I) 1:1, Kap. 22, Art. 24; 2: 662, 730, 1186; Art. 18.

26 SMOLITSCH II, 313.

27 SMOLITSCH II, 313, bes. Anm. 1029.

28 SMOLITSCH II, 314.

29 Svod Zakonov, T. 11, kn. 5: O upravlenii duchovnykh del evreev, gl. 1-ja, st. 1299.

30 G. SIMON, Konstantin Petrovič Pobedonoscev und die Kirchenpolitik des Heiligen Sinod 1880-1905 (KO.M 7), Göttingen 1969, 190.

russischen Gesetzesammlung.³¹ Für Ausländer galt Religionsfreiheit "ohne jede Einschränkung" bereits seit 1702³². Christen westlicher Konfessionen durften sich sogar ohne Geistliche zu Gottesdiensten versammeln³³, was ihre Kontrollierbarkeit ja erheblich einschränkte.

Von besonderem Interesse ist die den Jesuitenorden betreffende Gesetzgebung. Der antijesuitischen Stimmung, wie sie sich z.B. in der Gestalt des Jesuiten Rangoni in Modest Mussorgskij's Oper "Boris Godunov" spiegelt, entspricht die Ausweisung der Jesuiten aus Moskau im Jahre 1689³⁴ mehr als die spätere Wiederzulassung. Als Papst Clemens XIV. durch das Breve "Dominus ac Redemptor" 1773 die Aufhebung des Jesuitenordens verfügte, ließ die russische Regierung die Auflösung in ihrem Bereich nicht durchführen. Die Jesuiten durften zunächst weiter in Rußland verbleiben, wenn sie dann auch 1829 Moskau verlassen mußten³⁵.

Die geltenden Gesetze gestanden im 19. Jahrhundert den römisch-katholischen Untertanen (zu denen ja auch die Katholiken Kongreß-Polens gehörten) Kultusfreiheit einschließlich von Prozessionen im Freien, Religionsunterricht in Staats- und Privatschulen und Ausbildungsstätten für den theologischen Nachwuchs, z.B. auch in St. Petersburg, zu³⁶. Dennoch kam es in Polen gelegentlich auch zu willkürlichen Beschränkungen des katholischen Schulwesens³⁷. Auf jeden Fall versuchte der Staat, die Katholiken unter seine Kontrolle zu bekommen. Selbst der als Hochmeister des Malteserordens eigentlich durchaus katholikenfreundliche Paul I. verfügte mit ausdrücklichem Bezug auf die römisch-katholischen Untertanen: "Die dem Monarchen von Gott gegebene höchste Gewalt erstreckt sich auch auf die Geistlichen, und diese sind daher verpflichtet, ihrem Monarchen als der von Gott gesetzten Gewalt nach der Vorschrift des Apostels Paulus treu und gehorsam zu sein. Die Geistlichen sind daher gehalten, den kaiserlichen Befehlen nachzukommen, im bürgerlichen wie im geistlichen Bereich, indem sie den höchsten Willen erfüllen, der von ihnen verlangt, die Gesetze und Dogmen ihrer Religion zu beachten"³⁸. Art. 17 des Status über die ausländischen Bekenntnisse verbot dementsprechend Kontakte mit der

31 Svod Zakonov, T. 10, č. 1.

32 P. HAUPTMANN und G. STRICKER (Hgg.), Die Orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte (860-1980), Göttingen 1988, Nr. 110.

33 HAUPTMANN/STRICKER, 1792.

34 HAUPTMANN/STRICKER, Nr. 141.

35 HAUPTMANN/STRICKER, Nr. 141.

36 Svod Zakonov, T. 11, razd., I, 18.

37 SIMON, 211.

38 Zit. SMOLITSCH II, 361: PSZ (1) 25: 18734.

römischen Kurie "anders als über das Innenministerium". "Keinerlei Bullen, Sendschreiben und Instruktionen und überhaupt keinerlei von der Päpstlichen Leitung ausgehende Akte können" - diesem Artikel zufolge - "im Reich und im Großherzogtum Finnland ohne Ihrer Höchsten Kaiserlichen Majestät Erlaubnis in die Tat umgesetzt werden". Voraussetzung einer solchen Erlaubnis war die Feststellung, "daß diese Erlasse nichts gegen die staatlichen Bestimmungen und heiligen Rechte und Vorrechte der Obersten Autokratischen Gewalt enthielten"³⁹.

Dennoch - ungeachtet der Zerstörung der Union durch Nikolaj I., die nach russischem Verständnis freilich streng vom lateinisch geprägten, allein in den erwähnten Statuten behandelten römischen Katholizismus zu unterscheiden war - schloß Pius IX. 1847 ein Konkordat mit dem russischen Kaiserreich ab, das die grundsätzlichen Freiheiten der römisch-katholischen Untertanen (nicht der Untierten!) festschrieb⁴⁰, wenn auch tatsächlich nicht in allen Fällen zu garantieren vermochte⁴¹.

Mit dem Baltikum⁴² hatte Rußland vornehmlich evangelisch-lutherisch geprägte Gebiete übernommen, deren lutherischer Charakter in Art. 9 und 10 des Nystadter Friedensvertrages vom 30. Juni 1721 bestätigt worden war⁴³. Erst das von Nikolaj I. im Zusammenhang mit der Gesetzeskodifizierung am 28. Dezember 1832 unterzeichnete "Statut für die evangelisch-lutherische Kirche in Rußland" stellte die Sonderstellung der baltischen Lutheraner in Frage⁴⁴.

Zu Problemen kam es, als sich in den 40er Jahren des 19. Jahrhunderts etwa 75.000 Bauern in Livland - z.T. mit vagen Hoffnungen auf soziale Besserstellung - der Russischen Orthodoxen Kirche angeschlossen hatten und sich z.T. nach kurzer Zeit zur lutherischen Kirche zurückwenden wollten. Hier zeigte sich die bisher von uns noch nicht erwähnte Grenze der relativen Religionsfreiheit: Allerlei Religionen und Konfessionen in Rußland waren geduldet und wurden in Grenzen sogar staatlich gefördert. Doch der Abfall von der Orthodoxie als der "herrschenden" Religion, erst recht die Abwerbung von ihr, waren mit den Gesetzen unvereinbar. Art. 4 in Bd. 1/ I des Svod Zakonov bestimmte: "In den Grenzen des Staates hat allein die herrschende Orthodoxe Kirche das Recht, die Nachfolger anderer christlicher Bekenntnisse und Andersgläubige zur Annahme

39 Svod Zakonov, T. 11, kn. 1 razd. I, 9.

40 Vgl. A. AMMANN, Abriß der ostslawischen Kirchengeschichte, Wien 1950, 513.

41 AMMANN, 516.

42 Vgl. P. HAÜPTMANN, Art. Baltikum II, in: TRE 5, 145-159, bes. 152 ff.; SMOLITSCH II, 421-449; SIMON, 218-234.

43 SMOLITSCH II, 434.

44 SMOLITSCH II, 435.

ihrer Glaubenslehre zu bewegen. Die geistlichen und weltlichen Vertreter der anderen christlichen Bekenntnisse und Andersgläubige sind aufs strengste verpflichtet, nicht die Gewissensüberzeugung derer, die ihrer Religion nicht angehören, anzutasten. Widrigfalls unterliegen sie den in den Strafgesetzen festgesetzten Strafen"⁴⁵. Art. 5 regelte den Übertritt zur Orthodoxen Kirche, die Art. 6-11 regelten die Konversion zu anderen geduldeten Konfessionen, wobei der Übertritt von christlichen zu nichtchristlichen aber insgesamt ausgeschlossen blieb. Andererseits konnte selbst der Übertritt zu den in ihren Rechten eingeschränkten Altgläubigen die Stellung von Juden verbessern und ihnen den Zugang in sonst für Juden verschlossene Gebiete ermöglichen⁴⁶.

Lutherische Konvertiten zur Orthodoxie, die ihren Schritt bedauerten, waren als Orthodoxe nun vom Gesetz her daran gehindert, sich ihrem angestammten Bekenntnis wieder zuzuwenden. Da die lutherischen Pastoren den zurückkehrenden Gläubigen geistliche Betreuung nicht versagen wollten, kam es zu einer Reihe von Prozessen, die in den 70er Jahren Kaiser Alexander II. zwar einstellen ließ, die der Oberprokurator Konstantin Petrovič Pobedonoscev in den 80er und 90er Jahren aber forcierte, der Senat jedoch teilweise niederschlug, falls er nicht wenigstens das Strafmaß der von den Gerichten ausgesprochenen Urteile verminderte. Erst Kaiser Nikolaj II. löste die anstehenden Probleme im wesentlichen durch das anlässlich seiner Krönung erlassene Gnadenmanifest⁴⁷. In der Zwischenzeit hatten die russischen Zwangsmaßnahmen das interkonfessionelle Klima jedoch bereits nachhaltig vergiftet. Adolf v. Harnacks Attacken gegen die Orthodoxie in seinem "Wesen des Christentums"⁴⁸ sind wohl auch von diesem Hintergrund her mit zu verstehen.

Die Unierten und die Union mit Rom genossen im Unterschied zu den lateinischen Katholiken, zu Lutheranern und Reformierten niemals den relativen Schutz "fremdstämmiger" Bekenntnisse. Das lässt sich weitgehend mit der Vorgeschichte der Union begründen. Die Union von Brest insbesondere war der Bevölkerung in Weißrußland und der heutigen Ukraine gegen ihren Willen mit Gewalt aufgezwungen worden, weil die orthodoxen Bischöfe in Polen-Litauen sich durch die Vereinigung mit Rom die Gleichstellung mit den polnischen lateinischen Bischöfen erhofft hatten⁴⁹. Der Kampf des Fürsten Konstantin Konstan-

45 Svod Zakonov, T. 11, razd. I 7.

46 SMOLITSCH II, 313.

47 SIMON, 220-226.

48 Vgl. A. HARNACK, Das Wesen des Christentums. Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Fakultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin, Leipzig 1913⁴.

49 Vgl. dazu K. Ch. FELMY, Der Aufbruch der orthodoxen Laien in Polen-Litauen im 16. und 17. Jahrhundert, in: ZKG 98 (1987) 370-385.

tinovič von Ostrog und der orthodoxen Bruderschaften und Klöster gegen die Union erwies die orthodoxe Kirche als vitaler, denn vorher angenommen. Zunächst wurde die Union auch im Volk als etwas Fremdes angesehen. Die Russische Orthodoxe Kirche und der russische Staat betrachteten sie deshalb als Irredenta, die es grundsätzlich zu befreien und rückzugewinnen galt. Insofern nimmt es nicht wunder, daß, nachdem nach der Annexion der ehemals polnisch-litauischen ostslawischen Gebiete schon Alexander I. in die Freiheiten der Untierten eingegriffen hatte⁵⁰, ein Herrscher wie Kaiser Nikolaj I., dem der Toleranzgedanke ohnehin nichts bedeutete, konsequent die Auflösung der Union betrieb. Für weite Gebiete erfolgte sie im Jahre 1837, ohne daß sich nennenswerter Widerstand dagegen im Volk erhob. Erst im späteren 19. Jahrhundert haben sich viele Unierte so weit mit der Union identifiziert, daß ihre Auflösung im Bistum Cholm im Jahre 1875 nicht mehr widerstandslos gelang⁵¹; sie stieß aber damals immer noch auf geringeren inneren Widerstand als die Auflösung der seit 1700⁵² bestehenden Lemberger Union im Jahre 1946.

Der Umgang mit der Union ist aus den genannten Gründen am wenigsten dazu geeignet, das Verhältnis des russischen Reiches zum Toleranzgedanken zu ermessen. Daß die Regierung in St. Petersburg bei allen Vergünstigungen gegenüber "fremdländischen" Religionen und Konfessionen mit Toleranz gegenüber Abweichlern in den eigenen Reihen wenig im Sinn hatte, dokumentiert m.E. am deutlichsten das Verhältnis zu Altgläubigen und Stundisten, von dem im folgenden die Rede sein soll.

Bei den Altgläubigen handelt es sich um die Gegner der Russischen Orthodoxen Kirche unter Patriarch Nikon (1652-1667) aufgenötigten überstürzten Anpassung der Riten an den Brauch der griechischen Kirche. Es ist außerhalb Rußlands üblich, den Anlaß zum Altgläubigen-Schisma als geringfügig abzutun⁵³. Immerhin ging es bei der Frage des Kreuzzeichens, um das die Auseinandersetzung am heftigsten geführt wurde, um den wichtigsten Gebetsgestus der russischen Kirche, den gerade 100 Jahre zuvor ein Moskauer Konzil verbindlich festgelegt hatte. Was Jahrhunderte lang praktiziert worden war, wurde nun un-

50 HAUPTMANN/STRICKER, Nr. 158.

51 SIMON, 212.

52 AMMANN, 321-326.

53 Vgl. zum Ganzen svjäšč. A. SINAJSKIJ, *Otnošenie russkoj cerkovnoj vlasti k raskolu staroobriadčestva v pervye gody sinodal'nago upravlenija pri Petre Velikom* (1721-1725 g.), S. Peterburg 1895; V.S. MARKOV, *K istorii raskola-staroobriadčestva vtoroj poloviny XIX stoletija. Perepiska prof. N.I. Subbotina, preimjučestvenno neizdannaja, kak material dlja istorii raskola i otnošenij k nemu pravitel'stva* (1865-1904 gg.), Moskva 1914; P. HAUPTMANN, *Altrussischer Glaube. Der Kampf des Protopopen Avvakum gegen die Kirchenreformen des 17. Jh.s. Mit einem Anhang: Das russische Altgläubigentum der Gegenwart* (KO.M 4), Göttingen 1963.

ter Nikon nicht nur abgeändert, sondern auch als verderblich verworfen. Das Ganze geschah ausgerechnet in einer Zeit gespannter apokalyptischer Erwartungen⁵⁴. Viele Tausende russischer Gläubiger - unter ihnen die eifrigsten Glieber der Kirche - gingen freiwillig in den Tod durch Selbstverbrennung, um dem Abfall vom rechten Glauben unter der Last der Folter zuvorzukommen. Zunächst waren die Verfolgungen der Altgläubigen unter Peter d. Gr. besonders hart. Neben direkten Verfolgungen gab es "Streitgespräche", zu denen Altgläubige gezerrt werden konnten⁵⁵ und die unangenehm an "individuelle Aufklärungsgespräche" in sowjetischer Zeit erinnern. Dann aber wandte der Reformkaiser liberalere Prinzipien auch auf das Verhältnis zu den russischen Altgläubigen an, ließ sich das freilich durch doppelte Besteuerung bezahlen. Am 16. Juli 1722 wurde unter Rückgriff auf einen Erlass von 1716 verfügt, "in den Gouvernements, in denen es Altgläubige gibt, [...] sowohl Männer als auch Frauen schriftlich zu erfassen (ausgenommen die, die nahe der Grenze wohnen) und sie im Vergleich zur gegenwärtigen Steuer zur Steuer zu veranlagen. Die Kaufleute sollen entsprechend ihrem Handel und die Bauern entsprechend ihrem Landanteil den doppelten Betrag zahlen"⁵⁶. Daß die Priester Beichtlisten führen mußten, aus denen hervorging, wer der Staatspflicht zu jährlicher Beichte und Kommunion nicht nachkam und darum als potentieller Altgläubiger doppelt steuerpflichtig war, gehört zu den schweren Belastungen, die der russische Staat dem geistlichen Stand aufnötigte, auch wenn die Bestechlichkeit vieler Priester den Altgläubigen das Leben oft einigermaßen erträglich machte.

Den gleichen Rechtsstatus wie die fremdländischen Bekenntnisse haben die russischen Altgläubigen vor 1905 nicht erreicht. Es dürfte allgemein bekannt sein, daß sie sich in eine Gruppe, die entlaufene Priester der Staatskirche anstellte, und andere Gruppen ohne Priester aufteilten. Zu beiden Haupttypen fand der Staat einen gewissen modus vivendi. In einem Erlass vom 14. Dezember 1762 wies Kaiserin Katharina II. den Altgläubigen Wohngebiete in Sibirien, der Steppe von Barubin und den Gouvernements Voronež, Belgorod und Kazan' an. Freilich war ihnen zunächst noch verwehrt, vor Gericht als Zeugen aufzutreten (es sei denn, in Prozessen untereinander) oder geistliche oder zivile Ämter, "selbst in den untersten Rängen der Verwaltungen", zu übernehmen. Immerhin rief die Kaiserin geflohene Altgläubige zur Rückkehr nach Rußland auf und ver-

⁵⁴ Auf solche apokalyptischen Erwartungen verweist der Leiter (nastavnik) der Rigaer Grebenščikov-Gemeinde, Vater Ioann Miroljubov, als ein für das Schisma besonders wichtiges Element.

⁵⁵ SIMON, 175.

⁵⁶ HAUPTMANN/STRICKER, Nr. 121; PSZ 6, Nr. 4052, 738 [vom 16.7.1722].

sprach den Heimkehrern für sechs Jahre Verzicht auf die Doppelbesteuerung⁵⁷. Im Jahre 1769 wurden Altgläubige auch wieder zur Eidesleistung und zum Zeugenstand zugelassen⁵⁸. Während der Pest von 1771 gelang den Priesterlosen die Gründung eines Spitals und eines religiösen Zentrums auf dem Verklärungs-(Preobraženskoe-) Friedhof, den Priesterlichen die Gründung eines entsprechenden Zentrums auf dem Rogožskoe-Friedhof, beides mit Wissen und Billigung der Kaiserin⁵⁹.

Insgesamt war die Stellung der Altgläubigen bis 1883 ungewiß. Peter III. hatte ein spezielles Altgläubigen-Statut geplant⁶⁰. Katharina II. übte, wie erwähnt, ein Stück weit Toleranz. Unter Nikolaj I. galten die Gemeinden der Altgläubigen im Prinzip als ungesetzlich⁶¹. Geplant wurde sogar die gewaltsame Einfügung altgläubiger Kinder in die Staatskirche. In Ukazy von 1827 und 1834 wurde den Priesterlichen die Anstellung flüchtiger Priester verboten. Zwischen 1842 und 1846 wurden 102 Bethäuser versiegelt, 147 zerstört, und 12 der orthodoxen Kirche übergeben⁶². Auf der anderen Seite wurde 1870 und 1873 den Mitgliedern der "wenig schädlichen" Gruppen des Raskol das Recht zur Bekleidung einiger öffentlicher Ämter zuerkannt. Altgläubige Kaufleute, die es vielfach zu erheblichem Reichtum brachten, durften in die Kaufmannsgilden aufgenommen werden⁶³. Während früher die Ehen der Altgläubigen als ungesetzlich galten, konnten seit 1874 die Altgläubigen die bei ihnen geschlossenen Ehen⁶⁴ im Standesregister eintragen und damit legalisieren lassen⁶⁵. Freilich war dies nur Altgläubigen möglich, die schon in den Steuerlisten von 1857 verzeichnet waren⁶⁶. Schon vorher, 1858, war die Verfolgung der altgläubigen Geistlichkeit eingestellt worden⁶⁷.

Besonders erbittert reagierte der russische Staat darauf, daß den priesterlichen Altgläubigen durch die Übernahme eines Bischofs aus dem Ökumenischen Patriarchat Konstantinopel im Bukovina-Kloster Belaja Krinica (Fontanea Alba)

57 HAUPTMANN/STRICKER, Nr. 134; PSZ 16, Nr. 11725, 129-131 vom 14.12.1762.

58 PSZ 18, Nr. 13255, 840 vom 17.2.1769.

59 AMMANN, 407 f.

60 SMOLITSCH II, 181.

61 SMOLITSCH II, 182.

62 SMOLITSCH II, 183.

63 SMOLITSCH II, 184.

64 Vgl. u.a. HAUPTMANN, Symbolik der orthodoxen und orientalischen Sekten, in E. HAMMERŠCHMIDT u.a., Symbolik des orthodoxen und orientalischen Christentums, Stuttgart 1962 (SyR X) 90-119, 101

65 Svod Zakonov, T. 10, č 1, razd. I, Art. 78.

66 Simon, 169.

67 Simon 169.

die Gründung einer eigenen Hierarchie gelungen war⁶⁸. Durch Verhaftungen und andere Terrormaßnahmen versuchte der Staat die Weitergabe der apostolischen Sukzession an die priesterlichen Altgläubigen zu verhindern. Als dies nicht gelungen war, wurden 1854 die Altarräume der Altgläubigen-Kirchen auf dem Rogožskoe-Friedhof unter dem Vorwand versiegelt, daß die Altgläubigen ja über keine gültig geweihten Priester verfügten⁶⁹. Hier zeigte sich freilich auch, wie die List der Altgläubigen und die Gunst staatlicher Beamter restriktive Bestimmungen zu umgehen verstanden. Der Moskauer General-Gouverneur Fürst V.A. Dolgorukov duldet stillschweigend, daß die priesterlichen Altgläubigen nach Schließung der Altarräume vor allem in den Kirchen auf dem Rogožskoe-Friedhof Tragaltäre vor den Ikonostasen aufstellten und so die Feier der Götlichen Liturgie wieder ermöglichten, bis der Fürst deswegen nach St. Petersburg zitiert wurde⁷⁰.

Je nach den örtlichen Gegebenheiten genossen die Altgläubigen durchaus erträgliche Bedingungen. In einigen Eparchien z.B. konnten Altgläubige orthodox getraut werden, ohne daß damit eine Zugehörigkeit zur Orthodoxen Kirche verbunden war⁷¹. Unter Kaiser Alexander III., einem unter dem Einfluß Pobedonoscevs kaum zu übertriebener Toleranz neigenden Herrscher, sind Altgläubige aber doch in Grenzen legalisiert worden. Am 3. Mai 1883 erhielten sie eine Reihe von wichtigen Rechten, insbesondere Pässe zu Reisen innerhalb des Reiches. Das Recht, Handel zu treiben und Industrieunternehmungen zu gründen, wird ihnen ebenso bestätigt wie das Recht, in Gilden einzutreten. Sie konnten nun auch - wie erneut bestätigt wurde - öffentliche Ämter bekleiden, insbesondere das eines Volost'-Ältesten. Außerdem wurde ihnen die ungehinderte Ausübung ihrer Riten sowohl in Privathäusern als auch in besonderen Kapellen zugesichert. Bei einer Reparatur von Kapellen durfte das äußere Aussehen den orthodoxen Kirchen jedoch nicht ähnlich gestaltet werden. Außerdem war das Einverständnis des Gouverneurs, bei einer Neueinrichtung sogar das des Innenministeriums, erforderlich. Die Wiedereröffnung versiegelter Gotteshäuser konnte der Innenminister nur nach Absprache mit dem Oberprokurator des Hl. Sinod gestatten. Die Entsiegelung altgläubiger Klöster und Siedlungen blieb jedoch untersagt. Die Geistlichen und Ältesten der Schismatiker - speziell der Altgläubigen - werden wie schon bisher nicht wegen Ausübung ihrer Funktionen verfolgt, wenn sie dabei keine Propaganda unter Orthodoxen treiben; aber der

68 Vgl. HAUPTMANN/STRICKER, Nr. 167.

69 MARKOV, 144.

70 SIMON, 170.

71 SIMON, 169.

Staat erkennt sie nicht als Geistliche an, und sie verbleiben in dem Stand, in den sie hineingeboren sind⁷². In einer ständisch gegliederten Gesellschaft wie der des zaristischen Rußland war das schon eine erhebliche Einschränkung. So waren z.B. orthodoxe Geistliche von der Rekrutierung ausgeschlossen, altgläubige Priester nicht unbedingt. Die Geistlichen fremdländischer Religionen, auch wenn sie russische Staatsbürger waren - Protestanten und Katholiken, aber auch Rabbiner und Muftis - waren hierin durchaus besser gestellt. Eine öffentliche Zurschaustellung des Altgläubigentums wie z.B. das Tragen geistlicher Gewandung und das Singen von geistlichen Gesängen in der Öffentlichkeit war nicht gestattet. Anders als die fremdstämmigen Religionen, durften russische Altgläubige auch keine Bücher und Zeitschriften drucken. Die nötigen liturgischen Bücher erhielten sie aus dem Bestand der von der Staatskirche für das "Edinoverie" gedruckten liturgischen Bücher⁷³. Trotz des Mißtrauens zu den "Edinovercy" nutzten die Altgläubigen nun also deren gottesdienstliche Bücher; es fehlte ihnen aber jede sonstige Literatur, die sie freilich unter großen Risiken aus der Bukowina einschmuggelten⁷⁴.

