

**MULTIKONFESSIONELLES
EUROPA II
PRIESTERTUM IN OST UND WEST**

KANON XIII

**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

Multikonfessionelles Europa II — Priestertum in Ost und West. - 1. Aufl. –
München ; Eichenau : Kovar, 1996
ISBN 3-925845-68-2 brosch.

© by Roman Kovar Verlag, 82223 Eichenau
Auslieferung: Verlag Kovar, Gernstr. 55A, 82223 Eichenau
Druckvorlage: Institut für Kirchenrecht an der
rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien
Druck: Prisma Druck, Frankfurt am Main
1. Auflage 1996. Alle Rechte vorbehalten.
ISBN 3-925845-68-2

KANON XIII

Yearbook of the society for the law of the eastern churches
Annuaire de la société du droit des églises orientales

MULTICONFESSIONAL EUROPE II



PRIESTHOOD IN EAST AND WEST

Edition Roman Kovar · Eichenau 1996

Empty Page

KANON XIII

Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen

MULTIKONFESSIONELLES EUROPA II

—

PRIESTERTUM IN OST UND WEST

Verlag Roman Kovar · Eichenau 1996

Empty Page

Inhalt

Vorwort.....	V
--------------	---

Kongreßbeiträge 1993 - 2. Teil

<i>Eleuterio F. Fortino, Rom</i>	
Droit Canonique et Dialogue Oecuménique en Europe	1
 <i>Klaus Schwarz, Hannover</i>	
Das Kirchenrecht und der ökumenische Dialog	19
 <i>Gerhard Luf, Wien</i>	
Das Menschenrecht auf Religionsfreiheit als Grundlage des Zusammenlebens	44
 <i>Spyros N. Troianos, Athen</i>	
Die Religionsfreiheit in Griechenland	58
 <i>Alexander Hollerbach, Freiburg i.Br.</i>	
KSZE-Prozeß für Kirchen und Religionen ?	70
 <i>Heinrich Schneider, Wien</i>	
Ein KSZE-Prozeß für Kirchen und Religionen ?	90

Kongreßbeiträge 1995 - 1. Teil

<i>Eva Synek, Wien</i>	
Bericht zum XII. Kongreß der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen "Christian Priesthood East and West: Towards a Convergence?"	125
 <i>Constantine Scouteris, Athen</i>	
Christian Priesthood and Ecclesial Unity: Some Theological and Canonical Considerations	135
 <i>John H. Erickson, Crestwood/N.Y.</i>	
Bishops, Presbyters, Deacons: an Orthodox Perspective	148

II

Francis G. Morrisey, Ottawa

The Ordained Ministry: Bishops, Presbyters, Deacons:

a Roman Catholic Perspective 165

Giorgio Demetrio Gallaro, Boston

Martin Lutero sull'ordinazione Ministeriale 185

Empty Page

VORWORT

Der Kongreß der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen 1993 in St. Gabriel/Mödling bei Wien hat sich unter dem Generalthema "Multiconfessional Europe" der immer aktuelleren Problematik des Zusammenlebens zwischen Ost- und Westchristen sowie Christen und Angehörigen anderer Weltreligionen, insbesondere Muslimen, in Europa angenommen. In Holy Cross/Brookline-Boston, dem ersten "amerikanischen" Kongreß der Gesellschaft, wurde 1995 die Frage gestellt: "Christian Priesthood East and West: Towards a Convergence?"

KANON XIII ist als Doppelheft konzipiert. Teil I schließt die Dokumentation der Tagung von St. Gabriel ab. Standen in KANON XII die historischen Wurzeln von Multikonfessionalität in Europa und bereits verwirklichte Modelle des Zusammenlebens im Mittelpunkt des Interesses, wird nun das weit über den europäischen Binnenraum hinaus bedeutsame Themenfeld "*Ökumene und Kirchenrecht*" und die zentrale Problematik des *Menschenrechts auf Religionsfreiheit* aufgegriffen. Zwei Beiträge behandeln den KSZE-Prozeß in Rückkoppelung zu - vielleicht - vergleichbaren zwischenkirchlichen Prozessen. Wir danken in besonderer Weise Heinrich Schneider, der seinen Beitrag unter Berücksichtigung neuerer Entwicklungen über das in St. Gabriel hinaus vorgetragene für die Publikation aktualisiert hat.

Teil II wird durch einen Bericht zur Tagung in Holy Cross eingeleitet und enthält die, um einen, von Prof. Gallaro dankenswerter Weise zur Verfügung gestellten, Beitrag über Martin Luthers Ordinationsverständnis ergänzten, Grundsatzreferate zu "*Christian Priesthood*". Die Publikation der restlichen Akten ist für KANON XIV vorgesehen. Er sollte anläßlich des nächsten Kongresses der Gesellschaft, der unter dem Rahmenthema "Zugehörigkeit zu der/einer Kirche" für die Zeit vom 29.9.-5.10. 1997 in Würzburg geplant ist, im Druck vorliegen.

Empty Page

Kongreß 1993

Multiconfessional Europe

Empty Page

KONGRESSBEITRÄGE

DROIT CANONIQUE ET DIALOGUE OECUMÉNIQUE EN EUROPE

Point de vue catholique

Eleuterio F. Fortino, Rom

Le thème proposé se situe clairement dans le contexte des relations entre Églises et Communautés ecclésiales qui - n'étant pas encore en pleine communion entre elles - sont en recherche et en dialogue pour le rétablissement de l'unité dans la foi, les sacrements et la communion hiérarchique. Dans ce contexte, le dialogue a une importance capitale pour la coexistence et pour écarter les obstacles à la communion humaine et ecclésiale. Ayant précisément pour rôle de réglementer cette coexistence, la norme canonique est étroitement et nécessairement liée au dialogue et à ses résultats. Elle est, en fait, susceptible de variations et d'adaptations, selon l'évolution des nouvelles situations, comme cela s'est vérifié en matière de relations entre l'Église catholique et les autres chrétiens, à partir du Deuxième Concile du Vatican.

I. Droit canonique et théologie

Le droit canonique se fonde sur la théologie; lorsque la norme canonique s'occupe des relations entre chrétiens, elle est dépendante du consensus théologique.

Le lien entre le droit et la théologie en général a été explicitement souligné par le Pape Jean-Paul II à l'occasion de la promulgation des deux codes de Droit canonique, respectivement pour l'Église latine (1983) et pour les Églises orientales (1990).

Dans la Constitution apostolique *Sacrae disciplinae Leges* (25.1.1983), le Pape Jean-Paul II affirme que "le Concile revêt une importance capitale par rapport à notre sujet (il s'agit du Code de droit canonique) et y est intimement lié" et il ajoute: "le nouveau Code requerrait forcément le travail préalable du Conci-

le ...; les travaux qu'il fallait pour le préparer devant s'appuyer sur le Concile, ne purent commencer qu'après le fin du Concile". Il ne s'est donc pas agi seulement d'une question de chronologie.

La Constitution continue: "En un certain sens on pourrait même voir dans ce Code un grand effort pour traduire en langage canonique cette doctrine même de l'ecclésiologie conciliaire. Si, cependant, il n'est pas possible de traduire parfaitement en langage canonique l'image conciliaire de l'Église, le Code doit néanmoins être toujours référé à cette même image comme à son exemplaire primordial, dont, par sa nature même, il doit exprimer les traits autant qu'il est possible". La Constitution apostolique poursuit: "On pourrait même dire que c'est à partir de là que le Code prend ce caractère de complémentarité par rapport à l'enseignement du Deuxième Concile du Vatican et en particulier par rapport aux deux Constitutions, la Constitution dogmatique *Lumen Gentium* et la Constitution pastorale *"Gaudium et spes"*.

Jean Paul II continue: "Il en résulte que ce qui constitue la 'nouveau' essentielle du Deuxième Concile du Vatican, dans la continuité avec la tradition législative de l'Église, surtout en ce qui concerne l'ecclésiologie, constitue également la 'nouveau' du nouveau Code". Parmi les éléments qui caractérisent l'image réelle et authentique de l'Église, Jean-Paul II relève particulièrement les suivants: "la doctrine selon laquelle l'Église se présente comme le Peuple de Dieu et l'autorité hiérarchique comme service; la doctrine qui montre l'Église comme une communion et qui, par conséquent, indique quelles sortes de relations doivent exister entre les Églises particulières et l'Église universelle et entre la collégialité et la primauté ...". Dans cette même énumération, Jean-Paul II cite enfin "l'engagement de l'Église dans l'oecuménisme"¹.

Le Code de Droit canon pour les Églises orientales a un fondement essentiellement identique. Un argument supplémentaire en découle, du fait qu'un Code propre aux orientaux était nécessaire dans l'Église catholique, car leurs traditions spécifiques spirituelles, théologiques, liturgiques et également disciplinaires l'exigeaient. La Constitution apostolique *Sacri canones* pour la promulgation du Code des canons des Églises orientales (18 octobre 1990) affirme: "Ce code défend le droit fondamental de la personne humaine à professer sa foi selon son propre rite, dans lequel elle a généralement été élevée dès le sein maternel". Par conséquent la différence dans la tradition théologico-liturgique entraîne une norme canonique différente.

¹ Cf. *Sacrae Disciplinae leges*, in AAS, vol. LVVI, pars II, VII-XIV. Cf. *La Documentation catholique*, 1983, 245-246.

En ce qui concerne directement notre sujet, la Constitution affirme également: "De là découle la nécessité que les canons du code des Églises orientales catholiques aient la même force juridique que les canons du Code de droit canonique de l'Église latine: qu'ils restent en vigueur tant qu'ils n'ont pas été abrogés ni modifiés par l'autorité supérieure de l'Église pour une juste cause, la plus importante étant certainement la pleine communion de toutes les Églises orientales avec l'Église catholique, ce qui répond à la volonté de Notre Seigneur Jésus Christ lui-même ...².

Le rétablissement de la pleine communion avec les Églises orientales qui sont actuellement en communion partielle entraînera une nouvelle situation parmi les Églises orientales, qui devra être également réglée par de nouvelles normes.

Le Code des canons (Codex canonum) nous offre un élément supplémentaire pour approfondir notre sujet. Le Code, prévoit, outre le droit commun, la nécessité de formulation du droit spécifique de chaque *Église sui juris*. La Constitution affirme: "Il faut remarquer que dans ce domaine le Code renvoie, pour tout ce qui ne fait pas partie du bien commun à toutes les Églises orientales, au droit propre des Églises sui juris. A cet égard, nous demandons à tous ceux qui ont un pouvoir législatif dans chacune des Églises sui juris de le mettre en oeuvre dès que possible, au moyen de normes particulières, en tenant compte à la fois des traditions de leur propre rite et des dispositions du Deuxième Concile du Vatican".

Cette réflexion sur le rapport entre droit canonique et théologie peut être ainsi résumée :

- a) Une éventuelle modification de la base théologique peut entraîner une modification de la norme canonique.
- b) A la diversité du patrimoine théologico-liturgique correspond la diversité de la norme canonique.

II. Droit Canonique et Oecuménisme

Les aspects et les implications oecuméniques du Droit canonique découlent du fait qu'il régit les relations des catholiques avec les autres chrétiens. Pour que la communion réelle mais partielle existant entre l'Église catholique et les autres Églises et Communautés ecclésiales soit vécue de façon positive et constructive, il faut des normes de comportement fondées précisément sur ce degré

² *Sacri Canones* AAS 1990, 1033-1044.

de communion. La Constitution dogmatique *Lumen Gentium* affirme: "Avec ceux qui, étant baptisés, portent le beau nom de chrétiens sans professer pourtant intégralement la foi ou sans garder l'unité de la communion sous le Successeur de Pierre, l'Église se sait unie pour de multiples raisons" (n. 15). L'analyse de ces "multiples raisons" a amené l'Église catholique à promulguer des normes, distinctes et différenciées selon les cas, relatives à certains types de relations avec les orthodoxes et avec les protestants.

Étant fondé sur la théologie, le Droit canonique ne peut pas ne pas tenir compte de la communion partielle existant entre l'Église catholique et les autres chrétiens.

Le Deuxième Concile du Vatican, sur la base de cette communion partielle et de l'ecclésiologie qui en découle, en tenant également compte de la nouvelle situation psychologique qui en découle, a émané de nouvelles normes pour les relations oecuméniques. En raison de la base théologique et de l'esprit qui les anime, on peut les synthétiser dans les normes générales sur les possibilités et les limites de la *communicatio in sacris*. "Il n'est pas permis de considérer la *communicatio in sacris* comme un moyen à employer sans discernement pour rétablir l'unité des chrétiens. Deux principes règlent principalement cette *communicatio*: exprimer l'unité de l'Église; faire participer aux moyens de grâce. Elle est, la plupart du temps (*plerumque*), empêchée du point de vue de l'unité; la grâce à procurer la recommande quelquefois (*quandoque*)"³.

Après le Deuxième Concile du Vatican, l'Église catholique a émané différentes normes⁴ pour répondre aux nécessités pastorales qui se présentaient, jusqu'à la publication des deux Codes (1983 et 1990) qui donnent les Principes généraux pour l'Église catholique, en ce qui concerne les relations oecuméniques. Enfin la nouvelle édition du Directoire pour l'application des principes et des normes sur l'oecuménisme qui vient de paraître, rassemble, coordonne, illustre et précise ces normes⁵.

Ces principes, fondés d'une part sur des bases théologiques et ecclésiologiques précises et, d'autre part, issus d'une exigence spirituelle de réponse adé-

3 *Unitatis redintegratio* n. 8

4 Cf. en particulier le *Directoire oecuménique*, AAS 1967, 574-592, AAS 1970, 705-724; le *Motu Proprio Matrimonia Mixta* AAS 1970, 257-263; L'Instruction sur l'admission des autres chrétiens à la communion eucharistique dans l'Église catholique, AAS 1972, 518-525; la Note sur certaines interprétations de l'Instruction sur l'admission d'autres chrétiens à la communion eucharistique dans l'Église catholique, AAS 1973, 616-619.

5 Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens, *Directoire pour l'application des principes et des normes sur l'oecuménisme*, Cité du Vatican, 1993. Le Directoire a été approuvé par le Saint-Père Jean-Paul II au moyen de cette formule: "Sa Sainteté le Pape Jean-Paul II a approuvé ce Directoire le 25 mars 1993. Il l'a confirmé de son autorité et il en a ordonné la publication.

quate à des problèmes de vie, rendront plus facile la coexistence, ou plutôt, la communion toujours plus étroite entre les Églises et Communautés ecclésiales en Europe, et ailleurs. Ces normes générales sont en effet particulièrement applicables dans les pays où coexistent différentes confessions chrétiennes, comme en Europe où l'on a une présence nombreuse et ancienne des Églises catholique, orthodoxe et protestante et où la division entre catholiques et orthodoxes et entre catholiques et protestants a vu le jour.

Ce sont les éléments du récent⁶ Directoire oecuménique, synthèse normative de l'Église catholique en matière oecuménique, que je vais présenter ici, notamment ceux qui ont pour objectif d'approfondir les relations entre chrétiens et par là d'améliorer la coexistence ou convivialité en la rendant plus dynamique et étroite.

a) La communion entre l'Église catholique et les autres chrétiens

La condition essentielle pour l'établissement des relations entre l'Église catholique et les autres Églises et Communautés ecclésiales est l'affirmation de la communion objective existant entre catholiques et autres chrétiens.

"L'Église catholique se sait unie pour de multiples raisons" (cf. *Lumen Gentium*, 15) aux autres Églises et Communautés ecclésiales. Elle est, à un certain degré, en communion réelle bien qu'imparfaite avec elles. Cette communion est différenciée. Alors qu'en ce qui concerne toutes les Églises et Communautés ecclésiales sans distinction, le DO reprend l'affirmation conciliaire générale selon laquelle "l'Esprit du Christ ne refuse pas de se servir d'elles comme de moyens de salut" (DO, 18; *Unitatis Redintegratio*, n° 3), il indique, toujours selon l'enseignement conciliaire, "les éléments qui sont partagés par l'Église catholique et les Églises orientales, d'une part, et par l'Église catholique et les autres Églises et communautés ecclésiales d'autre part" (ibidem). Ici, le DO se réfère à *Unitatis Redintegratio* 14-18 en ce qui concerne les Églises orthodoxes, et à *Unitatis Redintegratio* 21-23 en ce qui concerne les communautés issues de la Réforme. Cette référence englobe une vaste gamme de situations différenciées. Elles vont de ce qui est dit au n° 3 du Décret en question - "parmi les éléments ou les biens par l'ensemble desquels l'Église se construit et est vivifiée, plusieurs et même beaucoup, et de grande valeur, peuvent exister en dehors des limites visi-

Nonobstant toutes choses contraires". Dans la suite du texte, le Directoire sera cité de façon abrégée, DO.

⁶ La présentation en a été faite le 8 juin 1993. Cf. *L'Osservatore romano*, 9 juin 1993.

bles de l'Église catholique" - aux situations décrites au n° 15 du même Décret concernant les Églises orthodoxes ("Par la célébration de l'Eucharistie du Seigneur en chaque Église particulière, l'Église de Dieu s'édifie et grandit").

b) La *Communicatio in sacris*

S'agissant de la coexistence de plusieurs communautés ecclésiales dans un même lieu, une importance toute spéciale doit être donnée à la norme concernant la possibilité de *communicatio in sacris*, domaine que chaque Église considère généralement comme un patrimoine précieux et jalousement gardé, et auquel s'applique la propre doctrine ecclésiologique.

Le DO rassemble les normes relatives à la *communicatio in sacris*⁷ et en propose l'application à la lumière de l'expérience basée sur une attitude de respect inhérent à ce domaine délicat et aux exigences des fidèles catholiques ou appartenant à d'autres Églises et Communautés ecclésiales.

Le Droit canonique de l'Église catholique prévoit la possibilité, pour les non catholiques⁸ de recourir, sous certaines conditions, à un ministre catholique pour recevoir les sacrements de l'Eucharistie, de la pénitence et de l'onction des malades, aussi bien que pour les catholiques⁹ d'avoir recours, dans certaines circonstances, à des ministres d'autres Églises et Communautés ecclésiales¹⁰.

Ce principe de réciprocité se fonde sur la communion objectivement existante, tandis que les conditions requises indiquent d'une part les divers degrés de communion existant avec chaque Communauté ecclésiale et d'autre part les cas d'exception, soulignant que la situation ecclésiale normale est la pleine communion.

La condition selon laquelle dans tous les cas cette demande d'admission aux sacrements doit être faite librement et spontanément (sponte), a pour but d'éviter toute violence spirituelle sur la personne et d'empêcher un usage impro-

7 Ce sujet constitue presque intégralement le 4ème chapitre intitulé "Communione di vita e di attività spirituale tra i battezzati", nn. 92-142. Après la présentation du sacrement du baptême comme "lien sacramentel de l'unité existant entre tous ceux qui, par lui, sont re-nés" (n. 92), le chapitre traite du partage d'activités et de ressources spirituelles, dont la prière en commun, puis du partage de vie sacramentelle, spécialement de l'Eucharistie. Ce sujet est abordé en deux paragraphes distincts: le premier (nn. 122-128) concerne les relations avec les orthodoxes, le second, celles avec les protestants. Certaines de ces normes ne sont pas seulement distinctes, mais différentes. La motivation de la diversité des normes provient, en dernière analyse, de la différence de situation relative au ministère ordonné et à la succession apostolique.

8 CIC, can 844, 3-4; CCEO, can 671, 3-4.

9 CIC, can 844, 2; CCEO, can 671, 2.

10 Dans ce cas, les deux Codes prévoient que les catholiques peuvent demander ces sacrements à des ministres non-catholiques "dans l'Église desquels ces sacrements sont valides" (CIC, 844, 2; CCEO, 671, 2).

pre de la *communicatio in sacris* en faisant de cette dernière un instrument ou une simple occasion de prosélytisme déguisé.

La preuve que cet esprit de respect et de loyauté est présent aussi bien dans les deux Codes que dans le DO résulte de la norme qui demande aux Évêques catholiques de n'«établir de norme générale qu'après consultation de l'autorité compétente, au moins locale, et de l'autre Église ou Communauté ecclésiastique concernée»¹¹.

D'autres éléments, bien que secondaires, indiquent bien et encourageant le lien étroit entre les diverses Communions chrétiennes: il s'agit des normes relatives à la possibilité d'exercer le rôle de parrain¹² au baptême, de témoin¹³ au mariage, de l'usage en commun des lieux de culte¹⁴ et des objets sacrés.

Une place particulière est donnée à la prière commune, comme expression de l'unité existante, pour implorer la pleine unité et manifester l'engagement concret dans cette recherche. Elle manifeste la communion et la solidarité chrétienne¹⁵.

c) Les mariages mixtes

Le nombre croissant des mariages mixtes¹⁶ en diverses parties du monde favorise les contacts non seulement entre les personnes et les familles d'origine mais également entre les Communautés auxquelles elles appartiennent. Les mariages mixtes ont une importance capitale pour les relations entre les Églises mais aussi dans le cadre de la convivialité sociale.

L'orientation de fond du Directoire est bien illustrée par cette affirmation: "Il faudrait, en même temps, respecter la situation spéciale de chaque couple, la conscience de chaque conjoint et la sainteté du mariage sacramentel lui-même"¹⁷.

11 CIC, can 844, 5 et CCEO, can 671, 5; DO, n. 130.

12 Précisément: les deux Codes et le DO admettent qu'un protestant puisse "être admis comme témoin du baptême, mais seulement en même temps qu'un parrain catholique" (DO 98a), tandis qu'"il est permis pour une juste raison d'admettre un fidèle oriental au rôle de parrain en même temps qu'un parrain catholique (ou une marraine catholique) au baptême d'un enfant ou d'un adulte catholique" (98b).

13 DO n. 128 et n. 136.

14 Ibidem nn. 102, 103 et 106.

15 Ib. nn. 108-115.

16 Le Directoire met en évidence les difficultés inhérentes à de tels mariages (n. 144), mais en même temps, dans la ligne de l'Exhortation apostolique *Familiaris Consortio*, il affirme qu'ils "présentent de nombreux éléments qu'il est bon de valoriser et de développer, soit pour leur valeur intrinsèque, soit pour la contribution qu'ils peuvent apporter au mouvement œcuménique" (n. 145).

17 DO n. 146.

La permission pour la célébration du mariage mixte peut être accordée chaque fois que se présente "une cause juste et raisonnable"¹⁸. Tandis qu'il est demandé à la partie catholique de s'engager "à faire son possible pour que tous les enfants soient baptisés et éduqués dans l'Église catholique" et d'être prête à écarter les dangers d'abandon de la foi¹⁹, il lui est également recommandé de respecter "la liberté religieuse et la conscience de l'autre parent"²⁰.

Bien entendu la différence de situation dans les rapports entre catholiques et orthodoxes d'une part et entre catholiques et protestants d'autre part, se répercute également dans le cas des mariages mixtes²¹.

Pour tous les mariages mixtes, le DO recommande ceci: "pour favoriser une compréhension et une unité plus grandes, chaque conjoint devrait apprendre à mieux connaître les convictions religieuses de l'autre et les enseignements et les pratiques religieuses de l'Église ou Communauté ecclésiale à laquelle cet autre appartient"²². En outre, le Directoire conseille de faire une démarche positive "pour créer des liens avec le ministre de l'autre Église ou Communauté ecclésiale, même si cela ne s'avère pas toujours facile". Mais, "de façon générale, les rencontres mutuelles de pasteurs chrétiens, visant à soutenir ces mariages et à en maintenir les valeurs, peuvent être un excellent terrain de collaboration oecuménique"²³. Tout en soulignant la nécessité d'une seule²⁴ célébration du mariage, le DO prévoit la possibilité de la présence et d'une certaine participation active du prêtre catholique dans un mariage régulièrement célébré dans une église non catholique et celle d'un ministre d'une autre Église ou Communauté ecclésiale dans un mariage célébré dans l'église catholique²⁵. En ce qui concerne la question toujours ouverte et douloureuse de la *Communicatio in sacris* dans les familles mixtes, le Directoire, tout en affirmant qu'il faut appliquer les normes générales existant en la matière, note qu'on doit "tenir compte de cette situation particulière de la réception du sacrement du mariage chrétien par deux chrétiens baptisés"²⁶.

18 Ib. n. 150

19 Ib. n. 150.

20 Ib. n. 151.

21 Pour un mariage mixte entre une partie catholique et une partie orthodoxe la forme n'est requise que pour la licéité (DO n. 153), tandis que pour un mariage mixte entre une partie catholique et une partie protestante, la forme est requise pour la validité (DO n. 153). Une dispense peut être accordée pour des raisons graves. Le *Directoire* donne l'indication suivante pour la dispense de la forme: "L'obligation, imposée par certaines Églises ou Communautés ecclésiales, d'observer leur propre forme de mariage n'est pas une cause de dispense automatique de la forme canonique catholique. Les situations particulières de ce genre doivent être l'objet du dialogue entre les Églises, au moins au niveau local".

22 DO, n. 149.

23 DO n. 147.

24 Ib. n. 156.

Les mariages mixtes sont l'occasion d'établir des relations positives entre les différentes Églises et Communautés ecclésiales, non seulement sur les fins générales du mariage dans le plan de Dieu et au niveau de la société, mais également en ce qui concerne l'harmonisation des initiatives pastorales qui serviront à la fois au bien des familles et aux relations entre les Églises. Les principes d'estime et de respect des convictions religieuses réciproques, de la liberté religieuse et de la conscience, peuvent fournir des éléments positifs à la convivialité, même civile.

d) La formation oecuménique

Le DO consacre un chapitre entier à la formation oecuménique²⁷. Le but recherché est bien évidemment d'assurer la compétence des catholiques engagés dans l'oecuménisme. Cependant, une fois appliquée aux relations avec les autres chrétiens, cette formation peut entraîner de meilleures formes de convivialité entre chrétiens.

J'en signale ci-dessous quelques-unes qui me paraissent prioritaires.

1. La formation des catholiques, même dans le domaine oecuménique, se base sur leur identité ecclésiale spécifique, tout en restant ouverte à la relation avec les autres chrétiens, dont le patrimoine est présenté de façon positive et comme une source d'enrichissement. Une telle formation met en valeur "les richesses de liturgie, spiritualité et de doctrine qui sont propres à chaque communion, mais qui peuvent aider les chrétiens à obtenir une connaissance plus profonde de la nature de l'Église"²⁸.

2. Une formation oecuménique adéquate doit promouvoir une connaissance loyale et correcte des autres Églises et Communautés ecclésiales (leur histoire, théologie, discipline, structure et organisation) et des relations oecuméniques actuelles. "La connaissance de l'histoire des divisions et des efforts de réconciliation et aussi des positions doctrinales des autres Églises et Communautés ecclésiales permet d'analyser les problèmes en leur contexte socio-culturel et

²⁵ Ib. nn. 157 et 158.

²⁶ Ib n. 159.

²⁷ Le chapitre III du *Directoire oecuménique* traite de la formation oecuménique générale de tous les fidèles et, en particulier, des ministres ordonnés et des ministres et collaborateurs pastoraux non ordonnés; de la formation oecuménique spécialisée et de la formation permanente.

²⁸ DO, n. 76b.

de discerner dans les expressions de la foi ce qui est diversité légitime et ce qui est divergence incompatible avec la foi catholique²⁹.

Tout ceci permet une meilleure compréhension réciproque, nécessaire pour une union étroite et progressive entre les diverses communautés chrétiennes.

3. Dans cette perspective, la formation a spécialement pour fonction de purifier la mémoire historique et d'éliminer progressivement tous les préjugés. "L'esprit de charité, de respect et de dialogue exigent l'élimination des préjugés et des paroles qui déforment l'image des autres frères chrétiens. Ceci vaut aussi pour les écoles catholiques"³⁰.

4. Un autre principe sous-jacent du Directoire, essentiel pour la convivialité, est "le respect de la conscience et de la conviction personnelles de quiconque expose un aspect ou une doctrine de sa propre Église"³¹. L'éducation au respect de la liberté religieuse est toujours davantage une exigence non seulement pour motifs religieux mais aussi pour une correcte convivialité civile.

5. L'éducation au dialogue revêt des caractéristiques propres dans une société de plus en plus pluraliste³².

6. Dès le catéchisme, la formation œcuménique a pour but d'accroître l'esprit de communion, de compréhension, de dialogue et l'engagement personnel pour l'unité³³. Les aspects œcuméniques de l'éducation chrétienne - prenant scrupuleusement en compte les éléments cités - en famille, à l'école, dans les séminaires, dans les facultés de théologie, dans les universités, ne pourront qu'être bénéfiques aux nouvelles générations chrétiennes auxquelles elles procureront une ouverture, un sens du respect, et une majeure objectivité.

III. Droit Canonique et Dialogue Théologique

Le droit canonique - comme on l'a déjà affirmé - est en lien étroit avec la théologie, dans les relations interconfessionnelles il est donc dépendant du consensus théologique. Puisque ce consensus est en cours d'élaboration, le droit ca-

29 Ib. n. 57b; cfr. 61b.

30 Ib. n. 68a.

31 Ib. n. 87e.

32 Ib. nn. 87e et 61d.

33 Ib. n. 61c.

nonique, dans le domaine oecuménique, est lié au progrès du dialogue théologique.

Le dialogue oecuménique est le phénomène le plus remarquable du monde chrétien à partir du Deuxième Concile du Vatican³⁴.

Le Concile lui-même a posé les bases théologiques d'une nouvelle vision de l'ecclésiologie des autres Églises et Communautés ecclésiales³⁵, et en a tiré les conséquences notamment en ce qui concerne la discipline des mariages mixtes³⁶ et toute la question de la *communicatio in sacris*³⁷.

Le développement des relations entre les diverses confessions a progressivement conduit à l'adaptation des normes disciplinaires dans les différents secteurs, notamment ceux évoqués plus haut. La publication du Directoire oecuménique (1967-1970) et la récente édition révisée (1993) en sont la preuve. Le Pape Jean-Paul II, indiquant la nécessité de mettre à jour le Directoire oecuménique a souligné combien "il fallait tenir compte du nouveau Code de Droit canonique et des progrès du mouvement oecuménique auquel il veut directement contribuer"³⁸.

Le dialogue théologique influence ainsi, de manière indirecte, les relations entre les différentes Églises et Communautés ecclésiales. Mais il existe des influences plus immédiates. Cela m'amène à analyser brièvement le cas tout récent de la VIIème session plénière de la Commission mixte de dialogue théologique entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe sur le thème: L'unitarisme, méthode d'union du passé, et la recherche actuelle de la pleine communion³⁹. Il s'agissait d'affronter, du point de vue ecclésiologique et pratique, une question brûlante dans les relations entre orthodoxes et catholiques, question qui, en plusie-

34 En ce qui concerne le dialogue catholique-orthodoxe, cf. Tomos Agapis, Vatican-Phanar 1958-1970, Rome-Istanbul. 1971 (en français et en grec); une édition anglaise plus récente a été amplifiée: *Towards the Healing of Schism, the Sees of Rome and Constantinople. Public Statements and Correspondence between the Holy See and the Ecumenical Patriarchate, 1958-1984*. Ed. and trans. by E.J. Stormon, New York 1987; cf. également P. McPARTLAN, *One in 2000? Towards Catholic-Orthodox Unity. Agreed Statements and Parish Papers*, St Paulus Middlegreen 1993. Ce volume publie les trois premiers documents de la Commission mixte (1982, 1987, 1988), précédés par une introduction sur l'iter du dialogue par E.F. FORTINO, co-secrétaire de la Commission mixte internationale pour le dialogue théologique entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe.

35 Cf. Constitution dogmatique *Lumen Gentium*, nn. 8 et 15; *Unitatis redintegratio*, nn. 3 et 14-18; 19, 23.

36 *Orientalium Ecclesiarum*, n. 18.

37 *Unitatis Redintegratio*, nn. 8 et 15; *Orientalium Ecclesiarum*, nn. 26-27.

38 Cf. AAS 1985, 1148-1159: Discours à la Curie Romaine à l'occasion du 25ème anniversaire du Secrétariat pour l'unité des chrétiens; cf. La Documentation catholique 1985, 771; Service d'Information du Secrétariat pour l'unité des chrétiens, n. 59 (1985/III-IV) 3.

39 La réunion s'est tenue à l'École théologique du Patriarcat grec-orthodoxe d'Antioche (Balamand, Liban), du 17 au 24 juin 1993. Cf. L'Osservatore Romano 27 juin 1993.

urs occasions et en différents lieux, a opposé catholiques et orthodoxes avec une violence qui n'a pas été seulement verbale.

Le document établi en commun par la Commission mixte à l'issue de la Session plénière⁴⁰ marque "une nouvelle étape" du dialogue catholique-orthodoxe, comme l'a définie le Pape Jean-Paul II⁴¹. Plus encore, il faut affirmer que l'accord constitue un élément capital pour la solution théologique et pratique d'un problème qui perturbe la coexistence entre les Communautés; sa solution pourra ramener la sérénité et une convivialité plus cordiale.

Dans certains pays comme l'Ukraine et la Roumanie, la reconnaissance de l'Église catholique de rite byzantin, après un demi-siècle de suppression par la violence, a créé de fortes tensions, notamment en ce qui concerne le problème pratique de la propriété et de l'usage des lieux de culte. La polémique est allée de l'accusation de prosélytisme, jusqu'à l'usage de la violence et jusqu'à la négation de la légitimité de l'existence de telles communautés orientales en pleine communion avec Rome ainsi que de leur action pastorale⁴².

Une première réflexion avait été déjà partiellement menée au cours de la 6ème session plénière de la Commission mixte (Freising, Allemagne, 1990). Tenue dans le contexte de la chute des régimes communistes et l'instauration des nouvelles démocraties qui affirmaient le respect des libertés fondamentales, notamment religieuses, et sous la pression psychologique d'une question brûlante⁴³, la session a réussi néanmoins à faire quelques déclarations importantes⁴⁴ visant

40 Le texte du document a été publié dans le Service d'Information du Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens, n. 83 (1993/II) 100-103.

41 Cf. L'Osservatore Romano 30 juin-1er juillet 1993, 8. Le Pape a dit entre autres: "Les résultats de la réunion de Balamand devraient aider toutes les Églises locales orthodoxes et toutes les Églises locales catholiques, latines et orientales, qui vivent dans une même région, à s'engager davantage dans le dialogue de la charité et à instaurer ou à poursuivre des relations de collaboration".

42 Cf. Discours de S. Em. SPYRIDON, Délégué fraternel du Patriarcat oecuménique, à l'Assemblée spéciale du Synode des évêques pour l'Europe (1991), in: Service d'Information, n. 81 (1992/III-IV) 124 ss. Le métropolite d'Italie a indiqué les raisons suivantes comme causes des nouvelles tensions: "la renaissance des Églises catholiques de rite oriental, appelées aussi "uniates", souvent accompagnées d'actes d'une violence inhabituelle ... (...). La création de structures ecclésiales parallèles aux structures orthodoxes séculaires ..." (125). Le principe sous-jacent à ces raisons est celui de l'appartenance canonique d'un territoire à une Église, la vexata quaestio du "territoire canonique".

43 Le programme prévu par la Commission pour la 6ème session plénière était l'examen du projet de document intitulé: "Conséquences ecclésiologiques et canoniques de la structure sacramentelle de l'Église. Synodalité et autorité dans l'Église". Les orthodoxes ont demandé de traiter la question de l'"uniatisme". Le document final affirme: "Étant donné la situation conflictuelle qui prévaut dans certaines régions entre des Églises orientales catholiques de rite byzantin et l'Église orthodoxe, le problème de l'"uniatisme" est urgent et doit avoir la priorité sur les autres thèmes appelés à être discutés dans le dialogue". Service d'Information, n. 73 (1990/II).

44 Le communiqué de presse établi en commun a été publié en Service d'Information, n. 73, 1990, pp. 54-55. Sur la réunion et sur le thème traité, cf. E.F. FORTINO, Il dialogo con l'Ortodossia e le Chiese orientali cattoliche, in: Oriente cristiano 3 (1990) 3-9. A. de HALLEUX, Uniatisme et Communion, le texte catholique-orthodoxe de Freising, in: Revue théologique de Louvain 22 (1991)

à trouver une solution à un problème qui semblait bloquer le dialogue théologique entre catholiques et orthodoxes.

a) Tout d'abord, la déclaration de Freising⁴⁵ affirme le nouveau contexte politique et psychologique dans lequel la question se pose, à savoir celui du respect des principes de la liberté de conscience et de la liberté religieuse. "Le retour de vastes régions à la liberté religieuse est tant pour les orthodoxes que pour les catholiques qui, durant des décennies, ont tous tant souffert des persécutions, un motif de profonde action de grâce envers Dieu, montrant une fois de plus que c'est Lui le Seigneur de l'histoire" (n. 4). Plus loin le document affirme: "La liberté religieuse des personnes et des communautés est non seulement un droit qui doit être totalement respecté, mais aussi, pour des chrétiens vivant de la même vie divine, un don de l'Esprit en vue de l'édification du Corps du Christ jusqu'à la plénitude de sa taille" (n. 7a). Il s'ensuit qu'on en vient à rejeter l'usage de toute forme induite de prosélytisme, d'où qu'il vienne: "Tout effort visant à faire passer des fidèles d'une Église à une autre, ce qui est communément appelé "prosélytisme", est à exclure comme un détournement de l'énergie pastorale" (n. 7c).

b) Le document établissait une nette distinction entre l'existence des Églises orientales catholiques et le prosélytisme. La situation était en effet rendue plus compliquée encore par l'identification inexacte entre les deux dans le passé.

c) Le document distinguait nettement entre l'existence des Églises orientales catholiques et la méthode de l'uniatisme, cette dernière étant rejetée en tant que méthode de dialogue. Il l'explique ainsi: "le terme uniatisme désigne ici l'effort de réaliser l'unité de l'Église en séparant de l'Église orthodoxe des communautés ou des fidèles orthodoxes ... Dans ce sens (...) nous rejetons l'uniatisme comme méthode de recherche d'unité parce qu'opposé à la Tradition commune de nos Églises" (n. 6b). La Commission mixte n'a considéré la question de ce qu'on appelle uniatisme qu'en tant que méthode d'unité utilisée à une époque déterminée⁴⁶.

3-29; V. PERI, I diritti canonici di ogni Chiesa "in un luogo e in un tempo": Questioni attuali ed ecclesiologica antica, in: *Lo scambio fraterno fra le Chiese. Componenti storiche della comunione*, Vatican 1993, 405 ss.

45 On trouvera le document en Service d'Information, n. 73 (1990/II) 54-55.

46 Pour une information historique plus détaillée, cf. V. PERI, *Considerazioni sull'uniatismo*, in: *Lo Scambio fraterno tra le Chiese*, op. cit., 365-404.

Dans une Lettre importante aux Évêques du Continent européen sur les relations entre catholiques et orthodoxes dans la nouvelle situation de l'Europe centrale et orientale, le Pape Jean-Paul II a déclaré: "De nos jours, le dialogue théologique tend vers ce but (= l'unité) en utilisant de nouvelles méthodes et avec une perspective d'ensemble différente, selon les enseignements et les indications du Deuxième Concile du Vatican"⁴⁷.

La méthode actuelle est le dialogue entre l'Église catholique et toutes les Églises orthodoxes en vue de la pleine communion entre tous les catholiques et tous les orthodoxes.

d) La liberté affirmée "exclut absolument toute violence, directe ou indirecte, physique ou morale" (n. 7a).

e) Le document déclare: "nous croyons que le dialogue, qui est le moyen le plus juste pour tendre vers l'unité, est aussi la manière la plus indiquée pour affronter les problèmes, en particulier celui de l'uniatisme" (n. 8).

La VII session plénière de la Commission mixte internationale pour le dialogue théologique entre l'Église catholique et l'Église orthodoxe (Balamand, Liban, 17-24 juin 1993), a repris le sujet en l'approfondissant et en le complétant.

Le document de Balamand⁴⁸, dans la ligne du Communiqué de Freising, est basé sur trois principes fondamentaux: le respect de la liberté religieuse, le droit des Églises orientales à exister et à agir, le refus de ce qui est appelé "uniatisme" comme méthode de recherche d'unité entre catholiques et orthodoxes.

a) le Document affirme que "reste ferme l'inviolable liberté des personnes et l'obligation universelle de suivre les exigences de la conscience" (n. 15). Cette affirmation se situe dans la ligne des Décrets conciliaires sur la liberté religieuse et sur l'oecuménisme. Ce dernier affirme que la réconciliation des personnes qui désirent la pleine communion avec l'Église catholique "se distingue, par sa nature, de l'initiative oecuménique", mais "il n'y a entre elles aucune opposition, puisque l'une et l'autre procèdent d'une disposition admirable de Dieu" (UR n. 4). Ce principe justifie tant le choix personnel d'adhérer à l'Église catholique ou à l'Église orthodoxe que celui de revenir officiellement dans l'Église catholique de la part des communautés qui ont été contraintes⁴⁹ à se rattacher à l'Église ortho-

47 Lettre du Saint-Père Jean-Paul II aux Évêques du Continent Européen sur les rapports entre catholiques et orthodoxes dans la nouvelle situation de l'Europe centrale et orientale, 31 mai 1991, n.4, publiée en Service d'Information, n. 81 (1992/III-IV) 101ss.

48 Le document a été publié dans le Service d'Information, n. 83 (1993/II), 99-104.

doxe, comme cela s'est produit en Ukraine, Slovaquie et Roumanie en 1946-1948.

b) "En ce qui concerne les Églises orientales catholiques, il est clair qu'elles ont, comme partie de la Communion catholique, le droit d'exister et d'agir pour répondre aux besoins spirituels de leurs fidèles" (n. 3). Par conséquent, "il faut que ces Églises soient intégrées, tant au niveau local qu'au niveau universel, au dialogue de la charité dans le respect mutuel et la confiance réciproque retrouvée, et qu'elles entrent dans le dialogue théologique avec toutes ses implications pratiques" (n. 16).

c) Le Document reprend la Déclaration de Freising : "Nous la (= la méthode de l'uniatisme) rejetons comme méthode de recherche d'unité parce qu'opposée à la tradition commune de nos Églises". Cette affirmation se réfère uniquement à la méthode; l'expression "uniatisme" ne s'applique pas, dans ce cas, aux communautés orientales catholiques comme telles. L'affirmation n'a aucune intention de poser un jugement sur l'histoire. Elle se limite à être une indication méthodologique prônant une façon différente de concevoir la recherche de la pleine unité entre chrétiens.

Ces trois principes s'appuient sur le principe ecclésiologique de la reconnaissance mutuelle de la qualité d'Églises soeurs.

Le Document de Balamand affirme: "De part et d'autre, on reconnaît que ce que le Christ a confié à son Église - profession de foi apostolique, participation aux mêmes sacrements, surtout à l'unique sacerdoce célébrant l'unique sacrifice du Christ, succession apostolique des Évêques - ne peut être considéré comme la propriété exclusive de nos Églises. Dans ce contexte, il est évident que tout rebaptême est exclu" (n. 13). Le Document ajoute: "C'est la raison pour laquelle l'Église catholique et l'Église orthodoxe se reconnaissent mutuellement comme Églises soeurs, responsables ensemble du maintien de l'Église de Dieu dans la fidélité au dessein divin, tout spécialement en ce qui concerne l'unité" (n. 14).

De ces prémisses théologiques et disciplinaires découlent des règles pratiques que la Commission mixte recommande pour créer un nouveau climat entre

⁴⁹ "Certaines autorités civiles ont fait des tentatives pour ramener des catholiques orientaux dans l'Église de leurs pères. A cette fin, elles n'hésitaient pas, si l'occasion s'en présentait, à utiliser des moyens inacceptables". *Document de Balamand*, n. 11.

les Églises, spécialement là où sont apparues récemment de vives tensions. Ces règles vont de la condamnation de la violence (n. 20) au refus de toute forme de prosélytisme (n. 18), au pardon réciproque (n. 20), à la volonté d'écarter tout motif de discorde, de mépris ou de haine (n. 21); plus positivement, elles visent à promouvoir l'information réciproque entre les Églises sur les projets pastoraux (n. 22), la collaboration pastorale (n. 29), la consultation des fidèles sur les questions pratiques controversées (n. 25-26), l'utilisation commune des lieux de culte (n. 28) pour résoudre concrètement la question dans quelques endroits où il est impossible de construire un autre lieu de culte pour l'autre communauté.

Entre les orientaux catholiques et les orthodoxes, après la normalisation des Églises orientales de rite byzantin en Ukraine et en Roumanie (1989-1990), s'est posée la question de la propriété et de l'usage des lieux de culte⁵⁰.

Le Document recommande à la fois le respect du droit et celui des exigences pastorales propres. Dans ce contexte, le dialogue joue un rôle spécifique. Le Document commun affirme que la question de la possession ou de la restitution des biens ecclésiastiques "ne doit pas être fondée seulement sur des situations passées ou s'appuyer uniquement sur des principes juridiques généraux⁵¹, mais doivent aussi tenir compte de la complexité des réalités pastorales présentes et des circonstances locales" (n. 31). C'est dans cette perspective qu'est proposé le dialogue local: "Les dirigeants de chacune des communautés concernées créeront des commissions paritaires locales ... pour trouver les solutions aux problèmes concrets et pour faire appliquer ces solutions dans la vérité et l'amour, la justice et la paix" (n. 26).

Dans cette vision générale, le Document propose de relire ensemble le passé pour "offrir à tous une présentation honnête et globale de l'histoire, tendant à une historiographie concordante ou même commune des deux Églises" (n. 30).

La Commission mixte exprime cette conviction: "Dans la mesure où ces règles seront effectivement reçues et fidèlement observées, elles sont de nature à mener à une solution juste et définitive des difficultés posées par ces Églises orientales catholiques à l'Église orthodoxe" (n. 17)⁵².

50 Cf. Lettre du Pape Jean-Paul II aux Évêques du Continent européen sur la nouvelle situation en Europe centrale et orientale, n. 2.

51 En ce qui concerne le problème de la restitution des lieux de culte appartenant à l'Église grecque catholique qui ont été confisqués par le gouvernement en 1948 et confiés en partie à l'Église orthodoxe, les catholiques de rite oriental en Roumanie ont demandé l'application rigoureuse du principe de la restitutio in integrum.

52 Le Document de Balamand cit. a été publié avec cette précision: "Ce document commun, comme tous les résultats mixtes du dialogue, engage la responsabilité propre de la Commission en attendant que les organes compétents de l'Église catholique et des Églises orthodoxes expriment leur avis à ce sujet".

En attendant, "la Commission recommande fortement que ces règles pratiques soient mises en oeuvre par nos Églises, y compris les Églises orientales catholiques appelées à prendre part à ce dialogue qui devra être poursuivi dans l'atmosphère sereine nécessaire à son progrès, vers le rétablissement de la pleine communion" (n. 34).

Ces recommandations et ces orientations, dont certaines demandent de vrais changements pratiques, doivent être approuvées par les autorités respectives de l'Église catholique et des Églises orthodoxes⁵³. Il est sûr que toutes les orientations contenues dans le Document commun expriment une vision positive qui, avec le temps, fera naître une nouvelle situation. La commission mixte a conscience que "le présent Document est une étape nécessaire dans ce dialogue" (n. 15). Une étape cependant qui peut permettre de trouver un nouveau statut aux relations oecuméniques locales et influencer positivement le dialogue catholique-orthodoxe en général.

Le dialogue a ainsi apporté une solide contribution à la solution d'une question ecclésiologique et canonique qui perturbait profondément la vie concrète des différents pays européens.

Conclusion

Pour conclure, nous pouvons faire quelques brèves observations:

a) Le dialogue théologique entre les différentes Églises et Communautés ecclésiastiques est engagé au niveau mondial avec une implication directe des représentants des Églises présentes en Europe, particulièrement engagées dans le mouvement oecuménique en raison de la manifestation, précisément en Europe, de l'origine et des premières implications de la division aussi bien entre l'Orient et l'Occident, qu'entre catholiques et protestants.

Dans une Europe traversée par de nouvelles tensions, secouée par des foyers de guerre où les motivations nationalistes ont une incidence souvent déterminante, le dialogue théologique en cours entre les différentes Églises, avant

⁵³ 15 Églises orthodoxes font partie de la Commission mixte de dialogue (Constantinople, Alexandrie, Antioche, Jérusalem, Moscou, Roumanie, Bulgarie, Serbie, Grèce, Chypre, Géorgie, Pologne, Albanie, Tchécoslovaquie, Finlande). Étaient absentes de la réunion de Balamand: Jérusalem, Serbie, Grèce, Bulgarie, Géorgie, Tchécoslovaquie. Le *Document de Balamand* conclut en formulant l'espoir d'avoir "supprimé l'obstacle qui a poussé certaines Églises autocéphales à suspendre leur participation au dialogue théologique et que l'Église orthodoxe pourra se retrouver au complet pour continuer le travail théologique si heureusement commencé" (n. 35). L'absence de ces Églises rend plus complexe la réception du Document.

même d'avoir obtenu des résultats concrets, constitue une indication de méthode et de comportement pour la recherche d'une convivialité pacifique dans le respect des droits de chacun et dans la volonté positive d'une communion plus étroite. Il est clairement indiqué que la solution aux problèmes ne sera pas trouvée dans l'affrontement souvent violent, mais dans un dialogue qui cherche à identifier, reconnaître et respecter les droits de chaque personne et de chaque Communauté.

b) La perspective dans laquelle se situe la recherche théologique oecuménique, à savoir l'unité dans la légitime diversité, offre un terrain adéquat, où il devient possible de respecter des droits de chaque groupe ecclésial, dans une communion croissante et harmonieuse, ce qui n'exclut pas la dialectique.

c) Les liens existant entre droit canonique et théologique, les relations que l'Eglise catholique entretient avec les autres Eglises et Communautés ecclésiales, le dialogue théologique en cours pour la solution des divergences, l'exigence même du dialogue qui est toujours plus ressentie, sont autant de raisons pour affirmer que le Code de Droit canonique est susceptible de modification dans le futur. Il est en fait conditionné par les résultats des dialogues théologiques et par le niveau de consensus qu'ils seront en mesure d'atteindre.

On peut donc affirmer qu'en ce qui concerne la question oecuménique, le dialogue aussi bien que le Droit canonique restent "ouverts".

DAS KIRCHENRECHT UND DER ÖKUMENISCHE DIALOG (aus evangelischer Sicht)

Von Klaus S c h w a r z, Hannover

I.

1. Wir leben in einer Zeit, da die Kirchen in vielfältiger Weise durch bi- und multilaterale Dialoge nach Wegen zu besserem gegenseitigem Verständnis und größer sichtbarer Einheit zwischen den getrennten Gliedern am einen Leib Christi suchen. Die Gesprächspartner haben auf diesem Weg an Erfahrung gewonnen. Eine Grunderkenntnis lautet: Das beim Gesprächspartner heute sichtbare Bild von Kirche, mit allen - teilweise oft fremden - Formen und Äußerungen ist nur als eine Art Momentaufnahme zu verstehen, der ein historischer Entwicklungsprozeß vorangegangen ist. Nur eine beharrliche und gründliche Rückfrage nach den Wurzeln und Ursachen, nur das Offenlegen der historischen Entwicklungslinien auf dem Weg zur gegenwärtigen kirchlichen Gestalt, mit ihrem darin begründeten Ritus und ureigensten Selbstverständnis, kann zu gegenseitigem Verständnis der Dialogpartner führen.

Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen ist im wahrsten Sinne "auf dem Weg", sie ist dem ständigen Wechsel der äußeren Situation ausgesetzt und muß sich in ihren sichtbaren Formen und Lebensäußerungen darauf einstellen, um Gehör zu finden für den ihr aufgetragenen Dienst der Verkündigung des ewigen, heiligenden und rechtfertigenden Wortes Gottes, das in Jesus Christus Mensch geworden ist.

2. Die Rückfrage nach den historischen Gründen und Linien unterschiedlicher kirchlicher Entwicklungen zeitigt oft erstaunliche Ergebnisse. An nicht wenigen Punkten werden Übereinstimmungen in fundamentalen Glaubensaussagen ins Blickfeld treten, die zur einer Neubewertung und Geringergewichtung der bislang im Zentrum der Aufmerksamkeit stehenden Trennungsgründe führen müssen. An anderen Stellen werden die tatsächlichen Kontroversfragen schärfer und in deutlicheren Konturen als bisher zutage treten, die Möglichkeit zu gezielterem Dialog wird eröffnet¹. Eine weitere Frucht der historischen Nachfrage

zeigt sich in der Erkenntnis, daß Aussagen, die in einen ganz bestimmten, apologetischen Zusammenhang gesprochen wurden, nicht ohne weiteres auf den theologischen Dialog mit anderen Partnern übertragen werden können. Dies gilt insbesondere für den Dialog zwischen reformatorischen und orthodoxen Kirchen².

Bei allen anstehenden Fragen, wie Ergebnisse aus Dialogen unmittelbar im Leben und in der Wirklichkeit der evangelischen Dialogpartner aufgenommen und rezipiert werden können und rechtliche Gültigkeit erlangen, kommt die Rolle des Kirchenrechtes in diesen Prozessen in den Blick. Es bedarf deshalb einer grundsätzlichen Klärung, welche Funktion dem Kirchenrecht im ökumenisch-theologischen Dialog zukommt.

II. Reformatorische Neuorientierung im Verständnis des kanonischen Rechtes

1. Die Lehre von dem *depositum fidei*, aus dem in Konsequenz dann der römische Katholizismus für seine Dogmen die Infallibilität herleitet, ist im Protestantismus zu keiner Zeit gültig gewesen³. Luther und die anderen Reformatoren haben zwar die Autorität der altkirchlichen Konzilsentscheidungen anerkannt; dies jedoch nicht, weil diese Entscheidungen von einem kirchenrechtlich und theologisch dazu befugten Konzil getroffen worden wären. Nach der Ansicht der Reformatoren stimmten diese Konzilsentscheidungen vielmehr sachlich mit der Schrift überein und stellten eine notwendige Abgrenzung gegenüber Irrlehren dar. Zu keiner Zeit ist also im Bereich des Protestantismus die Auffassung gültig gewesen, bei den Dogmen handle es sich auf Grund ihrer Entstehungsgeschichte um unfehlbare Lehrsätze. Die altkirchlichen Dogmen wurden von Luther und den Reformatoren daher im Sinne eines Bekenntnisses verstanden. Insofern haben sie die altkirchlichen Lehrentscheidungen im wesentlichen

1 Ein Beispiel für die beiden genannten Möglichkeiten stellt m.E. die Studie "Lehrverurteilungen - kirchentrennend?" dar (Band I-III, herausgegeben von K. LEHMANN und W. PANNENBERG, Freiburg, Göttingen 1986, 1989, 1990). An vielen Stellen zeigen sich inhaltlich überraschende Übereinstimmungen; die grundsätzliche Frage der Ekklesiologie, konzentriert in dem Verständnis des Papstamtes und der ihm zugeschriebenen *potestas ecclesiastica*, bleibt als Trennungsgrund deutlich bestehen. Das "Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als *Communio*" der Kongregation für die Glaubenslehre vom 28. Mai 1992 und das dazu von Kardinal Ratzinger in "Osservatore Romano" Nr. 15/16.6. 92 veröffentlichte Schreiben haben die o.g. offene Frage zu einem ökumenischen Konflikt verschärft.