So hatten die Altgläubigen nun zwar verbriezte Rechte. Aber etwa mit dem Verbot, das Altgläubigentum zur Schau zu stellen, hatten die Behörden auch die Möglichkeiten zu oft ganz willkürlichen Eingriffen. Der Instanzenweg beim Bau einer Altgläubigen-Kirche war nach den Regelungen von 1883 so schwierig, daß in der ganzen Zeit von 1883 bis 1905 nur 283 Altgläubigen-Gebetshäuser bzw. Kirchen gebaut werden konnten⁷⁵. Auf der anderen Seite wußten die vielfach sehr reichen altgläubigen Kaufleute sich durch Bestechung der zuständigen Beamten das Leben oft zu erleichtern. Und es gab auch untergeordnete Regierungsstellen bis hin zu Gouverneuren, die den Altgläubigen mehr Rechte zuzustehen bereit waren und in St. Petersburg auch mehr für sie zu erreichen sich mühten. So hätte der Generalbevollmächtigte für den Kaukasus gern günstigere Bedingungen, wenigstens für die in seinem Bereich lebenden Altgläubigen erreicht, die "beinahe der beste und nützlichste Teil der örtlichen Bevölkerung sind", - die altgläubigen Kaufleute, die "wegen ihrer bemerkenswerten Arbeitsliebe, Ehrbarkeit und ihres streng enthaltsamen Lebens" sehr zum ökonomi-

72 Hierzu und zum Folgenden: PSZ III, Nr. 1545 vom 3.5.1883: Vysočajše utverždennoe mnenie Gosudarstvennago Soveta "O darovanii raskol'nikam nekotorych prav graždanskich i po opravleniju duchovnyh treb".

73 Das "Edinoverie" bildeten seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts Altgläubige, denen der Gebrauch der alten Riten bei Rückkehr in die Staatskirche gestattet wurde. Wäre diese Möglichkeit früher geschaffen worden, wäre es vermutlich nie zur Kirchenspaltung gekommen.

74 SIMON, 176 f.

75 SIMON, 175.

schen Wachsen der Kaukasusregion beitragen, und die altgläubigen Kosaken "wegen ihres erprobten Muts und ihrer Ergebenheiten gegenüber dem Thron und dem Vaterland"⁷⁶.

Die neue Regelung entsprach auch nicht den Wünschen der Altgläubigen selbst, die z.T. in der merkwürdigen Zwitterstellung äußerer Ansehens und Wohlstandes⁷⁷ und religiöser Zurücksetzung lebten. Altgläubig war ja z.B. der große Sammler Aleksej Ivanovič Chludov (1818-1882), in dessen Besitz die berühmte nach ihm benannte byzantinische Psalterhandschrift aus der Zeit des Bilderstreites geriet.

Moskauer priesterliche Altgläubige hatten zu Anfang des Jahres 1883 unter Hinweis darauf, daß man sie ja doch ständig der Unbildung zieh, Schulen gefordert⁷⁸. Die Aufrechterhaltung des Verbots der Zurschaustellung der alten Riten machten sie in diesem Schreiben lächerlich, indem sie darauf verwiesen, daß manche dieser Riten, z.B. die Mitführung von Ikonen bei Begräbnisprozessionen, genau den Riten der Staatskirche entsprächen, altgläubige Beerdigungen außerdem auf eigenen umfriedeten Kirchenhöfen stattfänden. Sie protestierten gegen das Verbot, priesterliche Gewänder sogar auf dem den Altgläubigen eigenen Friedhof zu tragen, gegen die Beschränkungen beim Kirchbau, u.a. das Verbot, altgläubige Kirchen durch Kuppeln und Kreuze als gottesdienstliche Gebäude erkennbar werden zu lassen. Insgesamt ließen alle Bitten und Proteste auf die Forderung nach Gleichstellung mit den anderen "fremdländischen" Konfessionen hinaus, noch nicht auf die Forderung nach völliger Religionsfreiheit.

Hätte nicht der langjährige Oberprokurator des Hl. Sinod Konstantin Petrovič Pobedonoscev persönlich, ständig auch noch aufgepeitscht durch den Altgläubigen-Spezialisten N.I. Subbotin,⁷⁹ alle weitreichenderen Zugeständnisse an die Altgläubigen verhindert, hätte sich deren Stellung vermutlich schon vor dem endgültigen Sieg der Toleranz im Jahre 1905 erheblich verbessert. In dem großen Schriftsteller Nikolaj Leskov, in Fürst S.P. Gagarin und in dem Publizisten A.S. Prugavin⁸⁰ fanden die Altgläubigen machtvolle Fürsprecher. Nikolaj Feodorovič Kaptarev (gest. 1917) hat zudem in umfangreichen historischen Arbeiten das zu einfache Bild von der Entstehung des Altgläubigentums erschüttert, u.a. indem er nachweisen konnte, daß das altgläubige Zweifingerkreuz älter und ursprünglicher war als das der russischen Kirche durch Patriarch Nikon

76 MARKOV, 701.

77 SMOLITSCH II, 185. Anm. 633 daselbst spricht von Millionären.

78 MARKOV, Dokument Nr. 6, 710-714.

79 MARKOV *passim*.

80 A.S. PRUGAVIN, *Staroobriadčestvo vo vtoroj polovine XIX veka. Očerki iz novejšej istorii raskola*, Moskva 1904.

aufgezwungene Dreifingerkreuz. Auch die beiden letzten Zaren, insbesondere Nikolaj II., nahmen, wie Sergej Jur'evič Graf Witte (russischer Ministerpräsident von 1905-1906)⁸¹ bezeugt, persönlich eine wohlwollende Haltung gegenüber dem Altgläubigentum ein, das seiner Lehre nach mit der orthodoxen Kirche ja völlig übereinstimmt. Insofern ist die Gewährung im wesentlichen uneingeschränkter Freiheit im Jahre 1904/05 dem Kaiser wohl kaum an einer Stelle so leicht gefallen wie gegenüber den Altgläubigen⁸².

Ob sich das Altgläubigentum im Laufe der Zeit zahlenmäßig auf Kosten der Orthodoxie ausbreitete und insofern eine Gefahr für die Staatskirche darstellte, mag dahingestellt bleiben. Denn genaue Zahlen hat es nie gegeben. Auf Kosten der Staatskirche dagegen wuchs in jedem Fall der Stundismus, der deswegen auch am deutlichsten die Grenzen der Toleranz in Rußland von 1905 zeigte.

Ausgerechnet im Jahre 1879 wurde der Baptismus gesetzlich als geduldete Religion in Rußland anerkannt⁸³. Obgleich der Wortlaut der entsprechenden gesetzlichen Bestimmung keine Aussagen darüber machte, wurde er so interpretiert, als bezöge sie sich ausschließlich auf die "Fremdstämmigen". So wurde 1881 auch gerichtlich entschieden⁸⁴. Als vom deutschen Pietismus geprägte Bewegung zunächst auch innerhalb der orthodoxen Kirche⁸⁵ war der "Stundismus" den Behörden von Anfang an suspekt. Das Verbot, sich zur "Stunde", zur Bibellektüre zu versammeln, hat die Bewegung nicht ausgelöscht, sondern erst in eine ursprünglich gar nicht vorhandene antiorthodoxe Richtung gebracht, die sich dann auch rasch baptistischen Tendenzen öffnete⁸⁶.

Die Reaktion des Staates ließ nicht lange auf sich warten. 1894 wurden den Stundisten alle Rechte entzogen, die 1883 den Altgläubigen und anderen Schismatikern gewährt worden waren. Entsprechend einer inzwischen geschaffenen Einteilung in mehr und weniger gefährliche Sekten wurden sie der Gruppe besonders gefährlicher Sekten zugerechnet. Als staatsgefährdend beurteilte Kaiser Alexander III. persönlich sozial-rationalistische und kommunistische Tendenzen, insbesondere die Betonung des Gleichheitsprinzips.

Den Polizeimeistern und Kreisrichtern wurde daraufhin aufgetragen, "un-

81 Witte selbst befürwortete Toleranz für die Altgläubigen ([S.Ju.] Graf WITTE, Erinnerungen. Mit einer Einleitung von O. Hoetzscher, Berlin 1923, 192, 195).

82 Vgl. SMOLITSCH II, 184.

83 SIMON, 190.

84 SIMON, 190.

85 H.-Chr. DIEDRICH, Ursprünge und Anfänge des russischen Freikirchentums (Oikonomia 21), Erlangen 1985, 343.

86 DIEDRICH, 361.

verfügbar in möglichst kurzer Zeit Auskünfte darüber zu sammeln und bereitzustellen,

- in welchen Ortschaften der ihnen unterstellten Kreise Stundisten wohnen;
- wieviele ihrer gegenwärtig gezählt werden;
- wer als ihr Führer gilt und wie die Tätigkeit eines jeden der letzteren charakterisiert wird und
- ob nicht Gedanken des Sozialismus in den Stundismus eindringen - und wenn ja - worin sie sich speziell ausdrücken".

Unabhängig davon sollen strengste Maßnahmen ergriffen werden zur Eindämmung einer weiteren Ausbreitung der Sekte der Stundisten⁸⁷. Die gegen Stundisten in der Folgezeit verhängten Strafen reichten von hohen Geldbußen bis zu lebenslänglicher Verbannung. Es kam zu pogromartigen Ausschreitungen mit Plünderungen, Vergewaltigungen, Folterungen, Brandschatzung und Vertreibungen. Erst 1898 wurde dem gesetzlich Einhalt geboten⁸⁸.

Das letzte Beispiel zeigt aber auch deutlich, daß es bei der Frage religiöser Toleranz keinesfalls allein um ein religiöses Problem ging, sondern hier auch andere Ängste eine Rolle spielten. Deswegen fehlen gegenüber den Stundisten auch die Zeichen zum staatlichen Einlenken, die sich im Verhältnis zu den Altgläubigen - Pobedonoscev und Subbotin zum Trotz - doch ankündigten.

Fassen wir zusammen:

Insgesamt war - wie man sieht - die Lage der Nichtorthodoxen im zaristischen Russland von 1904/05 unterschiedlich. Die insgesamt zuweilen sogar wohlwollende Haltung gegenüber "fremdländischen" Religionen und Konfessionen mit ihrem friedlichen Nebeneinander, das sich noch heute im St. Petersburger Stadtbild spiegelt, endete in der Regel erst da, wo die Gefahr einer Abwerbung von Orthodoxen bestand. Die Altgläubigen wurden einerseits dagegen zwar bedrängt, konnten andererseits persönlich jedoch durchaus Ehren und Reichtümer erringen. Genossen sie einerseits selbst nur bedingte Toleranz, so traten andererseits bei reichen altgläubigen Unternehmern Beschäftigte - offenbar oft auch in der Erwartung materieller Vergünstigungen, allen anderslautenden gesetzlichen Bestimmungen zum Trotz - zum Altgläubigentum über⁸⁹. Wenn sich indessen politischer Argwohn zum religiösen addierte, wie es bei den Stundisten der Fall war, gingen die staatlichen Organe mit äußerster Härte vor. Insbesondere die Lutheraner im Baltikum litten unter dem Verbot, die orthodoxe Kirche, in die sie aus Unkenntnis oder der Suche nach Vorteilen geraten waren, verlassen

87 DIEDRICH, 497 f.

88 SIMON, 195.

89 P. HAUPTMANN, Art. Altgläubige-Raskol, in: LThK³ 1, 466.

zu dürfen. Die Union schließlich galt als orthodoxe Irredenta, auf die man keine Rücksicht nehmen zu müssen meinte.

Unter den nichtchristlichen Religionen begegnete man dem Judentum mit besonderem Argwohn, während es in fernen Provinzen durchaus zu Koalitionen zwischen den staatlichen Interessen und denen des Schamanentums kommen konnte.

III. Im Zeichen des Toleranzgesetzes von 1905

Noch vor Ausbruch der Unruhen, die die Revolution von 1905 einleiteten, erließ Kaiser Nikolaj II. am 12. Dezember 1904 einen als "Entwurf zur Vervollkommenung der staatlichen Ordnung" bezeichneten Ukaz, der u.a. zur Festigung des schon früher vom Kaiser beschworenen Toleranzprinzips ankündigte, die "Gesetzesbestimmungen zu den Rechten der Schismatiker⁹⁰ und in gleicher Weise von Personen, die heterodoxen und andersgläubigen Bekenntnissen angehören", zu revidieren und "entsprechende Maßnahmen zur Aufhebung jeder Beschränkung, die nicht direkt vom Gesetz bestimmt sind, zu unternehmen."⁹¹ Das Toleranzgesetz vom 17. April 1905⁹² änderte die Lage vollständig. Es bestimmte u.a. folgendes:

Der Abfall von der Orthodoxie zieht keine nachteiligen Folgen in bezug auf die bürgerlichen Rechte mehr nach sich. Das gilt insbesondere für Personen, die "in Wirklichkeit" gar nicht den orthodoxen Glauben, sondern den Glauben bekennen, "dem sie selbst oder ihre Vorfahren früher angehört hatten". Sie können auf ihren Wunsch aus der orthodoxen Kirche austreten⁹³.

Christen, die "die grundlegenden Dogmen der Orthodoxen Kirche annehmen, jedoch einige von dieser angenommenen Riten nicht anerkennen und ihren Gottesdienst nach den alten Büchern verrichten", sind nicht mehr diskriminierend Schismatiker, sondern "Altritualisten" zu nennen⁹⁴.

Altgläubige und Anhänger von Sekten können Kirchen, Klöster und Einsiedeleien errichten; ihre Geistlichen werden offiziell zwar nicht als Priester oder Bischöfe bezeichnet, erhalten aber die Rechte geistlicher Personen wie z.B. die

90 Raskol'niki. - Gemeint sind hier dem Zusammenhang nach allein die Altgläubigen.

91 Imennoj Vysočajšij Ukaz, dannyj Senatu ... O prednácertanijach k usoversenstvovanju porjadka (in: PSZ 3, 24, Nr. 25.495 vom 12.12.1904, 1196-1198) 1197.

92 Vysočaje utverždennoe položenie Komiteta Ministrov (Sobr. Uzak. 1905 g. Aprelja 17, otd. I, st. 526) - Ob ukreplennii načal veroterpimosti, in: PSZ 3, Bd. 25, Nr. 26.126 vom 17.4.1905, 258-262.

93 A.a.O., 259.

94 Ebd.

Befreiung vom Militärdienst und das Recht zum Tragen priesterlicher Gewänder auch in der Öffentlichkeit⁹⁵.

Sie haben das Recht zur Errichtung eigener Schulen und Ausbildungsstätten und zur Erteilung eigenen Religionsunterrichtes an staatlichen Schulen. Und ihre rechtliche Stellung wird der der fremdstämmigen Bekenntnisse angeglichen. Ihre versiegelten Gotteshäuser werden wiedereröffnet. Desgleichen werden alle den Stundisten auferlegten Beschränkungen ebenso aufgehoben wie die dem nun erlassenen Toleranzgesetz in den bisherigen Gesetzen entgegenstehenden Bestimmungen⁹⁶.

Altgläubige und Sektenangehörige werden zum Staatsdienst zugelassen⁹⁷.

Den polnischen Katholiken auferlegte Einschränkungen in bezug auf Klöster und Ausbildungsstätten werden aufgehoben. Der Religionsunterricht kann für Polen bis dahin nicht unbedingt selbstverständlich - in der jeweiligen Muttersprache erteilt werden.⁹⁸ Auch für Nichtchristen bisher geltende Einschränkungen werden aufgehoben. Deren Selbstverständnis entgegenstehende, als beleidigend empfundene Bezeichnungen in offiziellen Akten werden entfernt.⁹⁹

Ungeachtet der Einschränkungen etwa in bezug auf aktiven Proselytismus kann man nun von fast völliger Religionsfreiheit sprechen. Das Proselytismusverbot spielte ja da keine Rolle mehr, wo der Abfall von der Orthodoxie nicht mehr verfolgt wurde. Übrigens war völlige Religionslosigkeit in dem Gesetz nicht vorgesehen, doch hatte es faktischen Atheismus schon vorher einigermaßen unbehelligt in Rußland gegeben. Die Altgläubigen insbesondere konnten erstmals in ihrer Geschichte ein umfangreiches Verlagswesen aufbauen und überall im Lande ungehindert Kirchen errichten. So entstand z.B. in Moskau unweit des Weißrussischen Bahnhofs die erste 1921 vollendete Kirche des Hl. Nikolaus des Wundertäters, die ein Musterbeispiel für den Kirchenbau in unserem Jahrhundert ist¹⁰⁰. Und die Pokrov-Kathedrale auf dem Rogožskoe-Friedhof erhielt ihren noch heute sichtbaren Glockenturm¹⁰¹.

95 Ebd.

96 A.a.O., 260.

97 A.a.O., 261.

98 Ebd.

99 A.a.O., 262.

100 Sorok sorokov. Al'bom-ukazatel' vsech Moskovskich cerkvej v četyrech tomach. T. IV. Okrainy Moskvy. Inoslavnye i inoverčeskie chramy. Sostavil Senen Zonarev, Moskva 1985, IV, 269-271.

101 Abb.: a.a.O., 250, 257 ff.

In gewisser Weise hatte sich die Situation 1905 sogar umgekehrt. Alle Religionen und Konfessionen waren frei; die orthodoxe, als nach wie vor "herrschende" blieb dagegen vom Staat beherrscht.

Die geschehene Veränderung kann man vor allem daran ablesen, daß etwa 300.000 Zwangsorthodoxe die Staatskirche verließen. Da die Unionen nicht wiederhergestellt wurden, traten allein im Cholmer Land etwa 120.000 Gläubige zum lateinischen Ritus über. 36.000 Angehörige von Turkvölkern kehrten zum Islam zurück, mehrere 10.000 Menschen wandten sich den Altgläubigen oder protestantischen Freikirchen zu. Im Baltikum rekonvertierten 8.000 lettische und estnische Bauern zur lutherischen Kirche¹⁰². Die Russische Orthodoxe Kirche selbst erhielt volle Freiheit erst im Jahre 1917, um sie ein Jahr später schon wieder zu verlieren.

Die noch weiter fortgesetzte Gängelung der orthodoxen Kirche durch den Staat ist m.E. aber das einzige wirklich Problematische an der Gesetzgebung von 1905 geblieben. Die nun *wirklich* garantierte und im wesentlichen auch geübte Toleranz läßt es nicht als bedauerlich erscheinen, daß der Staat *eine* Glaubensgemeinschaft besonders förderte. Denn der religiös gebundene, aber tolerante Staat ist vielleicht doch nicht problematischer als der weltanschaulich neutrale mit seiner Tendenz zu Orientierungslosigkeit und Beliebigkeit.

102 HAUPTMANN/STRICKER, 587.

DIE RECHTLICHE LAGE DER NICHTMUSLIMISCHEN BÜRGER IM OSMANISCHEN REICH IM 19. JAHRHUNDERT*

Von Ahmet Mumcu, Ankara

Im 19. Jhd. begann das Osmanische Reich mit wichtigen, wenn auch großteils erfolglos gebliebenen Reformen zur Verbesserung der Lage der nichtmuslimischen Bürger. Diese Reformbestrebungen, die zum Teil der inneren Dynamik des Staates und zum Teil dem politischen Druck der interessierten Großmächte entsprangen, haben die künftige Ordnung des türkischen Staates stark verändert und politisch-soziale Einflüsse hinterlassen, die noch heute - von Bosnien bis in den Libanon - spürbar sind.

I. Die Lage der nichtmuslimischen Bürger im Osmanischen Reich bis zum 19. Jahrhundert

1. Die für mittelalterliche Verhältnisse hohe Toleranz des Islam gegenüber Angehörigen anderer Glaubensgemeinschaften ist allgemein bekannt; für diese gibt es aber strenge Voraussetzungen. Nur diejenigen, die diese Voraussetzungen erkannt und erfüllt haben, hatten das Recht, im islamischen Staat unter der Anwendung der Schutzregel zu leben. Diese bekannten Voraussetzungen waren - und sind noch immer - folgende:

* Der/die Nichtmuslim(in) muß in einer Religionsgemeinschaft leben, die eine Heilige Schrift hat, die vom Koran anerkannt wird.

* Der/die Nichtmuslim(in) sollte sofort, nachdem man ihm/ihr begegnet ist, die Rechtsordnung des islamischen Staates ohne irgendeinen Vorwand akzeptieren.

*In diesem kurzen Aufsatz wurde auf Anmerkungen verzichtet. Einen umfassenden Überblick über türkische und europäische Literatur bietet: Gülnihal Bozkurt, *Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasi Gelismelerin İsgisi Alında, Gayrimüslim Osmanlı Vatandaslarının Hokuki Duruma (1839-1914)*, Ankara 1989 (Die rechtliche Lage der nichtmuslimischen osmanischen Bürger unter besonderer Berücksichtigung auf deutschen und englischen Dokumenten und unter dem Licht der politischen Geschehnisse 1839-1914). Für die Bibliographie vgl. 221-231.

* Nichtmuslime, die volljährig und körperlich in der Lage sind, Waffen zu tragen, sind verpflichtet, jedes Jahr eine Steuer (Cizya - Kopfsteuer) zu zahlen. Dabei ist anzumerken, daß Priester und Mönche von dieser Steuer befreit waren.

* Der/die Nichtmuslim(in) sollte die religiösen Sitten und Gebräuche der Muslime respektieren.

* Wenn diese Voraussetzungen angenommen und praktiziert wurden, mußte auch der islamische Staat seine Verpflichtungen einhalten. Privatrechtliche Angelegenheiten, die sich besonders auf Personen-, Familien- und Erbrecht beziehen, konnten die Bürger in ihren eigenen Gemeinden regeln und diesbezügliche Fragen nach den Regeln ihrer Konfession von Geistlichen lösen lassen. Ihr Leben und ihre Handlungsfreiheiten wurden vom Staat garantiert. Diese Garantie kannte keine Ausnahmen, solange sie im Rahmen der islamischen Vorschriften verankert war.

Die Gesamtheit dieser Voraussetzungen bildeten den berühmten Dhimmi-Vertrag. Beide Seiten waren verpflichtet, sich an diese Vertragsregeln genau zu halten. Der Staat war bei der Bestrafung fast gnadenlos, wenn seitens seiner Diener ein(e) nichtmuslimische(r) Bürger(in) belästigt wurde. Andererseits war die Nichteinhaltung der Treuepflicht gegenüber dem islamischen Staat ein schweres Delikt. Damit war die Lage der osmanischen Nichtmuslime im 19. Jahrhundert sehr erschwert, wenn sie sich gegen den Staat erhoben hatten.

2. Diese Toleranzauffassung wurde während des ganzen Mittelalters und der Neuzeit grundsätzlich in allen islamischen Ländern praktiziert. Aber die Osmanen haben dieser Auffassung eine Praxis verliehen, die in der islamischen Welt einmalig war.