2 Begriffe wie beispielsweise "synergia", "sola gratia", "sola scriptura" sind aus den Lehrauseinandersetzungen zwischen reformatorischer und lateinischer Theologie der Reformationszeit mit apologetischen Konnotationen belegt, die auf das Gespräch zwischen reformatorischen und orthodoxen Kirchen nicht einfach übertragbar sind.

3 Ich folge in diesem Abschnitt im wesentlichen B. LOHSE, *Epochen der Dogmengeschichte*, Stuttgart 7. Aufl. 1988, 15 ff.

wieder aufgenommen. Die lehrmäßigen Formulierungen der Reformationskirchen heißen deshalb nicht von ungefähr Bekenntnisschriften, weil durch sie das Bekenntnis zu Jesus Christus, als dem fleischgewordenen Sohn Gottes zum Ausdruck kommt. Jesus Christus ist das schöpferische Wort Gottes. Er ist Haupt und Hohepriester; die Kirche ist *creatura verbi* - Geschöpf des göttlichen Wortes - und verfügt darum nicht aus eigener Vollmacht über Gottes Heilsgabe an die Welt. Sie hat vielmehr im Gehorsam gegenüber dem Auftrag ihres Herrn zu reden und zu handeln und unterliegt selbst seinem richtenden und rettenden Wort.

2. Aus dieser Erkenntnis folgt eine zur herkömmlichen römisch-katholischen Lehre unterschiedliche ekklesiologische Konzeption, die sich auch im Verständnis des Kirchenrechtes niederschlägt. Das Haupt der Kirche ist Christus allein; es kann deshalb kein irdisches Haupt und keine Stellvertreter in ihr geben. Als *ecclesia spiritualis* ist diese Kirche der *corpus Christi mysticum*. Die Kirche ist allein auf das Wort gegründet. Der Heilige Geist beruft, sammelt, heiligt und erhält die Gläubigen - wie es in der Erklärung Luthers zum dritten Glaubensartikel beschrieben wird - als Glieder dieser *ecclesia spiritualis*, die zwar auf Erden wirklich, aber zugleich *ecclesia abscondita* ist.

Gleichzeitig - und mit der *ecclesia spiritualis* untrennbar verbunden durch die Klammer der Verkündigung - besteht die Kirche als *ecclesia universalis*; sie ist die Taufgemeinschaft, das Ackerfeld, die leibliche Gestalt, in der die *ecclesia spiritualis* durch Wort und Sakrament lebt und wirkt. Entgegen den Thesen des kanonischen Rechtes ist sie in ihrer Gesamtheit nicht organisierbar durch eine äußere Organisation und Rechtsgewalt. Sie gliedert sich in die Kirchentümer der *ecclesiae particulares*.

Die *ecclesia universalis* (und *particularis*) ist von dem geistlichen Geschehen und Charakter der *ecclesia spiritualis* bestimmt: Sie muß deren Geist in ihren Prinzipien und Institutionen widerspiegeln; sie kann weder über die Botschaft noch über die Gliedschaft der wahren Kirche verfügen⁴.

Ihr Recht darf eine christliche Freiheit nicht verstricken in Gesetzlichkeit, das geistliche Regiment nicht verkehren in weltliche Zwangsgewalt. Die Verkündigung - nicht eine äußere, von ihr verselbständigte Ordnung - leitet, sammelt und bewahrt die Gläubigen und scheidet sie von den Ungläubigen. Christus

⁴ Ich folge hier und im folgenden der Darstellung von M. HECKEL, Evangelisches Staatslexikon, Stuttgart 3. Aufl. 1987, Spalte 2820 ff.

selbst scheidet so durch das Evangelium die Schar der Gläubigen von den Heuchelchristen, den getauften Ungläubigen.

Die Kirche beruht deshalb ganz und ausschließlich auf der Verkündigung des Evangeliums und auf dem Glauben, den die Verkündigung weckt und findet. Das Wort schafft die Kirche, nicht die Gemeinde konstituiert nach reformatorischem Verständnis die Kirche. Wort und Sakrament sind allein die *notae ecclesiae* im bezeugenden, konstitutiven und signifikanten Sinne. Deshalb fällt die äußere Kirchenverfassung aus dem Bereich des Heilsnotwendigen heraus: Der Primat Petri und die hierarchisch bischöfliche Organisation werden nicht als Bestandteil des *ius divinum* erachtet, sondern dem *ius humanum* zugerechnet.

3. Im Sinne dieser auf Wort und Sakrament gegründeten Gemeinschaft des Glaubens hat die Reformation die Einheit der Kirche verfochten und ebenso ihre Einzigkeit, Universalität, Katholizität und Apostolizität. Es gibt allein die Einheit der wahren Kirche, der Evangeliumsverkündigung und des Glaubens, die keiner hierarchischen Organisation und keines päpstlichen Primates bedarf, um ihre apostolische, katholische Universalität und Unität zu wahren. Ein solcher Kirchenbegriff nötigt dann zwangsläufig zur Kirchenreform der nach Meinung der Reformatoren veräußerlichten und verweltlichten Rechtskirche. Aus diesem Kirchenbegriff konstituiert sich auch ein gewisses Widerstandsrecht gegenüber der dem *ius humanum* unterstehenden Kirchenstrukturen, wo diese der Verkündigung des Evangeliums entgegenstehen. In den Auseinandersetzungen des Kirchenkampfes während des Dritten Reiches und in Formulierungen der Barmer Bekenntnissynode von 1934 kam dies deutlich zum Ausdruck.

4. Der Ursprung der kirchlichen Ordnung liegt im Gottesdienst. Die *communio sanctorum* der im Gottesdienst Versammelten ist eine Gemeinschaft der Liebe; ihre Ordnung ist eine Liebesordnung. Diese Ordnung ist nach *Confessio Augustana* (CA) XV um der Liebe und des Friedens Willen zu halten.

Aus der Herrschaft Christi und seinem hohepriesterlichen Amt ergibt sich, daß er der einzige Mittler ist. Vor ihm sind alle gleich. "Der Gedanke der Gleichheit der Christen läßt alle geistlichen Stufungen und Unterscheidungen in der Kirche hinfällig werden. Mit der fallenden Scheidung zwischen Klerus und Laien ist dem kanonischen Recht der Boden entzogen. Der Christenstand ist Kraft göttlichen Rechtes der einzige Stand in der Kirche; er duldet weder die Herrschaft noch die Privilegien und Exemtionen des kanonischen Priesterstandes⁵⁹". Die Gleichheit der Christen und die Unmittelbarkeit gegenüber Christus

als ihrem Herren kommt in dem Gedanken vom "Priestertum aller Gläubigen" zum Ausdruck. Als oberste Instanz der Christenheit wird zwar das Konzil anerkannt. Ihm steht ein Recht zur Definition von Glaubensfragen und zur Entscheidung des Glaubensstreites zu. Als Repräsentation der gesamten *ecclesia universalis* ist das Konzil dem Papst übergeordnet. Allerdings wird jedoch deutlich festgestellt, daß auch das Konzil eine - wenn auch notwendige - Institution des *ius humanum* in der Kirche ist. Das Konzil spricht nur dann aus der Vollmacht des Geistes und für den Gläubigen im Glauben verbindlich, wenn in ihm die wahre, geistliche Kirche handelt und es sich deshalb der Majestät und der Wahrheit des Wortes Gottes beugt, sie verkündet und vollzieht. Das Konzil kann über die Wahrheit des Evangeliums nicht verfügen, sondern sie nur im consensus der Väter und Geschwister bezeugen. Konzilaussagen sind deshalb nicht als Dogmen, sondern im evangelischen Sinne als Bekenntnisse zu verstehen.

5. Die Ökumenizität und Verbindlichkeit eines Konziles ist geistlich aus der *ecclesia spiritualis* zu verstehen. Deshalb hängt sie nicht an der äußerlichen Organisationsform, da diese auch hier nicht menschlich verselbständigt und verfügbar gemacht werden kann. Die Ökumenizität und Verbindlichkeit eines Konziles hängt insbesondere nicht an den äußeren Merkmalen der ordentlichen Berufung, Versammlung und Leitung durch eine hierarchische Gewalt. Festzuhalten ist, daß auch ein Konzil die *ecclesia abscondita* nicht ihrer Verborgenheit entkleidet, diese nicht einer menschlichen Organisationsstruktur habhaft macht; denn das Wirken des Geistes und der Wahrheit kann nicht gebunden werden. Jeglicher Anspruch eines Konziles auf Unfehlbarkeit ist deshalb nach reformatorischem Verständnis angemaß.

6. Die Bedeutung der reformatorischen Bekenntnisse als Grundlage für den ökumenischen Einigungsprozeß.

Eine Gemeinsamkeit ist den reformatorischen Bekenntnisschriften zueigen: Sie geben eine Standortanzeige, die bestimmt ist von der Heiligen Schrift; Der Heiligen Schrift sind alle reformatorischen Bekenntnisse untergeordnet. Die Schrift ist als *norma normans* unveränderbar und fest; von ihr abgeleitet ist das Bekenntnis *norma normata*, das in einer gewissen Kontextualität seiner Entstehungsgeschichte gesehen und verstanden werden muß. Für ökumenische Lehrgespräche kann gerade dieses Verständnis der reformatorischen Bekenntnisse sehr förderlich wirken, besonders an Stellen, wo es um die Überprüfung von im

Bekenntnis ausgesprochenen Lehrverurteilungen am gegenwärtigen Gesprächsstand geht, oder wo gegenseitige, jahrhundertalte Unkenntnis und daraus folgende Fehleinschätzung im Dialog überwindbar wird. Für die ökumenische Diskussion von besonderer Bedeutung ist das im ersten Artikel der CA geäußerte Selbstverständnis, das auf die einträchtige Lehre, den *magnus consensus* hinweist. Die Wittenberger Reformation stellt sich damit in die Gemeinschaft der Gesamtkirche, wie es das nicaenischen Glaubensbekenntnis zusammenfaßt. Das Verständnis der kirchlichen Einheit in CA VII reicht weit über den in der römischen Kirche verfaßten Teil der Christenheit hinaus. Dort heißt es: "Es wird auch gelehret, daß alle Zeit muß ein heilige christliche Kirche sein und bleiben, welche ist die Versammlung aller Glaubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die Heiligen Sakrament laut des Evangelii gereicht werden. Dann dies ist genug zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirchen, daß da einträchtiglich nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt und die Sakrament dem gottlichen Wort gemäß gereicht werden. Und ist nicht not zur wahren Einigkeit der christlichen Kirche, daß allenthalben gleichformige Ceremonien, von den Menschen eingesetzt, gehalten werden, ..." (CA VII). Wie weiter unten zu sehen sein wird, bildet gerade dieser Artikel die entscheidende Grundlage für die 1973 geschlossene, sogenannte Leuenberger Konkordie. Beachtenswert ist überdies, daß der *Formula Concordiae* von 1577 ein Anhang in Form eines *catalogus testimoniorum* beigegeben ist, in dem Zitate aus den Schriften der rechthgläubigen Kirchenväter der ersten Jahrhunderte gesammelt sind, um die Kontinuität und Kongruenz der theologischen Lehraussagen in der Christologie von der Alten Kirche zur Lehre der Reformation zu belegen. Ähnliches zeigt sich in der Württembergischen Kirchenordnung von 1559, wo nicht im Anhang, sondern im Text selbst die rechthgläubigen Kirchenväter der ersten Jahrhunderte in Zitaten ihrer Schriften als Zeugen für die Aussagen des Bekenntnisses aufgeführt sind. An dieser Stelle wird deutlich, daß die Väter der Reformation keinesfalls im Sinne hatten, sich von der Kirche abzuspalten; ihr Bestreben war im Gegenteil, die durch menschliche, nicht dem Evangelium entsprechende, Rechtsetzung verlorengegangene Einheit mit der wahren, apostolischen Kirche und ihrer Tradition zurückzugewinnen.

7. Es war also nur folgerichtig, daß die Tübinger Theologen des ausgehenden 16. Jahrhunderts in den Jahren zwischen 1573 und 1581 in einen Briefwechsel mit dem Ökumenischen Patriarchen Jeremias II. eintraten, der die Wieder-

gewinnung der Einheit mit dem östlichen Teil der Christenheit zum Ziel hatte. Maßgeblich an diesem Briefwechsel beteiligt war Jakob Andreä, zu jener Zeit Kanzler der Universität Tübingen, der auch entscheidenden Anteil an der Entstehung der Formula Concordiae (1577) hatte. Theologische Grundlage für den Briefwechsel zwischen den Tübinger Theologen und dem Ökumenischen Patriarchen war die Confessio Augustana, von der eine Übersetzung ins Griechische angefertigt worden war. Es würde den Rahmen dieses Beitrags sprengen, wollte man auf die verschiedenen Gründe eingehen, die einem Erfolg dieser Einigungsbemühungen entgegenstanden.

Das Vorwort der Württembergischen Theologen vom September 1583 zur Veröffentlichung dieses Briefwechsels zeigt noch einmal deutlich, daß die Reformatoren keine Kirchenspaltung, sondern nur die Rückgewinnung der Gemeinschaft mit der apostolischen Alten Kirche im Sinne hatten: "Dies war die Lehre und der Glaube aller Patriarchen und Propheten. Dies war die Lehre und der Glaube der Apostel, den Petrus auf der Apostelsynode ... ausgesprochen hat... wir glauben, im Namen Jesu Christi selig zu werden;... im übrigen gibt es Neues bei uns aber nicht. Wir haben keine neue Bibel, haben auch keine neue erdacht, sondern jene alte, die allen Zeiten gemeinsam ist, welche die katholische Kirche anerkennt und bewahrt. ... Wir haben auch keine andere Taufe, als die von Christus eingesetzte, und haben nur das abgetan, was von müßigen Menschen hinzugefügt wurde und nichts zur Sache beiträgt. ... Auch feiern wir in unseren Gemeinden kein anderes Mahl, als das von Christus eingesetzte, das gemeinhin Eucharistie genannt wird - und zwar unangetastet - ... die durch Veränderung, Verstümmelung und Entweihe verderbten Messen sind aus unseren Gemeinden vertrieben. ... Die von der Kirche benutzen Symbole, das Apostolicum, das Nicaenum und das Athanasianum, halten wir heilig, ... dies ist in Wahrheit katholischer Glaube, Lehre und Religion, worin nichts Neues ist..."⁶.

III. Der Prozeß des Zusammenwachsens der evangelischen Kirchen in Deutschland im 20. Jahrhundert

1. Die Evangelische Kirche in Deutschland besteht nach der Wiedervereinigung Deutschlands und nach der Herstellung der kirchlichen Einheit im Februar 1991 aus 24 unterschiedlich großen Landeskirchen, deren Bekenntnistand sich folgendermaßen darstellt: 10 lutherische, 2 reformierte und 12 unierte

⁶ Zitiert nach hg. vom Außenamt des EKD, Wort und Mysterium, Witten 1958, 214-215.

(lutherisch-reformiert) Landeskirchen. Nach ihrer Grundordnung ist die EKD eine Gemeinschaft bekenntnisverschiedener Kirchen, zwischen denen im Sinne der Leuenberger Konkordie von 1973 Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft, Anerkennung der Taufe und der Ämter usw. besteht. Innerhalb der EKD bestehen konfessionell geprägte Zusammenschlüsse, wie die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche (VELKD), der Bund evangelisch-reformierter Kirchen und die Evangelische Kirche der Union (EKU), die aus der altpreußischen Union erwachsen ist. Daneben gibt es eine Reihe von Landeskirchen, wie z.B. Württemberg (lutherisch), Baden (uniert) und Oldenburg (lutherisch), die keinem dieser konfessionell geprägten Zusammenschlüsse angehören. Die heutige Form der EKD, sowie das Verhältnis und die Gemeinschaft zwischen den einzelnen Landeskirchen hat seine geschichtliche Basis nicht nur in den Entwicklungen der einzelnen landeskirchlichen Regimente, sondern vor allem auch in den Entwicklungen des 20. Jahrhunderts. Drei Jahreszahlen markieren jeweils einschneidende Veränderungen, die jeweils immer im Zusammenhang mit Fragen der Kirchenordnung und der Lehre gesehen werden müssen: 1918, 1933 und 1945.

2. Neuordnungen nach 1918

Mit dem Ende der Monarchien in Deutschland endete auch die Epoche des Summepiskopates der Landesherren für die evangelischen Kirchen. Mit der Weimarer Reichsverfassung von 1919 gibt es kein Staatskirchentum mehr. Evangelische Landeskirchen und Römisch-Katholische Diözesen sind damit dem Staat gegenüber gleichgestellt. Für die evangelischen Landeskirchen bedeutete dies nicht nur, daß ihre neue Stellung in der Gesellschaft gegenüber dem Staat erst mit Staatskirchenverträgen auszuhandeln war; innerhalb der Landeskirchen mußte nun Ersatz gefunden werden für die bisher von der Krone ausgehende Rechtsordnung. Diese mußte nunmehr in den gewählten Synoden verankert werden. Statt des landesherrlichen Summepiskopus mußte ein neues Organ gefunden werden, auf den die bisherigen Rechte des Landesherren übergehen konnten. In der Regel entschied man sich für einen leitenden Geistlichen, der innerhalb der verschiedenen Landeskirchen mit unterschiedlichen Amtsbezeichnungen benannt wurde. In den jetzt neu entstandenen Kirchenverfassungen ist die Lehre von der Kirche, die Bindung an Schrift und Bekenntnis, generell den Organen der Kirchenverfassung vorgeordnet. Die Bindung an Schrift und Bekenntnis kann nicht Gegenstand kirchlicher Gesetzgebung sein.

3. Nach der nationalsozialistischen Machtübernahme im Jahre 1933 versuchten die neuen Machthaber auch sehr bald Einfluß auf die evangelischen Landeskirchen in Deutschland zu gewinnen. Es war nicht nur das Führerprinzip, durch das die Landeskirchen in der Deutschen Evangelischen Kirche zentral und gleichgeschaltet werden sollte; sehr viel gravierender war der Versuch, die Lehre zu verändern und die nationalsozialistische, rassistisch-antijüdische Ideologie in den Mittelpunkt eines sogenannten arisch-deutschen Christentums zu stellen. Damit einher ging die "Säuberung" der biblischen Schriften von jüdischem Gut und in der Konsequenz die Proklamation eines arischstämmigen Christus.

Diese Entwicklung rief in weiten Kreisen der evangelischen Christenheit Deutschlands entschiedenen Widerstand hervor. Unter Berufung auf Artikel 1 der Verfassung der Reichskirche - "Die unantastbare Grundlage der Deutschen Evangelischen Kirche ist das Evangelium von Jesus Christus, wie es uns in der Heiligen Schrift bezeugt und in den Bekenntnissen der Reformation neu ans Licht getreten ist. Hierdurch werden die Vollmachten, deren die Kirche für ihre Sendung bedarf bestimmt und begrenzt", - trat seit Frühjahr 1934 die sogenannte "Bekennende Kirche" zusammen. Aus dem Rückbezug auf Schrift und Bekenntnis leitete die Bekennende Kirche ein Widerstandsrecht ab. Im Mai 1934 wurde in Barmen die "Theologische Erklärung zur gegenwärtigen Lage der Deutschen Evangelischen Kirche" angenommen. Auf dieser Bekenntnissynode erklärte sich die "Bekennende Kirche" als rechtmäßige "Deutsche Evangelische Kirche". Demgemäß setzte die Bekenntnissynode von Dahlem (Oktober 1934) eine neue geschäftsführende Kirchenleitung unter Berufung auf das kirchliche Notrecht ein, den "Rat der Deutschen Evangelischen Kirche". Viele Mitglieder der Bekennenden Kirche mußten ihr mutiges Bekenntnis mit der Haft in Konzentrationslagern und dem Tod bezahlen. Namen wie Martin Niemöller, Gustav Heinemann, Theophil Wurm und viele andere stehen für die Bekennende Kirche.

Eine mögliche Bruchstelle innerhalb der Bekennenden Kirche gab es zwischen den Bruderräten der zerschlagenen unierten Kirchen und den lutherischen Kirchen. Der Grund hierfür lag letztlich in einer unterschiedlichen Bewertung des gemeinsamen Bekenntnisses von Barmen. Die Fragestellung war, ob das Bekenntnis von Barmen lediglich einen Appell darstellte, das Verhältnis der bestehenden Konfessionskirchen zueinander zu bedenken (gewiß mit dem Fernziel, die der Einheit entgegenstehenden Kontroversen zu überwinden), oder ob

in der theologischen Erklärung von Barmen bereits das Bekenntnis einer geeinten Kirche in Erscheinung trat, in der unter dem äußeren Druck der nationalsozialistisch bestimmten Häresie die bisherigen zwischenreformatorischen Konfessionsgrenzen als überwunden gelten konnten - mit der Konsequenz von Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft. In der kirchlichen Wirklichkeit der evangelischen Landeskirchen kam ein Prozeß in Richtung auf Kirchengemeinschaft in Gang. Die Praxis stand oft im Widerspruch zu den kirchlichen Ordnungen, die noch keine allgemeine Kirchengemeinschaft zwischen den bekenntnisverschiedenen Gliedkirchen der EKD vorsahen.

4. Nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges und dem Untergang der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft schlug die sogenannte "Stuttgarter Schuldklärung" vom 18./19. Oktober 1945 eine der ersten Brücken zwischen Deutschland und den Siegermächten. Der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland traf in Stuttgart mit Vertretern des in Bildung begriffenen Ökumenischen Rates der Kirchen zusammen. Neben dem Bekenntnis der eigenen, deutschen Schuld, die ein unendliches Leid über viele Länder und Völker gebracht hatte, erklärte der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland: "Nun soll in unseren Kirchen ein neuer Anfang gemacht werden. Gegründet auf die Heilige Schrift, mit ganzem Ernst aufgerichtet auf den alleinigen Herrn der Kirche, gehen sie daran, sich von glaubensfremden Einflüssen zu reinigen und sich selber zu ordnen ..."⁷. Dieser Text ist eine Absichtserklärung ohne rechtsverbindliche Gesetzeskraft; er bestimmte jedoch in vielen Bereichen bis heute das kirchliche Handeln und die innerkirchliche Diskussion und hatte so unmittelbare Auswirkungen auf die Kirchengesetzgebung im evangelischen Raum Deutschlands.

Aus der Erfahrung des dritten Reiches und des Widerstandes in der Bekennenden Kirche wurde im Jahr 1948 die Evangelische Kirche in Deutschland als Kirchenbund gegründet. Ihre Grundordnung trug der unterschiedlichen Bekenntnisorientierung ihrer Gliedkirchen Rechnung. Die Präambel stellt die verschiedenen Landeskirchen allerdings auf eine breite gemeinsame Basis, die genügend Freiraum für die sich bis heute abzeichnenden Einheitsbestrebungen abgab. In der Präambel heißt es: "Grundlage der Evangelischen Kirche in Deutschland ist das Evangelium von Jesus Christus, wie es uns in der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments gegeben ist. In dem sie diese Grundlage

⁷ Zitiert nach Hg. H.A. OBERMANN, A.M. RITTER, H.-W. KRUMMWIEDE, *Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen*, Band IV/2, Neukirchen 1980, 162-163.

anerkennt, bekennt sich die Evangelische Kirche in Deutschland zu dem Einen Herrn, der einen heiligen, allgemeinen und apostolischen Kirche.

Gemeinsam mit der Alten Kirche steht die Evangelische Kirche in Deutschland auf dem Boden der altkirchlichen Bekenntnisse.

Für das Verständnis der Heiligen Schrift wie auch der altkirchlichen Bekenntnisse sind in den lutherisch reformierten und unierten Gliedkirchen und Gemeinden die für sie geltenden Bekenntnisse der Reformation maßgebend". In Artikel 1.2 der Grundbestimmungen in der Fassung vom 13. Juli 1948 bejaht die EKD mit ihren Gliedkirchen ausdrücklich die von der ersten Bekenntnissynode in Barmen getroffenen Entscheidungen. Überdies deutet sich bereits 1948 als gemeinsamer Rahmen folgender Satz an: "... sie ruft die Gliedkirchen zum Hören auf das Zeugnis der Brüder. Sie hilft ihnen, wo es gefordert wird, zur gemeinsamen Abwehr kirchenzerstörender Irrlehre". (Artikel 1.2)

5. Es würde an dieser Stelle zu weit führen, wollte man die teilweise mit großem Eifer und unterschiedlicher Motivation geführte Diskussion innerhalb der EKD um die Veränderung der EKD-Grundordnung in Richtung einer größeren Einheit und Gemeinschaft zwischen den Gliedkirchen nachzeichnen. Es kann jedoch konstatiert werden, daß der 1948 kirchenrechtlich gelegte Rahmen ein tragfähiges Fundament darstellte, um das Zusammenwachsen der Gemeinschaft aus unterschiedlichen Gliedkirchen zu fördern. Ein nicht geringer Anteil kommt der schon mehrfach genannten "Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa: Leuenberger Konkordie" zu. Diese Vereinbarung legitimierte endlich im Jahr 1973 (!) die volle Kirchengemeinschaft (Kanzel- und Abendmahls-gemeinschaft) zwischen allen Gliedkirchen der EKD und weit darüber hinaus. Ein weiteres wichtiges Element der Einheit ist darin zu sehen, daß bereits vor der Herstellung der kirchlichen Einheit zwischen der EKD und dem Bund der Evangelischen Kirchen in der früheren DDR auf Beschluß der EKD-Synode eine theologische Kammer ins Leben gerufen wurde, die in direkter Verantwortlichkeit gegenüber dem Rat der EKD arbeitet: Ein Schritt zur Vereinheitlichung der Bekenntnisauslegung in der EKD.

6. Artikel 1 der Grundordnung der EKD erhielt mit der Herstellung der kirchlichen Einheit im Februar 1991 in 1.1 folgenden Zusatz. "Sie (die EKD) versteht sich als Teil der einen Kirche Jesu Christi".

In Art. 1.2 wird auf die zwischen den Gliedkirchen bestehende Kirchengemeinschaft im Sinne der Leuenberger Konkordie hingewiesen.

In Art. 1.3 steht jetzt der Hinweis auf die 1. Bekenntnissynode in Barmen.

In Art. 1.4 wird festgeschrieben: "Durch seine Mitgliedschaft in einer Kirchengemeinde und in einer Gliedkirche gehört das Kirchenmitglied zugleich der Evangelischen Kirche in Deutschland an".

Gleichzeitig wurde im Beschluß der 7. Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland auf ihrer 8. Tagung in § 2 des Einigungsgesetzes folgendes festgehalten: "Um die Gemeinschaft zwischen den Gliedkirchen zu stärken, ist zu prüfen, wie die von den Kirchen des Bundes der Evangelischen Kirchen beschlossene "Gemeinsame Erklärung zu den theologischen Grundlagen der Kirche und ihrem Auftrag in Zeugnis und Dienst" aus dem Jahr 1986 für die Evangelische Kirche in Deutschland wirksam und wie weit das in der Grundordnung verdeutlicht werden kann". Mittlerweile ist gemäß dieses Beschlusses eine Stellungnahme erarbeitet, die als Vorschlag zur Veränderung der Grundordnung den einzelnen Landeskirchen zur Stellungnahme zugeht. Da hier Fragen des Bekenntnisses der einzelnen Landeskirchen betroffen sein können, ist die sogenannte Paktierungsgrenze überschritten, jenseits der die EKD-Synode nicht mehr allein die Rechtsetzungsgewalt besitzt und die Landeskirchen durch jeweiligen Synodenentscheid einzeln zustimmen müssen.

7. Kodifizierung von Rechtssätzen und Verfassungswirklichkeit

Nicht zuletzt unter dem Eindruck der Leuenberger Konkordie und der mit ihr verbundenen Aufhebung der in den reformatorischen Bekenntnissen ausgesprochenen gegenseitigen Verwerfungen hat das Zusammenwachsen unter den EKD-Gliedkirchen zu einer engeren Gemeinschaft an Dynamik und kirchlicher Qualität gewonnen. Man kann davon ausgehen, daß die Gemeinschaft unter den Gliedern der Evangelischen Kirche in Deutschland de facto bereits tiefer ist, als es in ihrer Grundordnung schon Ausdruck findet. Dies hängt zum Einen damit zusammen, daß die konfessionellen Besonderheiten der verschiedenen reformatorischen Bekenntnisse von den jeweiligen Kirchengliedern teilweise nur noch schwerlich nachvollziehbar und verifizierbar sind. Zum Anderen zwingt ein den Kirchen gegenüber zunehmend negatives öffentliches Klima die evangelischen Christen dazu, enger zusammenzurücken und ihre Identität weniger im speziellen konfessionellen Status, denn in dem Bewusstsein ihrer Gemeinschaft als evangelische Christen und als Teil der Ökumene zu suchen. Die Leuenberger Konkordie zeigt Basis und Richtung des Miteinanders der in Kirchengemeinschaft verbundenen Christen an: "In einer 400jährigen Geschichte haben die theologische Auseinandersetzung mit den Fragen der Neuzeit, die Entwicklung der Schriftforschung, die kirchlichen Erneuerungsbewegungen und der wiederent-

deckte ökumenische Horizont die Kirchen der Reformation zu neuen, einander ähnlichen Formen des Denkens und Lebens geführt. ... Daneben wurde immer wieder, besonders in Zeiten gemeinsamen Leidens, ... Gemeinschaft erfahren. ... Auf diesen Wegen haben sie gelernt, das grundlegende Zeugnis der reformatorischen Bekenntnisse von ihren geschichtlich bedingten Denkformen zu unterscheiden. Weil die Bekenntnisse das Evangelium als das lebendige Wort Gottes in Jesus Christus bezeugen, schließen sie den Weg zu dessen verbindlicher Weiterbezeugung nicht ab, sondern eröffnen ihn und fordern auf, ihn in der Freiheit des Glaubens zu gehen" (Leuenberg 5).

Die Leuenberger Konkordie nennt als Aufgabe zwar die gemeinsame theologische Arbeit, um die Wahrheit des Evangeliums gegenüber Entstellungen zu bezeugen und abzugrenzen. Allerdings beinhaltet die Erklärung der Kirchengemeinschaft keine Vorwegnahme von kirchenrechtlichen Regelungen in Einzelfragen zwischen den Kirchen (42). Die Frage eines organisatorischen Zusammenschlusses einzelner beteiligter Kirchen muß jeweils in der konkreten Situation entschieden werden (44).

In den Artikeln 46-49 der Konkordie wird ein bewußt weiter Rahmen über den europäischen Bereich hinaus abgesteckt und der Hoffnung Ausdruck gegeben, daß sich das Beispiel der Leuenberger Konkordie auch auf Kirchen in anderen Kontinenten auswirken werde.

An der Leuenberger Konkordie wird so deutlich sichtbar, daß ein innerhalb eines bestimmten Raumes bereits durchgeführtes Gesetzgebungsverfahren seine Wirksamkeit in andere Bereiche hinein durchaus auf ganz unterschiedlichen Ebenen und in unterschiedlicher rechtlicher Qualität haben kann.

IV. Die EKD und ihre Landeskirchen im ökumenischen Dialog

1. Die EKD und ihre gliedkirchlichen Zusammenschlüsse sind in vielfältiger Weise in ökumenische Gespräche eingebunden. Darüberhinaus arbeitet die EKD als Vollmitglied in internationalen und nationalen Verbänden und Arbeitsgemeinschaften mit. Die Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK), in der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und in der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) sind durch Artikel 16 der EKD-Grundordnung festgelegt. Damit hat sich die EKD selbst in ihrem Grundrecht die Mitarbeit im Prozeß der ökumenischen Einigung mit größtmöglichem Gewicht als wichtigen Auftrag festgeschrieben.

2. In der Satzung der KEK, ebenso wie in der Grundlage der ACK-Satzung (§ 1), ist die Basisformel des ÖRK in ihrer Erweiterung aus dem Jahre 1961 (Vollversammlung von New Delhi) wortgleich aufgenommen: "Der Ökumenische Rat der Kirchen ist eine Gemeinschaft von Kirchen, die den Herrn Jesus Christus gemäß der Heiligen Schrift als Gott und Heiland bekennen und darum gemeinsam zu erfüllen trachten, wozu sie berufen sind, zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes".

Die ACK wurde bewußt nicht als nationaler Christenrat konstituiert, sondern lediglich als Arbeitsgemeinschaft. Innerhalb dieser Arbeitsgemeinschaft ist allerdings neben verschiedenen orthodoxen Kirchen und Freikirchen als Vollmitglied auch der Verband der Römisch-Katholischen Diözesen in Deutschland vertreten. Während in der ACK-Grundlage (§ 1.1) festgelegt ist, daß die Mitgliedskirchen die ACK zu gemeinsamen Zeugnis und Dienst bilden, geht die Verfassung des ÖRK in der Aufgabenstellung erheblich weiter (III.1): "Die Kirchen aufzurufen zu dem Ziel der sichtbaren Einheit im einen Glauben und der einen eucharistischen Gemeinschaft, die ihren Ausdruck im Gottesdienst und im gemeinsamen Leben in Christus findet, und auf diese Einheit zuzugehen, damit die Welt glaube". Die KEK geht zwar in Artikel 1 ihrer Satzung nicht ganz so weit, verweist jedoch auf den Ökumenischen Rat und das gemeinsame Bestreben, christliche Einheit und christlichen Dienst zu fördern.

Die sehr weitgehend klingende Aufgabenstellung des ÖRK wird in den nächsten Artikeln sofort wieder soweit zurückgenommen, daß keine rechtswirksamen Eingriffe in die sehr unterschiedlichen ekklesiologischen Verfassungen der einzelnen ÖRK-Mitgliedskirchen postuliert werden können. "Der Ökumenische Rat der Kirchen hat beratende Funktion ... besitzt keine gesetzgebende Gewalt über die Kirchen. Er handelt auch in keiner Weise in ihrem Namen, außer in den erwähnten und von den Mitgliedskirchen künftig festgelegten Fällen. ... "(IV). In der Praxis steht die Gemeinschaft selbst an grundlegenden Fragen nicht immer auf einem festen Fundament. So ist beispielsweise die Frage der gegenseitigen vollen Taufanerkennung unter seinen Mitgliedskirchen bislang immer noch nicht geklärt. Bei manchen der Mitgliedskirchen besteht im Falle eines Übertritts von einer zur anderen Kirche weiterhin die Praxis der Wiedertaufe (Wiederholung des Taufsakramentes!). Immerhin kann festgehalten werden, daß die Basis eindeutig festlegt: "Der ÖRK ist eine Gemeinschaft von Kirchen, ... ". Es kommt damit zumindest immerhin eine gewisse ekklesiale Komponente zum Tragen, die nicht gegeben wäre, wenn es sich bei den Mitgliedern lediglich um Einzelpersonen oder Einzelgemeinden handeln würde. Zu hoffen bleibt, daß sich die Ergebnisse der 5. Weltkonferenz von "Faith and Order" (August 1993 -

Santiago de Compostella) zur Frage der *Communio* zwischen den Kirchen langfristig auch auf die ekklesiologische Qualität der Gemeinschaft zwischen den ÖRK-Mitgliedskirchen auswirkt.

3. An den Gesprächen der konfessionellen Weltbünde wie z.B. Lutherischer Weltbund (LWB) und Reformierter Weltbund (RWB) ist die EKD teilweise über ihre einzelnen Gliedkirchen oder die gliedkirchlichen Zusammenschlüsse innerhalb der EKD einbezogen. Solange die Vollmacht des ÖRK so schwach ist, daß keine Konsequenzen aus der in der ÖRK-Satzung niedergelegten Aufgabenstellung für die einzelnen Kirchen mit rechtsverbindlicher Wirkung gezogen werden können, sind dadurch kaum unmittelbare Auswirkungen auf den Bekenntnisstand der einzelnen EKD-Gliedkirchen zu erwarten, obwohl sich in der Vergangenheit die Kritik am ÖRK vor allem an der Frage der zu großen Betonung politischer und sozialer Arbeitsvorhaben bei gleichzeitiger Vernachlässigung der eigentlich theologischen Arbeit und der grundlegenden Ziele wie Evangelisation und Mission entzündete. Hinzu kommt die latent vorhandene Sorge einer nicht zu unterschätzenden Zahl von Mitgliedskirchen, das Fehlen einer theologisch eindeutigen Grundsatzarbeit leiste dem Eindringen eines gewissen Synkretismus Vorschub. Deshalb wurde von deutscher evangelischer Seite die Kritik oft auch mit dem Verweis auf das eigene Bekenntnis begründet. Der ÖRK befindet sich somit auf einer ständigen Gradwanderung zwischen dem Vorwurf von zu wenig ekklesiologischer und dem Vorwurf zu großer ekklesiologischer Qualität. Die in der Basisformel und dem Aufgabenkatalog niedergelegten Ziele des ÖRK korrespondieren zumindest von ihrer Absichtserklärung her mit den in CA VII genannten Voraussetzungen für eine gegenseitige kirchliche Anerkennung.

4a. Will man eingehender untersuchen, ob das Kirchenrecht eine unterstützende oder eher hindernde Wirkung auf dem Weg zur ökumenischen Einheit der Kirchen einnimmt, muß zunächst untersucht werden, welches der möglichen Einheitsmodelle und welche Form von Einheit gemeint ist. Es ist schon auf CA VII hingewiesen worden. Das dort beschriebene Einheitsmodell läßt sich am ehesten unter der Formel versöhnte Verschiedenheit fassen. Bei der Darstellung der Leuenberger Konkordie ist bereits sichtbar geworden, daß es sich bei dem dort verwendeten Einheitsmodell nicht um eine Einheit in der Ordnung oder der zentralistisch geführten Kirchenorganisation handelt. Es wird vielmehr unterschieden zwischen dem *ius spiritualis*, das von Gott gegeben die Einheit der Kommunikanten und der auf das Wort Gottes Hörenden bewirkt. Eine organi-

satorische Einheit müßte nach reformatorischer Ansicht dem *ius humanum* zugeschrieben werden. Äußere Kirchenordnungen haben deshalb in ihrer Rückbindung an den Grund und Auftrag der Kirche Jesu Christi eine dienende Funktion gegenüber der evangeliumsgemäßen Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung.

b. Ein weiteres Modell wäre die Bildung einer organischen Einheit durch organisatorische und rechtliche Beziehungen zwischen verschiedenen Kirchen ähnlicher Bekenntnisstruktur, wodurch insbesondere neue kirchliche Organisationen und gemeinsame Einrichtungen entstehen sollen. Derartige Unionen können nach reformatorischem Verständnis durchaus gebildet werden; allerdings muß dies auf der Basis der Freiwilligkeit geschehen, synodal von den Mitgliedern der beteiligten Kirchen in Kirchenrecht umgesetzt und rezipiert werden. Dieser Schritt ist nur vorstellbar, wenn eine ekklesiologische Übereinstimmung besteht, die die Aussagen der reformatorischen Bekenntnisse unterstreicht und bestätigt.

c. Mit einem weiteren Modell ist der Begriff der konziliaren Gemeinschaft verbunden. In diesem Einheitsmodell wird ein allgemeines Konzil von Kirchen ganz unterschiedlicher Bekenntnisstrukturen angestrebt; in der Konsequenz müßten die bislang vorhandenen Bindungen aufgelöst werden und die bestehenden Kirchen juristisch in eine organische Einheit übergehen. Vom kirchenrechtlichen Standpunkt her ist dieses Modell, das sich zumindest an das Zweite Vatikanum anlehnt, äußerst unscharf, geht man einmal von der Beziehung gleichwertiger Partner aus. Neben der kirchenrechtlichen Unsicherheit, welche Ordnung und welche Leitungsstrukturen dieses Modell impliziert, ist es wohl auch aus einem gravierenden anderen Grund nicht praktikabel. Die erstrebte Transkonfessionalität wird die Angst der einzelnen Ortsgemeinden vor völligem Identitätsverlust ins Unermeßliche wachsen lassen. Es wird so eher zu weiteren Spaltungen als zur Einheit beitragen können.

d. Ein weiteres Modell wurde bei den Gesprächen zwischen der EKD und der anglikanischen Kirche gewählt, die einen vorläufigen Abschluß in der Erklärung von Meißen (1988) gefunden haben. Dieses Modell geht aus von der ekklesialen Gemeinschaft und dem Grundverständnis der Kirche als *Communio* oder *Koinonia*, entsprechend der frühen christlichen Tradition. Die Erkenntnis von Gemeinsamkeit in zentralen christlichen Glaubenswahrheiten gibt Hoffnung, daß bei dem vorhandenen Grundkonsens in den fundamentalen Fragen auch auf

die noch offengebliebenen Fragen, die nicht gemeinschaftshindernd sind, eine Antwort im Dialog gefunden werden kann. Die Eucharistiegemeinschaft steht dabei nicht gleichsam als Krönung am Ende eines Weges, sondern wird im Verlauf des Prozesses aufgenommen, sobald die Kirchen eine genügend breite Basis der Übereinstimmung gefunden haben. Kirchenrechtlich läßt dieses Modell Möglichkeiten für viele Annäherungen auch im organisatorischen Bereich, ohne jedoch die organisatorische Einheit zur Voraussetzung der Koinonia zu erheben.

e. Das im Dekret über den Ökumenismus beschriebene Modell des Zweiten Vatikanischen Konzils (*Unitatis redintegratio*) bedeutet zwar aus römisch-katholischer Sicht einen echten Aufbruch in der Beurteilung der nicht zur Rom gehörenden Kirchen; allerdings geht auch dieses Dekret davon aus, daß die Einheit und die völlige kirchliche Gemeinschaft nur wiedergewonnen werden kann, wenn alle "Außenstehenden" - die durchaus Christen genannt werden können - in die Römische Kirche zurückkehren. Das zitierte Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als *Communio* vom 28. Mai 1992 und der dazugehörige Brief von Kardinal Ratzinger (vgl. Anm. 1) gehen gerade nach den Dialogen zwischen Rom und den anderen Kirchen in anstößiger Weise noch hinter *Unitatis redintegratio* zurück. Für einen evangelischen Christen kann ein solches Modell der "Rückkehrökumene" keine ernsthafte ökumenische Gesprächsgrundlage bieten. An dieser Stelle herrschen noch unüberbrückbare ekklesiologische Gegensätze mit kaum lösbaren kirchenrechtlichen Spannungen.

5. Unterschiedliche Dialogebenen

a. Den Weg eines auf Kirchengemeinschaft gerichteten Dialoges könnte man in folgender Reihe benennen.

- Feststellung von Konsens; Eingrenzung der noch offenen Fragestellungen;
- Aufhebung von Lehrverurteilungen;
- Gegenseitige Anerkennung als Kirche im Vollsinn, noch vor Aufnahme der vollen Kirchengemeinschaft;
- Aufnahme der vollen Kirchengemeinschaft (Kanzel- und Eucharistiegemeinschaft).

b. Die verschiedenen von der EKD geführten Dialoge haben unterschiedliche Stufen dieser soeben genannten Reihe erreicht. Ich nenne einige in Auswahl zur Illustration ohne Anspruch auf Vollständigkeit:

- Das Gespräch mit den Methodisten ist mit der vollen Aufnahme von Kirchengemeinschaft zum Abschluß gekommen.

- Der Dialog mit der Anglikanischen Kirche ist in der Vereinbarung von Meißen mit der Aufnahme einer weitgehenden Kirchengemeinschaft (allerdings noch nicht in der vollsten Stufe) ebenfalls zu einem vorläufigen Abschluß gekommen.

- Im Gespräch mit den Altkatholiken wurde eine gegenseitige Anerkennung als Kirchen erreicht. Daraus folgt die gegenseitige gastweise Einladung zum Abendmahl ohne Aufnahme voller Kirchengemeinschaft.

- Das mit der Römisch-Katholischen Kirche geführte Gespräch (Lehrverurteilungen - kirchentrennend?) ist zu einem vorläufigen Abschluß gekommen. Die Aufnahme von Kirchengemeinschaft war von vornherein nicht geplant; allerdings war das Gespräch auf eine größere Einheit und die Möglichkeit zu engerer Zusammenarbeit ausgerichtet, die zur Aufhebung von gegenseitigen Lehrverurteilungen führen sollte. Gegenwärtig sind die Ergebnisse zur Prüfung dem Rat zur Förderung der Einheit der Christen in Rom vorgelegt. Die Feststellung von Konsens und die Aufhebung von Lehrverurteilungen hätte meines Erachtens durchaus kirchenrechtliche Auswirkungen. Dies müßte vor allem Konsequenzen in den praktischen Fragen wie beispielsweise der seelsorgerlichen Begleitung gemischtkonfessioneller Paare (um nur ein Feld zu nennen) nach sich ziehen.

- Die vier bilateralen theologischen Dialoge der EKD mit orthodoxen Kirchen sind aus kirchenrechtlichen Gründen nur mittelbar auf das Ziel der Aufnahme voller Kirchengemeinschaft gerichtet, da diese Gespräche in gewisser Weise Hilfsfunktion für die Dialoge auf Weltebene zwischen Lutherischem Weltbund und Panorthodoxie bzw. Reformiertem Weltbund und Panorthodoxie einnehmen. Beide Dialoge auf Weltebene werden mit dem Ziel der vollen Kirchengemeinschaft geführt. Allerdings konnte in den mittlerweile über 40 Begegnungen in den vier Dialogen zwischen der EKD und orthodoxen Kirchen (der Russischen Orthodoxen Kirche, dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel, der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der Bulgarischen Orthodoxen Kirche) eine beachtliche Reihe von Konsenspunkten festgestellt werden. Eine zentrale Erfahrung dieser Dialoge ist die Feststellung, daß die im Lauf der reformatorischen Auseinandersetzungen gegenüber der lateinischen Theologie gemachten apologetischen Aussagen nicht auf das Gespräch mit den orthodoxen

Kirchen übertragbar sind. Theologisch und kirchenrechtlich ist als nächster Schritt in diesen bilateralen Dialogen der EKD zunächst eine Evaluation notwendig, um den gegenwärtigen Stand zu bestimmen sowie die offenen Fragen und die erreichten Konsenspunkte zusammenzustellen. M. E. wiegen diese Konsenspunkte so schwer, daß sie zu einer Geringerbewertung der Trennungsgründe führen müssen. Ekklesiologisch und kirchenrechtlich gesehen, könnte der Dialog mit den orthodoxen Kirchen unmittelbar auch Auswirkungen auf die Sicht der reformatorischen Bekenntnisse haben, da die Kontextualität der reformatorischen Bekenntnisse in diesen Gesprächsreihen besonders deutlich zum Ausdruck kommt. Dies bedeutet eine ständige, grundlegende Überprüfung des eigenen Bekenntnisses an der Schrift. An dieser Stelle muß ein Prozeß in Gang kommen, der aus heutiger Sicht noch kaum überschaubar sein dürfte. Sehr schwer vorstellbar ist gegenwärtig noch die Vermittlung und Rezeption der in bezug auf das eigene Bekenntnis gewonnenen Erkenntnisse. Davon wird dann auch die Formulierung und Beschlußfassung von Kirchengesetzen durch die zuständigen Synoden abhängen. Denkbar ist dieser Weg!

V. Prozeß der Formulierung und Setzung von Kirchenrecht

1. Das Ende der Monarchie in Deutschland mit Ende des Ersten Weltkrieges im Jahre 1918 und die damit verbundene Aufhebung des Summepiskopats bedeutete für die evangelischen Kirchen die Rückgewinnung eines ureigensten reformatorischen Prinzips: Aus der Erkenntnis des "Priestertums aller Gläubigen" konnte nun endlich das synodale Prinzip der Beteiligung der Gläubigen am Kirchenregiment in voller Weise abgeleitet werden. Das Recht der Legislative ging auf die Synoden über, in denen den Laien ein großes Gewicht zugesprochen wurde. Für die Setzung und Formulierung von Kirchenrecht hatte dies eine unmittelbare Bedeutung. Kirchliche Ordnungen, Verwaltungsvorschriften und öffentliche Kundgebungen von Gewicht bedürfen nun einer qualifizierten Mehrheit in den Synoden. Wie bereits mehrfach unterstrichen worden ist, kennt der Protestantismus kein "Dogma" im römisch-katholischen Sinne als unfehlbaren Lehrsatz. Das Verständnis von "Dogma" im Sinne von Bekenntnis führt weiter. In diesem Sinne gibt es durchaus ernstzunehmende Versuche, zu neuen, ökumenisch weiterführenden Lehraussagen zu kommen. Die in ihrem Rang gegenüber den altkirchlichen und reformatorischen Bekenntnissen unter den Landeskirchen unterschiedlich eingestufte theologische Erklärung von Barmen (1934) bedeutete - unbenommen der Tatsache, daß diese Erklärung nicht in allen Landes-

kirchen als zusätzliche neuere Bekenntnisgrundlage mit Gesetzeskraft in die Kirchenordnungen aufgenommen ist - einen wichtigen Schritt vorwärts in der inner-protestantischen Ökumene, da es in seinem theologischen Gewicht allgemein anerkannt und rezipiert ist. Grundlegend ist, daß sich in Barmen angesichts der Notlage Lutheraner, Reformierte und Unierte zu einer gemeinsamen theologischen Erklärung zusammenfanden, der ein gewisser Bekenntnischarakter zuerkannt werden kann.

Die unterschiedliche Gewichtung und Einschätzung des Stellenwertes der Barmer theologischen Erklärung deutet schon darauf hin, daß im Bereich der Evangelischen Kirche in Deutschland die Rechtssetzung in unterschiedlicher Qualität und auf differenzierten Ebenen vor sich gehen kann. Neben rechtsverbindlichen Kirchengesetzen kennt die Synode der EKD, ebenso wie die Synoden der Gliedkirchen, das Instrument von Kundgebungen/Erklärungen und Empfehlungen. Ebenso wie die vom Rat der EKD verantworteten Denkschriften haben diese öffentlichen Meinungsäußerungen und Denkanstöße nicht unmittelbar verbindliche, gesetzeswirksame Qualität; dennoch erwächst aus solchen öffentlichen Meinungsäußerungen und dem ihren eigenen Gewicht oftmals ein Anstoß, der im weiteren Prozeß der Diskussion durchaus gesetzeswirksam werden kann, wenn an einer bestimmten Stufe dieses Prozesses ein Gesetzgebungsverfahren abgeleitet wird.

An drei Beispielen sollen diese unterschiedlichen Möglichkeiten dokumentiert werden.

a. Der Grundsatzbeschluß der Bundessynode (Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR⁸) vom 28. September 1976 zum Thema "Kirchengemeinschaft - Einheit und Vielfalt".

Die Bundessynode hatte 1974 die Gliedkirchen um Stellungnahmen zum Arbeitsergebnis des gemeinsamen Ausschusses Kirchengemeinschaft "Zwischen Konkordie und Kirche" gebeten. Die Stellungnahmen wurden für die Bundessynode durch die theologische Kommission des Bundes ausgewertet. Die Synode faßte ihr Beratungsergebnis in dem folgenden Grundsatzbeschluß zusammen:

"1. Mit dem Thema der Synode "Kirchengemeinschaft - Einheit und Vielfalt" ist der Bund als "Zusammenschluß von bekenntnisbestimmten und rechtlich selbständigen Gliedkirchen" (Artikel 1, Abs. 2BO) angemessen beschrieben.

⁸ Spätestens nach dem Mauerbau von 1961 in Berlin und der damit verbundenen hermetischen Schließung der Grenze zwischen West- und Ostdeutschland konnten die östlichen Gliedkirchen der bis 1969 formal nicht geteilten EKD ihre Rechte und Pflichten als EKD-Gliedkirchen nicht

Kirchengemeinschaft in Einheit und Vielfalt bedingt bei gegenseitiger Anerkennung der Selbständigkeit der Gliedkirchen eine wechselseitige Verbindlichkeit ihrer Zusammenarbeit ... Die Zeugnis- und Dienstgemeinschaft wird auch dadurch von allen Gliedkirchen anerkannt, daß sie sich gegenseitig Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft gewähren - und dies trotz verschiedenen Bekenntnisstandes, zum Teil unterschiedlicher Auslegung der Einheitskriterien von CA VII unter nicht befriedigender Übereinkunft einiger theologischer Grundsatzzfragen. In diesem Sinn ist die Kirchengemeinschaft im Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR eine heute für unseren Raum angemessene Form des Kirchseins ...

2. Mit dem Zusammenschluß im Bund sind wir zur Vertiefung der Gemeinschaft des kirchlichen Lebens in dessen vielfältigen Bereichen und auf allen Ebenen verpflichtet. Gleichzeitig bedürfen die für das Kirchenverständnis wichtigen Grundfragen weiterer Klärung. ... Für das weitere Zusammenwachsen der Kirchen im Bund muß insbesondere vermieden werden,

- daß trotz der Ablehnung einer 'Superkirche' faktisch ein administrativer Zentralismus wirksam wird;
- daß der Bund mit Aufgabenstellungen überhäuft wird, die seine Leistungsfähigkeit untergraben;
- daß sich ein Trend auf eine theologische Uniformität einstellt, der die Verschiedenheit der Bekenntnisstände überspielt;
- daß also auf die eine oder andere Weise der föderative Charakter eines Zusammenschlusses der Gliedkirchen im Bund gefördert wird.

Solchen Gefahren kann z.B. dann begegnet werden,

- wenn bei der Fortführung der Lehrgespräche die verschiedenen Bekenntnisse so fruchtbar werden, daß deutlich wird, wie wir angesichts der Herausforderungen unserer Zeit Jesus Christus gemeinsam bekennen können; ...

Im Blick auf weiteres gemeinsames Handeln sollte insgesamt beachtet werden, daß Gemeinsames nicht in jedem Falle einheitliches Handeln sein muß, sondern unterschiedliches Vorgehen innerhalb einer bestimmten Toleranzbreite und die Möglichkeit zum Experiment einschließt⁹.

Im Falle dieses Textes wird deutlich, daß es sich nicht um einen judifizierbaren Text handelt; der Inhalt des Beschlusses hat jedoch unmittelbar Eingang in die weitere Arbeit, das Selbstverständnis und die Rechtssetzung des Bundes

mehr wahrnehmen. Im Jahr 1969 ist dann mit der Gründung des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR formal die Trennung vollzogen worden.