Als westlicher Teilstaat in Anatolien, der nach der Auflösung des seldschukischen Reiches zustande kam, war das osmanische Fürstentum ein sehr enger Nachbar des byzantinischen Staates. Deswegen hat der kleine osmanische Staat gute Beziehungen zu seinen neuen Bürgern, den alten byzantinischen Untertanen, gepflegt. Die Osmanen zeigten Toleranz, da sie "alte" Byzantiner für ihren Staat gewinnen wollten.

Nachdem Istanbul im Jahre 1453 vom Mehmet II. erobert worden war, wurde die Lage der Nichtmuslime nochmals verbessert. Der Eroberer fand das religiöse Haupt der orthodoxen Kirche, also das Haupt der Staatskirche von Byzanz, vor, außerdem den armenischen Patriarchen und andere Führer von sehr kleinen christlichen Gruppen (darunter auch eine kleine katholische Gemeinde). Als nichtchristliche Gruppe waren die Juden nicht zu übersehen.

Die Orthodoxen bildeten ca. 1/5 der Gesamtbevölkerung des Staates. Es gab eine sehr starke armenische Gemeinde. Juden waren bis zur Vertreibung aus Spanien nur in einer sehr kleinen Zahl vertreten. Viele kleinere christliche Gemeinden mit ihren Oberhäuptern waren im ganzen Reich verteilt.

Mehmet II. hat einen sehr geschickten Weg gewählt. Als alle Führer dieser Gemeinden vor ihm zitterten, lobte er sie und gab ihnen umfassende Kontrollrechte über ihre Kirchen (bzw über die Jüdischen Gemeinden). Besonders der griechisch-orthodoxe Patriarch war mit vielfältigen Befugnissen ausgestattet, so daß er seine Gemeinde nach den Regeln, die sich aus der alten byzantinischen Tradition ergaben, regieren konnte. Er war nur gegenüber dem Herrscher verantwortlich. Das Gleiche galt für den armenischen Patriarchen und für den jüdischen Oberrabbiner.

Da die Kirchenführer, besonders der orthodoxe Patriarch, von einer solchen Position im byzantinischen Staat nur hatten träumen können, war ihre Ergebenheit dem osmanischen Herrscher gegenüber entsprechend hoch. Die Patriarchen waren sehr hohe Würdenträger des Staates. Sie waren frei beim religiösen Handeln. Aber wenn sie in Ungnade fielen, war das Ende schrecklich.

Diese streng kontrollierte Toleranz hat jahrhundertelang unter den nicht-muslimischen Bürgern des Reiches ein gutes Leben geschaffen. Die "Pax Ottomana" war berühmt. Diese Toleranz hat zum Beispiel dazu beigetragen, daß, als die Juden im Jahre 1492 aus Spanien vertrieben wurden, sie als neue Heimat das osmanische Reich wählten. Der Herrscher Beyezit II., Sohn von Mehmet II., hat sie selber in sein Land eingeladen.

Trotz dieses vom Staat begründeten Friedens konnte man nicht sagen, daß unter den Mitgliedern der Ostkirchen immer gegenseitiges Verständnis herrschte. Die westlichen Reisenden kamen zwar mit großen Vorurteilen ins Land, daß ihre Glaubensgenossen unter "heidnischen Türken" viel zu leiden hätten. Dieses Vorurteil änderte sich aber sofort, nachdem sie das friedliche Leben ihrer Glaubensgenossen gesehen hatten. Was sie in besonderes Erstaunen versetzte, war die unverständliche Konkurrenz zwischen Orthodoxen und Armeniern. Viele Armenier zogen die "heidnischen Türken" den Griechen vor. Andererseits gab es einen gnadenlosen Kampf unter allen Kirchenoberhäuptern, um in noch höhere Positionen zu gelangen. Während in den ersten Zeiten die zum Patriarchen gewählten hohen Persönlichkeiten vom Herrscher reichlich beschenkt wurden, war die Lage hundert Jahre später anders geworden.

Auch zeigen uns die Archivmaterialien, daß viele Christen die osmanischen Obrigkeitsträger vorziehen, um ihre Streitigkeiten lösen zu lassen, obwohl ihre Gemeindeführer dafür zuständig gewesen wären. Abgesehen von manchen

politisch-wirtschaftlichen Krisenzeiten war die Situation der osmanischen "Bürger" nicht schlecht. Natürlich tat vielen Europäern die Tatsache, daß die Stammgebiete der Christenheit und viele andere alte christliche Gebiete in den Händen der Türken waren, weh. Aber die Lage war konsolidiert. Die damaligen europäischen Großmächte haben sogar versucht, vom osmanischen Reich Privilegien zu bekommen, um für die Verwaltung von Jerusalem und einigen heiligen Stätten und Orten zuständig zu sein. So wurde im Jahre 1535 das erste Privilegium den Franzosen zuerkannt.

II. Das Zusammenleben von Nichtmuslimen und Muslimen und die Reformen im 19. Jahrhundert

1. Allgemeines

Das oben besonders für das 16. Jahrhundert gezeichnete Bild hat sich am Ende des 17. Jahrhundert stark zu ändern begonnen. Die lange Zeit der "Pax Ottomana" ging allmählich ihrem Ende zu. Das Zusammenleben der Muslime und Nichtmuslime wurde von Tag zu Tag schwieriger. Auch das gute Zusammenleben innerhalb der Orthodoxie wurde immer schlechter. Man wollte die Muslime aus Süd- und Osteuropa vertreiben. Trotz konfessioneller Unterschiede, die im Mittelalter so große Konflikte unter den Christen verursacht haben, war sich der Westen nun mindestens ideologisch einig, daß die heidnischen Türken endlich aus den von ihnen "besetzten" Gebieten vertrieben werden sollten.

Während die Mitglieder der allgemeinen europäischen Öffentlichkeit von der oben geschilderten Idee stark beeinflußt wurden, waren die Pläne der (europäischen) Großmächte bezüglich des osmanischen Reiches verschieden.

* Rußland wollte, nachdem es eine Großmacht geworden war, ab dem 18. Jahrhundert eine orthodox-slavische Einheit bilden: ein Reich, natürlich unter der Herrschaft von Rußland.

* Als ein Staat, in dem viele bedeutende slavische Volksgruppen lebten, sah Österreich diese Gefahr. In vielen Jahren des 18. Jahrhunderts wollte Österreich mindestens die Bewegungsfreiheit der Russen am Balkan begrenzen. Am Ende sah jedoch Österreich die wahre Gefahr in der russischen Politik. Seit dem Ende des 18. Jahrhunderts gab es keine bewaffneten Auseinandersetzungen zwischen Österreich und den Osmanen.

* Gegen die Expansionspolitik der Russen unterstützte Schweden die Osmanen sehr konkret im 18. Jahrhundert.

* Preußen war nur für seine rein nationalen Probleme tätig. Es ist aber eine Tatsache, daß die Preußen die ungewöhnlichen Expansionen der Russen nicht sehr ruhig hinnahmen.

* Für die Franzosen war ursprünglich die Herrschaft über den Mittelmeerhandel und später die Erhaltung ihres Kolonialreiches sehr wichtig. Frankreich hat - besonders was unser Thema betrifft - die Osmanen ab und zu politisch und selten finanziell unterstützt, um seine Privilegien weiter zu erhalten und die Verwaltungsvorrechte an heiligen Orten nicht aus der Hand gleiten zu lassen.

* Für England war ein Rußland, das das ganze Ostmittelmeer beherrschen könnte, ein Alptraum. Ein schwaches, aber lebendes osmanisches Reich im Nahen Osten war für England viel günstiger als ein Rußland, das alles vom Balkan bis zum Indischen Ozean unter seiner Kontrolle hätte. So war am Anfang des 19. Jahrhunderts England dafür, das osmanische Reich intensiver zu schützen.

Das angefangene 19. Jahrhundert hat neue Probleme gebracht. Die französische Revolution hatte die Unabhängigkeitsbewegung der unterdrückten Völker entzündet. Im osmanischen Reich haben zuerst die Serben nach dem Ende des Krieges von 1806-1812 mit dem Vertrag von Bukarest eine teilweise Unabhängigkeit erreicht. Nach dem Verschwinden Napoleons von der politischen Bühne waren die Russen bemüht, die osmanischen - und österreichischen - Slaven und nichtslavischen Orthodoxen in ihren Unabhängigkeitsbewegungen zu unterstützen.

Nach der Autonomie von Serbien hat die berühmte griechische Unabhängigkeitsbewegung, die am Anfang nur auf und um Morea begrenzt war, angefangen. Die ganze europäische Öffentlichkeit und die Regierungen haben diesen Freiheitskampf unterstützt. Nur Österreich war auf der Seite der Osmanen. Metternich befürchtete, die Erfolge der Griechen würden in naher Zukunft ähnliche Fälle in seinem Lande verursachen. Er hatte in diesem Konflikt das osmanische Reich bis zum Ende unterstützt. Rußland sah eine Möglichkeit, im Ostmittelmeer Fuß zu fassen, falls Griechenland unabhängig würde. Trotz politischen Unwillens von England brach der türkisch - russische Krieg von 1828-1829 aus. Am Ende des Krieges gewann Griechenland die Unabhängigkeit. Das war das wichtigste Resultat des Krieges. Die griechische Unabhängigkeit war das natürliche Recht dieses Volkes. Da aber Rußland nunmehr größeren Einfluß am Balkan zu gewinnen begann, war besonders England unruhig geworden. Das osmanische Reich sollte weiterleben. Auch Frankreich und Österreich vertraten diese Idee, wenn auch vielleicht nicht so offen wie England.

2. Die Geburt des Reformgedankens im osmanischen Reich

Einige wenige osmanische Staatsmänner haben schon ab der Mitte des 17. Jahrhunderts bemerkt, daß das Land wirtschaftlich, wissenschaftlich und politisch hinter dem restlichen Europa zurückzubleiben begann. Die große wirtschaftliche Krise im ganzen Mittelmeerraum hat ihre Wirkung besonders im osmanischen Reich gezeigt. Dazu kam die Isolation von der sich sehr rasch entwickelnden westlichen Wissenschaft. Als sich Anfänge des Zerfalls zu zeigen begannen, wurden im 18. Jahrhundert erste kleine Versuche unternommen, den Staat zu reformieren. Die große Reformwelle kam aber erst im 19. Jahrhundert.

3. Reformzeit (das 19. Jahrhundert)

3.1. Mahmut II. (1808-1839)

Daß das Reich richtige und gründliche Reformen brauchte, begriff man erst nach den großen Landverlusten, die die auf Landwirtschaft beruhende Wirtschaft und die damit verbundene militärische Macht äußerst negativ zu beeinflussen begannen. Das Bedürfnis nach einer umfassenden, großen Reform, die vor allem eine Änderung der Rechtsstellung der nichtmuslimischen Bürger bringen sollte, zeigte sich am Anfang des 19. Jahrhunderts.

Mahmut II. ist der größte Reformator des osmanischen Reiches. Obwohl sein Sohn Abdülmecit (1839-1861) mehr getan hat als er, hat sein Vater diesen Reformweg geebnet; sein Einfluß auf Abdülmecit war maßgebend. Mahmut II. hat seinen umfangreichen Reformgedanken aus zwei Hauptgründen verwirklichen wollen:

Das allgemeine Reformbedürfnis des Reiches war auf allen Ebenen spürbar. Besonders das Funktionieren des Staates sollte modernisiert werden. In seiner Regierungszeit kam es zur Autonomie der Serben und zur Unabhängigkeit der Griechen. Mahmut II. wollte - wie alle guten Herrscher - sein Reich zusammenhalten. Die Realisierung aufgeklärter Menschlichkeitsideale sollte helfen, den Einfluß der westlichen Mächte, insbesondere aber auch Rußlands, zu unterbinden.

Der Kern dieser Reformidee war modernen Vorstellungen entsprechend völlige Gleichstellung aller osmanischer Bürger(innen) vor dem Gesetz. Wie bereits oben ausgeführt, standen bislang nur die "schriftbesitzenden" nichtmuslimischen Bürger unter dem Schutz des islamischen Staates. Und rechtlich gesehen

gab es keine Gleichheit unter den Muslimen und (schriftbesitzenden) Nichtmuslimen. Mahmut II. wollte die Rechtsordnung grundlegend ändern. Er glaubte, wenn alle nichtmuslimischen Bürger gleiche Rechte wie Muslime haben, gäbe es keinen Grund, die Autonomie oder die Unabhängigkeit anzustreben. Obwohl diese Erwartung von Grund auf falsch war, war sie doch ungeheuer wichtig, um einen Teil des islamischen Rechts zu reformieren.

Zunächst sollten die Voraussetzungen für die Durchführung der grundlegenden Reformen geschaffen werden: vollständige Erneuerung des Staatsapparates; die Schaffung einer modernen und nach Fachrichtungen funktionierenden Bürokratie; die ersten nach westlichem Standard aufgebauten Hochschulen (erst eine Militärakademie, dann eine medizinische Fakultät usw.) wurden errichtet.

Mahmut II. wollte keine freiheitlich demokratische Ordnung schaffen, davon war er sehr weit entfernt. Wir könnten ihn vielleicht mit Friedrich dem Großen vergleichen.

Während dieser Reformen, die den klassischen Aufbau des Staates, der seit dem 16. Jahrhundert fast unberührt geblieben war, drastisch veränderten, wollte Mahmut II. die oben beschriebene Rechtsreform realisieren. Seine berühmte Rede während einer Balkanreise macht seine Ideen deutlich. Er sagte: "Es gibt nur einen Unterschied unter meinen Bürgern, die verschiedenen Religionsgemeinschaften angehören. Der Muslim geht zur Moschee; der Christ zur Kirche und der Jude geht zur Synagoge."

Die Quellen beweisen, daß dieses Konzept am Anfang besonders von den Orthodoxen akzeptiert wurde. Infolge nationaler Bewegungen wollten die Orthodoxen nicht mehr den diktatorischen Befugnissen eines griechischen Ökumenischen Patriarchen unterstehen. Die Haltung des Herrschers hat sich auf die Gründungsbewegungen der nationalen Kirchen am Balkan positiv ausgewirkt. Somit begann aber das "friedliche Zusammenleben" unter den Orthodoxen zu Ende zu gehen. Sie haben nur vorläufig, wenn nötig, mit den Osmanen zusammengearbeitet, besonders in den kriegerisch-politischen Krisenzeiten. Nach der Beendigung dieser Gründe zur Zusammenarbeit ist die Konkurrenz in vollen Zügen wieder weitergegangen.

3.2. Die Zeit von Abdülmecit (1839-1861)

Der neue junge Herrscher Abdülmecit, der wie ein westlicher Prinz erzogen wurde, wollte die Reformschritte weiterführen. Er war ein positives Produkt der Erziehungsreformen von Mahmut II. Abdülmecit stand unter dem Einfluß des großen Staatsmannes Mustafa Reschit Pascha (1799-1857), der bereits wäh-

rend der Regierungszeit von Mahmut II. eine bedeutende Rolle gespielt hatte. Reschit Pascha war ein angesehener Diplomat. Besonders das Rechtsempfinden und die rechtliche Gleichheit im Westen (insbesondere in Frankreich und England) hatten ihn fasziniert. Seine englischen Freunde aus der Zeit, als er in England diplomatisch tätig gewesen war - vor allem Canning -, haben ihm gesagt, daß die Grundlage einer Rechtsreform die Anerkennung der Unverletzlichkeit der Person, also des ersten Menschenrechts, sein müsse. Mustafa Reschit war vom Gedanken erfüllt, daß eine Reform in diese Richtung den Weg für andere wichtige Veränderungen ebnen könne, m.a.W., den Grundstein des neu organisierten Staates bedeuten würde.

3.2.1. Der Tanzimat-Erlaß

Am 3. November 1839, fünf Monate nach dem Tod des großen Sultans Mahmut II., verlas Mustafa Reschit Pascha den bekannten Tanzimat-Erlaß. Er hat damit die letzte Phase in der Geschichte des osmanischen Reiches, die den Namen "Tanzimat-Zeit" trägt, eröffnet.

"Tanzimat" bedeutet "die neu geordnete Ordnung". Jedoch zeigt eine kurze Analyse, daß dieser Erlaß die alten, problematisch gewordenen Grundsätze des islamischen Justizkonzepts in manchen Teilen erneuerte und nur einige Neuerungen brachte. Besonders wichtig ist, daß die "Erneuerung" der alten Justizpraxis an die Prinzipien eines modernen, westlichen Rechtsstaats angelehnt war.

Der wichtigste Punkt im Tanzimat-Erlaß, der wirklich eine Reform darstellt, ist, daß der Herrscher seine Kompetenzen zur Bestrafung seiner Untertanen freiwillig aufgibt. Obwohl mit den Grundsätzen des Islam eigentlich nicht vereinbar, war die Kompetenz des Herrschers zur freien Bestrafung der Bürger im osmanischen Reich besonders stark entwickelt. Zwar waren die religiösen Gerichte, nämlich die Kadi-Gerichte, nach klaren Sharia-Regeln zuständig. Die Herrscher und die von ihnen bestellten Vertreter konnten aber die Sharia überschreiten. Diese Korruption der Justiz war besonders seit dem 18. Jahrhundert sehr verbreitet. Mit dem Tanzimat-Erlaß hat der Herrscher sehr klar ausgedrückt, daß die Bestrafungskompetenz nur die Sache der unabhängigen Gerichte ist.

Wenn die Sharia für die Regelung einer Angelegenheit ungenügend war, konnten die Herrscher und ihre Vertreter, unter Einholung eines Fetwas vom Mufti, die entsprechenden Regeln erlassen. Es fehlte bei dieser Praxis an koordinierter Zusammenarbeit. Mahmut II. hat sich bemüht, eine Gruppe von Sach-

verständigen zu bilden, um von dieser Rechtsregeln verfassen zu lassen. Der Tanzimat-Erlaß hat damit ein Fachgremium geschaffen. Alle Gesetze sollten von ihm vorbereitet werden. Es bedurfte dann nur mehr der Bestätigung des Sultans.

Schließlich wurden alle Bürger strafrechtlich ausnahmslos gleichgestellt. Weil die vorhandenen Vorschriften ungenügend waren, wurde bereits nach einem Jahr ein neues Strafgesetzbuch erlassen.

Diese Reform wurde von den Führern der Unabhängigkeitsbewegungen der verschiedenen nichtmuslimischen Konfessionsgruppen nicht positiv beurteilt. Man fürchtete eine Schwächung des Nationalbewußtseins, wenn auf diese Weise der Staat wieder in Ordnung gebracht würde und viele tägliche Be schwerdegründe wegfielen.

Während England und Frankreich die Tanzimat-Reform begrüßten, blieb Rußland ziemlich skeptisch.

3.2.2. Die Zeit des Krimkriegs und der Islahat-Erlaß (1854-1856)

Es ist wohl bekannt, warum in den Jahren 1854-1856 dieser Krieg ausgebrochen ist. Manche Erfolge der osmanischen Reformbewegungen hatten Rußland beunruhigt. Andererseits gab es zwischen den christlichen Staaten immer eine Konkurrenz hinsichtlich der Aufsicht über die heiligen Stätten in Jerusalem. Nach der Schwächung des osmanischen Reiches bedeutete diese ein politisches Druckmittel. Mitte des 19. Jahrhunderts erreichten die Rivalitäten zwischen Frankreich und Rußland ihren Höhepunkt. Rußland spitzte diesen Streit noch zu und benutzte ihn als ein Instrument, um seine alten Ideen, das östliche Mittelmeer zu erreichen, zu verwirklichen. Als der Osmanischen Regierung die russische Forderung nach Anerkennung als offizielle "Schutzmacht" aller Orthodoxen im Osmanischen Reich als ein Ultimatum zugeschickt wurde, war der Anlaß für einen Krieg gegeben: Die Osmanen haben das Ultimatum mit politischer Unterstützung von Frankreich und dann von England abgelehnt. Die Einzelheiten lasse ich beiseite. Das Resultat war eine große Niederlage für Rußland.

Die Alliierten, die das osmanische Reich jetzt als europäisches Land ansahen, drängten auf eine umfassende Gleichstellung von muslimischen und nichtmuslimischen Bürgern. Um für die Zukunft die Einmischung fremder Mächte in die inneren Angelegenheiten des osmanischen Reiches unter dem Vorwand der rechtlichen Lage von Nichtmuslimen zu verhindern, gab man dem Drängen

schließlich nach. So hat man mit Hilfe englischer und französischer Diplomaten den berühmten Islahat(Reform)-Erlaß vorbereitet und am 18. Februar 1856 vor auserlesenen Gästen, Staatsmännern, Geistlichen und Diplomaten, verlesen.

Dieser Erlaß, dessen geistlicher Vater sicher Mahmut II. war, ist die erste wirklich revolutionäre Veränderung mancher islamischer Vorschriften. Gegen Koran und Hadith wurde die absolute Gleichheit aller Bürger vor dem Gesetz verankert. Die oben erklärten Unterschiede wurden völlig abgeschafft. Das geschah zum ersten Mal in der islamischen Geschichte. Zu einigen Änderungen für die nichtmuslimischen Bürger kam es auch hinsichtlich der osmanischen Verwaltung. Die Kompetenzen der lokalen kirchlichen Behörden wurden umfassend erweitert. Den Nichtmuslimen wurde in ihren Wohngebieten beschränkte innere Autonomie gewährt.

Nach Kundmachung dieses Erlasses hat man am 30. März 1856 den berühmten Pariser-Vertrag unterschrieben. Er war an sich ein diplomatischer Sieg der Osmanen. Nach dem Vertrag wurde das Reich ins europäische Konzert aufgenommen. Seine Grenzen wurden garantiert. Kein Staat durfte sich in die inneren Angelegenheiten des osmanischen Reiches einmischen. Problematisch war aber, daß der Islahat-Erlaß als Art. 9 Eingang in den Vertrag gefunden hat. Dadurch wurde indirekt das Recht geschaffen nachzuforschen, ob die Bestimmungen des Islahat-Erlasses, als ein Teil des Vertrages, praktiziert und durchgeführt wurden. Dieser diplomatische Fehler bestimmte den weiteren Weg der nichtmuslimischen Bürger im osmanischen Reich bis zum Ende des 19. Jahrhunderts. Obwohl Art. 9 die direkte Einmischung verbietet, konnte man durch Auslegung und mit Hilfe anderer Kontrollbestimmungen die Praktizierung des Islahat-Erlasses sehr gut überwachen. Die Großmächte konnten nun der osmanischen Regierung so oder so Instruktionen geben, weil diese oder jene Bestimmung des Erlasses nicht genau durchgeführt oder fehlerhaft praktiziert wurde, oder die versprochenen Reformen nicht oder nur ungenügend durchgeführt wurden.

3.3. Die Reaktionen gegen die Reformen

3.3.1. Reaktionen von muslimischer Seite

Dem Großteil der Muslime konnte man nur schwer klarmachen, daß die fast tausendjährige Ungleichheit verschwunden sein sollte. Viele Muslime begriffen den Sinn dieser Reform nicht. Die nichtmuslimischen Bürger hatten ja jahrhundertelang in Frieden gelebt und waren zum Teil viel wohlhabender als

die Muslime. Jetzt aber hatte man ein sehr klares Wort Allahs ignoriert. Das war eine der größten Beleidigungen der Religion. Die Gott- und Religionslosigkeit des Staates, der ein islamischer war, war undenkbar. Kurz gesagt: Diese große Reform wurde von großen Teilen des muslimischen Volkes nicht akzeptiert, nur von einer kleinen intellektuellen Minderheit.

3.3.2. Reaktionen der Nichtmuslime

Die Nichtmuslime reagierten noch stärker als die Muslime.

* Die Gemeindeführer, vom Istanbuler Patriarchen bis zu lokalen Geistlichen, sahen ihre Kompetenzen schwinden, da die Lokalorganisationen mit Verstärkung der neuen Kräfte (Volksvertreter) aufgewertet wurden.