⁹ Kirche als Lerngemeinschaft, Dokumente aus der Arbeit des Bundes der Evangelischen Kirchen in der DDR, Berlin 1981, 47-49.

der Evangelischen Kirchen in der DDR gefunden, wie sich aus der Entwicklung bis zur Wiederherstellung der kirchlichen Einheit mit der EKD im Jahre 1991 leicht nachweisen läßt.

b. Am 12. November 1970 beschloß die Evangelische Landessynode in Württemberg den Text einer Mitteilung an die Gemeinden über das Programm des Ökumenischen Rates der Kirchen zur Bekämpfung des Rassismus. Der Text selbst hat ebenfalls keine unmittelbare Gesetzeswirkung, sondern soll lediglich der Information und Meinungsbildung innerhalb der Evangelischen Landeskirche von Württemberg dienen. Aus dem Text selbst geht jedoch hervor, wie derartige langfristig vorbereitete synodale Meinungsbildungen doch in die unmittelbare Gesetzgebung einfließen können und auf Umwegen anderer Stelle wie beispielsweise in diesem Falle im Kirchengesetz über den Haushalt für das kommende Rechnungsjahr wirksam werden: "Im Rahmen der Beratungen für den landeskirchlichen Haushaltsplan für das Rechnungsjahr 1971 hat die Landessynode zuvor am 11. November 1970 zum Programm des Ökumenischen Rates der Kirchen zur Bekämpfung des Rassismus folgende Anträge mit unterschiedlichen Mehrheiten angenommen bzw. abgelehnt:

A Die VII. Landessynode der Evangelischen Kirche in Württemberg legt Wert darauf, daß allgemeine ökumenische Opfer und finanzielle Zuwendungen aus Kirchensteuermitteln an kirchliche Weltbünde verantwortlich im Sinn des kirchlichen Auftrages verwendet werden.

"Zum kirchlichen Auftrag gehört es, angesichts der erschreckend zunehmenden Rassenspannungen sich für die Achtung der gottgegebenen Würde eines jeden Menschen einzusetzen, mutig und leidensbereit für Gerechtigkeit einzutreten, in der Kraft des für alle Gekreuzigten Versöhnung zu stiften und Haß zu überwinden. Dem allem können gezielte kirchliche Hilfsprojekte dienen.

Zum kirchlichen Auftrag gehört es aber nicht, politische Gruppen mit kirchlichen Geldern zu fördern, die bei der Verfolgung ihrer Ziele Gewaltanwendung nicht grundsätzlich ausschließen. 'Hier steht die Relevanz unseres Glaubens auf dem Spiel. Christlicher Machtgebrauch zielt darauf ab, den Kreis zu sprengen, in dem Gewalt neue Gewalt gebiert. Das gilt von den Mitteln wie von den Zielen' (Bericht der Sektion VI der 4. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen Uppsala, 1968)"¹⁰.

¹⁰ Worte, Beschlüsse, Handreichungen, wichtige Erschließungen der württ. Evang. Landessynode seit 1946, Hrsg. vom Ältestenrat der Württembergischen Evang. Landessynode, Stuttgart 1989, 117.

In dieser EntschlieÙung wird zwar die Entscheidung des ÖRK, "sich dem Rassismus - wo immer er auftritt - zu widersetzen", mit überwältigender Mehrheit bejaht. Gleichzeitig wurde der Beschluß des ÖRK-Exekutivausschusses vom 2.9. 1970 zur Gründung eines Sonderfonds für das Antirassismusprogramm des ÖRK mit deutlicher Mehrheit abgelehnt.

In der Praxis der kirchlichen Haushaltsführung in Württemberg bedeutete dieser Beschluß, daß keine Haushaltsmittel aus Kirchensteuereinnahmen für den o.g. Sonderfonds des ÖRK zur Verfügung gestellt werden konnten. Ebenso wenig konnten landeskirchliche Kollekten für diesen Zweck ausgeschrieben werden.

c. Zur Frage der Teilnahme von Kindern am Heiligen Abendmahl verabschiedete die Evangelische Landessynode in Württemberg am 29. November 1979 eine Handreichung. Nach geltendem evangelischen Recht erfolgt die Zulassung zum Abendmahl mit der Konfirmation (in der Regel im Alter von 14 Jahren). Daß die Frage der Teilnahme von Kindern gestellt wurde, kann auch als Frucht des ökumenischen Vergleichs mit anderen kirchlichen Traditionen gelten. Die Handreichung empfiehlt eine Handhabung des weiterhin gültigen Kirchengesetzes nach "seelsorgerlichem Ermessen", was in etwa dem orthodoxen Grundsatz des kat'oikonomian entspricht. Mit Gewißheit ist davon auszugehen, daß diese Handreichung einer theologischen und einer rechtlichen Unsicherheit innerhalb der Evangelischen Landeskirche in Württemberg begegnen sollte. Man kann davon ausgehen, daß die in der Handreichung beschlossenen Grundsätze (die hier nicht zitiert sein sollen) weithin Eingang in die gemeindliche Praxis fanden. Allerdings ist gerade in der Frage des Abendmahles mit Kindern auch das Bekenntnis selbst berührt. Aus diesem Grund wird in den Erläuterungen deutlich gemacht:

"(1) Die 'Handreichung zur Frage der Teilnahme von Kindern am Heiligen Abendmahl' ist keine verbindliche Regelung mit Gesetzeskraft. Keine Gemeinde und kein Pfarrer 'muß' nun aufgrund dieser 'Handreichung' nach Mitteln und Möglichkeiten suchen, nicht konfirmierte Kinder zum Besuch des Abendmahles zu bewegen. Niemand soll hier gedrängt werden oder sich gedrängt fühlen. Die 'Handreichung' will vielmehr solchen Gemeinden Hilfestellung geben, die mit dieser Frage konfrontiert sind. Wo das der Fall ist, soll nach den angegebenen Richtlinien verfahren werden"¹¹.

Diese Handreichung hat, wie im Beschlußtext ausführlich festgestellt wird,

¹¹ Zitiert nach: Worte, Beschlüsse, Handreichungen, a.a.O., 56

zwar keine rechtsverbindliche Wirkung, wird jedoch aufgrund ihres Charakters dennoch normierend für das Gesetzesverständnis in die Praxis der Gemeinden einwirken. Auf diese Weise entsteht eine rechtlich noch nicht abgesicherte Wirklichkeit, die dann gegebenenfalls später in einem erneuten Schritt durch ein entsprechendes Kirchengesetz kodifiziert werden kann.

VI. Abschließende Bewertung

1. Im Vorspruch zur Ordnung des kirchlichen Lebens der Evangelischen Kirche der Union vom 6.5. 1955 heißt es:

"(3) Die Ordnung des kirchlichen Lebens ist kein Gesetz, dessen Erfüllung uns vor Gott rechtfertigt. Sie ist kein Gesetz, das jede einzelne Entscheidung in der Gemeinde schematisch regelt und die seelsorgerliche Verantwortung einschränkt oder gar aufhebt. Sie kann nur in solcher Verantwortung recht gehandhabt werden. Die Ordnung ist eine Regel, der sich niemand ohne gewichtigen Grund entziehen soll. Wer meint, in einem Einzelfall anders entscheiden zu müssen, der frage sich ernsthaft, ob er das Wort Gottes für sich habe. Er hole auch den Rat seiner Kirchenleitung ein"¹².

Man sollte also das Kirchenrecht vor Überforderung bewahren. Es ist dazu da, die äußeren guten Ordnungen der Kirche zu wahren und die Bahn für das rechtlich nicht machbare Walten des Heiligen Geistes freizuhalten. Aus diesem Grund ist das Kirchenrecht immer sehr eng mit der Ekklesiologie verbunden - das Kirchenrecht ist eine Funktion der Ekklesiologie. Es schafft die Basis für ein geordnetes Zusammenleben auf allen kirchlichen Ebenen.

Wenn das Kirchenrecht sich aus dem Bekenntnis ableitet, dann muß geprüft werden, wie weit bereits im Bekenntnis nicht nur Offenheit gegenüber ökumenischen Bemühungen steckt, sondern vielmehr vom Bekenntnis her selbst die ökumenische Einheit der Kirche gefordert ist. An verschiedenen Stellen dieses Beitrags wurde bereits deutlich, daß die reformatorischen Bekenntnisse von ihrer Anlage her auf die Wiedergewinnung der kirchlichen Einheit ausgerichtet sind und den Rückbezug zur alten, ungeteilten Kirche suchen. Der Magnus Consensus ist ein ureigenstes Anliegen der Reformatoren. Das Kirchenrecht kann jedoch die schmerzvolle Trennung der Kirche nicht überwinden. Im Kirchenrecht können lediglich grundlegende theologische und ekklesiologische Überein-

¹² Zitiert nach: A. STEIN, Evangelisches Kirchenrecht, Ein Lernbuch, Neuwied 3. Auflage 1992, 20.

stimmungen festgehalten und als Rahmen für die ökumenische Begegnung und Communion festgeschrieben werden. Eine Voraussetzung ist, daß die Gesprächspartner einander als gleichwertig gegenüber treten. Übereinstimmungen und Vorschläge für ein wie auch immer geartetes Einheitsmodell können dann bei den Gesprächspartnern auf breiter gemeindlicher Basis rezipiert und von den zuständigen Synoden durch Beschlußfassung in Kirchengesetze gefasst und rechtsverbindlich gemacht werden. Ich bin im übrigen aus eigener Anschauung davon überzeugt, daß in der kirchlichen Wirklichkeit in vielen Gemeinden am Ort sich bereits heute eine große Zahl von Christen über viele konfessionelle Trennungslinien hinwegsetzt und in manchen Fällen sogar mehr Kirchengemeinschaft praktiziert wird als es den Kirchenleitungen bewußt und vielleicht auch in dieser undifferenzierten Form lieb ist.

2. Das Kirchenrecht kann nur einen Rahmen setzen und gehbaren Grund schaffen für die Einheit der Kirchen, indem es das Zusammenleben in der Gemeinschaft ordnet. Hindernisse bei der Rezeption von ökumenischen Dialogergebnissen liegen jedoch zumeist nicht auf der juristischen Ebene (auch wenn sie teilweise juristisch trefflich dargestellt werden können), sondern eher im menschlichen Bereich. Damit ist die Frage der geistlichen Identität der Kirchenglieder angesprochen. Eine Rezeption kann nur dann erfolgreich angegangen werden, wenn die Partner und ihre Gemeindeglieder nicht damit die Angst verbinden müssen, sie würden im Dialog ihre konfessionelle Identität preisgeben.

3. "Mit unserer Macht ist nichts getan", daran erinnert uns das Reformationsslied "Ein feste Burg ist unser Gott". Es kann und soll nicht der Eindruck erweckt werden, als läge das Hindernis für die nur schwer zu erreichende kirchliche Einheit an einer zu wenig flexiblen Handhabung des Kirchenrechtes. Auch die von Menschen planbaren Konzeption für eine künftig möglicherweise flexiblere Handhabung des Kirchenrechtes bei der Rezeption von ökumenischen Themen garantiert noch nicht ökumenischen Konsens. Gefragt ist das beharrliche Hören auf das Evangelium und das brennende Gebet um die Einheit füreinander und miteinander. Der Heilige Geist weht und wirkt, wo es der Dreieinige Gott will. Wir müssen jedoch auch bereit sein, uns von ihm aufeinanderzubewegen zu lassen.

DAS MENSCHENRECHT AUF RELIGIONSFREIHEIT ALS GRUNDLAGE DES ZUSAMMENLEBENS

Von Gerhard L u f, Wien

I.

Im Rahmen der neueren kirchlichen Sozialverkündigung kommt der Berufung auf die Menschenrechte im allgemeinen und die Religionsfreiheit im besonderen herausragende Bedeutung zu. Um nur ein Beispiel unter vielen herauszugreifen, sei aus der Botschaft Papst Johannes Paul II. zum Weltfriedenstag 1988 zitiert, in der auf den unbedingten Wert der Freiheit der religiösen Entscheidung mit folgenden eindrucksvollen Worten Bezug genommen wird: "Die Freiheit", so betont der Papst, "mit der der Mensch vom Schöpfer ausgestattet ist, ist die ihm fortwährend gegebene Fähigkeit, mit dem Verstand die Wahrheit zu suchen und mit dem Herzen dem Guten anzuhängen, zu dem er von Natur aus hinstrebt, ohne irgendeiner Art von Druck, Zwang oder Gewalt ausgesetzt zu sein. Es gehört zur Personwürde, dem moralischen Anspruch des eigenen Gewissens bei der Suche nach der Wahrheit entsprechen zu können"¹.

Unabhängig davon, wie man sich zur vieldiskutierten These Jellineks über die Religionsfreiheit als dem Urgrundrecht stellt², ist in dieser auf jeden Fall eine wesentliche Grundlage für alle anderen Menschenrechte deshalb zu sehen, weil sie eine die Gesamtpersönlichkeit des Menschen erfassende besondere Tiefenstruktur besitzt, die in der Konfrontation mit der Bedrohung durch Gewissenszwänge auf intensive Weise erfahrbar wird. "Insofern", so charakterisiert der Papst diesen Faktor, "das bürgerliche und soziale Recht auf Religionsfreiheit den innersten Bereich des Geistes berührt, erweist es sich als Bezugspunkt und in gewisser Weise als Maßstab der anderen Grundrechte. Es geht ja darum, den empfindlichsten Bereich der Autonomie der Person zu achten und ihr Raum zu geben, damit sie sowohl in ihren privaten Entscheidungen als auch im gesellschaftlichen Leben nach dem Spruch ihres Gewissens handeln kann"³. Ausdrücklich nimmt der Papst hier Bezug auf die Autonomie der Person, die in

¹ Zitiert nach K. HILPERT, Die Menschenrechte. Geschichte, Theologie, Aktualität, Düsseldorf 1991, 126, Anm. 20.

² Zur Diskussion um diese These Jellineks vgl. insbesondere den von R. SCHNUR herausgegebenen Sammelband: Zur Geschichte der Erklärung der Menschenrechte, Darmstadt 1964; vgl. weiters HILPERT (Anm. 1), 113 ff.

³ HILPERT (Anm. 1), 120.

der Tat den tragenden Grund und kritischen Maßstab aller Menschenrechte bildet⁴. Vergleicht man diese Aussagen mit jenen der Päpste des 19. und auch noch des 20. Jahrhunderts, so zeigt sich augenfällig, welch deutlicher Wandel in der Lehrtradition sich hier - und zwar gar nicht vor allzulanger Zeit - vollzogen hat. Denn die Auffassung, Religionsfreiheit sei eine "Freiheit des Untergangs"⁵, sie propagiere einen unzulässigen Indifferentismus bzw. Relativismus und bedrohe solcherart nicht bloß die religiöse, sondern auch die staatliche Ordnung in ihren Grundfesten, blieb für lange Zeit die kirchenamtlich maßgebliche.

Es ist hier nicht möglich, diese Entwicklung detailliert nachzuzeichnen, sondern in ihren Grundzügen nur insoweit, als es für die Erörterung von Themen erforderlich ist, die hier thesenhaft vorangestellt seien: In der christlichen Rezeption der Idee der Religionsfreiheit manifestiert sich, erstens, eine gegenüber traditionellen Positionen veränderte religiöse Sicht von Staat und Politik, die im wesentlichen auf eine entschiedene Präferenz für den säkularen Verfassungsstaat liberaler Prägung hinausläuft und damit den Religionsgesellschaften eine gewandelte Form öffentlichen Wirkens in Staat und Gesellschaft zuweist⁶. Dahinter steht, zweitens, nicht nur eine bloß pragmatische Anpassungsstrategie an veränderte politische Gegebenheiten, sondern, und dies ist für unsere Erörterungen besonders wichtig, auch eine theologische Neubesinnung auf die Bedeutung der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte für das Selbstverständnis religiöser Praxis im Rahmen ihres öffentlichen Wirkens. Schließlich ist, drittens, die Aufgabe gestellt, die Religionsfreiheit als tragendes Prinzip auch der interreligiösen Beziehungen der Kirchen und Religionsgesellschaften fruchtbar zu machen; und dies auf zweifache Weise: Einmal, indem die Religionsfreiheit in ökumenischer Perspektive die Grundlage für eine vom Geiste der Toleranz getragene und in ihm vollzogene Form der Begegnung der Religionen zu bilden vermag. Zum anderen, indem im Bezug auf die Religionsfreiheit eine Plattform der Kooperation gefunden werden kann, von der aus die verschiedenen Religionen gemeinsam in ein kritisches Verhältnis zur staatlichen Politik zu treten vermögen. Dies nicht, um politischen Einfluß in unmittelbarer Nähe zum Staat auszuüben, sondern um

⁴ Vgl. H. BIELEFELD, *Neuzeitliches Freiheitsrecht und politische Gerechtigkeit. Perspektiven der Gesellschaftsvertragstheorien*, Würzburg 1990, 108 ff.

⁵ Pius IX., Enzyklika "Quanta Cura"; um Verständnis für diese Haltung angesichts der religionsfeindlichen Politik des Liberalismus bemüht sich R. AUBERT, *Das Problem der Religionsfreiheit in der Geschichte des Christentums*, in: H. LUTZ (Hrsg.), *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit*, Darmstadt 1977, 448.

⁶ Zur Bedeutung der Religionsfreiheit für die Stellung der Kirchen im modernen Staat vgl. R. POTZ, *Die Religionsfreiheit in Staaten mit westlich-christlicher Tradition*, in: J. SCHWARTLANDER (Hrsg.), *Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte*, Mainz 1993, 119 ff.

diesen aus religiöser Perspektive an die Berücksichtigung seiner eigenen humanitären Grundsätze zu erinnern.

II.

Die traditionelle Ablehnung der Religionsfreiheit durch die christlichen Kirchen, insbesondere durch die Repräsentanten der römischen Kirche (auf die hier vordringlich Bezug genommen werden soll⁷), war von einem Politikkonzept bestimmt, das sich entscheidend am Bestand einer einheitlichen religiös-politischen Lebenswelt, also einer homogenen christlichen Gesellschaft orientierte. Wiewohl man sich aus realpolitischen Gründen gezwungen sah, Konzessionen an den säkularen Staat zu machen, blieb man doch in deutlicher Distanz zu den Idealen der bürgerlichen Revolutionen, insbesondere zu Demokratiepostulaten und liberalen Grundrechten⁸. Das Augenmerk wurde vordringlich darauf gerichtet, der Kirche einen institutionell gesicherten Entfaltungsraum zu garantieren, von dem aus sie dem Staat - als ihm gleichgeordnete "societas perfecta" - grundlegende politische Direktiven aus der Perspektive christlicher Grundsätze verpflichtend vorgeben konnte. Im Lichte der Vorstellung vom Vorrang der Wahrheit vor der Freiheit vertrat man zwar die Idee der Toleranz, wonach es geboten sei, Andersdenkende um des Gemeinwohles willen zu tolerieren, aber eben nur, um größere Übel zu vermeiden⁹. Religionsfreiheit blieb indes als Preisgabe des religiösen Wahrheitsanspruches an den Geist des Laizismus, des Naturalismus bzw. des schrankenlosen Individualismus verpönt.

Diese Haltung war aus zweifachen Gründen problematisch. Zum einen stellte sie, nimmt man die im 19. Jahrhundert ausgebildeten gesellschaftlichen bzw. institutionellen Realbedingungen moderner Staatlichkeit in den Blick, einen Anachronismus dar. Denn die politische Säkularisierung war schon so weit fortgeschritten, als daß man kirchlicherseits hoffen und damit rechnen konnte,

⁷ Die Haltung der protestantischen Kirchen (lutheranischer Prägung) konnte über die Theologie der "Freiheit des Christenmenschen" zwar einen offeneren Zugang zu den Freiheitspostulaten der aufklärerischen Tradition gewinnen. Ihr Problem war es aber, einen gegenüber dem Staat abgehobenen und gleichwohl auf ihn bezogenen, politisch eigenständigen Raum des Religiösen zu konstituieren, der erst die Möglichkeit bot, die Gewährleistung religiöser Freiheit institutionell einzufordern. Dieses Problem hat sich z.B. sehr augenfällig an den Schwierigkeiten gezeigt, ein Widerstandsrecht gegenüber staatlichem Totalitarismus zu formulieren.

⁸ Vgl. G. LUF, *Neuzeitliche Freiheitsgeschichte und Kirchenrecht*, in: *Zur Methodik und Didaktik des Kirchenrechts*, Ch. Leitmaier zum 70. Geburtstag, ÖAKR 30 (1979) 55 ff.

⁹ Vgl. E. W. BÖCKENFÖRDE, *Religionsfreiheit als Aufgabe der Christen*, in: DERS., *Religionsfreiheit. Die Kirche in der modernen Welt*, Schriften zu Staat - Gesellschaft - Kirche, Band 3, Basel 1990, 20 ff., der diese Position am Beispiel Pius VII. und Kardinal Ottaviani darstellt. Vgl. auch H. LÜBBE, *Religion nach der Aufklärung*, Graz 1986, 298.

die Entwicklung rückgängig machen zu können. Die Haltung war aber nicht bloß anachronistisch, sondern ließ in ihrer gegenüber religionsfeindlichen Maßnahmen zwar verständlichen, aber gleichwohl unzulässig pauschalen Ablehnung des neuzeitlichen Freiheitsethos auch unberücksichtigt, daß sich dieses in seiner Substanz genuin christlichen Antrieben verdankt. W. Kasper bezeichnet das geradezu als die "Tragik der neuzeitlichen Entwicklung, daß wesentliche Impulse des Christentums gegen die etablierte Christenheit zur Geltung gebracht werden mußten"¹⁰.

Nunmehr hat sich - und das ist Gegenstand vielfältiger Kommentierungen - die Situation wesentlich geändert. Denn es kam insbesondere seit dem zweiten Vatikanum zur dezidierten kirchlichen Anerkennung des Grundrechts auf Religionsfreiheit, mit welcher notwendigerweise auch eine klare Option für den demokratischen Rechts- und Verfassungsstaat der Gegenwart verknüpft ist. Unter den maßgeblichen Faktoren dieses Wandels sind es auf politischer Ebene insbesondere die leidvollen Erfahrungen mit den Totalitarismen und Kriegsgreueln unseres Jahrhunderts, die angesichts der radikalen, in ihren Dimensionen bislang nicht gekannten Bedrohtheit menschlicher Freiheit und Würde die elementare Bedeutung menschenrechtlicher Garantien hervortreten ließen, für die es auch aus religiösen Motiven einzustehen gilt.

Ein positiver Zugang zur Religionsfreiheit wurde auch durch die Tatsache erleichtert, daß die Furcht, die Gewährung religiöser Freiheit in einem System der Trennung von Kirche und Staat münde notwendig in einen das Religiöse verdrängenden Laizismus, durch geschichtliche Erfahrungen abgebaut werden konnte. Zwar hat das französische Trennungssystem am Beginn unseres Jahrhunderts in der Tat einen Laizismus propagiert, der die Eliminierung des Religiösen aus der Sphäre gesellschaftlicher Öffentlichkeit und damit dessen totale Privatisierung zum Ziele hatte. Doch ist diese religionspolitische Position in der weiteren Entwicklung vom Konzept einer eher religionsfreundlichen, den Religionsgemeinschaften wohlwollend gegenüberstehenden Laizität abgelöst worden. Darin erweisen sich Konvergenzen zur Entwicklung im deutschsprachigen Raum, wo es zu Ausprägung eines "balancierten" Trennungssystems¹¹ kam. In

10 W. KASPER, Autonomie und Theonomie. Zur Ortsbestimmung des Christentums in der modernen Welt, in: H. WEBER, D. MIETH (Hrsg.), Anspruch der Wirklichkeit und christlicher Glaube, Festschrift für A. Auer, Düsseldorf 1980, 24.

11 BÖCKENFÖRDE, Staat - Gesellschaft - Kirche (Anm. 9), 162 f. Balanciert ist die Trennung zur Kirche hin "daß dieser zwar jede institutionelle Teilhabe und Verfügungsmacht im staatlichen Bereich fehlt, ihr aber keineswegs eine freie, auf Überzeugung abzielende Wirksamkeit in weltlichen, auf Staat und Gesellschaft bezogenen Angelegenheiten untersagt ist, daß ferner die Kirchen als Einrichtungen von öffentlicher Bedeutung anerkannt sind und kirchlichreligiöse Betätigung der Gläubigen nicht zu Rechtsnachteilen für diese führen darf".

diesem wird unter der Voraussetzung der Säkularität der Staatszwecke ein Weg der Kooperation von Staat und religiösen Gemeinschaften angestrebt, der diese nicht aus der gesellschaftlichen Öffentlichkeit verdrängt, sondern ihrem Wirken im Zeichen der Realisierung grundrechtlich garantierter religiöser Freiheit einen Öffentlichkeitsauftrag zuerkennt, welcher ihrem spezifischen Selbstverständnis entgegenzukommen sucht.

Positive Wirkungen hat sicher auch das Beispiel des amerikanischen Trennungssystems ausgeübt. Denn dieses hat aus der leidvollen Erfahrung der europäischen Emigranten mit staatlicher Intoleranz die Konsequenzen gezogen und die Freiheit bzw. Pluralität der religiösen Bekenntnisse als produktive Bedingung der Entfaltung des religiösen Lebens anerkannt, wobei dem religiösen Faktor insgesamt ein wichtiger Anteil im öffentlichen Leben der Gesellschaft zukommt¹². Dieses amerikanische Exempel verringerte die Furcht, mit dem Verlust des Einflusses im staatlichen Bereich zugleich auch die Wirkmöglichkeiten im gesellschaftlich-kulturellen Kontext einzubüßen.

III.

Die nunmehr positive Bewertung der Religionsfreiheit bliebe indes nur eine äußerliche, bloß aus pragmatischen Gründen vorgenommene Anpassung an die kirchlichen Entfaltungsbedingungen innerhalb moderner Staatlichkeit, wäre sie nicht auch das Resultat einer Modifizierung der theologischen Perspektive, welche das Recht auf religiöse Freiheit aus der Mitte der religiösen Botschaft selbst zu rechtfertigen sucht. In dieser modifizierten Perspektive wird akzentuierter auf den notwendigen Zusammenhang von religiöser Wahrheit und menschlicher Freiheit Bezug genommen und hervorgehoben, daß die religiöse Wahrheit auf eine der Freiheit des Menschen entsprechende Weise gesucht werden solle. Diese Freiheitlichkeit religiöser Wahrheitssuche wird auf eine epochale Weise in der Erklärung des Zweiten Vatikanums über die Religionsfreiheit "Dignitatis humanae" zum Ausdruck gebracht und in der Würde des Menschen grundgelegt¹³.

Dieser Ansatz, die Würde des Menschen im Lichte der kategorialen Freiheit des Glaubensaktes zu interpretieren, ermöglichte es sodann, einen Brücken-

12 Vgl. H. MAIER, Politik und Religion, in: P. KOSLOWSKI (Hrsg.), Die religiöse Dimension der Gesellschaft, Tübingen 1985, 131, der zur amerikanischen Trennungskonzeption bemerkt, diese halte „den Staat außerhalb der Sphäre religiöser Konflikte, statt ihn, wie im gleichzeitigen europäischen Absolutismus, zum Zwangsschlichter der streitenden Bekenntnisse zu machen“.

13 Vgl. insbes. Art. 3 der Konzilserklärung, in dem betont wird, "die Verwirklichung und Ausübung der Religion (bestünde) ihrem Wesen nach vor allem in inneren, willentlichen und freien Ak-

schlag zum neuzeitlichen Freiheitsethos vorzunehmen, wie es in den Menschenrechten gegenwärtig ist. Ein solcher Brückenschlag sah und sieht sich allerdings mit dem häufig geäußerten Vorwurf konfrontiert, damit werde die neuzeitliche Konzeption der Freiheit als sittliche Autonomie unzulässig mit der Theonomie des Glaubens verquickt. Diese begreife sich als eine Form radikaler Abhängigkeit von Gott, während die Autonomie, als bindingslose Selbstmächtigkeit des Menschen interpretiert, eine hybride Form der Auflehnung des Menschen gegenüber dem göttlichen Willen darstelle. Dagegen wurde in der neueren Theologie eingewandt, daß zwischen Theonomie und Autonomie - sofern man diese nicht autarkistisch mißversteht und damit zu ihrem Zerrbild macht - keineswegs ein Gegensatz, sondern ein wesentliches Voraussetzungs- und Entsprechungsverhältnis besteht, das in der christlichen Botschaft selbst seine Basis hat. Die radikale Abhängigkeit des Menschen von Gottes Willen einerseits und die Freiheit des Glaubensvollzuges bleiben aufeinander verwiesen und müssen zusammengedacht werden¹⁴, weil Gott ein freies Gegenüber anspricht, das sich seinem Anspruch nicht in blindem, sondern in mündigem, d.h. frei verantwortetem Gehorsam unterstellen soll. W. Kasper kennzeichnet diesen Zusammenhang folgendermaßen: "Die christlich verstandene Theonomie setzt eine recht verstandene Autonomie des Menschen frei. Theonomie und Autonomie wachsen nicht im umgekehrt proportionalen Verhältnis, sondern im gleichsinnigen Verhältnis"¹⁵.

Glaubenserfahrung als "qualifizierte Freiheitserfahrung, d.h. als Erfahrung, daß die Wirklichkeit in ihrem letzten Grund Freiheit ist und sich als Freiheit in der Geschichte auslegt"¹⁶, bedeutet indes nicht spiritualistische Weltabkehr. Sie erschließt sich vielmehr im Anspruch, in den innerweltlichen Bezügen und unter Anerkennung ihrer Eigenständigkeit aus religiöser Motivation für eine vertiefte Sicht von Humanität einzutreten. Sie geht aber andererseits nicht in diesen innerweltlichen Bezügen auf, sondern transzendiert als freie Antwort des Menschen auf das Wort Gottes alle geschichtlichgesellschaftlichen Wirklichkeiten. Diese über die Freiheit vermittelte Spannung von Weltbezug und Transzendenz bildet die theologische Grundlage für ein Verständnis von Glaubensfreiheit, in

ten", die "von einer rein menschlichen Gewalt weder befohlen noch verhindert werden" könnten.

14 Mit beeindruckender Prägnanz spricht RAHNER in diesem Kontext die Notwendigkeit an, radikale Abhängigkeit von Gott und echten Selbststand menschlicher Freiheit zusammenzudenken (Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg 1976, 86).

15 KASPER, Religionsfreiheit als theologisches Problem (Anm. 6), 215.

16 W. KASPER, Theologische Bestimmung der Menschenrechte im neuzeitlichen Bewußtsein von Freiheit und Geschichte, in: J. SCHWARTLÄNDER (Hrsg.), Modernes Freiheitsethos und christlicher Glaube. Beiträge zur Bestimmung der Menschenrechte, Mainz 1981, 298.

welchem, um ein vielzitiertes Wort Böckenfördes zu gebrauchen, der Schritt vom "Recht der Wahrheit" zum "Recht der Person"¹⁷ getan wurde.

Dieser Schritt bedeutet keineswegs eine Relativierung der religiösen Wahrheitsfrage. Es geht nicht um eine unzulässige Propagierung des Indifferentismus, sondern, so Hilpert, "um die konsequente Anerkennung der Überzeugungsstruktur des Glaubensaktes"¹⁸. In dieser Anerkennung der Überzeugungsstruktur des Glaubensaktes wird ja die Verpflichtung nicht aufgehoben, sich um religiöse Wahrheit zu bemühen und an ihr festzuhalten, aber betont, daß dabei jeglicher Zwang illegitim wäre. Nun kann aus dieser Theologie der Freiheit gläubiger Existenz nicht unmittelbar ein staatliches Grundrecht auf Glaubensfreiheit deduziert werden, weil man in diesem Falle die notwendige Differenzierung unterschiedlicher Sphären der Freiheitsverwirklichung mißachtete. Zwischen der religiösen Ebene verantworteten Glaubens und der rechtlich-politischen Ebene der Glaubensfreiheit, die notwendig auch eine solche der Möglichkeit zur totalen religiösen Indifferenz in sich enthält, muß also notwendig unterschieden und solcherart eine der Abgrenzung von moralischer und rechtlicher Ordnung analoge Differenzierung zwischen religiöser Binnenstruktur und staatlicher Grundrechtsgarantie gefunden werden, die gleichwohl den Bezug zwischen diesen Ebenen wahrt. Eine solche Vermittlung in der Differenz kann erfolgen, wenn es gelingt, das überkommene staatliche Grundrecht auf Glaubensfreiheit nicht theologisch zu überhöhen, sondern in seiner eigenständigen rechtlich-politischen Dimension vorbehaltlos anzuerkennen, weil man für diese Anerkennung der Achtung der Freiheit des Glaubensaktes heraus überzeugende theologische Motive und Gründe hat. Soll der Glaubensakt in seiner Freiheit geachtet und geschützt werden, ergibt sich aus dieser Forderung zunächst die kategoriale Unzuständigkeit des Staates, in Angelegenheiten von Glauben und Gewissen zwanghaft eingreifen zu wollen, und das voraussetzungslos und universell gleich. Für die Kirchen bedeutet dies, daß sie religiöse Freiheit nicht bloß für die eigene Mission beanspruchen dürfen, sondern zu akzeptieren haben, daß diese Freiheit jenseits aller einseitigen Privilegierungen die Grundlage einer fundamentalen Gleichheit zwischen allen Religionen bildet. Sie können dann ihre Ziele nicht mittels machtgestützter Apparate, sondern unter Bedingungen bzw. nach Gesetzen pluralistischer Gesellschaften durchzusetzen versuchen.

¹⁷ BÖCKENFÖRDE, Die Religionsfreiheit im Spannungsfeld zwischen Kirche und Staat (Anm. 9), 46.

¹⁸ K. HILPERT, (Anm. 1), 123.

Daraus resultiert notwendigerweise ein deutlicher Rückzug aus der überkommenen engen Verflechtung mit dem Staat. Dieser Rückzug sollte konsequenterweise nicht als Verlust an traditionellen Einflußmöglichkeiten beklagt, sondern als Chance begriffen werden, in größerer Distanz den kritischen Dialog mit der staatlichen Politik unabhängiger und damit auch glaubwürdiger zu führen. Der Rückzug "auf das 'rein Religiöse' versetzt offenbar", wie H. Maier überzeugend ausführt, "die Kirchen in eine neue Freiheit und Autonomie gegenüber den gesellschaftlichen Mächten, so daß ihre moralische Autorität im gleichen Maße wächst, in dem man ihnen zutraut, nicht nur das Sprachrohr des gesellschaftlichen establishments zu sein"¹⁹. Durch die nicht bloß äußerliche Hinnahme sondern theologisch wohlbegründete Affirmation religiöser Freiheit zeigt sich diese Chance zu erhöhter Glaubwürdigkeit in besonderem Maße in einem zentralen Bereich gesellschaftspolitischen Engagements der Kirchen, nämlich im Bereich der Menschenrechte. Ein solches Menschenrechtsengagement darf allerdings die Religionsfreiheit nicht ausklammern, denn dann wäre andernfalls die Gefahr groß, durch eine Diskrepanz zwischen der Berufung auf menschenrechtliche Freiheitspostulate nach außen und Freiheitsdefizite im "Binnenraum" religiöser Freiheit sich dem Vorwurf auszusetzen, eine doppelte Wahrheit zu vertreten und damit aber unglaublich zu werden.

IV.

Welche Folgerungen ergeben sich aber, so ist nunmehr zu fragen, aus der nicht bloß als staatliche Vorschrift äußerlich hingenommenen, sondern auch aus theologischen Gründen bewußt akzeptierten bzw. postulierten Religionsfreiheit für das Verhältnis der Religionen zueinander? Diese Frage soll, wie schon einleitend ausgeführt wurde, auf zweierlei Weise erörtert werden: Zunächst ist zu untersuchen, welche Chancen bzw. Konsequenzen die gemeinsame Akzeptanz religiöser Freiheit für die Begegnung der Religionen haben kann. Im Anschluß daran soll die Bedeutung der Religionsfreiheit für ein gemeinsames gesellschaftskritisches Engagement der Religionen erwogen werden.

Die gemeinsame Akzeptanz der Religionsfreiheit sollte, so das grundlegende Postulat, dazu führen, daß diese sich im interreligiösen Bezug als ein Anerkennungsverhältnis vermittelt, welches auf der Basis essentieller Gleichheit all jene umfaßt, welche sich in Freiheit und in je spezifischer Form um religiöse Wahrheit bemühen. Ein solches Anerkennungsverhältnis konstituiert sich im Schutzbereich der staatlich gewährleisteten Garantie der Religionsfreiheit, setzt

¹⁹ MAIER (Anm. 12), 142.

aber bei der Inanspruchnahme dieses Grundrechts durch die Kirchen und Religionsgesellschaften doch einen Grundrechtsgebrauch voraus, der auf religiösen Freiheitsinteressen aller anderen Rücksicht nimmt.

Die reziproke Anerkennungsstruktur würde jedenfalls mißachtet, wenn das Grundrecht auf eine ausschließlich strategische Weise in Anspruch genommen würde, darauf ausgerichtet, ohne Rücksicht auf die anderen und unter rechtlicher Inanspruchnahme staatlicher Hilfe allein die eigene Interessen zu sehen und zu optimieren. Ein solcher strategischer Umgang mit den Menschenrechten wird in der gegenwärtigen staatsrechtlichen Literatur ganz allgemein als Deformation des ihnen zugrundeliegenden Freiheitsgedankens kritisiert, der den Sinn der Menschenrechte unterläuft. Denn diese rechtliche Praxis leidet, so wird argumentiert, an kategorialen, für unsere Gesellschaft indes typischen Solidaritätsdefiziten und führt dazu, daß die Grundrechte zum Ansatzpunkt für die Einrichtung neuer gesellschaftlicher Privilegienstrukturen werden²⁰ und damit Tendenzen zu einer Refeudalisierung der Gesellschaft fördern.

Es steht außer Zweifel, daß ein solcher unsolidarischer Grundrechtsgebrauch gerade den Kirchen und Religionsgesellschaften besonders schlecht anstünde. Wenn das Engagement für Mitmenschlichkeit zu ihren leitenden Zielen gehört, so gilt das natürlich auch für ihren eigenen Umgang mit dem Recht im allgemeinen und mit dem Grundrecht der Religionsfreiheit im besonderen. Die zu fordernde Realisierung einer solidarischen Rechtspraxis sollte bei der Durchsetzung des Grundrechts der Religionsfreiheit insbesondere dazu führen, daß diese im Geiste der Toleranz vollzogen wird. Ein solcher Zusammenhang von Freiheit und Toleranz scheint zunächst problematisch zu sein, da der Toleranzbegriff geschichtlich belastet ist. In der staatskirchenrechtlichen Tradition wird er als eine überwundene Vorstufe der Religionsfreiheit qualifiziert und als Erscheinungsform eines obrigkeitsstaatlichen Politikkonzeptes gesehen. Dies deshalb, weil die Gewährung von Toleranz allein der Disposition des Herrschers und seiner Sicht der *salus publica* bzw. der Staatsräson unterstellt blieb und damit keinen Rechtsanspruch vermittelte, somit den Status von Freiheitsrechten unterschritt²¹.

Das Bestreben, den Gedanken der Toleranz im Kontext religiöser Freiheit zu rehabilitieren, kann daher an diese Begriffsverwendung nicht anknüpfen. Toleranz besitzt aber auch eine andere Bedeutung, und zwar, durchaus im Anschluß an die Tradition des Humanismus, die einer Tugend mitmenschlicher

20 Vor diesen Gefahren warnt auf eindrucksvolle Weise H. HOFMANN, Menschenrechtliche Autonomieansprüche. Zum politischen Gehalt der Menschenrechtserklärungen, in: *Juristenzeitung* 47 (1992) 173.

21 Vgl. G. LUF, Von der Toleranz zur Religionsfreiheit, in: A. RAUSCHER (Hrsg.), *Mehrheitsprinzip und Minderheitenrecht*, Mönchengladbacher Gespräche, Bd. 9, Köln 1988, 54 ff.

Zuwendung. Sie erweist sich in der Offenheit gegenüber dem anderen, sei es in der Bereitschaft, in der Begegnung mit ihm das Gemeinsame aufzusuchen und herauszustellen, sei es in der Haltung, Unterschiede nicht als Bedrohung durch das Fremde zu sehen, sondern als Chance, im Blick auf die Andersheit des anderen das Wissen um die eigene Position zu vertiefen. In einer solchen Haltung sind jedenfalls essentielle Voraussetzungen für eine fruchtbare Kooperation innerhalb religiös-kultureller Pluralität gelegen.

Eine durch ein solches Toleranzverständnis bestimmte Aktualisierung der Religionsfreiheit fungiert sodann in der Tat als unerläßliche Basis für ein offenes ökumenisches Gespräch, das von wechselseitigem Vertrauen geprägt und damit auch geeignet ist, überkommene Barrieren und Mißverständnisse abzubauen. Ein solcher Dialog ist indes kein einheitliches Geschehen, sondern besitzt mehrere Dimensionen, in denen sich der gemeinsame Bezug auf die religiöse Freiheit je unterschiedlich aktualisiert. Der Päpstliche Rat für den Interreligiösen Dialog und die Kongregation für die Evangelisierung der Völker haben in ihrem Dokument: "Dialog und Verkündigung"²² eine sehr ansprechende Differenzierung von Dialogebenen vorgenommen, die auch in diesem Beitrag herangezogen werden soll. Das Dokument unterscheidet vier verschiedene Arten des Dialogs:

- 1.) den "Dialog des Lebens, in dem Menschen in einer offenen und nachbarschaftlichen Atmosphäre zusammenleben wollen ..."
- 2.) den "Dialog des Handelns, in dem Christen und Nichtchristen für eine umfassende Entwicklung und Befreiung der Menschen zusammenarbeiten".
- 3.) den "Dialog des theologischen Austauschs, in dem Spezialisten ihr Verständnis des jeweiligen religiösen Erbes vertiefen und die gegenseitigen geistigen Werte zu schätzen lernen".
- 4.) den "Dialog der religiösen Erfahrung", der den Austausch spirituellen Reichtums zum Ziele hat²³.

Was den "Dialog des theologischen Austauschs" betrifft, um diesen zunächst anzusprechen, so besitzt dieser im gemeinsamen Bezug auf die Freiheit des Glaubensaktes und in der in ihm erschlossenen gemeinsamen Anerkennung seiner Überzeugungsstruktur²⁴ einen bedeutsamen Kristallisationspunkt des interreligiösen theologischen Gesprächs. Dieses Gespräch erweist sich aber gerade im Zusammenhang mit dem Grundrecht der Religionsfreiheit auch heute noch als eminent schwierig. Ein entscheidender Grund für diese Schwierigkeiten

22 Abgedruckt in: L'Osservatore Romano, deutsche Ausgabe, 21. Jg., Beilage vom 2. 8. 1991, 9 ff.

23 Nr. 42 des Dokuments.

24 Vgl. Anm. 17.

ist darin zu sehen, daß die Religionsfreiheit das Resultat einer Entwicklung darstellt, die durch die Konfrontation des abendländischen Christentums mit den Bedingungen moderner Staatlichkeit geprägt wurde, eine Entwicklung, die in der östlichen Tradition im allgemeinen und in der islamischen im besonderen keine unmittelbaren Entsprechungen hat. Es fehlt diesen Traditionen daher auch an einer ausreichenden theologischen bzw. politischen Reflexion über die Voraussetzungen und Bedingungen einer Differenzierung von Religion und Politik, die um der Garantie der Religionsfreiheit willen aber unabdingbar ist. Konfrontiert mit der Forderung, die Religionsfreiheit zu akzeptieren, werden Einwände und Befürchtungen artikuliert, die von der Sorge bestimmt sind, solcherart gesellschaftliche Tendenzen zu fördern, die in Atheismus, Säkularismus, Materialismus u.a.m. münden und daher - auch unter Inanspruchnahme staatlicher Zwangsmittel - bekämpft bzw. verhindert werden sollten.

Aus westchristlicher Perspektive stellt sich in diesen Dialogen die Aufgabe, einen vermittelnden Weg zu finden, der schwierig zu gewinnen und durchzuhalten ist. Denn einerseits bleibt es notwendig, trotz aller Einwände und Befürchtungen entschieden für dieses grundlegende Freiheitsrecht einzutreten. Andererseits sollte dieses entschiedene Eintreten für die Religionsfreiheit aber doch nicht borniert und schulmeisterlichbelehrend, quasi von oben herab, vorgenommen werden, sondern behutsam und mit entsprechender Sensibilität für unterschiedliche religiöse bzw. kulturellpolitische Hintergründe und Selbstverständnisse²⁵. Für triumphalistisches Auftreten besteht ja in der Tat kein Grund, hat doch der Blick in die eigene Geschichte des Umgangs mit religiöser Freiheit gezeigt, wie schwer man sich selbst mit diesem Phänomen getan hat und, das sei hinzugefügt, unter dem Einfluß verschiedener eigener fundamentalistischer Strömungen teilweise immer noch tut. Geboten ist daher eine Haltung, die eine selbstkritische Sicht der eigenen Probleme und Schwierigkeiten mit der Religionsfreiheit einzubringen vermag. Darin ist auch eine große Chance für den interreligiösen Dialog gegeben. Denn eine solche selbstkritische Sicht kann als Angebot bzw. Aufforderung an den Dialogpartner verstanden werden, in Auseinandersetzung mit dieser analogen Erfahrungen zu identifizieren bzw. zu artikulieren und mit der eigenen Tradition zu konfrontieren. Dabei sollte versucht werden, verbreiteten Befürchtungen entgegenzuarbeiten, die Gewährung religiö-

25 H. BIELEFELDT betont am Beispiel der Auseinandersetzung mit dem Islam, der unterschiedene Einsatz für die Menschenrechte könne nur dann glaubwürdig sein, wenn man ihn "mit dem Verzicht auf jede Art westlicher Zivilisationsmission (verbinde), die gerade auch in den islamisch geprägten Staaten viel Schaden angerichtet hat". (Islamischer Fundamentalismus als Herausforderung, in: "liberal" 1991/3, 42)

ser Freiheit laufe auf eine säkularistische Verdrängung des Religiösen aus der Gesellschaft hinaus. Hier müßte betont werden, daß die Trennung von Religion und Politik unter verfassungsstaatlichen Garantien es durchaus ermögliche, den Religionen einen adäquaten Entfaltungsanspruch innerhalb der gesellschaftlichen Öffentlichkeit zu garantieren. Auf diese Weise könnte versucht werden, der problematischen Alternative von Laizismus und Theokratie²⁶ zu entgehen, die die Diskussionen immer noch belastet.

Dem "Dialog des Lebens", also dem Zusammenleben in nachbarschaftlicher Atmosphäre, kommt in der heutigen Situation umfassender Migrationsbewegungen besondere Bedeutung zu. Gerade der gemeinsame Rekurs auf die in der Freiheit des Glaubens fundierte Würde eines jeden Menschen sollte dazu motivieren, im anderen, also auch im Andersgläubigen und dessen spezifischer religiös-kultureller Identität, nicht den Fremden, sondern den Nächsten zu sehen. Dies weist den Religionen einen wichtigen Verantwortungsbereich zu, und zwar gerade angesichts massiver, im Rahmen von "Ausländerdiskussionen" immer wieder und mit zunehmendem Ressentiment artikulierter Feindbilder. Religionsfreiheit besitzt hier eine wichtige Funktion. Denn sie fordert, dem jeweiligen Selbstverständnis religiöser Praxis so weit wie möglich Raum zu geben und beinhaltet daher den Anspruch, mit religiös-kultureller Vielfalt sinnvoll umzugehen. Sinnvoller Umgang mit religiös-kultureller Vielfalt im Zeichen religiöser Freiheit bedeutet aber, die interreligiöse Begegnung nicht als Bedrohung, sondern als Chance vertiefter Humanität zu begreifen und praktisch umzusetzen. Einen solchen Anspruch gegenüber vorherrschenden Tendenzen zur Abschottung und Ausgrenzung wachzuhalten gehört gewiß zu den zentralen Herausforderungen gelingenden Menschenrechtsengagement der Religionen.

Mit dem "Dialog des Handelns" ist schließlich der zweite Aspekt unserer Fragestellung angesprochen, die Frage nach der Bedeutung der Religionsfreiheit als der Basis für ein gemeinsames gesellschaftskritisches Engagement der Religionen. In den neueren ökumenischen Dokumenten finden sich immer wieder Appelle, die Religionen mögen gemeinsam für Frieden und soziale Gerechtigkeit eintreten. Den normativen Bezugspunkt bildet dabei die in allen Religionen vertretene, wenngleich theologisch im einzelnen unterschiedlich begründete Anerkennung des unverfügbaren Wertes jedes Menschen. Die besondere Bedeutung der Religionsfreiheit besteht in diesem Zusammenhang darin, daß sie

²⁶ Vgl. H. BIELEFELDT, J. SCHWARTLÄNDER, Christen und Muslime vor der Herausforderung der Menschenrechte. Hrsg. von der Wissenschaftlichen Arbeitsgruppe für weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1992, 35.

eben, wie bereits ausgeführt wurde, eine wichtige Brückenfunktion zwischen dem Anspruch der Religionen auf Anerkennung und Entfaltung ihres öffentlichen Wirkens einerseits und dem neuzeitlichen Freiheitsethos als der Basis moderner Verfassungsstaatlichkeit andererseits zu erfüllen vermag.

Die Aufgabenstellungen, die die Religionen auf der Basis religiöser Freiheit kooperativ bewältigen könnten, sind vielgestaltig und können hier nicht im einzelnen aufgelistet werden. Das wichtigste Betätigungsfeld religiösen Engagements stellt heute unbestrittenermaßen das der Menschenrechte dar. Man hat betont, dem religiösen Engagement komme dabei sowohl im nationalen wie im internationalen Bereich eine dreifache Aufgabe zu: eine stimulierende, eine korrigierende und eine vertiefende²⁷. Stimulierend vermag das Engagement zu wirken, wenn es ihm gelingt, aus einer religiösen Perspektive das Menschenrechtsbewußtsein zu stärken, also jene Bestrebungen zu unterstützen, die auf die Entfaltung einer für die Rechtsverwirklichung unabdingbaren Menschenrechtskultur gerichtet sind. Daran wird heute vielfach die Erwartung geknüpft, auf solche Weise ließe sich ein essentieller Beitrag zur Formulierung bzw. Stabilisierung eines umfassenden, die religiösen Schranken überschreitenden Weltethos leisten²⁸. Diesen Erwartungen werden unterschiedliche Erfolgchancen zugebilligt. Skeptiker verweisen dabei auf die Schwierigkeit, sich über die unterschiedlichen soziokulturellen bzw. religiösen Traditionen hinweg in zureichendem Maße über alle Religionen verbindende ethische Grundanliegen zu verständigen. Andere bewerten die Chancen eines solchen Unternehmens, jedenfalls die Erarbeitung von menschenrechtlichen Mindeststandards betreffend, optimistischer. In jedem Falle bildet die Religionsfreiheit die unabdingbare Grundlage dieser Bestrebungen.

Korrigierend ist diese Aufgabe, wenn sich das gemeinschaftliche Engagement der Religionen als sensibel erweist gegenüber den vielgestaltigen Bedrohungen von Humanität in unserer Welt, die menschenrechtlicher Verbürgung bedürfen. Dazu gehört sehr wesentlich auch die Entfaltung eines kritischen Bewußtsein gegenüber jenen massiven Defiziten etablierter Menschenrechtspolitik, in der Menschenrechte nur zu oft zu bloßen Mitteln egozentrischer Interessenbehauptung und damit zu Instrumenten purer Machtpolitik degradiert werden, die jede mitmenschliche Solidarität aus den Augen verloren hat. Schließlich ist mit der vertiefenden Aufgabe eine Komponente angesprochen, an der sich das

²⁷ Vgl. K. FOSTER, Die Menschenrechte - aus katholischer Sicht, in: Internationale Katholische Zeitschrift 10 (1981) 525.

²⁸ Vgl. H. KÜNG, Projekt Weltethos, München, Zürich 1990, insbes. 80 ff.

Spezifische eines religiösen Beitrags besonders deutlich ausdrückt. Denn es gilt, im Eintreten für die religiös fundierte "Transzendenz der Person" das vielerorts gefährdete Bewußtsein für den unbedingten Wert eines jeden Menschen wachzuhalten und zu stärken. Die Besinnung auf die Freiheit des Glaubens, in dem die Spannung von Weltbezug und Transzendenz gegenwärtig ist, bietet dafür eine bedeutsame Grundlage normativer Orientierung.

DIE RELIGIONSFREIHEIT IN GRIECHENLAND

Von Spyros N. T r o i a n o s, Athen

I. Allgemeines

Das Recht jedes Menschen sowohl auf Gewissensfreiheit und Bekenntnisfreiheit als auch auf Religionsübungsfreiheit gehört zu den fundamentalen Freiheiten, der Kampf um diese Rechte hat die Entwicklung der Weltgeschichte entscheidend beeinflusst; man denke nur an die Reformation, an die Religionskriege, an die Besiedlung von Nordamerika usw. Bereits im 16./17. Jahrhundert wird die Religionsfreiheit durch die verschiedenen Erklärungen der Menschenrechte zum Ausdruck gebracht (Edikt von Nantes 1598, Toleranzakte von 1689). Sehr früh wird sie auch durch die Gesetzgebung der einzelnen Staaten verfassungsrechtlich anerkannt - allerdings nicht als volle Religionsfreiheit, sondern zunächst im Sinne bloßer Toleranz, die nur die Duldung des Staates gegenüber der Religion der Bürger, nicht aber die Gewährleistung der freien Gestaltung des religiösen Gewissens bedeutete.

Gegenstand meines Beitrags ist die verfassungsmäßige Gewährleistung des in Rede stehenden Grundrechtes in Griechenland. Entsprechende Bestimmungen finden sich schon in allen Verfassungsentwürfen, die von den während des fast achtjährigen Freiheitskampfes (1821-1828) einberufenen konstitutionellen Nationalversammlungen ausgearbeitet wurden. Der Grund liegt auf der Hand: Wegen der Unterdrückung, der die Griechen während der 400 Jahre der türkischen Herrschaft ausgesetzt waren, zeigten sie sich hinsichtlich der Religionsfreiheit besonders empfindlich. Nach der Gründung des Griechischen Staates ist der Schutz dieses Grundrechtes in den Verfassungen von 1844, 1864, 1911, 1927, und 1952 vorgesehen worden.

Die Grundlage zur Behandlung meines Themas stellt die griechische Verfassung dar, die von dem fünften verfassungsändernden Parlament am 9. Juni 1975 beschlossen wurde und nach zwei Tagen, nämlich am 11. Juni 1975, in Kraft trat. Einschlägig ist Artikel 13, der folgendermaßen lautet:

1. Die Freiheit des religiösen Gewissens ist unverletzlich. Die Ausübung der individuellen und der politischen Rechte hängt nicht von den religiösen Anschauungen eines jeden ab.

2. Jede bekannte Religion ist frei; ihr Kultus kann ungehindert unter dem Schutz der Gesetze ausgeübt werden. Die Ausübung des Kultus darf die öffentliche Ordnung und die guten Sitten nicht verletzen. Proselytismus ist verboten.

3. Die Geistlichen aller bekannten Religionen unterliegen derselben Staatsaufsicht und haben dieselben Pflichten gegenüber dem Staat wie die der vorherrschenden Religion.