* Durch Gründung der gemischten Gerichte wurden viele Befugnisse aus den Händen der Kirchenbehörden genommen.

* Die großen Volksgruppen der Nichtmuslime warteten auf eine umfangreiche Autonomie und auf Unabhängigkeit. Diese Erwartungen wurden durch die Reformen gefährdet. Deswegen hörten die Unruhen nicht auf.

* Nur eine kleine Gruppe nichtmuslimischer Bürger, vor allem in der Hauptstadt und in einigen anderen Großstädten, zeigten sich zufrieden, da sie jetzt als Folge der Gleichheit zum Staatsdienst herangezogen werden konnten. Der Staatsdienst hatte großes Ansehen und war gut bezahlt. So sehen wir ab 1857 immer öfter intellektuelle Nichtmuslime als Beamte im Staatsdienst. Unter diesen Staatsbeamten bekleideten viele nichtmuslimische Bürger sehr hohe Posten: Unter ihnen waren Botschafter, Richter, Staatssekretäre und auch Minister. Diese nichtmuslimischen Bürger haben dem Staat wirklich große Dienste erwiesen.

3.4. Die Durchführung der Reformen während und nach der Zeit von Abdülmecit

3.4.1. Die Provinzverordnung

Die schon im Jahre 1864 erlassene Provinzverordnung ist ein sehr wichtiges Dokument. Zum ersten Mal in der türkischen Geschichte konnte das Volk durch Wahlen lokale Vertreter bestimmen, die zusammen mit den hohen örtlichen Behörden ein Verwaltungsgremium bildeten. Die Mitglieder sollten das Verhältnis der Konfessionen im jeweiligen Ort widerspiegeln. ZB waren in vielen kleinen Balkan-Provinz-Kreisen die gewählten Mitglieder ausschließlich nichtmuslimische Bürger.

Die Provinzverordnung wurde, trotz vieler mangelhafter Bestimmungen, mit gutem Willen durchgeführt. Dieser Schritt ist auch für die allgemeine demokratische Entwicklung in der Türkei sehr wichtig.

3.4.2. Die Steuerordnung

Unter Anwendung des Gleichheitsprinzips wurde die Kopfsteuer zunächst aufgehoben. Nach einer Weile wurde die Kopfsteuer aber in veränderter Form (nicht mehr als Kopfsteuer sondern als Besteuerung nach Gemeindegruppen) wieder eingeführt.

3.4.3. Das Problem des Militärdienstes

Da nach islamischem Recht die Nichtmuslime nicht zum Staatsdienst zugelassen werden durften, waren sie auch vom Militärdienst ausgeschlossen. Das hatte für die nichtmuslimischen Gruppen zahlreiche Vorteile, besonders wirtschaftliche. Nach Einführung des Gleichheitsprinzips sollten aber auch die Nichtmuslime den Wehrdienst leisten, was von beiden Seiten nicht akzeptiert wurde.

Die Nichtmuslime wollten nicht mit den Muslimen zusammen kämpfen. Das war das Ergebnis jahrhundertalter Tradition. Sie wollten auch ihr Blut nicht für einen muslimischen Staat vergießen. Aber auch die muslimischen Bürger machten Probleme. Es war sehr schwer, mit den Mitgliedern anderer Glaubensrichtungen für eine muslimische Sache zu kämpfen. (Das alles zeigt, daß es eine "osmanische" Nation nie gegeben hat).

Die Lösung wurde so gefunden: Gegen ein Entgeld wurden die nichtmuslimischen Bürger vom Militärdienst befreit. Dieses Entgeld wurde als eine Erneuerung von Cizye gedacht. Das entsprach aber nicht dem Geist des Gleichheitsprinzips. In wiederholt erlassenen Verordnungen versuchte man das Problem durch eine "Gemeindewesensteuer" zu lösen. Die Nichtmuslime durften in den ersten Reformjahren auch an die Heeresakademien aufgenommen werden. Im ersten Weltkrieg durfte niemand vom Soldatendienst befreit werden. In diesem Krieg haben die nichtmuslimischen Bürger mit den Türken zusammen gekämpft.

3.4.4. Die Besonderheiten im Erziehungswesen

Vor den Reformen durften die nichtmuslimischen Bürger in die osmanisch-islamischen Schulen nicht aufgenommen werden, da es im türkischen Reich -

abgesehen von sehr einfachen Mädchen- und Knabenschulen, in die auch nur türkische Kinder aufgenommen wurden - nur ein Schulsystem gab: die Medresen (die einzige Ausnahme stellte die Palastschule dar). Medresen waren nur für Muslime. Das hatte natürlich einen Sinn, da in den Medresen im Prinzip nur Islamwissenschaften gelehrt wurden.

Die während der Reformzeit geöffneten neuen Schulen waren am Anfang auch nur für Muslime bestimmt. Diese Einschränkung wurde aber bald aufgegeben. Bald hat man auch nichtmuslimische Bürger als Schüler oder Studenten aufgenommen. (Die ersten modernen Schulen waren hauptsächlich Hochschulen.) Besonders die Hochschulen waren bei den Nichtmuslimen beliebt. Fast alle Studenten der ersten medizinischen Hochschule waren am Anfang (in der Zeit von Mahmut II.) Nichtmuslime. Mit dem Islahat-Erlaß wurde das Inskribieren an den neuen Hochschulen für die Nichtmuslime noch verlockender. Wie bereits erwähnt, durften sie in den ersten Reformjahren auch an die Militärakademien aufgenommen werden, wovon man aber aus den oben geschilderten Gründen bald wieder abging. Die anderen Hochschulen aber haben viele nichtmuslimische Jungen als Studenten angenommen. Die Absolventen haben im Staatsdienst eine wesentliche Rollen gespielt.

Dagegen waren die nichtmuslimischen Kinder in den neu eröffneten Volks- und Mittelschulen nicht sehr beliebt. Aber manche Gymnasien, besonders das im Jahre 1868 eröffnete "Galatasaray" - Gymnasium in Istanbul, in dem Französisch Unterrichtssprache war (und ist), haben großes Interesse bei Nichtmuslimen gefunden. Nach dem Autonomwerden der Balkanstaaten nach dem Berliner Vertrag im Jahre 1878 schickten viele christliche Familien der Balkanstaaten ihre Kinder in dieses Gymnasium.

Die Regierung hat gegen Ende des 19. Jahrhunderts den nichtmuslimischen Gemeinden das Recht zuerkannt, Volks- und Mittelschulen zu gründen. Dieses Recht hatten sie schon seit Jahrhunderten. Diesmal aber standen diese Schulen unter der Kontrolle der Regierung, was es vorher nicht gegeben hatte.

Ab Mitte des 19. Jahrhunderts haben viele Großmächte aus vier Hauptgründen viele Primär- und Gymnasialschulen eröffnet, die das osmanische Reich erlauben mußte. Mit Hilfe der von den Regierungen der Großmächte unterstützten Schulen wurden folgende Zwecke verfolgt:

- 1) Erfüllung von Bedürfnissen von Kindern aus nichtmuslimischen Oberschichtfamilien;
- 2) Propaganda für jene Staaten, die die Schule gegründet hatten sowie eine Art Missionstätigkeit;
- 3) Verbreitung der Sprache des Gründungsstaates in Elitekreisen und
- 4) Erziehung der türkischen Kinder in diesem Sinne.

Diese Schulen haben unter der türkischen Bevölkerung großes Interesse und Beliebtheit gefunden. Auch bedeutende türkische Nationalisten sind in diesen Schulen herangewachsen.

Bis zum Lausanner Vertrag von 1923 gab es fast in jeder wichtigen Stadt Anatoliens solche Schulen. Der genannte Vertrag hat die Zahl dieser Schulen sehr begrenzt und unter eine starke Kontrolle gebracht.

3.4.5 Die Probleme im Zusammenhang mit der Religionsfreiheit

Bekanntlich ist Apostasie der einzige Tatbestand, für den der Islam unbedingt die Todesstrafe vorsieht. In einem islamischen Land war es fast unmöglich, daß ein Muslim seine Religion ändert. Andererseits kann auch kein schriftbesitzender Nichtmuslim zur Annahme des Islam gezwungen werden. Wir sehen jedoch ab und zu einzelne Nichtmuslime oder sogar große nichtmuslimische Gruppen, die aus eigenem Wunsch den Islam angenommen haben.

Gelegentlich beobachtete man "Neumuslime", die mit ihrer "neuen" Religion nicht mehr zufrieden waren, und wieder ihre alte Religion - oder eine andere Religion - annehmen wollten. Wenn dieser Wunsch erfüllt wurde, konnte niemand mehr die Hinrichtung verhindern.

In der Zeit der Reformen bildete dieses Thema ein großes Problem. Obwohl das Gleichheitsprinzip von islamischen Gelehrten stillschweigend - unter Zwang - akzeptiert wurde, konnten die nach den Reformen geschehenen Apostasiefälle nicht straflos bleiben. Die islamischen Richter konnten nicht soweit gehen. Diese Praxis hat die sehr gute und positive Stimmung der Reformen schnell zunichte gemacht. Aus diesem Anlaß gab es eine sehr rege diplomatische Tätigkeit. Am Ende jedoch wurde die Vollstreckung der Todesstrafe auf Befehl des Sultans "stillschweigend" gestoppt; seit 1859 wurde kein Abtrünniger mehr hingerichtet. Das Problem blieb - und bleibt in manchen heutigen islamischen Ländern, wo das islamische Recht in Geltung ist - aber theoretisch und theologisch ungelöst. So sehen wir, daß in dieser Reformzeit ein weiterer Schritt gemacht wurde.

4. Zusammenfassung der Reformen bis zum Berliner Vertrag (1878)

4.1. Positive Aspekte

Trotz vieler unklarer Fragen und Reaktionen kann man sagen, daß die alte, traditionelle Toleranz zwischen Muslimen und Nichtmuslimen nach modernen

traditionelle Toleranz zwischen Muslimen und Nichtmuslimen nach modernen politischen Konzepten erneuert wurde.

Die Zulassung von Nichtmuslimen zum Staatsdienst hat auch zum Funktionieren des Staatsapparates beigetragen. Nicht nur die Reformen hinsichtlich der religiösen Gleichheit, sondern auch andere Reformen stehen im Zusammenhang mit dem Ringen um politische Freiheiten. Viele Intellektuelle wollten eine nach englischem Muster gebildete Monarchie. Nach vielen dramatischen Kämpfen hat man im Jahre 1876 die erste praktizierte Verfassung der islamischen Welt bekommen.

Zum ersten Mal gab es im osmanischen Reich ein Parlament, das aus zwei Kammern bestand. Die erste Kammer war die Kammer der Volksvertreter. Man sah nach den ersten Wahlen, daß über 1/3 dieser Volksvertreter nichtmuslimische Bürger waren. Sie haben sowohl das allgemeine Wohl als auch die Probleme ihrer Wahlgebiete meisterhaft beobachtet und sehr nützliche Diskussionen geführt. Das war der Höhepunkt der Gleichheit im 19. Jahrhundert.

In der Verfassung wurden die Intentionen des Islahat-Erlasses genau verankert. Die Nichtmuslime hatten vollständige Religionsfreiheit. Ihre Rechte und Gemeindeordnungen wurden sehr klar unter staatlichen Schutz gestellt. Nur die Muslime hatten keine Religionsfreiheit! Das ist eine bemerkenswerte Besonderheit der Verfassung.

Nach Auflösung des Parlaments vom Sultan während des türkisch-russischen Krieges von 1877-1878 sind das parlamentarische Leben und die mit ihm verbundenen politischen Rechte im osmanischen Reich bis 1908 nicht mehr praktiziert worden. Man muß aber betonen, daß die Rechte der nichtmuslimischen Bürger unberührt blieben und vollkommen praktiziert wurden.

Ab 1908 neu gewählte Parlamente hatten Vertreter der nichtmuslimischen Bürger, die aber diesmal zahlenmäßig weniger waren, da durch den Berliner Frieden viele osmanische Länder mit einer großteils christlichen Bevölkerung bereits die Unabhängigkeit erlangt hatten.

4.2. Negative Aspekte

Die Reformen haben ihr Hauptziel nicht erreicht. Die nichtmuslimischen Völker konnten - trotz aller Gleichheitsprinzipien - das Zusammenleben mit Muslimen in einem islamischen Land nicht hinnehmen. Die Unabhängigkeitsbestrebungen - besonders der Bulgaren - haben große politische Probleme gebracht. Die Großmächte, die den Pariser Frieden unterzeichnet haben, waren nun richtige Schutzmächte der Nichtmuslime geworden. Jede kleinste Beschwer-

de dieser Bürger ging über Konsulate zu den Regierungen, damit der übertriebene Druck auf die Osmanen weitergeführt werden konnte.

Die Unruhen am Balkan, besonders die Unabhängigkeitsbewegungen der Bulgaren, sowie die fast erfolglosen Resultate der Reformen haben den Russen eine neue Möglichkeit zu Interventionen gegeben. Aus Angst vor der neu geschaffenen deutschen Einheit ließen die Engländer Rußland in der Sache des osmanischen Reiches freie Hand. So wurde der vierte und letzte türkisch-russische Krieg im 19. Jahrhundert begonnen (1877-1878). Die Russen kamen bis zur Grenze von Istanbul im Westen und bis vor Erzurum im Osten. Da die Engländer und andere Großmächte aber noch weitere Erfolge der Russen aus verständlichen Gründen nicht dulden konnten, wurde der Krieg zunächst durch das eilig geschlossene Friedensabkommen von San-Stefano gestoppt. Die österreich-ungarischen, und englisch-französischen Interessen am Balkan wurden dadurch stark beeinträchtigt. Die Russen blieben allein, so daß durch die Vermittlung von Bismarck der berühmte Friede von Berlin unterzeichnet wurde (1878).

Mit diesem Frieden wurde die Zahl der nichtmuslimischen Bürger im osmanischen Reich stark reduziert. Serbien und Rumänien wurden völlig unabhängig. Die Bulgaren bekamen eine Autonomie, die einer Unabhängigkeit gleich kam. Den Türken blieben nur Albanien, ein großer Teil von Mazedonien und West-Ost-Thrazien. In vielen dieser Gebiete waren Muslime in der Mehrheit. Jedoch lebten auch nichtmuslimische Bürger in diesen Gebieten. Es blieben in Anatolien Griechen und Armenier als größte Volksgruppe nach den Muslimen.

So hat eine neue Phase im Zusammenleben der Nichtmuslime und Muslime im osmanischen Reich angefangen, die abschließend noch kurz behandelt werden soll.

III. Die Entwicklung von 1878 bis zum Ende des 19. Jahrhunderts

Abdülhamit II., der von 1876 bis 1909 regierte, hat nach folgenden Prinzipien geherrscht.

* Obwohl er - wegen des großen Druckes der Intellektuellen - die Verfassung proklamierte, glaubte er nicht an die demokratische Grundordnung. Während der Kriegszeit ließ er das Parlament auflösen und 30 Jahre lang nicht mehr wieder einberufen.

* Dagegen hat er eine umfassende Erziehungsreform durchgeführt, die bis zur Republik-Zeit die größte in der ganzen türkischen Geschichte bleibt. Er hat

besonders die Mittelschulerziehung und die Berufsausbildung gefördert. Viele Hochschulen breiteten sich auf dem Lande aus. Die erste moderne Universität wurde von ihm gegründet (1900). Mit dieser Bildungsreform hat er insofern einen Fehler begangen, als tausende von Intellektuellen, die die modernen Schulen absolviert hatten, die diktatorische Verwaltung ablehnten. Es begann ein großer Untergrundkampf um die politische Freiheit, der mit dem Sieg der "Jungtürken" endete.

* Abdülhamit II. wollte die Einheit der letzten ihm am Balkan verbliebenen Gebiete bewahren. Er wußte, daß Bulgaren, Griechen und Serben ihre Augen auf Mazedonien gerichtet hatten. Sie wollten dieses letzte Stück der osmanischen Türkei in Europa mit Thrazien in der Hand haben. Abdülhamit II. hat geschickterweise die Balkanstaaten gegeneinander ausgespielt. Für unser Thema ist es besonders interessant, daß er diese orthodoxen Völker gespalten hat, indem er den Wunsch nach "nationalen Kirchen" förderte und so in Mazedonien die Rivalität unter den orthodoxen Volkskirchen weckte. So hat er auch den Einfluß des griechisch-orthodoxen Patriarchen in Istanbul verringert. Diese Rivalität führte dazu, daß Mazedonien zu seiner Zeit in türkischer Hand blieb.

* Wegen der deutschen Einheit wurde das europäische Gleichgewicht völlig verändert. Das osmanische Reich brauchte Hilfe, was für Deutschland eine gute Möglichkeit schuf, über die Türken Einfluß zu gewinnen, da die anderen Mächte in der Zeit des Krimkriegs ihre Haltung geändert hatten und das osmanische Reich als "hoffnungslos" betrachteten.

* Ein neues Problem in der Zeit von Abdülhamit II. war das Aufflammen des armenischen Nationalgefühls. Das armenische Volk war geteilt zwischen der Türkei, Rußland und dem Iran. Viele Provinzen, in denen mehrheitlich Armenier lebten, kamen nach dem Vertrag von Berlin zu Rußland. Um ihren Einfluß auf den Osten von Anatolien auszuweiten, hatten die Russen dem Vertrag von Berlin eine Bestimmung beigefügt, nach der die Osmanen in den Gebieten, in denen Armenier leben, Reformen durchführen sollten. Diese Reformen sollten von Rußland überwacht werden. Da die Engländer und andere Signatarmächte die Russen in dieser Hinsicht nicht allein lassen wollten, haben sie auch Kontrollbefugnisse bekommen. Dieselben (oder ähnliche) Befugnisse hatten sie auch in Mazedonien. So sehen wir, daß das osmanische Reich gegen Ende des 19. Jahrhunderts auf dem Wege war, viele Elemente der Souveränität zu verlieren.

* Das Spiel in Mazedonien konnte Abdülhamit II. in den anatolischen Gebieten, wo auch Armenier lebten, nicht praktizieren, da Rußland direkter Nachbar war und alle Bewegungen der Osmanen streng kontrolliert wurden.

So endete das 19. Jahrhundert. Die Entwicklungen am Anfang des 20. Jahrhunderts sind auch bekannt. Nach dem politischen Sieg der Jungtürken im Jahre 1908 wollten sie in Mazedonien einer "Brüderlichkeitspolitik" folgen, die sofort eine Einigung der Balkanstaaten - unter dem Einfluß der Russen - hervorrief. Das kluge Taktieren von Abdülhamit II. war weggefallen, und damit begannen die Balkankriege 1912-1913. Am Ende dieser Kriege verlor das osmanische Reich - abgesehen von Ostrazien - seine ganzen Gebiete in Europa. Es gab nun das Problem muslimischer Minderheiten zu lösen, das schon in die Zeiten des Berliner Vertrages zurückreichte und jetzt noch größere Dimensionen angenommen hatte. Obwohl seither hundert Jahre vergangen sind, ist dieses Problem immer noch aktuell. Man denke an Bosnien, Mazedonien und Westthrazien.

Abschließende Bewertung

1. Die Osmanen wollten die Einheit des Reiches bewahren. Dafür waren sie bereit, hinsichtlich der rechtlichen Lage der nichtmuslimischen Bürger alle möglichen Reformen durchzuführen. Die Reformen dienten später auch anderen islamischen Staaten als Vorbild.

2. Trotz dieser Reformen konnte man die Auflösung des Reiches nicht verhindern. Die Ursache lag in der Natur der Sache. Ein multireligiöser Vielvölkerstaat, der auch den wirtschaftlichen Aufschwung, das wissenschaftliche Niveau und die politisch-juristische Struktur des Westens nicht erreicht hatte, war zur Auflösung verurteilt.

3. Obwohl die Reformen Zeichen des guten Willens der Regierung waren, konnte man unter den Volksgruppen das alte friedliche Zusammenleben nicht wiederherstellen, da die Zeit des Nationalismus gekommen war.

Die Orthodoxen, die damals den größten christlichen Völkerteil im osmanischen Reich bildeten, lebten während der Zeit der "Pax Ottomana" in Frieden. Die Reformen im 19. Jahrhundert haben die Angehörigen dieser Konfession gespalten. Durch die politischen Machtmittel der Russen wurde diese Spaltung vorläufig zugedeckt, aber nicht aus der Welt geschafft. Ähnliches kann man für die armenische Volksgruppe sagen.

Nur für eine Religionsgemeinschaft ist die Situation eine andere. Wie bereits erwähnt, wurden mit der Erlaubnis von Bayezit II. im Jahr 1492 in verschiedenen Städten aus Spanien vertriebene Juden angesiedelt. Die Juden gehörten natürlich zu den schriftbesitzenden nichtmuslimischen Bürgern und genossen

damit alle Vorteile und litten fast alle Nachteile dieses Rechtsstatus. Die osmanischen Regierungen aber haben fast überhaupt keine Probleme mit den Juden gehabt. Nur in der letzten Phase der Regierungszeit von Abdülhamit II. verlangten sie ein vergrößertes Siedlungsrecht in Palästina. Dieses Verlangen wurde in einer sehr friedlichen Form vorgetragen. Als Abdülhamit II. auf diesen Wunsch nicht einging, haben sie sofort davon Abstand genommen. Da es keine jüdische Unabhängigkeitsbewegung gab, waren die Juden sehr beliebte nichtmuslimische Bürger und konnten ihre Position bis zur letzten Möglichkeit zu ihren Gunsten nutzen.

Sogar während des Unabhängigkeitskampfes von 1919 bis 1922 mit den Griechen, Armeniern und Franzosen sind die türkischen Juden in keine antitürkische Bewegung geraten. Sie waren, kurz gesagt, sehr zufrieden mit den Türken. Deswegen haben sie auch ihr 500jähriges Jubiläum 1992 mit großen Feierlichkeiten begangen, besonders in den USA.

4. Trotz der (sieht man von den Juden ab) schwierigen Situation kam es zu keinen großen Konfessions- oder Religionskonflikten. Nach starken Unruhen erlangten die christlichen Gemeinschaften im europäischen Reichsteil mit Hilfe der westlichen Großmächte ihre Unabhängigkeit.

5. Die Reformen - im allgemeinen Sinne - haben den "Türken" die modernen Rechtsstaatsideen gebracht. Die Geburt des Nationalismus in den christlichen Völkern im osmanischen Reich hat am Ende den türkischen Nationalismus geweckt. Abgesehen von den eigentlichen Zielen der Reformen, haben sie selbst den Türken den Weg zur Gründung eines modernen nationalen, nach westlichen Maßstäben geordneten Staates geebnet. Dieser wurde erst nach der großen Niederlage nach dem ersten Weltkrieg verwirklicht. Trotz aller Mängelhaftigkeiten ist die heutige Türkei die einzige Demokratie unter den islamischen Ländern, deren Wurzeln man auf Reformen des 19. Jahrhunderts zurückführen kann.

"MULTIKONFESSIONELLES EUROPA -
DIE ORDNUNG DES ZUSAMMENLEBENS ZWISCHEN OST UND
WEST" AUS DER SICHT EINES CHRISTLICHEN POLITIKERS

Von Erhard Busek, Wien

Ich danke Ihnen sehr herzlich für die Einladung zu Ihrem Kongreß, die für mich sehr ehrenvoll ist, da ich ja zu Ihren Beratungen nichts als Forscher und Wissenschaftler beitragen kann, sondern nur als interessierter Zeitgenosse und Politiker, der von Österreich aus immer wieder auf Reisen gegangen ist, um die Vielfalt und Verschiedenartigkeit Europas zu ergründen, die sich ja im Spektrum der Geschichte und Kultur Österreichs in so vielfältigen Lichtbrechungen widerspiegelt. Und natürlich gilt dieses Interesse nicht nur der bloßen Feststellung der Vielfalt und Verschiedenartigkeit Europas, sondern immer auch der Frage, wie auf diesem kleinen und großartigen Kontinent Europa ein friedliches Zusammenleben und eine fruchtbare Gemeinsamkeit möglich ist. Auch Sie sprechen ja von einer "Ordnung des Zusammenlebens" in der "Multikonfessionalität".

Meine Damen und Herren!

Sie haben heute über die Gesetzgebung in den multireligiösen Vielvölkerstaaten des Russischen Reiches, der Donaumonarchie und des Osmanischen Reiches gesprochen. Wie immer sie in den Einzelheiten zu beurteilen ist, und da und dort vielleicht bis heute noch Vorbildlichkeit haben könnte, - *ein* bestimmter Rahmen ist seit Jahrzehnten weggefallen:

die *Reichs*-Idee und ihr universalistischer Anspruch, vielen Völkern, Religionen und Kulturen ein Gehäuse des Friedens und des geordneten Zusammenlebens zu bieten. Der Kaiser, der Zar, der Sultan - wie sehr er sich auch zu seiner Religion bekannte und sich selbst als von Gott ausersehener Herrscher seiner Völker betrachtet, so war er doch der erste und oberste Schutzherr der Minoritäten, der kleineren Volksgruppen und Religionsgemeinschaften. Noch mitten im ersten Weltkrieg, so habe ich mir von Manés Sperber sagen lassen, wurde in den Synagogen von New York für Kaiser Franz Josef gebetet; er nannte sich "Apostolische Majestät" und war bestimmt kein Philosemit, aber der universale Anspruch der alten *Reichs*-Idee verlangte von ihm diese Schutzherrnen-Rolle. Nach innen, in seinem Reich, hatte der Kaiser ein Friedensfürst zu sein; es waren "seine" Völker, die ihm da anvertraut waren, welcher Sprache, Religion oder Sitte sie immer auch waren.

Analogien dazu lassen sich bestimmt auch beim Osmanischen Reich feststellen. So war zum Beispiel die Hohe Pforte immer darum bemüht, daß der Patriarch von Konstantinopel, dessen direktes Jurisdiktionsgebiet ja sehr klein geworden war, in der Gesamt-Orthodoxie weiterhin den Ehrenrang des Ersten unter allen Hierarchen einnahm.

Sie kennen sicher noch viel mehr solcher Beispiele. Es sind allesamt Beispiele aus der Geschichte, Tatsachen und Relikte aus dem Alten Europa, das mit dem Ersten Weltkrieg endgültig ausgelöscht wurde.

Die große Wende von 1989/90 hat uns in manchen Aspekten der europäischen Entwicklung an den Ausgangspunkt des Ersten Weltkriegs zurückgeholt - besonders in Osteuropa und Südosteuropa, wo nun die gewaltsame Zusammenfassung in ein ideologisches Großimperium zerfallen ist und die gesamte Vielfalt der verschiedenen Nationen, Ethnien, Religionen und Konfessionen in einem mehr oder weniger aggressiven Gegeneinander aufbricht.

Der größere Überbau eines geeinten Gesamt-Europas, in dem diese Vielfalt in friedlicher Gemeinsamkeit leben könnte, fehlt. Die bisherige westeuropäische Integration ist offenbar weder institutionell, noch geistig, noch emotional in der Lage, auf die Situation in Ostmitteleuropa und Südosteuropa angemessen zu reagieren - nämlich öffnend, einbeziehend und entgegenkommend.

Um aber näher auf das Thema *Multikonfessionalität* einzugehen:

Die nationalpolitischen Konflikte in diesem Raum werden zweifellos noch dadurch verschärft, weil sich die einzelnen Ethnien und Nationalitäten mit bestimmten Konfessionen und Religionen identifizieren. Die Religion ist sozusagen ein erstrangiges Kriterium für die nationale Zugehörigkeit - ja, manche Volksgruppen konstituieren sich geradezu aus ihrer Religion. So spricht ganz Europa seit zwei Jahren im bosnischen Konflikt von "Serben, Kroaten und Moslems", und unter den muslimischen Bosniern gibt es neuerdings Bestrebungen, sich als eigene historische Ethnie zu erklären, die schon im Hochmittelalter von den Serben und Kroaten völlig verschieden gewesen sei; und seltsamerweise greift diese Bemühung wieder auf eine religiös-konfessionelle Bezeichnung zurück, nämlich auf die "Bogumilen", eine religiöse Bewegung, die sich von der Orthodoxie abgespalten hat - und aus diesem Grund seien die Bosnier schon im Mittelalter keine Serben mehr gewesen, sondern ein eigenes Volk.

Ich will diese Beweisführung, die vor einem Jahr von einem prominenten muslimischen Bosnier (*Smail Baltic*) hier in Wien vorgetragen wurde, nicht näher beurteilen, denn mir fehlen die speziellen historischen Kenntnisse. Interessant

daran ist die Identifizierung von nationaler und religiöser Zugehörigkeit. Und nach dieser Formel werden die Gleichungen hergestellt: Serbe ist gleich orthodox, Kroate ist gleich katholisch, Bosnier ist gleich muslimisch.

Das hat die fatale Folge, daß die nationalpolitischen Konflikte zu Religionskriegen werden. Und im rein religiösen Bereich ist die Folge davon, daß monotheistische und universalistische Weltreligionen zu *Stammesreligionen* herabsinken. Der eine und einzige Gott aller Menschen wird vielfach geteilt und zum *jeweiligen Stammesgott* eines Volks degradiert, er zieht mit in den Krieg und erweist seine Macht durch militärische Erfolge. Ein besonderes Kampfziel ist daher das Gotteshaus, die Kirche oder die Moschee - dem Gegner die katholische oder orthodoxe Kirche zusammenzuschießen oder die Moschee zu zerstören, gilt als besondere Heldenat. Alle diese religiösen Atavismen feiern jetzt ihre traurige und erschreckende Wiederkehr.

Jeder gläubige Christ, ob orthodox oder katholisch, sowie jeder gläubige Muslim muß sich zutiefst schämen über diese Instrumentalisierung der Religion für nationalpolitische Zwecke.

Auch in der internationalen Politik wird nun die Religion als Instrument eingesetzt; die islamische Welt wird aufgerufen, den bosnischen Brüdern zu Hilfe zu kommen, und ebenso appelliert Serbien an eine orthodoxe Allianz gegen den Ansturm des Islam und auch gegen die finsternen Absichten der vatikanischen Weltpolitik, für die sich angeblich auch die USA und Deutschland einspannen lassen. Alle diese Stimmen sind zwar nicht hochoffiziell, aber sie werden laut und werden von den bedrängten Kriegsparteien immer gerne gehört.

Nicht gehört werden im Kanonenlärm die Stimmen jener, die zum Frieden und zur Versöhnung mahnen - ich erwähne nur, daß auf Veranlassung von "Pro Oriente" zweimal höchste Vertreter des Serbischen Patriarchats und des Erzbischofs von Zagreb hier in Wien zusammengekommen sind, den Krieg verurteilt haben und sich verpflichtet haben, auf die Kriegsparteien einzuwirken und sie zum Frieden zu mahnen. Sie haben das auch tatsächlich getan, aber sie wurden weder von der Weltöffentlichkeit noch von ihren eigenen Landsleuten und Glaubensbrüdern gehört, und leider auch von den Kriegshetzern in ihren eigenen Kirchen übertönt.

Der Krieg im ehemaligen Jugoslawien hält uns verständlicherweise gebannt und zieht unsere ganze Aufmerksamkeit auf sich. Auch wenn es anderswo in Ostmitteleuropa und Südosteuropa keine blutigen Auseinandersetzungen gibt, so ist doch überall die konfessionspolitische Lage zumindest *konfliktträchtig*. Das

hängt zum Teil auch mit der nationalkirchlichen Tradition der Orthodoxie, vor der ich großen Respekt habe, zusammen. In allen diesen Ländern war Kirche während der langen Türkeneherrschaft (oder auch der Habsburger-Herrschaft) der Hort der Nation und die Bewahrerin der eigenen Kultur - der griechischen, bulgarischen, rumänischen, serbischen Kultur. Diese nationalkirchliche Tradition erleichtert aber auf der anderen Seite zumindest die Möglichkeit, daß die Kirche für rein nationalistische Ziele mißbraucht wird, wogegen sie sich kaum wehren kann. Eine solche nationalistische Gleichung lautet etwa: ein wahrer Rumäne ist rumänisch-orthodox; wenn er andersgläubig ist, ist er kein wahrer Rumäne; ist er evangelisch, so ist er ein Ungar oder ein Deutscher, und ist er römisch-katholisch oder gar uniert, dann ist er überhaupt ein verdächtiges Subjekt und ein Verräter an der Nation. Das ist natürlich überspitzt ausgedrückt, aber solche Maximen haben ihren festen Platz in den ideologischen Auseinandersetzungen dieser Völker. Eine ähnliche Meinung gibt es ja auch in Polen bezüglich des Katholizismus, eine analoge Haltung in Rußland und in der Ukraine.

Was wir sehen müssen, ist folgendes:

Die große Auseinandersetzung zwischen Papst und Kaiser, zwischen Kirche und Staat um die Trennung oder Vereinigung der "zwei Schwerter", die für das abendländische Mittelalter so konstitutiv war und für die Entwicklung der Trennung von Kirche und Staat im Westen bestimmt war - diese Auseinandersetzung hat in den Ländern der byzantinischen Tradition nicht (oder zumindest nicht in dieser Grundsätzlichkeit) stattgefunden; und dem Islam ist die Unterscheidung von Politik und Religion, von weltlich und geistlich, von Sacerdotium und Imperium überhaupt wesensfremd. In den Ländern der byzantinischen Tradition wirkte sehr lange, oft bis heute noch, das spätantike Konzept des Cäsaropapismus nach. Peter der Große konnte es dann sehr leicht durch die Übernahme des preußischen Landeskirchentums ersetzen. Und der Kommunismus war im Grunde wiederum eine säkularisierte Form des Cäsaropapismus - die Religion wurde durch die Ideologie des wissenschaftlichen Marxismus-Leninismus ersetzt; die Ideologie legitimierte die Machthaber, und die Machthaber verwalteten das Heiligtum der Ideologie und setzten den Kult fest. Die alten Bilder vom Lenin-Mausoleum an der Kreml-Mauer und die langen Warteschlangen davor bleiben als eindrucksvolles Bild dieser Staatsliturgie wohl noch lange im Gedächtnis.

Die kommunistische Staatsreligion verblaßte in den 70er- und 80er-Jahren immer mehr, sie wurde nicht mehr geglaubt, auch von den eigenen Hierarchen nicht mehr. Dadurch wurde offenbar, daß das Allerheiligste leer und nichtig war, und die Machthaber dadurch ohne sakrale Legitimation waren. Es ist nicht

abwegig, den Zusammenbruch des Sowjet-Imperiums als Verfall einer säkularisierten Staatskirche, einer Gleichsetzung von Thron und Altar zu sehen. Der Altar des Heiligen war leer, und so erwies sich die Macht als *pure Macht*, die durch nichts mehr legitimiert war, weder von unten durch das Volk, noch von oben durch die pseudoreligiöse Ideologie.

In dieses Vakuum treten nun wieder die traditionellen Religionsgemeinschaften dieser Länder, aber mit schwerwiegenden Hypothesen. Ich will gar nicht vom Problem der Korrumperung der Kollaboration mit dem alten Regime reden.

Ein religiös wichtigeres Problem ist, daß die Kirchen unter der kommunistischen Herrschaft unter keinerlei Legitimationsdruck gegenüber der Öffentlichkeit standen. Es wurde weder *in* der Kirche, noch *über* die Kirche diskutiert, und die Kirche standen auch unter keinem Modernisierungsdruck. Sie durften so bleiben, so denken, so handeln und auftreten, wie man es von früher gewohnt war; sowohl die Gläubigen als auch die Nichtgläubigen samt dem Regime legten Wert darauf, daß die Kirchen ihre traditionelle Gestalt behielten. Es war allen nur recht, daß die Kirchen möglichst "altmodisch" blieben. Die Kirchen waren in gewisser Weise auch vor geistlich-religiöser Konkurrenz geschützt: die alten Kirchen waren geduldet, neue Sekten und religiöse Bewegungen wurden vom Regime im Keim erstickt.

In diesen Ländern stehen die Kirchen jetzt vor einer Reihe von Irritationen: Ihre frühere Rolle als Auffangbecken für Dissidenten ist obsolet geworden; sie haben mit dem Problem der Kollaboration zu kämpfen;

Ihre Ansprüche auf Wiedergutmachung und Eigentumsrückgabe spielen sich da und dort in sehr feudalen Dimensionen ab, die Kirche gilt dann als reich und besitzgierig. Die Kirchen haben Schwierigkeiten mit der angemessenen Einordnung in die neue mediale Öffentlichkeit und in die politische Willensbildung; sie stellen oft Autoritätsansprüche, die in einer pluralistischen Gesellschaft nicht akzeptiert werden. Sie haben erstmals mit dem Phänomen des konfessionellen und religiösen Pluralismus zu kämpfen: Die verschiedenen Kirchen machen sich untereinander Konkurrenz, und außerdem zieht jetzt der ganze westliche Supermarkt von Sekten, Psycho-Bewegungen und sonstigen "Sinnangeboten" in diese Länder ein und hat einigen Zulauf, wie alles, was vom Westen kommt. Man sieht jetzt also auch in Kiew oder Bukarest Hallelujah-Sänger, "Jesus-People" und alles mögliche andere.

Alle Kirchen stehen jetzt unter einem starken *Modernisierungsdruck* in der Pastoral, denn die Verhältnisse sind in diesen Ländern ja jahrelang stehengeblieben. Das führt auch zu jeweiligen *innerkirchlichen* Auseinandersetzungen, die diesen Kirchen bisher fremd waren. In allen Kirchen gibt es starke Fraktionen, die zu einem Rückgriff auf *vorkommunistische* nationalkirchliche Traditionen neigen, weil ihnen die vordergründige Identifizierung mit der leidenden Nation einige innere Probleme verdeckt. Und es gibt natürlich überall auch die andere Fraktion, die zu geistlicher und innerer *Erneuerung* drängt, die nicht auf die große alte "*Volkskirche*" setzt, sondern auf eine persönliche, *intrinsische* Religiosität des mündigen Gläubigen, der sich gerade als einzelner gläubiger Mensch seiner Weltverantwortung bewußt ist und in der Kirche nicht nur vorübergehende Weltflucht und anheimelnden Kerzenschimmer sucht - oder aber die Identitätsstütze für nationalpolitische Zugehörigkeit und Geborgenheit.

Die Frage eines friedlichen Zusammenlebens in der multikonfessionellen Landschaft Europas ist daher vor allem die Frage, ob die Christen wirklich *christlich* sein wollen, oder in erster Linie an ihre *Nationalität* glauben.

MULTIKONFESSIONNELLES MITEINANDER IN JERUSALEM
UND IM NAHEN OSTEN

Von Nikolaus E g e n d e r, Jerusalem

"Wir, Patriarch Ignatios IV. Hazim, Patriarch von Antiochien und dem ganzen Orient für die Griechisch-Orthodoxen und Patriarch Maximos V. Hakim, Patriarch von Antiochien und dem ganzen Orient, von Alexandrien und Jerusalem für die Griechisch-Katholischen Christen senden Euch im Namen unserer Kirchen, der orthodoxen und der katholischen, unsere brüderlichen Wünsche und bitten den Herrn, Er möge Euch in seiner Liebe und in seinem Frieden erhalten. Mit großem Schmerz traf uns die Kunde von den leidvollen Ereignissen, die sich zwischen christlichen Brüdern abspielen in der West-Ukraine und in anderen Gegenden Osteuropas. Wir bedauern die Spaltungen, die Feindlichkeiten und die Gewalttaten, die von Brüdern begangen werden, die dieselbe Taufe empfangen haben und Glieder des einen Leibes Christi sind."¹

Mit diesen Worten wenden sich diese zwei Patriarchen in einer Botschaft vom 12. August 1991 "an unsere Brüder in Christus, in der Einheit des orientalischen Erbes, die Söhne des Patriarchates von Moskau und Christen der West-Ukraine". Manche würden eine solche Intervention als ungelegen bezeichnen, die Absicht war aber, ein Zeugnis zu geben, von dem, was sie bezeichneten als "die Erfahrung des Miteinander (convivialité), der gegenseitigen Achtung, die wir zwischen den Gläubigen der orthodoxen und katholischen Kirchen in unserem arabischen Orient erleben, die uns dazu führt, zu bezeugen, daß der christliche Glaube zur Einheit, nicht zur Spaltung führen soll"². Mit dieser Botschaft stehen wir bei der Frage, die sich unser Kongreß stellt: Das Miteinander der Kirchen des Nahen Ostens - kann es ein Beispiel sein und eine Hilfe für die Umstrukturierung der Kirchen Osteuropas?

Die Vielheit der christlichen Konfessionen in einer muslimischen - und für Israel auch jüdischen - Umwelt hat die Kirchen des Nahen und Mittleren Ostens dazu gebracht, Strukturen des Dialoges, des gemeinsamen Zeugnisses und Handelns zu finden, besonders gefördert durch das ökumenische Klima der letzten dreißig Jahre. Denn, wie der maronitische Patriarch S.S. Nasrallah Boutros Sfeir bei dem ersten Treffen der katholischen Patriarchen im August 1991

1 Proche-Orient Chrétien (POC) 41 (1991) 423.

2 Ebd.

gesagt hat: "Für einige mag das (gemeinsame) Zeugnis zweitrangig sein, für uns ist es unsere Existenzgrundlage, unsere Verantwortung und unser Kreuz."³

Am Ende dieses so reichhaltigen Kongresses möchte ich einige Versuche und Verwirklichungen des Miteinander darlegen, die in unserer Region zutage getreten sind. Damit wir ihre Bedeutung besser verstehen, erlauben Sie mir zuerst, die besondere Situation der Christen des Nahen und Mittleren Ostens kurz zu skizzieren.

I

Der Prozentsatz der Christen ist je nach Land verschieden. Während im Libanon die Christen noch an die Hälfte der Bevölkerung ausmachen, erreichen sie im Heiligen Land (Staat Israel und West Bank) nur 2% (in Galiläa 8%; 12% der arabischen Bevölkerung), in Jordanien 6% und 8% in Ägypten. Seit Jahrhunderten haben sie die Tendenz, ihr Land zu verlassen, ein Exodus, der sich in Krisenzeiten steigert, so in Palästina 1948 und 1967 und während der Intifadah⁴.

Drei Faktoren charakterisieren ihre Situation:

1. Das osmanische Erbe
2. Die Gründung von westlichen Kirchen
3. Das ökumenische Anliegen in einem Kontext großer politischer Spannungen.

1. Im osmanischen Reich wurden die Christen durch das Millet-System regiert, "eine religiöse und soziale Grundlage, mit einer gewissen internen Autonomie und juridischer Persönlichkeit unter einem Amtsträger"⁵. So waren die christlichen Minoritäten nicht nur Einzelpersonen, sondern hatten das Recht einer juridischen Person, anerkannt von der osmanischen Regierung, mit Eigenstatus für jede Gemeinschaft. Diese juridische Autonomie und relative Freiheit,

³ POC 41 (1991) 112.

⁴ B. SABELLA, Palestinian Christian Emigration from the Holy Land, in: POC 41 (1991) 74-85. Der Krieg von 1948 hatte einen Exodus von 714.000 Palästinensern zufolge, davon 50.000 Christen (7% der Flüchtlinge und 35% der Christen Palästinas und seit 1967 300.000 Auswander; der Prozentsatz der Christen ist doppelt so hoch wie der der Muslime, an die 18.000). Vgl. P. DU BRULS, The Crisis of Palestinian Christians, in: Voices from Jerusalem, D. Burell and Y. Landau, New York 1992, 118-158. The Emigration Problem, Ed. by Center for Religions and Heritage in the Holy Land, Jerusalem 1990. Patriarche Michel SABBAH, The Position of the Church, in: Regard To Emigration In Our Palestinian Society, in: Al-Liqā Journal 2 (Dec.) 1992, 9-15. (Das ganze Heft ist dem Problem der palästinensischen Auswanderung gewidmet).

⁵ P. DUVIGNAU, S.B. Mgr Joseph Valerga, Jérusalem 1972, 96.

wenn auch immer gefährdet, verlieh den Kirchen des Nahen Ostens das Bewußtsein ihrer Identität, Gewandtheit und die Möglichkeit, ihrem Recht Geltung zu bringen, eine Handlungsfähigkeit, die man noch heute gut bei den Verantwortlichen beobachten kann.

2. Seit über 150 Jahren kennt der Vordere Orient eine gewaltige Umwälzung. Der Aufstand von Mohammed Ali (1831) und Ibrahim Pascha gegen die osmanische Herrschaft einerseits und andererseits die Einmischung der abendländischen Großmächte hatten eine doppelte Folge: zum einen das Zusammenwirken der verschiedenen Glaubensgemeinschaften - man denke an das Manifest von Antelias (1840) zwischen Christen, Drusen, Sunnitern und Schiiten, eine Bewegung, die zur Idee der Arabität führen sollte, und bei den Christen zum Verlangen nach einer "Kirche der Araber"⁶; zum andern die Gründung abendländischer Kirchen, deren primäres Ziel die Bekehrung der Juden und der Muslime war, die sich aber bald den Ortschristen zuwandten, die sie in ihre Gemeinschaften aufnahmen, eine Entwicklung, bei der die Schulen und die Sozialeinrichtungen eine große Rolle gespielt haben. Palästina und Jerusalem sind dafür ein typisches Beispiel.

Mit Ausnahme der kleinen griechisch-katholischen Diözese von Akko (1752, mit residierendem Bischof seit 1804), dem griechisch-katholischen Patriarchalvikariat von Jerusalem (1838) und der wenigen lateinischen Pfarreien (in Händen der Franziskaner, in Haifa [1831] der Karmeliter), welche vom Kustos der Franziskaner als Ordinarius ohne Bischofsweihe abhingen, gehörten die Christen des Hl. Landes zum griechisch-orthodoxen Patriarchat von Jerusalem, Mutter aller Kirchen, das fünfte Patriarchat seit Chalkedon.

Das erste abendländische Bistum wurde 1841 auf Initiative des preußischen Königs Friedrich-Wilhelm IV. und der Königin Viktoria von England gegründet. Der erste Bischof, nach anglikanischem Ritus geweiht, war ein konvertierter Rabbiner, Michael Salomo Alexander⁷. Dieses Bistum bildet den Ursprung einer anglikanischen und einer lutherischen Gemeinschaft, beide heute mit palästinensischem Bischof: die "Episcopal Church of Jerusalem and the Middle-East" und die "Evangelical-Lutheran Church in Jordan" mit Sitz in Jerusalem.

6 J. CORBON, *L' Église des Arabes*, Paris 1977.

7 Die evangelischen Missionen des Nahen Ostens reichen ins 19. Jahrhundert zurück. Siehe J.-M. HORNUS, *Le Protestantisme au Proche-Orient*, in: POC 7/8 (1957-1964); N. EGENDER, *Die innerchristliche Ökumene in Jerusalem*, in: *Festschrift Laurentius Klein*, 1993.