4. Niemand darf wegen seiner religiösen Anschauungen von der Erfüllung seiner Pflichten gegenüber dem Staat befreit werden oder die Beachtung der Gesetze verweigern.

5. Ein Eid kann nur aufgrund eines Gesetzes auferlegt werden, das auch dessen Formel bestimmt.

Darüber hinaus steht die Religionsfreiheit in enger Verbindung auch mit dem Schutz der menschlichen Würde und mit dem Recht auf die freie Entfaltung der Persönlichkeit (Art. 2 Abs. 1 und Art. 5 Abs. 1).

Bei der Interpretation von Artikel 13 ist folgendes zu beachten: Während einige den Schutz von Bürgerrechten betreffende Verfassungsbestimmungen die griechische Staatsangehörigkeit voraussetzen (wie beispielsweise Art. 11 über die Versammlungsfreiheit und Art. 12 über die Vereinsfreiheit), ist es bei Art. 13 gleichgültig, ob es sich um Griechen oder um Ausländer handelt.

II. Die Religionsfreiheit im Einzelnen

Religionsfreiheit bedeutet zunächst das Recht, irgendwelche religiöse Überzeugungen zu haben. Dieses Recht wird auch in seiner negativen Form gewährleistet, nämlich keine religiösen Überzeugungen zu haben oder, anders formuliert, keine Gewissensfragen für sich zu erwägen und zu entscheiden. Der Schutz umfaßt auch die dogmatischen Abweichungen innerhalb der jeweiligen Religionen. Die Religionsfreiheit enthält ferner das Recht der Einzelpersonen, ihre Religion bzw. ihre Überzeugung zu wechseln.

Jeder Mensch hat das Recht, die Ergebnisse der im Rahmen gewisser Denkvorgänge gestalteten religiösen bzw. irreligiösen Überzeugungen zu äußern und anderen mitzuteilen. Es handelt sich dabei um die sog. Bekenntnisfreiheit, die eine praktische Konsequenz der Freiheit des Denkens darstellt. Das Bekenntnis kann entweder nur deklaratorischen Wert haben oder auch didaktischen Zwecken dienen. Das diesbezügliche Recht darf der Mensch allein oder in Gemeinschaft mit anderen in Anspruch nehmen. Im letztbenannten Fall sol-

len unter Umständen auch die Bestimmungen über die Versammlungsfreiheit (Art. 11) berücksichtigt werden. Die Äußerung der religiösen Überzeugung kann auch in schriftlicher Form vorgenommen werden. In diesem Fall sind auch die Bestimmungen über die Pressefreiheit (Art. 14) sowie über die Freiheit von Wissenschaft, Forschung und Lehre (Art. 16) zu beachten.

Die Bekenntnisfreiheit wird ebenfalls in negativer Form gewährleistet. Niemand ist nämlich verpflichtet, seine religiöse Überzeugung zu offenbaren. Dieses Recht wird aber in gewissem Umfang eingeschränkt, indem den staatlichen Behörden das Recht eingeräumt wird, Fragen in bezug auf die religiöse Zugehörigkeit zu stellen, soweit davon Rechte bzw. Pflichten abhängig sind oder eine gesetzlich angeordnete statistische Erhebung die Beantwortung solcher Fragen erfordert. Hier sei aber vermerkt, daß die entsprechenden Formulare bei den letzten Volkszählungen in Griechenland keine Fragen in diese Richtung enthielten. Hinsichtlich der Frage nach dem Vermerk der Religionszugehörigkeit in den (neuen) Personalausweisen fiel die Entscheidung (nach heftigen Auseinandersetzungen und sukzessiven Gesetzesänderungen) zu Gunsten einer fakultativen Eintragung aus.

Eine weitere Stufe im Rahmen der Gewährleistung der Religionsfreiheit stellt das Recht des Individuums dar, seine religiösen Überzeugungen in die Tat umzusetzen. Dazu gehört in erster Linie die Religionsübungsfreiheit, die vor allem - jedoch nicht ausschließlich - die Kultusfreiheit umfaßt. Es handelt sich um das Recht der Anhänger einer Religion zur Vornahme der zu ihr gehörenden kultischen Handlungen. Hinsichtlich der Kultusfreiheit schreibt die griechische Verfassung vor, daß jede bekannte Religion frei ist und daß ihr Kultus ungehindert ausgeübt werden kann. Der Ausdruck "bekannte Religion" wurde zum ersten Mal in die Verfassung von 1844 aufgenommen. In der ersten Zeit nach der Promulgation dieser Verfassung versuchte man ihn so auszulegen, als ob es sich um eine "anerkannte Religionsgemeinschaft" handelte. Diese Interpretation setzte sich aber nicht durch, zumal es in Griechenland weder eine Behörde, die zur Genehmigung der Gründung einer neuen Religionsgemeinschaft zuständig ist, noch ein Register der "autorisierten" Religionen gibt. Der Rechtsprechung des griechischen Obersten Verwaltungsgerichts zufolge sind unter dem oben erwähnten Terminus diejenigen Religionsgemeinschaften zu verstehen, die keine geheime Lehre und keinen geheimen Kultus haben. Dadurch zielte der Gesetzgeber meiner Meinung nach auf die Ausschließung von geheimen Gesellschaften ab, die sich, ohne religiöse Zwecke zu verfolgen, als Religionsgemeinschaften hätten ausgeben können, um eventuelle Vorteile dieser Eigenschaft auszunützen.

Für die Bezeichnung Religion bzw. einer Konfession als "bekannt" spielt es keine Rolle, ob sie alt oder neu ist, ob ihre dogmatische Lehre von derjenigen einer anderen "bekannten" Religion abweicht, ob die Zahl ihrer Anhänger groß oder klein ist, ob der Stand ihrer Geistlichen demjenigen der orthodoxen Kirche entspricht usw.

Eine andere Auslegung des Begriffs "bekannte Religion" stünde im Widerspruch zu den allgemeinen Grundsätzen der Artikel 11, 12 und 14 der griechischen Verfassung, nach welchen: 1. die Griechen das Recht haben, sich ohne vorherige Erlaubnis friedlich und ohne Waffen zu versammeln; 2. die Griechen das Recht haben, Vereine zu gründen nach Maßgabe der Staatsgesetze, die niemals dieses Recht von einer vorgängigen Genehmigung der Regierung abhängig machen können, und 3. jedermann das Recht hat, seine Gedanken unter Beachtung der Gesetze mündlich, schriftlich und auch durch die Presse auszudrücken und zu verbreiten.

Die öffentliche und gemeinschaftliche Ausübung des Kultus jeder bekannten Religionsgemeinschaft ist dem eindeutigen Wortlaut der Verfassung zufolge frei und von den Gesetzen geschützt. Deshalb wären Gesetzesvorschriften, die ausschließlich den Schutz des Kultus der Orthodoxen Kirche sicherten, zweifellos verfassungswidrig und je nachdem entweder überhaupt ungültig oder aber ebenso zum Schutz des Kultus der anderen Religionen bzw. Konfessionen anwendbar. Deswegen werden nach dem Strafgesetzbuch (Art. 198 ff) alle Vergehen, die sich auf die Religion beziehen (Gotteslästerung, Verunglimpfung einer Religion, Störung des Gottesdienstes usw.), ohne jede Rücksicht auf die Religionszugehörigkeit der in jedem einzelnen Fall betroffenen natürlichen bzw. juristischen Person bestraft.

Die Einzelpersonen können ihre religiösen Pflichten entweder allein oder in Gemeinschaft mit anderen erfüllen (individuelle und kollektive Religionsübung). Ferner kann der Kultus privat oder öffentlich sein, und zwar sowohl in geschlossenen Räumen als auch unter freiem Himmel. Diese Feststellung läßt den Schluß zu, daß die freie Religionsausübung das Vorhandensein von dazu bestimmten Stätten (Kultstätten bzw. religiöse Versammlungsorte) sowie von geeigneten Gegenständen und Geräten (Kultgegenstände bzw. -geräte) voraussetzt. Verpflichtung des Staates ist, den einzelnen Trägern (natürlichen Personen oder Religionsgemeinschaften) des in Frage kommenden Grundrechtes durch die jeweils notwendigen Maßnahmen die faktische Möglichkeit zu sichern, solche Stätten - nach den Geboten der einzelnen Riten ausgestattet - zu errichten und zu unterhalten.

Die Gesetze, welche die Errichtung von nichtorthodoxen Kirchen und Gebetshäusern in Griechenland regeln, gehen auf die Jahre 1938 und 1939 zurück. In diesen Jahren hatten wir in Griechenland eine Diktatur, was sich in den Bestimmungen dieser Gesetze widerspiegelt. Es entspricht bekanntlich dem Geist jedes absolutistischen Regimes, die durch generelle Rechtsgrundsätze gezogenen rechtlichen Grenzen auch dann zu überschreiten, wenn dies überhaupt nicht nötig ist. So ist es auch bei uns geschehen. Ein typisches Beispiel für die Mentalität des damaligen Gesetzgebers ist eine Vorschrift dieser Gesetze, nach welcher für den Bau einer Kirche, welcher Religion bzw. Konfession sie auch sei, eines Gebetshauses oder eines Tempels die Erlaubnis des örtlich zuständigen orthodoxen Bischofs nötig ist. Da diese Bestimmung eindeutig verfassungswidrig ist, versuchte der "Staatsrat" (d.h. der Oberste Verwaltungsgerichtshof) die Situation einigermaßen zu retten. Er suchte nämlich eine Milderung der Verfassungswidrigkeit des Gesetzes in der Annahme, die "Erlaubnis" des orthodoxen Bischofs stelle keinen gestaltenden Verwaltungsakt dar, sondern nur ein bloßes Gutachten. Er sei mit anderen Worten nur für die Feststellung des Vorhandenseins gewisser gesetzlicher Voraussetzungen zuständig, die für die Erteilung der Bauerlaubnis erforderlich sind. Die Erteilung der Erlaubnis stehe dem Kultusminister zu, der in der Regel diese Zuständigkeit an einen Ministerialdirektor überträgt. Wie man sieht, hat das Gericht darauf verzichtet, die in Rede stehenden Vorschriften der einschlägigen Gesetze für verfassungswidrig zu erklären. Insofern war diese Lösung nicht ideal. Wichtig ist aber ferner, daß dem Kultusminister in dieser Angelegenheit - gemäß der bereits erwähnten Rechtsprechung des "Staatsrates" - überhaupt kein freies Ermessen zukommt. Sind die vom Gesetz vorgeschriebenen Voraussetzungen erfüllt, so ist er verpflichtet, die Erlaubnis zur Errichtung der Kirche bzw. des Gebetshauses oder des Tempels zu erteilen. Eine unbegründete Ablehnung des diesbezüglichen Antrags kann vom "Staatsrat" im Anfechtungsverfahren für nichtig erklärt werden. Es versteht sich von selbst, daß, wenn die Behörde gar nichts unternimmt, dem bzw. den Betroffenen eine sog. Untätigkeitsklage zusteht.

Kurzum: Die Gesetzgebung hinsichtlich der Errichtung von Kirchenbauten ist sehr alt und steht nicht immer im Einklang mit der Verfassung. Eine Erneuerung ist längst fällig. Dennoch kann man Dank des Eingriffs der Verwaltungsgerichte und insbesondere des "Staatsrates" wohl sagen, daß die freie Religionsausübung in Griechenland effektiv abgesichert ist.

Eng mit der Kultusfreiheit, insbesondere mit ihrer kollektiven Form (wegen ihrer stark kollektivrechtlichen Komponente), hängt die religiöse Vereinigungsfreiheit zusammen. Wie bereits erwähnt, wird die Vereinigungsfreiheit im allge-

meinen durch Artikel 12 der Verfassung geschützt: "Die Griechen haben das Recht, nichtwirtschaftliche Vereinigungen und Vereine nach Maßgabe der Gesetze zu bilden, welche jedoch niemals die Ausübung dieses Rechts von einer vorherigen Erlaubnis abhängig machen dürfen". Wie dem Wortlaut der Bestimmung zu entnehmen ist, dürfen sich nur griechische Staatsangehörige darauf berufen. Wenn es sich aber um religiöse Vereinigungen handelt, so ist nicht Artikel 12 der Verfassung maßgebend, sondern Artikel 13, der auf alle in Griechenland lebenden Personen (und nicht nur auf Griechen) angewandt wird.

Eine selbstverständliche Ergänzung dieser Freiheit stellt das Recht der religiösen Vereinigungen (von Kirchen und Religionsgesellschaften) auf Selbstverwaltung sowie auf Sicherstellung (durch freien Zugang zu den entsprechenden Finanzquellen) der für ihre Existenz und Betriebsfähigkeit nötigen Geldmittel dar.

Das Recht auf Religionsfreiheit schließt auch das Recht auf religiöse Parität ein, d.h. auf die Gleichbehandlung von Individuen und Verbänden aufgrund ihrer weltanschaulichen Grundhaltung. Die Gleichbehandlung erstreckt sich auf alle Gebiete des bürgerlichen, wirtschaftlichen, politischen, sozialen und kulturellen Lebens und ist äußerst wichtig bei der Ausübung und Inanspruchnahme der Bürgerrechte - was in Art. 13 Abs. 1 der Verfassung hervorgehoben wird.

Eine praktische Folge des Rechts auf religiöse Parität besteht darin, daß die öffentlichen Stellen ohne Rücksicht auf die religiösen Anschauungen der Kandidaten besetzt werden müssen. In dieser Beziehung wurde die religiöse Parität durch die Rechtsprechung des "Staatsrats" einigermaßen eingeschränkt. Stellen, die in unmittelbarer Verbindung mit der vorherrschenden Religion stehen, dürfen wegen der (engen) Beziehungen zwischen Staat und Kirche in Griechenland nur mit Gläubigen der Orthodoxen Kirche besetzt werden. Die Zahl solcher Stellen ist natürlich sehr klein. Dazu gehören, nach der oben erwähnten Rechtsprechung, die Stellen der Volksschullehrer, mit der Begründung, daß sie unter anderem auch Religionsunterricht erteilen müssen. Meines Erachtens ist diese Auffassung etwas engstirnig, denn die Verwaltung hat die Möglichkeit, das Problem auf andere Weise zu lösen: indem sie den nichtorthodoxen Lehrer in einer größeren Schule anstellt, deren Lehrpersonal auch orthodoxe Lehrer umfaßt, welche den (orthodoxen) Religionsunterricht übernehmen könnten.

Im Rahmen der religiösen Parität ist die Frage erörtert worden, ob ein nichtorthodoxer Bürger Präsident der Republik werden darf. Aufgrund von Art. 13 der Verfassung kann die Antwort auf diese Frage nur positiv sein. Dennoch gab die Formulierung des Eides, den der neugewählte Staatspräsident bei seinem Amtsantritt vor dem Parlament - gemäß Artikel 33 Abs. 2 der Verfassung -

leisten muß, Anlaß zu gewissen Zweifeln. Der Text des Eides lautet folgendermaßen: "Ich schwöre im Namen der heiligen, wesensgleichen und unteilbaren Dreifaltigkeit, die Verfassung und die Gesetze zu wahren (...) ". Eine bestimmte Religionszugehörigkeit gehört nicht zu den Voraussetzungen für die Wahl zum Präsidenten der Republik, die im Artikel 31 aufgezählt werden. Trotzdem wird in manchen Kreisen die Ansicht vertreten, der Gesetzgeber habe versucht, diese Voraussetzung indirekt zu sanktionieren, nämlich durch die Berufung auf die heilige Dreifaltigkeit in der Eidesformel des Staatspräsidenten, die selbstverständlich auf einen Christen hindeutet. Meiner Ansicht nach - und auch nach der herrschenden Meinung - ist diese These nicht haltbar, weil sie eine grobe Verletzung der religiösen Parität darstellt. Der Gesetzgeber hat diese Eidesformel in die Verfassung aufgenommen, weil er den gewöhnlichen Fall vor Augen hatte. Da nämlich der größte Prozentsatz der griechischen Bevölkerung zur christlichen Religion gehört, ist die Wahl eines Nichtchristen bzw. eines Atheisten zum Staatspräsidenten zwar theoretisch möglich, jedoch ziemlich unwahrscheinlich.

Eine weitere Folge der religiösen Parität ist die Verpflichtung des griechischen Staates, alle Religionsgemeinschaften nach gleichen steuerrechtlichen Prinzipien zu behandeln. So muß beispielsweise eine zugunsten einer Kirche eingeführte Steuerbefreiung auf sämtliche Religionsgemeinschaften angewandt werden.

Die Religionsfreiheit umfaßt auch das Recht auf religiöse Erziehung. Träger dieses Rechts sind sowohl die Eltern bzw. der gesetzliche Vormund des Kindes als auch das Kind selbst. Bei aufrechter Ehe entscheiden über die religiöse Erziehung des Kindes die Eltern im Rahmen der elterlichen Gewalt. Wenn sie sich nicht einig sind, entscheidet das Gericht. Ist die Ehe durch Scheidung gelöst, so steht dieses Recht dem Elternteil zu, der das Sorgerecht hat. Bei Mißbrauch dieses Rechts seitens der Eltern oder des gesetzlichen Vormundes muß das Gericht eingreifen.

Unter einem anderen Gesichtspunkt treten als Träger dieses Grundrechtes auch die Kirchen und sonstigen Religionsgemeinschaften auf, die das Recht besitzen, die geeigneten Anstalten zu errichten, um die eigene Religion zu lehren sowie die von ihnen unter ihren Mitgliedern ausgewählten Personen als Leiter oder Führer auszubilden.

Im Rahmen der allgemeinen Versammlungsfreiheit (vgl. Art. 11) hat jeder Mensch, wie bereits erwähnt, das Recht, seine religiöse bzw. weltanschauliche Überzeugung in Gemeinschaft mit anderen zu offenbaren. Ferner steht ihm das Recht zu, in bezug auf diese Überzeugung Kontakt zu Einzelpersonen oder Ge-

meinschaften aufzunehmen und zu unterhalten. Die Inanspruchnahme dieser Freiheit setzt außerdem das Recht auf Freizügigkeit voraus.

Schließlich hat jedermann das Recht, irgendwelche Handlungen, die seiner religiösen bzw. weltanschaulichen Überzeugung zuwiderlaufen, zu verweigern. Dies gilt insbesondere für die Akte der Religionsausübung, wobei der Betreffende das Recht hat, sich von kultischen Handlungen, die seiner Überzeugung nicht entsprechen, fernzuhalten. Der typische Anwendungsbereich dieses Rechts umfaßt Schulen, Kasernen, Gefängnisse und andere Räume, in denen Menschen gezwungenermaßen zusammenleben. Hier muß aber davor gewarnt werden, dieses individuelle Unterlassungsrecht so auszulegen, als stelle es ein positives Recht auf Unterlassung der jeweils in Frage kommenden Handlung durch sämtliche Kollegen (Mitschüler bzw. Mithäftlinge usw.) des Grundrechtsträgers dar. Die dabei möglicherweise entstehende Kollision zwischen der Religionsausübungsfreiheit der einzelnen Mitglieder der Gemeinschaft muß in jedem konkreten Fall unter Berücksichtigung des speziellen Charakters der Gemeinschaft gelöst werden.

Zu den einzelnen Fragen, die sich auf das zuletzt angesprochene Recht beziehen, gehört auch das Problem der Eidesleistung. Laut Verfassung darf ein Eid nur dann auferlegt werden, wenn er von einem Gesetz vorgesehen ist, welches auch die Eidesformel bestimmt. Den einschlägigen Vorschriften der Zivil- (Art. 385, 408 und 423) und der Strafprozeßordnung (Art. 194, 218, 220 und 236) zufolge darf der Zeuge (bzw. der Sachverständige u.ä.), wenn er Atheist ist oder einer Religion angehört, welche keinen Eid kennt bzw. ihn verbietet, die Eidesleistung verweigern und unter Berufung auf seine Ehre und sein Gewissen aussagen.

III. Die Schranken der Religionsfreiheit

Die Religionsfreiheit ist genausowenig wie alle anderen Grundfreiheiten unbegrenzt. Die Schranken betreffen nicht die Religionsfreiheit im allgemeinen - da - sondern fast ausschließlich die Religionsübungsfreiheit - da die Gedankenfreiheit ihrer Natur nach unter keinen Umständen und die Bekenntnisfreiheit nur in geringem Umfang mit Interessen der Allgemeinheit oder Dritter in Konflikt geraten können.

Die Schranken werden durch Art. 13 Abs. 2 und 4 der Verfassung festgesetzt. Es handelt sich um (a) die öffentliche Ordnung und die guten Sitten, die bei der Ausübung des Kultus nicht verletzt werden dürfen, und (b) die Pflichten

jedes Bürgers dem Staate gegenüber und die Gesetze, die niemand wegen seiner religiösen Anschauungen mißachten darf. Dazu kommt das allgemeine Verbot der Proselytenmacherei.

Wenn man von der "öffentlichen Ordnung" und den "guten Sitten" spricht, meint man die Gesamtheit der fundamentalen politischen, sozialen, wirtschaftlichen, kulturellen und moralischen Prinzipien, die jeweils in Griechenland herrschen. Die Frage, ob die dogmatische und moralische Lehre einer Religion oder einer Konfession der griechischen öffentlichen Ordnung widersprechen, soll in jedem konkreten Fall von der Verwaltung und letzten Endes von den Gerichten entschieden werden.

Die Pflichten der Bürger dem Staate gegenüber und die Beachtung der Gesetze muß man gemeinsam untersuchen, aus dem einfachen Grund, daß diese Pflichten dem Inhalt eines Gesetzes entsprechen. Im Mittelpunkt der Schrankenproblematik steht bekanntlich die Frage der Militärdienstverweigerung, d.h. der aus Gewissensgründen erfolgenden Ablehnung entweder des Wehrdienstes überhaupt oder nur des Waffendienstes. Dieses Problem wird im Artikel 4 der Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten (Rom, 4. 11. 1950) angesprochen. Nach Abs. 2 darf "niemand gezwungen werden, Zwangs- oder Pflichtarbeit zu verrichten". Abs. 3 schränkt aber ein: "Als 'Zwangs- oder Pflichtarbeit' im Sinne dieses Artikels gilt nicht: a) ... b) jede Dienstleistung militärischen Charakters, oder im Falle der Verweigerung aus Gewissensgründen in Ländern, wo diese als berechtigt anerkannt ist, eine sonstige an die Stelle der militärischen Dienstpflicht tretende Dienstleistung; (...)". Der Formulierung dieses Rechtssatzes darf man entnehmen, daß die vertragschließenden Staaten keine allgemeine Verpflichtung übernommen haben, den eigenen Bürgern ein Grundrecht auf Kriegsdienstverweigerung einzuräumen. Wenn aber eine nationale Gesetzgebung ein solches Recht verfassungsmäßig anerkennt und statt der Wehrdienstpflicht die Verpflichtung zu irgendeiner Dienstleistung zivilen Charakters einführt, dann sind die Betroffenen nicht berechtigt, auf das durch Art. 4 Abs. 2 der oben erwähnten Konvention sanktionierte Verbot der Zwangs- oder Pflichtarbeit zu verweisen, um den zivilen Ersatzdienst abzulehnen.

Obwohl es seit vielen Jahren Wehrdienstverweigerer gibt, griff der Gesetzgeber in Griechenland das Problem erst im Jahre 1977 durch das Gesetz Nr. 731 auf. Artikel 15 dieses Gesetzes schreibt vor, daß diejenigen, welche aus Gewissensgründen den Waffendienst ablehnen, ihre Wehrpflicht durch einen waffenlosen Dienst ableisten dürfen, dessen Dauer aber doppelt so lang ist als diejenige des Waffendienstes. Obwohl die doppelte Dauer des waffenlosen Wehrdien-

stes eine wesentliche Benachteiligung für die Wehrdienstverweigerer darstellt, ist diese Regelung in den orthodoxen kirchlichen Kreisen stark kritisiert worden.

Letzter Punkt innerhalb der Schrankenproblematik ist das Verbot des Proselytismus. Wie ist dieser Begriff im Sinn von Artikel 13 Abs. 2 der Verfassung zu verstehen? Wie schon mehrfach von den Strafrechtlern und den Kirchenrechtlern bemerkt wurde, bieten nur wenige Vergehen der Auslegung solche Schwierigkeiten wie die sog. Religionsvergehen. Proselytismus heißt zunächst die Handlung, welche gegen eine (bereits) vorhandene Religionsüberzeugung gerichtet ist und welche auf die Glaubensüberzeugung oder sogar auf eine Religionsänderung des Trägers dieser Religionsüberzeugung abzielt. Aber nicht jede Handlung, welche auf dieses Ziel gerichtet ist, darf als Proselytenmacherei betrachtet werden. Der Proselytismus ist durch die Mittel, die vom Subjekt dieser Handlung angewandt werden, näher gekennzeichnet.

Diese Mittel sind zunächst Gewalt, Drohung, Schmähung, Beschuldigungen und alle an sich unerlaubten Mittel, überhaupt alle Mittel, welche, abgesehen vom verfolgten Zweck, an sich objektiv dem gesetzlichen Tatbestand eines Deliktes entsprechen. Aber weiterhin werden auch diejenigen Mitteln, die an sich keinem gesetzlichen Tatbestand einer mit Strafe bedrohten Handlung entsprechen, zu unerlaubten Mitteln, wenn ihr Gebrauch zum Zwecke einer Konfessions- bzw. Religionsänderung der herrschenden sittlichen Auffassung widerspricht.

Heutzutage sind solche Mittel üblicher als die an sich unerlaubten Mittel. Das Anbieten, Versprechen oder Gewähren von Geschenken oder anderen Vorteilen ist an sich nicht gesetzwidrig. Wenn aber jemand einem Angehörigen einer gewissen Konfession oder Religion Geschenke oder andere Vorteile anbietet, verspricht oder gewährt, um ihn zu einer anderen Konfession bzw. Religion zu bekehren, widerspricht dieses Anbieten, Versprechen oder Gewähren von Geschenken oder anderen Vorteilen der sittlichen Auffassung. Die religiöse Überzeugung des einzelnen Menschen darf nicht das Ergebnis solcher sittlich niedriger Handlungen sein.

Dieser allgemeine und weitgehende Begriff der Proselytenmacherei entspricht dem Sinn des in Artikel 13 Abs. 2 der griechischen Verfassung enthaltenen Verbots. Die Sache war aber nicht immer so einfach. Nach dem ausdrücklichen Wortlaut von Artikel 1 der Verfassung von 1952 war nur die gegen die herrschende Religion vorgenommene Proselytenmacherei verboten. Es hieß nämlich, daß der Proselytismus und jeder andere Eingriff in die herrschende Religion verboten sei. Somit entstand das Problem: Ist in Griechenland die Proselytenmacherei, wenn sie gegen andere Konfessionen oder Religionen, also nicht gegen die Orthodoxe Kirche gerichtet ist, der Verfassung nach erlaubt?

Dem Wortlaut von Artikel 1 der alten Verfassung zufolge war die durch an sich nicht unerlaubte Mittel ausgeführte Proselytenmacherei, wenn sie nicht gegen die herrschende Religion gerichtet war, nicht verboten. Der Gesetzgeber hatte aber die Freiheit, den Proselytismus überhaupt, d.h. in jede Richtung, zu verbieten.