1847 "restaurierte" Papst Pius IX. das lateinische Patriarchat in Jerusalem als Gegengewicht zur protestantischen Missionierung. Ekklesiologisch gesehen bedeutete diese "Restaurierung" eher die Gründung eines neuen Patriarchats neben dem orthodoxen, denn der lateinische Patriarch zur Kreuzfahrerzeit war damals der einzige Patriarch (1099-1187). Trotz der Unterstützung des Moskauer Patriarchats, das 1847 die "Geistliche russische Mission" (Duchovnaja russkaja Missija) in Jerusalem gründete, verlor die orthodoxe Kirche an die 70% ihrer Gläubigen zugunsten der zwei katholischen Kirchen, der lateinischen und der melkitischen (jede heute mit 30% der Ortschristen) und der zwei Kirchen der Reformation, der anglikanischen und der lutherischen (jede mit 5%), alle fünf mit Episkopalstruktur. Bei dieser Entwicklung war die Orthodoxie durch innere Gründe benachteiligt, davon der wichtigste: Seit 1543 liegt das Patriarchat in Händen der Griechen (bis heute nur ein arabischer Bischof, 1992 geweiht), in Form einer "Bruderschaft des Hl. Grabes" (Agiotaphitike Adelphotes), obwohl doch die Gläubigen Palästinas und Jordaniens zu 99% arabischer Kultur sind.

3. Wir haben in Jerusalem und im Vorderen Orient eine in fünf Kirchen aufgesplitterte Ortskirche. Die Wiedervereinigung dieser Kirchen bildet unser ökumenisches Hauptanliegen. Umso schmerzhafter empfinden wir es, daß sich das Aufsplitterungsphänomen - trotz der ökumenischen Bewegung, die es im 19. Jahrhundert noch nicht gab⁸ - unter unseren Augen in Rußland in der Ukraine erneuert.

Diese neueren Kirchen stehen neben den seit langem im Nahen Osten existierenden altorientalischen und orthodoxen Kirchen. Um das Panorama zu vervollständigen, müßten wir die zahlreichen abendländischen Gemeinschaften und Institutionen aufzählen, welche durch ihre Schulen und Sozialeinrichtungen unserer Region geholfen haben, ihr heutiges kulturelles und soziales Niveau zu erreichen - allerdings mit der Gefahr, die Besten von ihrer Kultur zu entfremden und sie zur Auswanderung zu bewegen.

Zu erwähnen sind noch die Christen hebräischer Sprache in Israel, deren Katholiken im "Werk des Hl. Jakobus" (mit eigenem Patriarchalvikar) organisiert sind, und darüber hinaus die "messianischen Juden" (einige Tausend), die Jesus von Nazareth als den wahren Messias anerkennen.

8 Die Teilnehmer der Oxford-Bewegung in England bejahten die Judenmission. Als aber das anglo-preußische Bistum Orthodoxe konvertierte, schrieb Pusey: "Unser Bischof kann nicht zugleich die Einheit fördern und das Schisma, (...) die griechische Kirche zugleich als orthodox und heterodox betrachten." Für Newman war es ein Schock, und für Manning eines der Motive, zur katholischen Kirche überzutreten. Siehe N. EGENDER, l.c.

Jerusalem hat über 400.000 Juden, 100.000 Muslime und nur 14.000 Christen, in dreißig Denominationen aufgeteilt.

Wie gestaltet sich eine solche multikonfessionelle und multikulturelle Gesellschaft? Was für Strukturen haben sich im Laufe der Jahrzehnte herausgebildet?

II

In dieser durch Kriege, Eroberungen, Bürgerkrieg erschütterten Welt haben die immer mehr minorisierten Christen versucht, einander zu begegnen, sich zu gruppieren, überationale und interkonfessionelle Strukturen zu schaffen, trotz Rivalitäten, trotz oder wegen der politischen Situation: Gründung des Staates Israel, Teilung von Zypern, Bürgerkrieg im Libanon, palästinensisches Problem, islamischer Fundamentalismus. Mut und Ausdauer haben die Christen gezeigt, aber auch neue Angst um die Zukunft ist da, so in Ägypten und im Sudan.

Was diesen Christen gemeinsam ist, ist die arabische Sprache. So war es z.B. möglich, daß im Januar 1993 am Fest des Hl. Antonius und während der Gebetswoche für die Einheit der Christen, der koptische, der syrische, der armenische und der äthiopische Bischof in der koptischen Kathedrale in Gegenwart eines orthodoxen und eines melkitisch-katholischen Bischofs konzelebrierten⁹.

Der bedeutendste und älteste Organismus des Nahen Ostens ist bekanntlich der "Middle East Council of Churches" (MECC), der Rat der Kirchen des Mittleren Ostens. Er führt seine Wurzeln auf den 1925 gegründeten "Near East Christian Council for Missionary Cooperation" zurück, den Rat der Christen des Mittleren Ostens für missionarische Zusammenarbeit, "der sich nach und nach zu einem Lokalorganismus entwickelte, der sich immer mehr an die eigentlichen 'Kirchen' wandte. Dieser erste, aus protestantischen Missionsgesellschaften aus dem Ausland gebildete, Rat hat zuerst die durch ihr Wirken entstandenen neuen evangelischen Gemeinschaften des Mittleren Orients eingegliedert" (Near East Christian Council 1932). In der folgenden Etappe (1962) haben sich die Missionsgesellschaften aus dem Rat zurückgezogen, und zu den evangelischen und episkopalen Gemeinschaften hat sich die syrisch-orthodoxe Kirche zugesellt. 1974 wurde der MECC in seiner jetzigen Form mit drei Kirchenfamilien

⁹ Irénikon 66 (1993) 117.

gegründet: der griechisch-orthodoxen, der Familie der altorientalischen Kirchen und der Familie der episkopalen und evangelischen Kirchen. Jede dieser Familien hat die gleiche Anzahl von Vertretern in den verschiedenen Entscheidungs- und Leitungsgremien"¹⁰.

Die sieben katholischen Kirchen baten 1988 um Eintritt in den Rat und wurden 1989 Mitglieder, ein Ereignis, daß die V. Vollversammlung 1990 gefeiert hat. Sie bilden die vierte Familie¹¹.

Zur IV. Vollversammlung¹² (1985 in Nikosia) waren die Leiter der katholischen Kirchen eingeladen - eine Premiere - und Papst Johannes Paul II. war durch Kardinal J. Willebrands, P. P. Duprey und P. G. Daucourt vertreten. Jetzt fehlt nur noch die assyrische Kirche, aber nur aus organisatorischen Gründen.

Der MECC hat folgende Abteilungen: Erziehung und Erneuerung, Leben und Dienst, Glaube und Einheit, Medien, Finanzen und Administration, Gerechtigkeit und Friede. Der Beitritt der katholischen Kirchen wird dem Rat einen neuen Impuls geben, soweit ihre eigenen Strukturen, die Synoden, die Konferenz der lateinischen Bischöfe der arabischen Regionen (CELRA) und auch der 1991 gegründete Rat der katholischen Patriarchen, sich innerlich erneuern und sich ökumenisch öffnen.

Der Metropolit Ignatius Hazim, der jetzige orthodoxe Patriarch von Antiochien Ignatius IV. hat bei der "Pro Oriente" Konferenz 1978 gesagt: "Antiochien wäre nicht in fünf Patriarchate zerrissen, wenn bei Krisen ein antiochenisches Konzil gehalten worden wäre, frei von äußerem politischem und kirchlichem Druck. Heute sind die Vorbereitung und das Abhalten eines solchen Konzils nicht mehr unmöglich. (...) Der Ausgangspunkt der neuen antiochenischen Entität muß synodal sein, denn der Grund jeder Aufspaltung war die Verdunkelung der Synodalität"¹³.

Diese Bemerkung des Patriarchen verdient volle Aufmerksamkeit. Gleich dem Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) in Genf ist auch der MECC keine Superkirche, er ist aber fähig, den existierenden Strukturen der Lokalkirchen zur Erneuerung zu verhelfen und sie aus ihrer Isolation zu ziehen. Dies geschieht in einer fruchtbaren Interferenz. Der Weg, der zum MECC geführt hat, entsprang einem missionarischen Anliegen, das nicht von Proselytismus und Ri-

10 F. BOUWEN, L' "Unité de l' Esprit par le lien de la Paix". Vème Assemblée générale du Conseil d' Églises du Moyen-Orient, in: POC 40 (1990) 93-119, hier: 95.

11 J. CORBON, L' engagement des catholiques dans le Conseil d' Églises du Moyen-Orient, in: POC 41 (1991) 86-102.

12 Text in BOUWEN, Pour une vivante Espérance. IVème Assemblée Générale du CEMO, in: POC 35 (1985) 59-86, hier: 61.

13 Une vision antiochienne de l' unité de l' Église, in: POC 28 (1978) 204.

valitäten frei war. Die Gründung des Near-East Christian Council for Missionary Cooperation war das Werk ausländischer Missionsgesellschaften, die neue Ortskirchen geschaffen haben. Aber schon 1962 wurden Struktur und Name geändert auf "Christlicher Rat des Nahen Ostens" (NECC). Der Zusatz "für missionarische Zusammenarbeit" wurde weggelassen. 1962 wurde das Wort "Christian" zu "of Churches": die Missionsgesellschaften zogen sich zurück, und die erste orientalische Kirche wurde als Mitglied aufgenommen, die syrisch-orthodoxe Kirche. Wir stellen hier eine typische Entwicklung fest, vom Proselytismus zum Ökumenismus, eine Ermutigung für Osteuropa.

Eine zweite Feststellung: Diese Entwicklung hat dem ÖRK viel zu verdanken. Der Schritt von 1962 ist eine Folge der Vollversammlung von New Dehli (1961). Die Grundlage für die Mitgliedschaft des MECC ist der des ÖRK nahe: "Der MECC ist eine Gemeinschaft von Kirchen des Mittleren Orients, die den Herrn Jesus Christus gemäß der hl. Schriften als Gott und Heiland bekennen, darum gemeinsam zu erfüllen trachten, wozu sie berufen sind zur Ehre des einen Gottes, Vater, Sohn und Heiliger Geist." Während aber ein weltweiter Organismus wie der ÖRK langsam voranschreitet, kann ein Lokal- oder Regionalorganismus wie der MECC schneller vorangehen, soweit er sich nicht isoliert. Die katholische Kirche ist noch nicht Vollmitglied des ÖRK, wohl aber der Abteilung "Glaube und Verfassung", während alle katholischen Kirchen jetzt volle Mitglieder des MECC sind und dessen vierte Familie bilden - ein Beweis, daß solche Regional- und Lokalstrukturen gefördert werden sollten.

Bis zum heutigen Tag hat der MECC fünf Vollversammlungen veranstaltet:

1. Nikosia (Zypern) 1974: "Unsere gemeinsame christliche Botschaft im Mittleren Orient".
2. Broumana (Libanon) 1977: "Er hat uns den Dienst der Versöhnung anvertraut".
3. Nikosia 1980: "Dein Reich komme".
4. Nikosia 1985: "Für eine lebendige Hoffnung"¹⁴.
5. Nikosia 1990: "Die Einheit des Geistes durch das Band des Friedens"¹⁵.

Der MECC ist besonders wirksam im Dienst an den Kirchen in ihren Hauptanliegen: Fortdauer der christlichen Gegenwart und des christlichen Zeugnisses im Mittleren Orient, geistliche Erneuerung, pastorale und diakonale Bildung, Wiederherstellung der Einheit des Leibes Christi trotz der Glaubens-,

14 BOUWEN, Pour une vivante Espérance, in: POC 35 (1985) 59-86.

15 BOUWEN, in: POC 40 (1990) 93-119.

Traditions- und Institutionsverschiedenheiten, gemeinsames Zeugnis in einer multireligiösen gespaltenen Welt. Er bietet ein Forum an, in dem Fragen wie der Proselytismus in aller Freiheit und Offenheit behandelt werden können.

"Das Problem des Proselytismus", so die IV. Vollversammlung, "das die orientalischen Kirchen geschwächt hat unter dem Vorwand, sie zu einigen oder zu reformieren, kann nicht auf zufriedenstellende Weise gelöst werden durch einen simplen modus vivendi im Namen der Menschenwürde und der christlichen Liebe. Das wäre wie eine Wunde heilen zu wollen, ohne den Ursachen nachzugehen. Die radikale Lösung wird sich in der effektiven Bereitschaft finden, zusammen die Einheit im Glauben zu suchen, da die Glaubensunterschiede das Unglück hervorgerufen haben. Wo Glaubensgemeinschaft herrscht, fällt die Versuchung des Proselytismus"¹⁶. Die Kirchen des Mittleren Ostens zeigen ihre Verantwortung und ihre Solidarität mit den Völkern, in deren Mitte sie leben, durch die Stimme des MECC "in diesem Teil der Welt, wo Christus geboren wurde, wo er gestorben und auferstanden ist, und von wo das Christentum sich über die ganze Welt verbreitet hat"¹⁷.

III

Der MECC ist nicht der einzige christliche Organismus im Nahen Osten. Etliche sind älter, andere wurden durch seinen Elan und seine Strukturen begünstigt. Er spielt die Rolle eines Katalysators. Ich möchte einige Bewegungen und Gruppierungen aufzählen, die zur Einheit der Christen beitragen. Wie in der ökumenischen Bewegung allgemein, haben die Jugendbewegungen in unserer Region eine bedeutende Rolle gespielt, sowohl für die innere Erneuerung der Kirchen als zum Aufbau von Organismen wie des MECC.

Während des zweiten Weltkriegs (1942) wurde im Libanon die "Orthodoxe Jugendbewegung" (MJO) gegründet. 1962 kam es zur Eröffnung des "Ökumenischen Büros für Jugend und Studenten im Mittleren-Osten", zuerst auf der Achse Beirut-Kairo. Seine Zeitschrift "Al-Montada" erscheint seit 1967. Die Initiativ-

16 BOUWEN, in: POC 35 (1985) 80.

17 Botschaft der V. Generalversammlung (POC 1990, 117). Die gegenwärtigen Präsidenten des MECC sind: S.B. Ignatios IV., der griechisch-orthodoxe Patriarch von Antiochen, Bischof Samir Kafity, von der Episkopalen Kirche im Jerusalem, beide wiedergewählt; S.S. Ignatius Zakka I. Iwas, der syrisch-orthodoxe Patriarch und S.S. Mgr. Kasprian, armenisch-katholischer Patriarch; letzterer anstelle des maronitischen Erzbischofs von Tyrus, der am 5. Februar 1992 gestorben ist. Das Exekutivkomitee besteht aus 24 Mitgliedern, sechs aus jeder der vier Familien.

ven des Büros sind zahlreich. "Die Zielsetzungen konkretisieren sich anhand dessen, was schon verwirklich ist: Gebet und theologische Bildung, Information, Zusammenarbeit, ... Theologiekurse für Laien (1966-1969); Kongresse und Tagungen über ökumenische Katechese (1969-1974); ein Team für audio-visuelle Medien (1971-1974); Weltkonferenz für die Christen Palästinas (1970-1973); ... Bildung einer SODEPAX-Gruppe im Libanon und in Ägypten (in Verbindung mit SODEPAX, ÖRK - 'Kommission für Gerechtigkeit und Frieden' vom Vatikan, dessen erster Kongreß 1968 im Libanon stattfindet)."¹⁸

"In einem Jahr (1967-1968) geben sich die Kirchen der Region ökumenische Strukturen: Katholische Kommission für die Ökumene in Ägypten, Libanon, Syrien, Jordanien-Palästina-Israel, Irak; Synodalkommissionen der chalke-donischen und vor-chalkedonischen Kirchen; Delegierte für die Ökumene in den Synoden und Räten der Reformationskirchen. Bekanntlich hat auch für die Nah-Ost-Kirchen die Interorthodoxe Jugendbewegung, die im Abendland vor vierzig Jahren entstanden ist und von 1949 und 1953 ihre Struktur im "Syndesmos" (Verbindung) gefunden hat, eine Rolle gespielt. Sein Ziel war, "einen spirituellen Kontakt zwischen den Jugendbewegungen und -gruppierungen herzustellen, eine möglichst breite Zusammenarbeit zu schaffen, damit die Einheit der Orthodoxie unter den jungen Menschen sichtbar wird; gegenseitige Hilfsaktionen zu ermöglichen, den Jugendlichen beizustehen in ihrem Kontakt mit den Andersgläubigen."¹⁹

Parallel zu den Studentengruppierungen kennt der Mittlere Osten seit 1967 eine interkonfessionelle Gesellschaft für theologische Bildung, zuerst unter der Bezeichnung ATENE (Association for Theological Education in the Near East), dann seit 1980, in den MECC integriert, als "Association of Theological Institutes in the Middle East" (ATIME). Sie entsprach einem dreifachen Bedürfnis: das Niveau des Theologiestudiums zu erhöhen; Mittel und Menschenpotential zusammenzulegen; Klerus und Laien heranzubilden, die in Zukunft Verantwortung in den Kirchen der Region wahrnehmen können. 1987 zählte die "Association" elf Institute als Mitglieder²⁰.

18 J. CORBON, *Bref Historique Oecuménique au Moyen-Orient*, in: *Courrier Oecuménique du Moyen-Orient*, 1 (I 1987) 9-17.

19 Statuts de 1954, No 3, in: *Irénikon* 28 (1955) 111.

20 Evangelische Fakultät von Kairo, Koptisch-Orthodoxe Fakultät von Kairo, das koptisch-orthodoxe Seminar von Méadi, das orthodoxe Institut Hl. Johannes Damaszenus von Balamand, das Höhere Institut für Religionswissenschaft der Universität St. Josef in Beirut, die Near East School of Theology (armenisch, episkopal, reformiert) in Beirut, das armenische Seminar von Bikfaya, das griechisch-katholische Institut St. Paul von Harissa, die päpstliche Fakultät der Universität von Kaslik, das arabisch-baptistische Seminar des Libanon, das syrisch-orthodoxe Seminar von Damaskus: J. CORBON, *Courrier Oecuménique du Moyen-Orient* 1 (II-1987) 15-22.

Die ATIME bemüht sich, brüderliche Beziehungen zwischen den Instituten zu entwickeln, Information auszutauschen, das Bildungsniveau zu erhöhen, die Interaktion zwischen theologischer Bildung und dem Leben der Kirchen zu fördern, sowie die theologische Zusammenarbeit mit anderen Instituten in der Welt zu pflegen. Es besteht ein Veröffentlichungsprogramm, z.B. die Sammlung "Altchristliche Schriften", eine bescheidene Art "Sources chrétiennes" auf arabisch. Die Direktoren und Dekane der Institute treffen sich jährlich.

In Zusammenarbeit mit der Sektion "Glaube und Einheit" des MECC hat ATIME im September 1978 im koptischen Kloster Amba Bischoi in Ägypten einen Theologenkongreß über das Thema: "Theologie und Zusammenarbeit der Kirchen im Mittleren Osten" veranstaltet²¹. Ein zweiter Kongreß fand September 1992 statt. Die Studenten der verschiedenen Institute haben ihre Komitees, die Begegnungen organisieren, so 1992 in Meidi eine Tagung über "Das Alte Testament angesichts der Herausforderungen unserer Zeit" oder im Libanon (Mai 1992) über "Die Katechese im christlichen pluralistischen Kontext der privaten und offiziellen Schulen"²².

Multikonfessionelle Strukturen, die auch schon früh die katholischen Kirchen einschlossen, sind hauptsächlich im Libanon, in Syrien und Ägypten entstanden, in Ägypten schon 1972. Die Erfahrung des Zusammenlebens hat Fortschritte mit sich gebracht. Zu erwähnen ist das "pastorale Abkommen" zwischen den Griechisch-Orthodoxen und den Syrisch-Orthodoxen des antiochenischen Patriarchats, das 1991 von den Synoden beider Kirchen bestätigt wurde. Es ist das fortschrittlichste Abkommen bis heute. Auch wenn der Ausdruck "fusion" (Vereinigung), den Patriarch Ignatius IV. gebraucht hat, zu stark ist, so hat P. Corbon recht, es als ein "höchst wichtiges Ereignis" zu bezeichnen, nicht nur weil es eine historische 'Première' ist, sondern auch "weil es exemplarisch für die erstreute Einheit ist, sowohl für die antiochenischen Kirchen als auch für die des Mittleren Ostens und für die orthodoxe und die katholische Kirche insgesamt"²³. Das Abkommen enthält vierzehn "Kanones" betreffs der Feier der Sakramente, ohne bis zur eucharistischen Konzelebration zu gehen, wohl aber mit der Möglichkeit, daß ein Priester der einen oder anderen Kirche für die Gläubigen bei-

21 J. CORBON, Théologie et coopération entre les Églises. Congrès des théologiens du Moyen-Orient, in: POC 37 (1987) 319-329.

22 Courrier Oecuménique du Moyen-Orient 16 (I-1992) 45.

23 J. CORBON, Un pas décisif vers l'Unité de l'Église d'Antioche, Courrier Oecuménique 16 (I-1992) 15-21, avec Texte de l'Accord. Vgl. POC 41 (1991) 418. 424-426. Vgl. auch J. CORBON, Urgence et Conditions d'un accord pastoral orthodoxe-catholique au Liban, in: POC 42 (1992) 126-142.

der Kirchen der Eucharistie vorstehen kann. Das Abkommen geht weiter als das von 1984 zwischen Papst Johannes-Paul II. und dem Patriarchen Mar Ignatius Zakka I. Iwas. Es ist die Frucht eines langen gemeinsamen Weges und die Verwirklichung der auf universeller Ebene gehaltenen Dialoge auf lokaler Ebene. Das eine geht nicht ohne das andere.

Wie steht es mit den katholischen Kirchen? Seit 1967 haben die Kirchen im Libanon infolge des 2. Vatikanums eine "Vollversammlung der katholischen Bischöfe des Libanon" (APECL) gebildet, die jährlich zusammentritt. Die lateinische Hierarchie des Mittleren Orients hat sich auch 1967 (Statuten 1986) in einer "Konferenz der lateinischen Bischöfe der arabischen Regionen" (CELRA) versammelt, deren Vorsitzender der lateinische Patriarch von Jerusalem ist. Erst 1991 wurde in Jerusalem eine "Vereinigung der katholischen Ordinarien des Hl. Landes" gegründet.²⁴ Mitglieder sind die Bischöfe und Patriarchalvikare von Israel, Palästina, Jordanien und Zypern und der Kustos des Hl. Landes. Dieser neue Organismus soll die Bemühungen koordinieren, die zur Lösung der schweren Probleme in diesen Ländern verhelfen sollen. Angesichts einer ähnlichen Situation kam es im selben Jahr 1991 zur Bildung des "Rates der orientalischen Patriarchen des Ostens" (CPCO), dessen Mitglieder der armenische, der chaldäische, der koptische, der maronitische, der melkitische und der lateinische Patriarch sind. Sie treffen sich jährlich zu einem Symposium²⁵. Der Rat bezeichnet sich selbst als "ein Zufluss zur brüderlichen Communio zwischen den Christen des Ostens". Bis jetzt hat der Rat sich zwei Problemen gewidmet: den islamisch-christlichen Beziehungen im Nahen Osten und der christlichen Gegenwart und Bildung im Nahen Osten. Das Symposium von 1991 hat eine "Botschaft"²⁶ verabschiedet, das von 1992 einen "Pastoralbrief an alle Gläubigen in den verschiedenen Ländern, wo sie sich befinden"²⁷. Dieser hervorragende Text, der von Ostern 1992 datiert, greift einige Stellen der "Botschaft" von 1991 auf. Er ist ein ergreifender Appell an "die kleine Herde" der Christen in der arabischen Welt, damit sie nicht den Mut verliert und Zeugnis vom Glauben ablegt. Er stützt sich auf das christliche arabische Erbe des 8. bis 14. Jahrhunderts, das eine "vollkommene Form der Zusammenarbeit zwischen Muslimen, Juden und Christen darstellt, ein Zusammenwirken, das wir mit berechtigtem Stolz als exemplarisch und

24 Approbiert von Papst Johannes Paul II. am 27. Januar 1992, vgl. POC 41 (1991) 381-382.

25 Bikfaya, Libanon (1991); Kairo, Ägypten (1992); Amman, Jordanien (1993); vgl. POC 41 (1991) 111-113; 313-314.

26 Text in: Doc. Cath. No. 2037 (3 nov. 1991) 938-942.

27 Text in: Courrier Oecuménique du Moyen-Orient 17 (II-1992) 27-55.

eine privilegierte Form des Miteinander (convivialité) betrachten. ... Somit sind gegenseitige Hilfe und das Zusammenhalten (cohésion) auf der Ebene der Kultur zwischen Christentum, Islam und Judentum eine Wirklichkeit, verankert in der Treue zum jeweiligen Glauben" (N. 30). Der ökumenische Imperativ beruht auf einer Evidenz: "Wir werden Christen zusammen sein oder gar nicht" (to be or not to be). Der Text ist ein Appell zum Dialog "zuerst mit unseren muslimischen Brüdern" (N. 48-49), dann auch mit den "jüdischen Brüdern, denn der Dialog ist unzertrennlich" (N. 50). Das Dokument unterstreicht "die Solidarität unserer Kirchen mit dem Menschen dieser Region in seinen Leiden und Verlangen", in der Verteidigung der Menschenwürde (N. 55).

Zum Schluß wendet sich der Brief an "die orientalischen Christen in der Diaspora", welche zum ersten Mal zahlreicher sind als die in ihrem Mutterland, was das schmerzhafte Problem des Exodus der Christen vor Augen stellt²⁸.

Noch andere Initiativen wären zu erwähnen: So die "Synode der Hoffnung" der katholischen Bischöfe des Libanon, die 1991 von Papst Johannes-Paul II. angekündigt wurde und in voller Vorbereitung ist²⁹; weiters die "Christliche Vereinigung Oberägyptens" (ACHE), die 1991 zum 50-jährigen Bestehen ihr "goldenes" Jubiläum feiern konnte³⁰. Sie ist ein interessanter Fall einer Entwicklung in eine ökumenische und soziale Richtung. Ursprünglich 1941 als "Katholische Vereinigung für die Schulen Ägyptens" gegründet, wurde sie 1972 die "Christliche Vereinigung Oberägyptens für Schulen und soziale Promotion", also von einer rein katholischen zu einer "ägyptischen christlichen Bewegung", der Laien aller Konfessionen beitreten können. Endlich sei noch der Kongreß der christlichen Nachrichtenagenten des Mittleren Ostens (Nikosia 1989) im Rahmen der Medienabteilung des MECC³¹ erwähnt.

Diese Beispiele, die im Abendland wenig bekannt sind, mögen genügen, um die Weite und den Reichtum der christlichen Aktivitäten unserer Region und ihrer ökumenischen Tragweite zu veranschaulichen.

28 Man müßte auch die beiden "Pastoralbriefe" des lateinischen Patriarchen von Jerusalem, Mgr. Michel Sabbah, heranziehen, vom 15. August 1988 über die Erneuerung des Glaubens und von Pfingsten 1990: "Erbittet für Jerusalem Frieden".

29 J.-L. LINGOT, *Le Synode de l' Espérance*, in: POC 41 (1991) 299-339; 42 (1192) 19-56.

30 S. TAGHER, *En cinquante ans, évolution de "L' Association Chrétienne de la Haute-Égypte"*, in: POC 41 (1991) 289-298.

31 *Courrier Oecuménique* du M.-O. 7 (I-1989) 30-33; MECC News Report 2/2 (1989) 2-3. 1993 fand in Limassol eine erste Regionaltagung der christlichen Presse mit dem Thema "Communication Awareness and Social Transformation" statt.

Kommen wir noch einmal auf die besondere Lage von Jerusalem und dem Hl. Land zurück. Alle Kirchen des Hl. Landes sind Mitglieder des MECC. Dieser konnte aber bis jetzt bei uns kein Dauerkomitee einrichten. Es besteht jedoch eine Zusammenarbeit zwischen den Kirchen in den sozialen Fragen, besonders betreffs der palästinensischen Flüchtlinge³². Auch gibt es informelle Begegnungsinstanzen auf drei Ebenen:

1. Die Ebene der drei Patriarchen (orthodoxer, armenischer und lateinischer) und des Kustos der Franziskaner (wir nennen sie die "Vier Großen"). Sie treffen zusammen in einer brüderlichen Atmosphäre, um sich gegenseitig zu informieren und die gemeinsamen Fragen und Probleme des Hl. Landes zu besprechen. Zu gewissen Anlässen, wie der Intifadah, der Golfkrise, auch zu Ostern 1991 oder zur Eröffnung der Madrider Konferenz (1991) senden sie gemeinsame Schreiben³³.
2. Zu solchen Anlässen werden öfters die anderen Amtsträger dazugerufen. Diese Bischöfe und Patriarchalvikare (griechisch-katholisch, syrisch [orthodox und katholisch], koptisch, äthiopisch, maronitisch, anglikanisch und lutherisch) treffen sich monatlich, meist den ganzen Tag, zum Gebet, zum geistlichen und pastoralen Austausch und zur Besichtigung des Landes.
3. Eine dritte Ebene bildet der "Ecumenical Circle of Friends", eine Gruppe von Priestern, Ordensleuten und Laien von fast allen in Jerusalem gegenwärtigen Konfessionen. Manchmal nimmt auch ein messianischer Jude teil. Der Circle existiert seit mehr als zwanzig Jahren. Er kommt jeden Monat zusammen zum Austausch von Informationen und zur Behandlung eines theologischen, pastoralen oder sozialen Themas. Diese Gruppe organisiert im Januar die Gebetswoche der Einheit. Außer der orthodoxen Mutterkirche sind alle Kirchen daran beteiligt, und die acht Tage reichen nicht aus zu einem Gottesdienst in jeder Gemeinde.

32 F. BOUWEN, Kirche und Ökumene im Heiligen Land, Vortrag beim Symposium der Stiftung "Pro Oriente" in Graz, am 28. Oktober 1992. Vgl. Grazer Hefte für konkrete Ökumene, Nr.15, 1992, 263-285.

33 POC 41 (1991) 388-395. Im November 1991 haben sich der griechisch-orthodoxe, der griechisch-katholische, der lateinische, der armenische und der episkopale Bischof von Jordanien gemeinsam nach Rom begeben und sind von Papst Johannes Paul II. empfangen worden, wobei sie ihm für seine Sorge um das Hl. Land gedankt und ihm eine Denkschrift über die Zukunft Jerusalems überreicht haben.

Die Initiative zu diesem Circle liegt in den Händen von ausländischen Christen, es existieren aber auch andere Besinnungsgruppen, wo die Ortschristen arabischer Zunge die Mehrzahl bilden: so das 1983 gegründete Zentrum "Al-Liqa" (die Begegnung), das jährlich einen Kongreß über "Theologie und Ortskirche" im Hl. Land veranstaltet.

Es gibt die Zeitschrift "Al-Liqa" heraus, vierteljährlich in Arabisch, halbjährlich in Englisch. Eine zweite Gruppe in Betlehem erarbeitet eine "Palästinensische Befreiungstheologie". Beide Institutionen wollen allen Christen des Hl. Landes zu ihrer Identität und Spezifität verhelfen und sie ermutigen, zusammen zu halten und das Land nicht zu verlassen. Beide sind für den interreligiösen Dialog mit Islam und Judentum offen. So organisiert das Zentrum "Al-Liqa" jährlich eine Tagung über "das christlich-muslimische Erbe im Hl. Land", an der auch Muslime teilnehmen. "Wenn man die Wichtigkeit des Zusammenlebens zwischen Christen und Muslimen für die Zukunft der Kirche im Mittleren Osten kennt, versteht man zugleich, daß die ökumenische Zusammenarbeit der Bischöfe, Priester, Amtsträger und Laien der verschiedenen Kirchen im Dialog mit dem Islam ein wahrhaftiger gemeinsamer Beitrag zur Erbauung der Kirche von morgen im Hl. Land ist."³⁴

Es gibt viele Gebiete und Instanzen, wo Christen verschiedener Konfessionen zusammenwirken. Man darf nicht vergessen, daß man sich an der Basis in der massiv jüdischen und islamischen Umwelt einfach als "Christ" versteht. Die meisten Familien haben Mitglieder in verschiedenen Kirchen. So hat ein Koptisch-Orthodoxer einen katholisch-lateinischen und einen griechisch-orthodoxen Bruder (sic!). Klerus und Hierarchie denken, infolge der konkreten Lage, in konfessionellen Kategorien. Unsere "Christen wollen gemeinsam am Aufbau einer besseren Zukunft zusammenarbeiten, in Übereinstimmung mit den anderen und in der Achtung des Pluralismus. So erweitert und befestigt sich grundlegend das Bewußtsein der Solidarität und des 'Einsseins'... Dieses Gefühl, daß alle einer selben zugrundeliegenden Gemeinschaft angehören, ist sehr wertvoll; es hat bestimmt dazu beigetragen, die christliche Anwesenheit inmitten der muslimischen Mehrheit für Jahrhunderte lebendig zu erhalten."³⁵

Es ist auffallend, daß der Dialog zwischen Christen und Juden wenig erwähnt wurde. Er ist auch wenig präsent bei der Behandlung der Strukturen unserer

34 BOUWEN, Kirche und Ökumene, 282.

35 A.a.O., 283-284.

Gegend. Das Hauptproblem des Mittleren Ostens bleibt das Verhältnis zum Islam, angesichts des raschen Aufkommens des Fundamentalismus und des Extremismus. Im übrigen ist dieser Dialog wegen der politischen Lage schwierig und beschränkt sich auf Israel. Es bestehen aber doch Dialoginstanzen, so die "Jerusalem Rainbow Group" und die "Ecumenical Theological Research Fraternity in Israel". Der "Rainbow" hat hohes akademisches Niveau und besteht je zur Hälfte aus Christen und aus Juden. Die christlichen Mitglieder sind fast exklusiv Abendländer. Die zweite Gruppe, eine interkonfessionelle christliche Initiative abendländischer Christen, mit Teilnahme von einigen Ortschristen, strebt danach, beide Religionen in ihrer Einheit und ihren Unterschieden besser kennenzulernen. Jüdische Persönlichkeiten nehmen regelmäßig an den Monatsversammlungen teil. Die "Ecumenical Fraternity" gibt seit 1972 die Zeitschrift "Immanuel" heraus. Beide Gruppen sind stark strukturiert.

Am Ende dieses Referats möchte ich noch zwei Fragen stellen. Die erste betrifft den Proselytismus in unserer Region. Wir haben gesehen, daß er zur Bildung neuer Kirchen beigetragen hat. Heute ist er in zwei Formen gegenwärtig; der Einfluß der Sekten und die missionarische Tätigkeit der "Evangelicals", die dem ökumenischen Geist verschlossen sind. In Israel haben wir das Problem der so genannten "Christian Embassy", eine Versammlung ausländischer christlicher Fundamentalisten, die zum Laubhüttenfest (Sukkot) zugunsten des Staates Israel demonstrieren, in dem sie die Erfüllung der biblischen Prophezeiungen sehen. Unseren Ortskirchen bringt dies Schaden, besonders in ihrer Beziehung zur muslimischen Umwelt. Der MECC hat sich mehrmals darum gekümmert. 1987, 1988 und 1989 hat der Generalsekretär M. Gabriel Habib einen "offenen Brief" an den Kongreß der Evangelikalen gesandt, mit der Bitte "das Evangelium in diesem Teil der Welt in Zusammenarbeit mit den Ortskirchen zu verkünden."³⁶

Einige von ihnen haben eine Gruppe gebildet, die "Evangelicals for Middle-East Understanding" (EMEU), die 1988 mit dem MECC eine Begegnung hatte; ein weiteres Treffen kam dann 1991 in Limassol unter dem Titel "Hoffnungszeichen im Mittleren-Osten" zustande. In einem offenen und brüderlichen Klima wurde ein "Aufruf zum gegenseitigen Respekt der Glaubensüberzeugungen ... der Sensibilitäten, der Spiritualität und der Ekklesiologie der traditionellen Kirchen der Region, die lange vor der Ankunft dieser 'Missionare' von heute gegenwärtig waren"³⁷ erlassen. Hier läßt sich deutlich die konkrete Rolle des MECC sehen,

36 Courier Oecuménique du M.-O. 8-9 (II/III 1989) 52-53.

denn diese Begegnung mit dem EMEU hat einen dreifachen Dialog möglich gemacht: zwischen den abendländischen Evangelikalen und den Kirchen des Mittleren Ostens, zwischen den Evangelikalen des Westens und denen, die "vor Ort" arbeiten, sowie zwischen letzteren und den Ortskirchen.

Die zweite Frage betrifft das ökumenische Anliegen im allgemeinen: Wie weit ist die Basis von den ökumenischen Strukturen berührt? In unserer Gegend können wir feststellen, daß da, wo die Jugend- und Laienbewegungen lebendig sind und von der Hierarchie unterstützt werden, eine echte Osmose besteht zwischen der Basis und den Strukturen auf höchstem Niveau. Da ist Fortschritt auf dem Weg zur Einheit. Da haben sich die Strukturen des Miteinanders bewährt.

Eine letzte Bemerkung: Alle Länder unserer Region haben lange und schwere Prüfungen gekannt. Sie kennen sie heute wieder. Neben ihren tragischen Folgen bilden sie aber eine Läuterung eine Katharsis; es ist wie beim Gold, das im Schmelzofen geläutert wird. Ist es nicht ein Gesetz des christlichen Mysteriums, daß aus dem Tod Leben entspringt? Nach dem Kreuz kommt die Auferstehung, nach Golgotha Anastasis. Möge diese Erfahrung der Kirchen des Vorderen und des Mittleren Ostens für die Kirchen Europas, des Westens und des Ostens eine Hoffnung und eine Ermutigung sein.

THE NORTH AMERICAN EXPERIENCE OF CONFESSIONAL
COEXISTENCE: AN ORTHODOX PERSPECTIVE

By Lewis J. Patsavos, Cambridge/MA

Introduction

It is with great interest that we on the North American Continent observe the movement towards the unification of Europe. European unification presents the Christian Church with both a challenge and a unique opportunity which must not be lost. In seeking a model of co-operation for confessional coexistence, one should keep in mind the experience of the Church before the schism between East and West. Although there was unity, there was certainly not uniformity. This is evident from the theological differences which continued to exist even before the schism. These were both basic and of secondary importance, and related to the Church's government and pastoral ministry¹.

The movement towards a unified Europe provides the opportunity to the peoples of this great continent to know each other culturally and religiously; to know what has united them and what has divided them; to know the hard facts of history in spite of the painful memories they evoke. This is a time for both individuals and nations to understand each other; to seek the common characteristics which unite them; to overcome the historic and cultural biases which divide them; to respect their specific differences; to contain their personal and national sensitivities; to rise to the height of their Christian faith; to forget the history of hatred and to live the Johannine exhortation: "Love one another, as Christ has loved you." (Jn. 13:34)²

Is the movement towards a unified Europe a sign of the times, or is it something more - the beginning of the "union of all" petitioned in the Byzantine liturgy? Is this movement the will of God or a human utopia? These are the questions which need to be asked when seeking a model of co-operation for confessional coexistence. From an Eastern Orthodox perspective, Western Europe has already been cultivated to live together with Orthodox Christians from the mere fact of their presence here for several centuries now. Indeed, one might

1 See M. VARLAS, Ε diakonia tou logou ypo to fos tes Enomenes Evropes, in: Ekklesia 7 (1. May 1993) 244.

2 VARLAS, 244.

say that the historic division between East and West has entered the realm of popular consciousness by the actual presence of Orthodox Christians in the West on the one hand, and through the efforts at reconciliation initiated by recent patriarchs and popes on the other³.

Despite progress achieved in the recent historic encounter between the Churches of the East and West, there have been setbacks occasioned by human weakness and negative reaction. This should predispose us for an effort which will be long and arduous. Nevertheless, the message of the Christian Church, East and West, is directed to persons who have been liberated from the bonds of death and oppression. For that reason, Christianity, which is the religion of liberation with universal dimensions, has a special task in a unified Europe. A Europe unified politically and ideologically ought therefore to provide the locus ideally suited for its mission⁴.

*North American Model of Coexistence:
Characteristics and Existing Societal Differences*

The experience of confessional coexistence has already been tested elsewhere in the world. Lessons learned, both positive and negative, from precedents set can be an invaluable resource for the experiment about to take place in Europe. It is the purpose of this paper to share with the members of this body the model of coexistence provided by the North American experience, especially as it pertains to the United States of America.

Pluralism/Multiculturalism

It must be kept in mind that differences do exist in the types of society which constitute the North American and European Continents. Consequently, what may work well for one society may not necessarily work well for another. For example, that which characterizes the greater part of North American society is its pluralism, a characteristic not unknown to European society, especially in recent times. However, Europe is a conglomeration of nations, each of which has a predominant culture. This is a most important factor which cannot be overlooked.

3 VARLAS, 245.

4 VARLAS, 246.

Pluralism in the form of multiculturalism presents us with a challenge. In order to address the issues it raises, it is first necessary to clarify its meaning. The meaning of multiculturalism varies, and can include everything from the laudable impulse for greater objectivity and tolerance, to the belief in absolute value relativism. How is this broad range of understanding seen from an Orthodox Christian perspective? Notwithstanding the degree to which they practice them, Orthodox Christians do accept injunctions to know truth more clearly and to love those who differ with or are even hostile to them.

At the same time, they reject the currently popular belief that morality and truth are ultimately societally conditioned, with no eternal and universal claim on humanity. At times multiculturalism becomes inherently self contradictory. While seeking to free persons to behold truth and experience unity, it negates the existence of absolute truth, thus removing the only basis for a lasting human oneness.

Seen on the level of the institution I represent here today, and by projection, of every institution engaged in the formation of tomorrow's leaders, the application of multiculturalism must focus upon the promotion of truth through scholarship and the encouragement of respect for all members of the human community. Hellenic College/Holy Cross Greek Orthodox School of Theology is a unique Orthodox Christian institution in the western hemisphere which educates the clergy and lay leaders for the Church of the future.

Ours is a diverse community with students from Africa, Asia, North America, and Europe. Many of these students will eventually serve as clergy and lay leaders in racially diverse environments. Thus, our students, both while at school and later in their ministries, must be capable of functioning in such environments. Specific programs aimed at combatting racism, ethnophyletism and sexism should be methods by which we enlist ourselves in the accomplishment of this goal.

From a recent survey undertaken by the National Catholic Educational Association at thirty-nine Roman Catholic seminaries in the United States, it was revealed that all is not well with the preparation of leaders to meet the challenges of the future. Among other disturbing findings, the survey report states that "although the church of the twenty-first century will be divided almost evenly between an 'old majority' of Irish, German, Polish, and Italian Catholics, and a 'new majority' of Latins, Asians, and African Americans, few seminarians now

preparing for ordination are from the latter groups".⁵ A similar assessment is undoubtedly the case at other denominational institutions of higher learning as well.

Whether preparing for the ordained ministry or a position of lay leadership in the Church, all persons called to serve find themselves in a unique position relative to those to whom they will minister. Consequently, greater sensitivity is also required regarding the needs of those from different cultural backgrounds. The issues related to cultural sensitivity are complex and need to be addressed. The above stated rationale concerning multiculturalism provides a basis on which to proceed. In this way, it is hoped that the goal of being "neither Jew nor Greek, neither slave nor free, neither male nor female," but "all one in Christ Jesus" (Gal. 3:28) will be achieved.

Religious Tolerance/Civil Religion

Another important characteristic of American society as a whole is its religious tolerance. Americans have not experienced the sectarian violence that has existed in Europe for centuries. This is not to say that religion has not been a force for negative development or conflict. For example, the abolitionist movement, i.e., the otherwise noble movement to abolish slavery which led to the civil war, was inspired by religious faith. So, too, was prohibition, the movement to prohibit the manufacture and sale of alcoholic beverages. And today, the movement to end abortion draws its greatest support from religious institutions such as the Roman Catholic Church.

But these movements, while inspired by religion, have not been about religion *per se*; they have been about morality, about the national soul. Thus, religions in these movements have steadily reached out to people of other faiths who might join their cause. In the pro-life movement, for example, Christians of all denominations join Jews and even atheists to produce change. Why has this been the case?

First, because Americans are pragmatic, they are willing to make new alliances to achieve their goals. Second, because Americans of all religions have a common faith in the sanctity of religious freedom, there exists a belief which

⁵ The resource for this data is a report by E. HEMRICK and R. WISTER, *Readiness for Theological Studies: A Study of Faculty Perceptions on the Readiness of Seminarians*, published by the seminary department of the National Catholic Educational Association (Washington, D.C., no date).

stands above religion in the public discourse. Americans value diversity not for its own sake, but because it proves the universality of their common ideals: life, liberty and the pursuit of happiness - the birthright of all persons. These ideals form a kind of civil religion based on the empirical fact that unrestrained freedom produces generally positive results. Besides this common core of belief, many Americans are simply indifferent about religion, and this, too, hinders sectarian strife.

Secularism

Sectarian strife is also hindered by the all pervasive force of secularism. Christian Americans of every denomination have decried the power of secularism in the lives of their faithful and in the life of the nation. Loosely defined, secularism is the belief or attitude that certain areas of life, especially political life, lie outside the purview of either religion or religious organizations⁶.

This attitude is unthinkable to many traditional or primitive cultures, which hold the spiritual realm to be everywhere present and all important. As a modern phenomenon, it stems from the period following the religious wars surrounding the Reformation. Wolfhart Pannenberg's essay "Christentum in einer säkularisierten Welt"⁷ ascribes the development of secularism specifically to the abhorrence and weariness associated with sectarian strife, especially after the 30 years war. Secularism at its most basic and harmless level is an agreement to disagree, a civil compact to leave the resolution of doctrinal issues outside the sphere of public debate. As such, secularism can actually be an important ally of religious liberty.

Secularism is nevertheless held to be a harmful force for several reasons. First, it may encourage a kind of "Sunday-only" Christianity, in which the message of the Gospel proclaimed in church on Sunday has no effect on the other six days of a parishioner's life. Second, it results in a diminution of the power of the Gospel, which is reduced to a kind of civil code or ethic on how to reduce conflict, independently of any ontological or soteriological implications. Christianity becomes diluted, compromised in a way that subordinates its dictates to the worldly lusts of the larger culture. Ultimately, the scandal of particularity inherent in the Incarnation is seen as an enemy of civil peace. At

6 The effects of secularism upon the life of the Orthodox Church in America have been vividly portrayed in the excellent article, the third in a series of three articles investigating the status of Orthodoxy in the new world, by A. SCHMEMANN, Problems of Orthodoxy in America, St. Vladimir's Theological Quarterly 9, 4 (1965) 171-93.

7 Freiburg, 1988.

the same time, secularism produces a syncretism which avoids conflict, thereby satisfying only those under the influence of materialism.

The persistence, not to say increase, of religious diversity, however, militates against a smooth return to the old order of alliance between organized religion and public life, especially political life. Christian denominations today are forced by the fact of their own disunity to acknowledge a place in society free from religious restraints. A middle ground needs to be sought, in which religion does not become a destructive force for the body politic, nor does the body politic become destructive of religion.

Two nations which provide models for the study of the relationship between religion and public life are the United States of America and the Federal Republic of Germany. Both nations are modern and affluent, with a high level of actual denominational diversity. In each case, the religious diversity is not primarily or necessarily bound up with ethnic or racial distinctions, as in the former Yugoslavia, a factor which certainly tends to diminish religious strife. Both nations have strong religious forces within them, yet both might be thought of more as secular than as religious states. Finally, both nations guarantee religious freedom for their citizens.

Beyond these similarities lies a fundamental difference in the way in which both nations view religion in public life. Whereas in the United States of America religion has become progressively marginalized, attaining the status at times of a force only to be tolerated, in the Federal Republic of Germany it continues to enjoy public moral, legal and financial support. An example of this difference lies in the attitude towards religion in the schools in both countries. In the United States, many states have sought to ban the use of public school buildings for any religious purpose such as the recitation of prayer, even after school hours. In the Federal Republic of Germany, meanwhile, religious education in the public schools is funded by the state, and children are free to pursue religious instruction in their own tradition.

It would appear that the policy of the German state just described manages to guarantee religious freedom, while at the same time strengthening the spiritual life of its citizens who practice religion. The issue of the separation of church and state in the United States, on the other hand, although not without merit, has the potential of polarizing public life and religion entirely. The consequences of such a dangerous trend are yet to be seen.

Tested Models of Co-operation

Beyond societal differences in Europe and North America and the ways in which the experience of confessional coexistence may thereby be effected, tested models of co-operation warranting our attention do exist. In this section of my paper, I shall attempt to describe those institutions - as many as are known to me - engaged in organizing Inter-Orthodox, Inter-Confessional and Inter-Religious communication and contact. I begin by focusing upon those bodies which have as their goal the strengthening of bonds and co-ordinating of efforts among the various Orthodox jurisdictions in North America.

Inter-Orthodox Co-operation

The scandal of administrative disunity among the various Orthodox jurisdictions in America is recognized and felt as strongly as is the growing desire for a canonical solution to this intolerable anomaly. As has been pointed out in a recent publication on the witness of Orthodoxy, a result of this disunity in the new world is that "the public moral witness of the American Orthodox (on issues of peace, freedom, and national security) has been sporadic at best and generally ineffectual".⁸

On the other hand, we are reminded elsewhere that "it is precisely through the Church that Orthodox Christians in America can best help their co-religionists in the Balkans. Each of the countries involved has an ecclesiastical presence in America, and it might be easier for Orthodox Christians to approach one another in a fraternal spirit here, where the pressure of government and press is less immediate. If the Church in America could begin the process of reconciliation, it would be an important lesson for all Orthodox Christians".⁹

Standing Conference of Canonical Orthodox Bishops in America

It was in response to concerns such as the above that SCOBA (Standing Conference of Canonical Orthodox Bishops in America) was founded forty years ago. As stated in the minutes of incorporation, this standing conference

8 Quoted from the new book by A. WEBSTER, *The Price of Prophecy: Orthodox Churches on Peace, Freedom and Security*, published by the Ethics and Public Policy Center Washington, D.C. 1993.

9 J. JATRAS, *Managing Macedonia*, in: *American Orthodoxy* 4 (Summer 1992) 7.

was created "for the consideration and resolution of common problems, the coordination of efforts in matters of common concern, and the strengthening of the unity which is the essence of Orthodoxy". Areas of concern for which commissions were established include the following: Christian education, theological schools, campus ministry, scouting, liturgical translations, military chaplaincy, missions, fund raising, ecumenical affairs, church-state relations, and youth ministry.

Over the past forty years, SCOBA has experienced both moments of triumph and failure, the latter attributable more to ecclesiastical events over which the standing conference has no control than to the nature of the body itself. SCOBA is a body composed of the primates or administrative personnel of eleven Orthodox jurisdictions in the Americas, and is chaired by the Exarch of the Ecumenical Patriarchate of Constantinople. It is inevitable that decisions reached by one or more jurisdictions, for which there is no clear consensus within world Orthodoxy, will have repercussions among the remaining member jurisdictions. Such was the case with the proclamation of the autocephaly of the Orthodox Church in America in 1970. Regardless of who is right in this dispute, the fact remains that contention over procedure was responsible for threatening the cohesion and effectiveness of the standing conference for a time¹⁰.

On a positive note, SCOBA has withstood the test of jurisdictional differences for years. Despite temporary setbacks in its shortlived history, it still remains, by common assent, the one great hope for the eventual resolution of the canonical anomaly confronting us in America. Most recently, in fact, its successes have been consistent. Time does not allow for an elaboration of all the areas in which a resolve to maintain pan-Orthodox unity and co-operation has been apparent. Some of these areas will be touched upon in what follows. Suffice it to say, however, that the motto "united we stand, divided we fall" appears to have made an impact upon all the members of the standing conference.

10 For my views on this dispute, see my article "Unity and Autocephaly: Reality or Illusion?", in: *Festschrift for Metropolitan Barnabas of Kitrops Athens* 1980, 8 f. As stated by W. SCHNEIRLA, 'The Future of American Orthodoxy, in: *St. Vladimir's Theological Quarterly* 5, 4 (1961) 26: "Two patriarchal sees claim exclusive primary jurisdiction in America: Constantinople on the grounds of the famous 28th Canon of Chalcedon, and Moscow on the basis of the 2nd Canon of Carthage, which provides that missionary settlement confers jurisdiction." To date, the matter still remains unresolved.

International Orthodox Christian Charities

As a result of this spirit of co-operation and mutual support, an international humanitarian organization of Orthodox Christians in the United States and Canada known as International Orthodox Christian Charities (IOCC) has recently been established by SCOBA. This organization conducts relief operations in a number of areas around the world in conjunction with other relief agencies. In less than a year, it has mounted an aggressive fund raising campaign among parishes of every Orthodox jurisdiction to contribute to its charitable work. With the full support of corporate executives, church leaders, large companies, and the United States government, it has thus far directed its relief efforts to those in need in the former Yugoslavia, Russia, Armenia, Lebanon, Egypt, Romania, and Albania.

It is heartening to see persons of both similar and diverse backgrounds come together in times of crisis to extend a helping hand to the less fortunate. Perhaps it is in times such as these that the good in humanity prevails, causing persons to band together in outreach to their fellow human beings. Whatever the case may be, it is then that one senses the bond of unity at work among us. Nevertheless, in order for this bond to be strong and lasting, there need to be nurturing activities alive elsewhere as well. It is to this category that the efforts now to be named belong.

Theological/Canonical Societies

Concern for the promotion and ongoing study of theology both as a stimulant for those trained in this sacred science and as an essential theological resource for SCOBA led to the founding of the Orthodox Theological Society in America (OTSA) in 1966. Academic conferences held annually are hosted alternately by the two accredited sister Orthodox schools of theology in the western hemisphere, St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary and Holy Cross Greek Orthodox School of Theology. Occasionally, theological conferences international in character are also sponsored by OTSA, such as the Third International Conference of Orthodox Schools of Theology held at Holy Cross in 1987.

Over a year and a half ago, at the conference commemorating the 1300th anniversary of the Council "in Trullo" sponsored by Hellenic College/Holy Cross, the Society for the Study of Canonical Issues was organized with the blessing of SCOBA. Envisioned as a canonical resource for the study of practical matters

primarily confronting the Orthodox jurisdictions in America, it brings together persons trained in the canonical tradition of the Orthodox Church.

Student/Youth Movements

It has been correctly understood that if any permanent good is to come of inter-Orthodox contacts, efforts towards this end must begin at an early stage in one's formation. With this in mind, the Orthodox Inter-Seminary Movement (OISM) seeks to encourage contact among students of the several Orthodox theological schools in North America. By sharing among themselves spiritually, academically and socially, the participants in OISM develop a greater understanding of the various jurisdictions in order to develop a unified ministry for the future.

Among the several Orthodox theological schools in North America, a special relationship exists between St. Vladimir's Seminary and Holy Cross School of Theology, not only in the realm of faculty contacts, but also in that of student affairs as well. As a result, the student exchange program was initiated, which allows students of one school to attend the other school for one semester. This program encourages co-operation between the two schools and makes available to participating students a greater array of classes and instructors.

Student contacts are not limited to our seminaries. They are especially evident among university students through the efforts of Orthodox Christian Fellowship (OCF). OCF is a diverse group of Orthodox Christian students from a variety of ethnic backgrounds who meet for worship, fellowship and study. Its purpose is to offer these students an opportunity to grow in their faith and heritage, to provide an Orthodox Christian witness at their university, to introduce students of other confessions to the Orthodox faith, to strengthen ties among Orthodox students, and to further the welfare of the university campus through fellowship, lectures, spiritual retreats, and worship.

Similar in nature to the above mentioned youth movements is the North American Region of SYNDESMOS, the World Fellowship of Orthodox Youth, which serves as a network to co-ordinate activities for the member movements in North America. Its goal is to assist on the local level in developing co-operation and communication among Orthodox youth movements and theological schools worldwide, and in promoting within them a deeper understanding and vision of their common faith.

Mission and Evangelism

An area continually gaining momentum on a pan-Orthodox scale is mission and evangelism. This can be attributed no doubt to the coming of age of the Orthodox presence in America and the realization that our faith is not meant to be the possession of a privileged few. In view of this, the Mission Center of the Greek Orthodox Archdiocese of North and South America was established less than ten years ago. Besides conducting domestic and foreign missions in which several Orthodox jurisdictions are involved, it sponsors seminarians from mission lands to study in the United States, and also supports a number of mission parishes here as well.

The Pan-Orthodox Conference on Missions and Evangelism is a joint venture of at least three jurisdictions. This year's conference will address ways of communicating the Orthodox faith effectively, how to bring growth to an existing parish, how to begin new mission parishes, and a strategy to spread Orthodoxy in North America.

Other Lay Movements

Orthodox People Together (OPT) exists to encourage lay ministry in the various Orthodox jurisdictions. Its objective is to advance a united witness by identifying, communicating and connecting the needs, resources, projects, and services of Orthodox faithful and their communities. In this way, it aspires to contribute to the spiritual unity of Orthodox Christians in North America and to encourage all members to discern and utilize their diverse gifts with the blessings of the Church.

Strengthening the role of the laity in the life of the Church is also the goal of Orthodox Christian Laity (OCL). Although not officially sanctioned by the Greek Orthodox Archdiocese of North and South America from which it comes, the OCL sees itself as a renewal movement of the Church. As such, its influence has been felt among actively involved laypersons in other jurisdictions as well.

Inter-Confessional Co-operation

It has been said that the North American Continent in general, and the United States of America in particular, afford the ideal setting for ecumenical

dialogue. One can cite reasons of geography, as well as reasons of history, for this fact. Geographically, the North American Continent is far removed from the places and cultures where divisions first surfaced. Consequently, the memory of them does not exist. Historically, too, the peoples of North America have not for the most part been emotionally involved in the tragedy of separation. This is not to say that unity among believers prevails either. What it does is bear witness to the reality that descendants of those engaged in religious conflict, when removed from the cultural milieu in which it erupted, do not usually experience its intensity.

Ecumenical Dialogue

The Ecumenical Commission of SCOBA is the agency through which dialogue is pursued with other Christian bodies. The Orthodox Church has been involved in the work of ecumenism from its early years. Time does not permit an account of past history relating to the entry of individual jurisdictions into the arena of ecumenical contacts in America. As has been pointed out, "(this) was generally accidental and unreflective, the work of individuals, hierarchs or others, who in these acts by no means represented some official tendency in the Church or even lay opinion, which is uninformed and indifferent in this field".¹¹

Today there is a co-ordinated effort to pursue dialogue locally with a variety of confessional partners. These include the National Council of Churches; the Orthodox-Roman Catholic Consultation, of which the Orthodox-Roman Catholic Bishops Conference is a direct result; the Orthodox-Lutheran Dialogue; the Orthodox-Anglican Consultation; and the Inter-Orthodox Consultation of Eastern Orthodox and Oriental Orthodox. These are some of the local organizations which bring together clergy and laity from the various confessions for dialogue and for common social action.

As is to be anticipated in organizations whose agendas include issues of great sensitivity, there have been moments of hope and joy, and moments of disappointment and frustration. Among the former have been the positive contributions of our local Orthodox-Roman Catholic Consultation, the oldest continually meeting local bilateral consultation, to the work of the Orthodox-Roman

11 SCHNEIRLA, 29.

Catholic International Dialogue. Issues to be discussed on the international level have also been the focus of discussion on the local level, thereby providing valuable preliminary insights. Another has been the creation of the Orthodox - Roman Catholic Bishops Conference, which studies ways to implement agreements of a pastoral nature reached in our bilateral consultation. Among the latter moments of disappointment and frustration are the tensions felt in our recent discussions brought about by the hostilities and misunderstandings between Orthodox and Catholics in Eastern Europe and the former Soviet Union. Another was the temporary suspension of participation in the National Council of Churches, recently revoked, because of that organization's perceived liberal policies.

Academic Formation

There is a general understanding that there must be a context for preparing others to continue the work already accomplished in the arena of ecumenical enterprise. For those professionally trained in the science of theology, such a context are the several consortia of theological schools existing throughout North America. One of these, the Boston Theological Institute (BTI) is made up of nine academic theological institutions with different confessional affiliations in the Greater Boston area. It is truly ecumenical, in the sense that all three Christian traditions - Orthodox, Catholic and Protestant - are represented in its membership. Known as the BTI, this consortium of nine eminent theological schools unites its members in the sharing of academic courses, library facilities, programs, and dialogue. As a result, strong unity has been achieved from wide diversity. Two examples will illustrate this point.

One of the programs open for cross registration in all of our schools is the theological field education program. Through the integration of theory and praxis, one learns effective ministry in the parish, the classroom, the hospital, the prison, etc. This is the program, which - more than any other - allows the barriers of prejudice and intolerance to dissipate. This is the program which offers students of all confessions firsthand experience together there where ministry is practiced. The second example is even more specific. It refers to the collegial relationship between the Melkite Seminary of St. Gregory the Theologian and Holy Cross Greek Orthodox School of Theology. With the blessing and approval of their ecclesiastical superiors, the students of the Melkite Seminary receive

their theological education and ultimately their academic degree from Holy Cross Seminary. One hopes that thereby a new era in ecumenical contacts between Orthodox and Byzantine Rite Catholics has begun.

Another academic organization founded as recently as 1990 is the Society for the Study of Eastern Orthodoxy and Evangelicalism (SSEOE). It brings together Orthodox and Evangelical scholars with the purpose of examining the intersection between Orthodoxy and Evangelicalism in history, doctrine, worship, and spirituality. One of the goals of the society is to address tensions in the missionary context in order to bring about co-operation and renewal.

Renewal Movements

If the attempts to break down the barriers which separate us not only doctrinally, but also spiritually and pastorally are to succeed, we must go beyond academic formation alone. With this in mind, attention has been given to ways of involving Christians from different traditions, clergy and laity alike, in a variety of spiritual and pastoral activities. These include ecumenical Bible studies, spirituality groups and Christian marriage encounter seminars on the one hand; and food distribution centers, counselling services and other social service agencies on the other. In response to such a need for spiritual renewal and pastoral outreach, the Alliance for Faith and Renewal was established over ten years ago. As an organization comprised of clergy and layleaders from Catholic, Protestant and Orthodox Churches, it seeks to foster renewal in their vision of pastoral care and the principles and methods for implementing it.

Finally, in this section devoted to Inter-Confessional Co-operation, mention must also be made of the charismatic movement, a phenomenon which has been felt in all the mainline Christian Churches. Although experienced spontaneously, independently of the official sanction of the "established Churches", the movement has a certain ecumenical character, in that Christians of various traditions testify to the experience of "baptism in the Holy Spirit". It is this characteristic that has concerned some critics, who charge that emphasis on experience leads to doctrinal relativism and spiritual elitism among its adherents.

While the charismatic movement within Orthodoxy never gained the prominence that it did within Roman Catholicism in America, many American

Orthodox testify to the positive effect it has had in their lives. Reaction of the Orthodox hierarchy and other clergy has ranged from full support to benign neglect to open hostility. Orthodox charismatics argue that their intent is not to constitute a separate movement in the Church, but to call the Church to experience the power of the Holy Spirit in a way which will allow for a dynamic Christian life and witness. There are many examples of deeply committed charismatic Christians integrated into the lives of their parishes, who are using their spiritual gifts to build up others in the faith. In view of this fact, one must ask whether the Churches ought not to seek ways to involve them more openly in their efforts towards co-operation and reconciliation?

Inter-Religious Co-operation

Inter-religious co-operation, like inter-confessional co-operation, cannot be confined to official bodies organized for that purpose. Whether on the college campus, in the armed forces, public institutions, and community life in general, Christians of all confessions come into contact with members of other religions, as well as with the indifferent and unbelievers in their own traditions. These are ideal situations in which to witness for the Christian faith.

Ad Hoc Events

Where persons are adequately versed in their faith and tolerant enough to enter into discourse with those of other religions, positive results can be expected. On an academic level, this is already the case where there is a permanent presence of a particular non-Christian religious tradition or traditions for purposes of instruction in predominantly Christian religious institutions. Where the size of an institution or resources prohibit such an arrangement, there ought to be the possibility of ad hoc events such as lectureships or symposia devoted to non-Christian religions.

In the Greater Boston area, well known for its many fine academic institutions, as well as for its multiethnicity, such lectures and symposia are commonplace. Lectures of high quality and discussions on Judaism, sponsored by the local Jewish community, are presented annually to the community at large.

These events, gratefully accepted by those who attend them, are distinct from the offerings of Judaic studies departments which exist in several of the local universities. Likewise, greater appreciation and understanding of Islam resulted from symposia on Muslim-Christian relations sponsored in the recent past by institutions as diverse as Harvard Divinity School and Holy Cross Greek Orthodox School of Theology. Activities of a similar nature take place frequently in other areas throughout our country as well.

Ongoing Movements

In contrast to the above mentioned occasional programs, the National Conference of Christians and Jews (NCCJ), founded in the 1930s by Roman Catholic, Protestant and Jewish clergy, is a permanently established educational and civic organization. Its purpose is to promote understanding through engagement with the pluralistic nature of American society. In 1986, the NCCJ initiated a project in theological education known as "Theology in a Pluralistic Setting". The program created a network of 21 theological schools in the northeastern United States involving both students and faculty.

"Seminarians Interacting" is one aspect of the program. It fosters interaction among diverse religious communities and theological traditions as they seek to guide their people faithfully in the contemporary world. In its first two years, "Seminarians Interacting" brought together 200 theological students and faculty from participating schools in visits to each other's schools and extended workshops. Participants included Christians from most mainline confessions, as well as representatives from branches of Judaism. The visits introduce students to one another's traditions, methods of study and worship. Workshops include plenary addresses, joint text study and small group reflection on a variety of issues such as race, gender and culture. From all indications, this experiment in consciousness raising and tolerance building has greatly profited those who participate, thereby making them ambassadors of good will to the rest of the community.

From the secular sphere, the abortion controversy is one that has captured the attention of nearly every religious body in the United States. Regardless of one's religious beliefs, a common cause - the preservation of life - has rallied the support of groups as disparate as the Roman Catholic Church, the Orthodox Jewish community and even numbers of avowed atheists. These groups provide

an opportunity for concerned pro-life advocates from both religious and non-religious backgrounds to work co-operatively by philanthropic, social service, legislative, and direct action means in fighting abortion.

The National Pro-Life Religious Council (NPRC) assists the various religious pro-life organizations to present a united front in the pro-life movement and a forum for the exchange of ideas. One of these organizations, Orthodox Christians for Life, is a Pan-Orthodox pro-life organization which seeks to present the position of the Orthodox Church on matters of the sanctity of human life. To achieve its goals, it works collaboratively with other pro-life organizations. Consequently, the pro-life movement in America, while including many secular and religious participants, has presented an opportunity for unprecedented levels of contact and co-operation among a variety of groups in the pluralistic context which is North America. Such co-operation will undoubtedly continue as opposition becomes stronger and more united, and the movement must speak to a society with a fragmented moral identity.

Future Projection

From an international perspective, inter-religious relations of late have not given us cause for joy. When one considers the recent tragic events in the former Yugoslavia, in India, even in the United States, an image of gloom is conjured up in our minds. Yet as Christians, we know that there is no room for hopelessness or despair.

A recent event - again in the multi-ethnic, multi-confessional and multi-racial urban setting of Boston - reported by the local media raises a glimmer of hope. It concerns the ground breaking ceremony in April of a new Islamic Center for the northeastern region of the United States. Present for the occasion were religious leaders of the Greek Orthodox, Roman Catholic and Jewish faiths. In the words of the attending Jewish Rabbi: "(This) is the place where Jews, Christians and Muslims can live together in harmony - and that's what we in America have to export to other countries."

The report goes on to list the numerous houses of worship in the Greater Boston area representing a variety of religions other than Islam, Christianity and Judaism - religions as diverse as Hinduism, Buddhism, Zoroastrianism, and Bahaiism. As stated by the report's author, a professor of comparative religion at

Harvard Divinity School: "Boston is as religiously diverse as the peoples of the world. Its diversity embraces much more than Muslims, Christians and Jews, One could surely imagine the development of an active metropolitan inter-religious council that could work to nurture the kind of inter-religious communication and understanding that cannot be taken for granted in today's world."¹²

Whether such a metropolitan inter-religious council ever becomes a reality remains to be seen. That which is a reality is that religious pluralism ought not to divide us but rather be the occasion for us to know one another. Seen as a challenge, this moral mandate certainly sets a new tone for inter-religious relations.

Concluding Remarks

In this paper, I have delineated many of the societal factors, institutional efforts and trends which characterize the American experience of confessional coexistence. Much progress has been made. Furthermore, there is a large degree of practical co-operation and inter-religious respect. It is unlikely, therefore, that America will experience sectarian strife of the kind plaguing the former Yugoslavia.

Yet, there continues to be a large and glaring failure in our religious life as well. There are tens of millions of unchurched Americans, many of whom are deterred from religious practice by the scandal of our disunity. In dividing ourselves one from another while at the same time proclaiming Christ, we have made His Gospel of love and unity simply incredible to many.

Dialogue can and must continue between our hierarchs and theologians, as they explore the doctrinal differences that divide us. There is great hope that prayer and scholarship will lead to common ground, to a common mind. Nevertheless, this will take time, and time may be in short supply in the fragile democracies of Eastern Europe. Saddled with a decaying economic infrastructure and millions of disillusioned people, these states may not withstand the added stress of continued religious strife.

12 D. ECK, The Religious Melting Pot in Boston, in: Boston Globe (10. April 1993).

Despite the great strides made in the ecumenical movement up to now, we must admit that this has primarily been an exchange of reciprocal symbolic gestures of good will. We are, all of us, jealous of our flocks and of our autonomy, careful not to give much more than we receive. Until now, we have not seen the heroic willingness to die for one another that characterizes the greatest expression of love¹³.

Perhaps, then, the best North American model to be offered the Churches of Europe at this initial juncture is not a religious one at all, but a political and economic one: the Marshall Plan. In 1947 following the devastation of World War II, the United States committed itself to rebuilding not only its wartime allies but its former enemies as well, and in so doing, guaranteed peace and harmony. Simply put, by extending a hand of compassion to its onetime enemies while still grieving its own war dead, the United States secured a position of pre-eminence in the western world. It is in this sense that America showed itself then to be a Christian nation.

As Eastern and Western Christians today, cognizant of the countless martyrs and untold suffering of all believers who lived under the godless and oppressive regimes of the East Bloc, can we expect the affluent and influential Churches of the West to exhibit a similar display of courage and foresight as that of post-World War II America? Can they be expected to commit themselves to rebuilding the churches, monasteries, seminaries, printing presses, and religious shrines of Eastern Europe and the former Soviet Union? Can they be expected to love their brother and sister Christians from the East as their own, and to strengthen and heal their wounded Churches?

Our fear is that the reverse may happen; some say is already happening, that rather than strengthen and heal, Christians from outside the former East Bloc are seizing upon this moment of weakness and vulnerability of their brother and sister Christians from the East to further expand their sphere of influence and domination. If so, we will only have driven Christ further from us and made our disunity more permanent. As this conference closes, I fervently pray that this will never come to pass, but that we shall commit ourselves to a new era of inter-confessional relations, one of fiery and selfless love.

13 Jn. 15:13.

WG: 13;12

ISBN-3-925845-65-8