Das ist auch geschehen, und zwar im vergangenen Jahrhundert durch die Artikel 195 und 198 des alten Strafgesetzbuches von 1835, die die Tatbestandsmerkmale des Proselytismus und eine dem Täter angedrohte Strafe vorsahen. Diese Vorschriften galten bis zum Jahre 1939, als die Diktatur, von welcher bereits die Rede war, zwei neue Gesetze erließ. Beide Gesetze enthielten eine Legaldefinition des Begriffs "Proselytismus". Nach der Definition des zweiten Gesetzes, welches das erstere modifizierte, ist "Proselytenmacherei ... insbesondere jedes direkte oder indirekte Bestreben, durch Leistungen jeder Art oder Versprechen solcher Leistungen oder durch andere moralische oder materielle Pflege, durch betrügerische Mittel, durch Mißbrauch der Unerfahrenheit oder des Vertrauens oder durch Ausnutzung der Not, der geistigen Schwäche oder des Leichtsinns, in das religiöse Bewußtsein des Gläubigen einer anderen Konfession bzw. Religion zum Zwecke der Änderung seines Inhalts einzudringen" (Art. 2 des Gesetzes Nr. 1672/1939).

Zu dieser Aufzählung der Tatbestandsmerkmale, die sehr detailliert ist, ist zu bemerken, daß sie die Einführung anderer Merkmale desselben gesetzlichen Tatbestandes trotz des Wortes "insbesondere" ausschließt. Denn diese Enumeration würde, falls sie nicht erschöpfend wäre, dem Prinzip "nullum crimen sine lege", welches (auch) in Griechenland verfassungsmäßig gewährleistet ist, widersprechen.

Diese Fassung des Begriffs "Proselytenmacherei" stellt heute noch geltendes Recht in Griechenland dar. Obwohl es sich bei dieser Regelung um ein Diktatursgesetz handelt, muß man erstens festhalten, daß das einfache Predigen nicht zu den illegalen Mitteln der Glaubenswerbung gezählt wird (zumal es eine Äußerung des Rechts auf Religionsübungsfreiheit darstellt; vgl. die Entscheidung des Europäischen Gerichtshofes für Menschenrechte im Fall Kokkinakis gegen Griechenland [3/1 992/348/421]), und zweitens, daß der Proselytismus im Sinne dieser Regelung in allen Fällen eine strafbare Handlung ist und nicht nur, wenn er gegen die herrschende Religion gerichtet ist. Allerdings hat die mangelnde Klarheit der einschlägigen Vorschriften in manchen Fällen Anlaß zu Fehlinterpretationen gegeben. So ist beispielsweise in der alten Rechtsprechung des griechischen Kassationsgerichts (Entscheidung Nr. 1326/1948) die ärgerliche Auffassung vertreten worden, daß der Vater nach der Taufe seines minderjähri-

gen Kindes keine Religions- bzw. Konfessionsänderung dieses seiner (dem damals in Griechenland geltenden Familienrecht väterlichen) Gewalt unterstehenden Kindes herbeiführen kann, ohne dadurch den Tatbestand der Proselytenmachelei zu erfüllen. Diese Auffassung ist zweifellos falsch - zumindest in dieser allgemeinen Formulierung. Solange das Kind minderjährig ist und noch kein eigenes religiöses Gewissen hat, fallen die religiöse Freiheit des Kindes und diejenige des Vaters bzw. der Eltern zusammen. Nur ein Mißbrauch der väterlichen bzw. der elterlichen Gewalt würde in diesem Fall ihre Ausübung zum Zwecke einer Religions- oder Konfessionsänderung als Proselytismus erscheinen lassen. Aus diesen Gründen sollte man die beiden Gesetze über die Proselytenmachelei, die bereits über 55 Jahre alt sind, durch andere Bestimmungen ersetzen, die den neuen politischen, sozialen und vor allem interreligiösen Verhältnissen besser entsprechen.

KSZE-PROZESS FÜR KIRCHEN UND RELIGIONEN?¹

Von Alexander H o l l e r b a c h, Freiburg i.Br.

Die Frage, die der mir vorgegebene Titel formuliert, löst ganz gewiß unterschiedliche Reaktionen aus. Dem einen mag sie von vornherein unsinnig vorkommen. Der andere wird sie nach einigem Nachdenken unter Hinweis auf die Inkommensurabilität der politischen und der religiös-kirchlichen Dimension als bald verneinen. Wieder ein anderer, an Frieden und Zusammenarbeit zwischen den Religionen lebhaft interessiert, wird sie alsbald bejahen, vielleicht sogar glauben, darin so etwas wie den Stein der Weisen gefunden zu haben.

Lassen Sie uns nüchtern prüfen, ob das Phänomen "KSZE-Prozeß" ein hilfreiches Modell sein könnte, um im Verhältnis der Kirchen und Religionsgemeinschaften zueinander und zu den Staaten bzw. Staatengemeinschaften weiter zu kommen, auf dem Weg eines verantwortlichen Miteinander nämlich.

Doch bedarf es, bevor diese eigentliche Frage angegangen werden kann, der Präsentation des KSZE-Prozesses als solchen und der Erörterung der spezifischen Rolle von Kirchen und Religionsgemeinschaften in diesem Prozeß.

Daß sich der Kirchen- und Staatskirchenrechtler hierbei am äußersten Rand seiner fachlichen Kompetenz, ja - bei Lichte besehen - jenseits dieser Grenze bewegt, dürfte offenkundig sein. Im Bewußtsein der Vorläufigkeit und Ergänzungsbedürftigkeit seiner Analysen und Überlegungen bedarf er deshalb gütiger Nachsicht. Er bedarf dieser Nachsicht insbesondere bei solchen, die als Akteure eine sehr viel differenziertere Kenntnis besitzen als sie mir zu Gebote steht. Ich denke dabei vornehmlich an Kollegen Heinrich Schneider, Mitglied und Leiter einer Delegation im Rahmen des KSZE-Prozesses². Zum Glück werden wir nachher Authentisches von ihm hören können.

1 Überarbeitete Vortragsfassung nach dem Stand von Ende September 1993. Spätere Entwicklung wurden nicht mehr berücksichtigt. Ein Teil des hier Dargebotenen wurde in folgender Abhandlung verarbeitet: Religions- und Kirchenfreiheit im KSZE-Prozeß, in: Grundrechte, soziale Ordnung und Verfassungsgerichtsbarkeit. Festschrift für Ernst Benda zum 70. Geburtstag, hrsg. v. E. KLEIN, Heidelberg 1995, 117-133. Für eine Grundorientierung über die KSZE ist aus dem neueren Schrifttum noch zu verweisen auf W. v. SIMON/J. SCHWARZE, Europäische Integration und Grundgesetz, in: Handbuch des Verfassungsrechts, hrsg. v. E. BENDA, W. MAIHOFFER, H.-J. VOGEL, 2. Aufl., Berlin 1994, 71-73.

2 Von seinem instruktiven Beiträgen nenne ich: Das Wiener Nachfolgetreffen 1986 der KSZE-Teilnehmerstaaten, in: Österreichisches Jahrbuch für Politik 1986, 583-617; Über Wien nach Gesamteuropa? Der KSZE-Prozeß nach dem dritten Folgetreffen, in: integration 2/89, 47-60; Vom KSZE-Prozeß zum Gesamteuropäischen Kooperationssystem: Die europäische Sicherheit und ihr Architekturdilemma, in: integration 4/90, 150-164; Die KSZE: Bilanz eines Prozesses gesamteuropäischer Kooperation, in: Jahrbuch der europäischen Integration 1990/91, 41-52; Auf dem Weg zur "civil society". Die KSZE und die gesamteuropäische Zukunftsordnung, in: actio catholica 1991, 27-40;

I.

Als am 1. August 1975 in Helsinki die Schlußakte der Konferenz über Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (KSZE)³ unterzeichnet wurde, war schon dies der vorläufige Abschluß eines Prozesses, dessen Ursprünge gut 20 Jahre davor lagen. Seit den 50er Jahren hatten die Sowjetunion und der Warschauer Pakt immer wieder die Idee einer europäischen Sicherheitskonferenz ins Gespräch gebracht. Sie sollte dazu beitragen, in Europa ein kollektives Sicherheitssystem zu schaffen und den territorialen und politischen status quo, wie er im Gefolge des Zweiten Weltkriegs entstanden war, zu befestigen. Dabei war es der Sowjetunion wesentlich, die USA aus dem Kräftespiel herauszuhalten. Dem freilich widersetzten sich die westeuropäischen Staaten. Neue Impulse bekam die Idee einer europäischen Sicherheitskonferenz im Zusammenhang mit der in den 70er Jahren beginnenden Entspannungspolitik, die überhaupt das Klima zu verbessern half. Dabei war es das entschiedene Ziel des Westens, die USA und Kanada einzubeziehen. Außerdem drängte er darauf, den Themenbereich der angestrebten Konferenz um die sog. "menschliche Dimension" zu erweitern, d.h. insbesondere Probleme der menschlich-familiären Kontakte und der Menschenrechte einzubeziehen. Insgesamt hoffte man, Möglichkeiten für den friedlichen Wandel in Europa zu schaffen.

Am 3. Juli 1973 trat in Helsinki eine Vorkonferenz zusammen. Vom 18. September 1973 bis 21. Juli 1975 tagte in Genf eine Expertenkonferenz, die die unterschriftsreife Schlußakte ausgearbeitet hat. Zu den Staaten, deren Vertreter dann zur feierlichen Unterzeichnung in Helsinki zusammentraten, gehörten 33 europäische Staaten sowie die USA und Kanada. Von den europäischen Staaten fehlte lediglich Albanien. Andererseits wird bei der Zahl 33 auch ein Nicht-Staat

Der KSZE-Prozeß und die gesamteuropäische Kooperation, in: Jahrbuch der europäischen Integration 1992/93, 27-40.

³ Die maßgebenden Texte jetzt in der Lose-Blatt-Sammlung: KSZE. Dokumente der Konferenz über Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa, hrsg. v. U. FASTENRATH, Neuwied 1992, ferner in: Dokumente der KSZE. Textausgabe, hrsg. v. T. SCHWEISFURTH und K. OELLERS-FRAHM, München 1993 (Beck-Texte im dtv). Gute inhaltliche Grundinformationen bei A. MEYER-LANDRUT, Art. Konferenz über Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa, in: Evangelisches Staatslexikon, 3. Aufl., Bd. I (1987) Sp. 1834-1838. Hervorzuheben ist ferner: H. HAFTEN-DORN, Sicherheit und Entspannung. Zur Außenpolitik der Bundesrepublik Deutschland 1955-1982, Baden-Baden 1983; H. ISAK (Hrsg.), Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (KSZE) als Instrument europäischer Friedenspolitik, Wien 1988 (Schriften für Friedens- und Konfliktforschung Bd. I); V.Y. GHEBALI, La Diplomatie de la Détente: La CSCE, d'Helsinki à Vienne (1973-1989), Brüssel 1989; W. v. BREDOW, Der KSZE-Prozeß. Von der Zählung zur Auflösung des Ost-West-Konflikts, Darmstadt 1992.

eingerechnet, nämlich der Heilige Stuhl, dessen Rolle für Helsinki - das darf schon hier festgehalten werden - nicht unbeträchtlich gewesen ist⁴.

Das Schlußdokument ist in drei Kapitel, Körbe genannt, gegliedert. Korb I betrifft "Fragen der Sicherheit in Europa"; Korb II die "Zusammenarbeit in den Bereichen der Wirtschaft, der Wissenschaft und der Technik sowie der Umwelt"; Korb III ist mit "Zusammenarbeit in humanitären und anderen Bereichen" überschrieben und betrifft im einzelnen menschliche Kontakte, Information, Kultur und Bildung. Weitere Abschnitte des Dokuments befassen sich speziell mit "Fragen der Sicherheit und Zusammenarbeit im Mittelmeerraum" und mit "Folgen der Konferenz".

Es empfiehlt sich, sich den wesentlichen Inhalt von Korb I in Erinnerung zu rufen. Es handelt sich um 10 Prinzipien für die zwischenstaatlichen Beziehungen - man hat sich in der Zwischenzeit daran gewöhnt, insoweit von einem "Dekalog" zu sprechen: 1. souveräne Gleichheit, Achtung der der Souveränität innewohnenden Rechte; 2. Enthaltung von der Androhung oder Anwendung von Gewalt; 3. Unverletzlichkeit der Grenzen; 4. territoriale Integrität der Staaten; 5. friedliche Regelung von Streitfällen; 6. Nichteinmischung in innere Angelegenheiten; 7. Achtung der Menschenrechte und Grundfreiheiten, einschließlich der Gedanken-, Gewissens-, Religions- oder Überzeugungsfreiheit; 8. Gleichberechtigung und Selbstbestimmungsrecht der Völker; 9. Zusammenarbeit zwischen den Staaten; 10. Erfüllung völkerrechtlicher Verpflichtungen nach Treu und Glauben.

Es versteht sich, daß dieser Prinzipien-Katalog deutlich den Standard des modernen Völkerrechts widerspiegelt. Dabei ist freilich besonders bemerkenswert, daß es zum ersten Mal in einem solchen Dokument gelungen ist, die

4 Eingehende Würdigung bei O. KIMMINICH, Religionsfreiheit als Menschenrecht. Untersuchung zum gegenwärtigen Stand des Völkerrechts, Mainz-München 1990, 158 ff. Im einzelnen ist dazu noch zu vergleichen: H.F. KÖCK, Die völkerrechtliche Stellung des Heiligen Stuhls, Berlin 1975, 483-486; DERS., Aktuelle Probleme der völkerrechtlichen Präsenz des Heiligen Stuhls, in: *Pro Fide et Iustitia. Festschrift für Agostino Kardinal Casaroli zum 70. Geburtstag*, hrsg. v. H. SCHAMBECK, Berlin 1984, 301-318; Der Heilige Stuhl im Dienst der internationalen Völkergemeinschaft. Engagement für Frieden und Gerechtigkeit bei den Konferenzen von Helsinki und Belgrad. Dokumente ausgewählt und eingeleitet von J. RABAS, München 1978 (Schriftenreihe der Ackermann-Gemeinde, Bd. 27); R. GRULICH (Hrsg.), Religions- und Glaubensfreiheit als Menschenrecht. Helsinki-Belgrad-Madrid, München 1980 (Schriftenreihe der Ackermann-Gemeinde Bd. 30); J.M. LEITE, Die Kirchen und die Schlußakte von Helsinki, in: *Una Sancta* 1989, 296-300; H. LIEDERMANN, Konferenz über Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (KSZE). Ein kontinuierlicher Prozeß, in: *Festschrift Casaroli* (siehe oben), 489-513; DERS., Achtung der Menschenrechte und Grundfreiheiten einschließlich der Gedanken-, Gewissens-, Religions- oder Überzeugungsfreiheit. Behandlung in der Konferenz über Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (KSZE), in: *Festschrift Weiler*, Berlin 1988, 141-159; A. HOLLERBACH, Europa und das Staatskirchenrecht, in: *Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht* 35 (1990) 252-256.

Menschenrechte (Prinzip 7) auf die gleiche Ebene mit anderen völkerrechtlichen Prinzipien des zwischenstaatlichen Verhältnisses zu heben. Prinzipiell bedeutsam ist überdies die Bestimmung, daß alle zehn Prinzipien gleichermaßen und vorbehaltlos angewendet und unter Beachtung der anderen ausgelegt werden sollen⁵.

Schließlich bedarf der ausdrücklichen Erwähnung, daß Korb I noch ein "Dokument über vertrauensbildende Maßnahmen" enthält. Es betrifft den militärischen Bereich und hier speziell die Ankündigung größerer Manöver und größerer militärischer Bewegungen sowie den Austausch von Manöverbeobachtern. Die Sache braucht uns freilich weniger zu interessieren als das Wort: "vertrauensbildende Maßnahmen". Es ist, wie alsbald näher auszuführen ist, in unsere weiteren Überlegungen einzubeziehen.

Während Korb II im Zusammenhang unserer Thematik von untergeordneter Bedeutung ist, muß mit Nachdruck auf Korb III hingewiesen werden, für den übrigens - ähnlich wie in bezug auf die Menschenrechtsfrage - westliche Initiativen maßgebend waren. Hier kommt nämlich die "menschliche Dimension" zur Geltung. Im einzelnen geht es um Abmachungen über die Erleichterung von Kontakten zwischen den Bürgern, um die Erleichterung der Familienzusammenführung und der Eheschließung zwischen Bürgern verschiedener Staaten sowie über Jugendaustausch und Sportbeziehungen. Außerdem sind darin Vorschläge darüber enthalten, wie für die Bürger der Zugang zu Informationen und für Journalisten die Arbeitsbedingungen verbessert werden können. Schließlich gibt es zahlreiche konkrete Vorschläge, die auf eine Intensivierung der Kooperation in den Bereichen Kultur und Bildung hinzielen.

Was die Qualifikation der Schlußakte von Helsinki anlangt, so besteht Übereinstimmung darüber, daß sie keinen völkerrechtlichen Vertrag darstellt. Sie ist vielmehr eine "politische Willenserklärung von hohem Rang"⁶. Und doch ist sie nicht ohne Relevanz für das Völkerrecht, und zwar deshalb, weil sie völkerrechtliche Prinzipien namhaft macht und darauf so etwas wie einen Verhaltenskodex gründet, der seinerseits mit einem breit angelegten Programm der Zusammenarbeit verbunden wird. Zudem spiegeln sich in den niedergelegten Regeln und Direktiven mitunter auch Rechtsüberzeugungen wider, die zur Herausbildung von Völkergewohnheitsrecht führen können. Auch allgemeine Rechtsgrundsätze lassen sich ihnen entnehmen⁷.

⁵ Vgl. FASTENRATH, in der Einführung zu der oben Anm. 3 angeführten Textausgabe, XI.

⁶ So MEYER-LANDRUT, a.a.O., Sp. 1835.

⁷ Hervorgehoben bei FASTENRATH, a.a.O., XXX. Im einzelnen siehe dazu auch die ausführlichen Darlegungen bei KIMMINICH, a.a.O., ferner schon T. SCHWEISFURTH, Zur Frage der

Was die KSZE bedeutet, erschließt sich allerdings erst, wenn man über Helsinki hinausblickt. Schon die Schlußakte selbst faßte die Möglichkeit einer neuen Konferenz ins Auge, war also offen für einen Prozeß, für einen zu beschreitenden Weg⁸. Die erste Folgekonferenz tagte vom 4. Oktober 1977 bis 9. März 1978 in Belgrad. In einer schwierigen politischen Gesamtsituation - Polen, Afghanistan! - fand die zweite Folgekonferenz vom 11. November 1980 bis 6. September 1983 in Madrid statt. Hier wurde ein umfangreiches "abschließendes Dokument"⁹ verabschiedet, das die Schlußakte bekräftigt und in einigen Bereichen erweitert bzw. konkretisiert. Außerdem gab Madrid das Mandat für einen zweiten Strang der Bemühungen, nämlich für die "Konferenz über vertrauens- und sicherheitsbildende Maßnahmen und Abrüstung in Europa" (KVAE). Diese Konferenz tagte als Treffen aller KSZE-Staaten in der Zeit vom 17. Januar 1984 bis 19. September 1986 in Stockholm und endete mit einem zum 1. Januar 1987 in Kraft getretenen Abschlußdokument, das sich aber ausschließlich auf den militärischen Bereich bezieht.

Die Linie der Helsinki-Folgekonferenzen im engeren Sinne wurde vom 4. November 1986 bis 15. Januar 1989 in Wien fortgesetzt, hier nun schon an den Vorabend der großen politischen Veränderungen in Europa heranreichend¹⁰.

Diese Veränderungen haben dann zum ersten Mal im April bzw. Juni 1990 bei Konferenzen in Bonn und Kopenhagen¹¹, vor allem aber bei einem Treffen der Staats- und Regierungschefs der KSZE-Staaten Niederschlag gefunden, das am 21. November 1990 in Paris stattfand. Hier wurde eine hochgemute "Charta für ein neues Europa"¹² verabschiedet, eine feierliche Erklärung, welche die maßgebenden Grundlagen der KSZE bekräftigt, die nicht zuletzt aber auch einen Prozeß der institutionellen Verfestigung einleitet. Darauf ist sogleich zurückzukommen.

Als vierte KSZE-Folgekonferenz ist schließlich noch diejenige zu verzeichnen, die vom 24. März bis 10. Juli 1992 in Helsinki stattgefunden hat. Sie endete mit umfangreichen Beschlüssen zu den KSZE-Institutionen und -Strukturen sowie zu den einzelnen Sachbereichen und Aktivitäten.

Rechtsnatur, Verbindlichkeit und völkerrechtlichen Relevanz der KSZE-Schlußakte, in: ZaöRV 36 (1976) 681-726.

⁸ Übersicht in der Einführung zu der Textsammlung von FASTENRATH, XIV-XX.

⁹ Text im Auszug auch in: Menschenrechte. Ihr internationaler Schutz. Textausgabe, hrsg. v. B. SIMMA und U. FASTENRATH, 3. Aufl., München 1992 (Beck-Texte im dtv), 454.

¹⁰ Texte des abschließenden Dokuments auszugsweise a.a.O., 462.

¹¹ Dokumente des Kopenhagener Treffens der Konferenz über die menschliche Dimension der KSZE vom 29. Juni 1990, a.a.O., 480.

¹² Text-Auszug 500.

Der KSZE-Prozeß hat seine äußerlich sichtbaren Höhepunkte in den förmlichen Helsinki-Folgekonferenzen. Dazwischen aber liegen weitere Veranstaltungen der verschiedensten Art: Foren, Seminare, Vorbereitungstreffen, Expertentreffen usw.; ferner tagten bestimmte Verhandlungsgremien. Darauf kann hier nur global hingewiesen werden. Doch sei es gestattet, zur Veranschaulichung als Beispiele etwa das Expertentreffen über nationale Minderheiten in Genf (1.-19. Juli 1991) und das dritte Treffen der Konferenz über die menschliche Dimension in Moskau (10. September - 4. Oktober 1991) zu nennen. 1992 ist auch ein Seminar über Toleranz durchgeführt worden.

Was ist das nun, die KSZE? Sie ist keine Staatengemeinschaft in einer der klassischen Formen, die wir aus dem Völkerrecht bzw. der Allgemeinen Staatslehre kennen. Aber sie ist ein von den USA und Kanada mitgetragener und mitverantworteter "Ordnungsrahmen" für das ganze Europa, sie bietet ein "Forum, mit dem sich die europäischen und nordamerikanischen Staaten für Fragen der Sicherheit und Zusammenarbeit einen festen Dialograhmen geschaffen haben"¹³. Schließlich kann auch auf eine Artikulation des Selbstverständnisses der KSZE selbst verwiesen werden. So heißt es im Helsinki-Dokument von 1992: "Die KSZE ist ein Forum für Dialog, Verhandlung und Zusammenarbeit, das der Gestaltung des neuen Europa Richtung und Impulse gibt" (Nr. 22). Bemerkenswerterweise wird überdies in einer Zusammenfassung der Schlußfolgerungen des dritten Treffens des Rates der Außenminister der KSZE-Teilnehmerstaaten am 14./15. Dezember 1992 in Stockholm die Formel "Die KSZE als Wertegemeinschaft" verwendet - gemeint sind damit Menschenrechte, Demokratie, Rechtsstaatlichkeit und wirtschaftliche Freiheit als Fundamente für Frieden, Sicherheit und Stabilität, wie es in der gleichen Erklärung heißt. Offensichtlich kann nun der Ordnungs- und Dialograhmen mehr und mehr auch inhaltlich gefüllt werden. Es sind, wie Heinrich Schneider formuliert hat, "erstaunliche Fortschritte auf dem Weg zu einem gesamteuropäischen ordre public sichtbar geworden"¹⁴.

II.

Seit 1990 ist die KSZE nicht mehr nur Prozeß im Sinne einer Folge von Konferenzen. Vielmehr zeigen sich nunmehr auch Organisationsstrukturen. Eine einschlägige Abhandlung ist kennzeichnend so überschrieben: "Vom Prozeß zur

13 MEYER-LANDRUT, a.a.O., Sp. 1935. Vgl. auch D. THÜRER, "Soft Law" - eine neue Form von Völkerrecht?, in: Zeitschrift für Schweizerisches Recht 104 (1985) 429-453.

14 So H. SCHNEIDER, in: *actio catholica* (oben Anm. 2) 29.

Institution"¹⁵. Und wieder darf Heinrich Schneider zitiert werden: "Wir konstatieren die Umformung eines Dialogprozesses zu einem System organisierter Zusammenarbeit"¹⁶.

Was zunächst die Mitgliedschaft¹⁷ als solche anlangt, so hatte die KSZE ursprünglich 35 Teilnehmerstaaten einschließlich des Heiligen Stuhls. Von diesen Mitgliedern ist eines, die DDR, weggefallen. Andererseits ist Albanien alsbald hinzugekommen. Statt der Sowjetunion sind heute die dortigen Nachfolgestaaten Mitglieder, auch soweit sie geographisch über den europäischen Raum hinausreichen, ein Zeichen dafür übrigens, daß die KSZE damit zu einem transatlantisch-urasischen Prozeß ausgeweitet wurde - mit allen Problemen, die damit verbunden sind. Die Mitgliedschaft Rest-Jugoslawiens ist suspendiert, während Slowenien, Kroatien und Bosnien-Herzegowina als selbständige Mitglieder figurieren. Makedonien hat Beobachter-Status. Ähnliches gilt übrigens für Japan, was etwas von der Ausstrahlungswirkung der KSZE erkennen läßt.

Die KSZE verfügt über ein zentrales Beschluß- und Leitungsgremium in Gestalt des sog. KSZE-Rats. Er besteht aus den Außenministern der Teilnehmerstaaten und tritt mindestens einmal jährlich unter dem Vorsitz des Vertreters des Gastlandes, in dem das Treffen stattfindet, zusammen. Für das Verfahren der Beschlußfassung gilt das Konsensprinzip. In einem in Prag 1992 verabschiedeten Dokument ist jedoch festgelegt, daß bei groben Verstößen gegen die Menschenrechte oder die demokratische und rechtsstaatliche Ordnung Resolutionen auch ohne die Zustimmung des betroffenen Staates gefaßt werden können (sog. Konsens minus-eins-Verfahren).

Zwischen den Treffen des KSZE-Rats ist für die Koordinierung und Beschlußfassung der sog. Ausschuß Hoher Beamter (AHB) zuständig. Er setzt sich aus hochrangigen Beamten der Außenministerien zusammen. Er tagt häufiger und steht in enger Verbindung mit einer weiteren Institution, nämlich dem KSZE-Sekretariat mit Sitz in Prag. Dessen Hauptaufgabe besteht in der administrativen Unterstützung des Rates und des Ausschusses Hoher Beamter sowie anderer Einrichtungen der KSZE.

Bemerkenswert ist die Einrichtung einer Parlamentarischen Versammlung der KSZE. Sie wird von Parlamentsdelegationen aus den Teilnehmerstaaten gebildet, deren Umfang nach der Größe der betreffenden Länder gestaffelt ist. "Die Versammlung begleitet den gesamten KSZE-Prozeß, steht organisatorisch

15 S. LEHNE, Vom Prozeß zur Institution. Zur aktuellen Debatte über die Weiterentwicklung des KSZE-Prozesses, in: Europa-Archiv 45 (1990) 499-506.

16 H. SCHNEIDER, Auf dem Weg zur "civil society" (Anm 2), 30.

17 Dazu und zum folgenden die Einleitung bei FASTENRATH, a.a.O., (Anm. 3) XX f.

jedoch außerhalb der rein exekutivisch ausgerichteten KSZE-Strukturen¹⁸. Die sich naturgemäß aufdrängende Frage, ob und wie der Heilige Stuhl in dieser Parlamentarischen Versammlung vertreten ist, ist rasch beantwortet: er kann zwei Vertreter entsenden, die den Status von Ehrengästen haben!

Weitere Einrichtungen, die hier freilich nur kurz erwähnt werden können, sind das Büro für demokratische Institutionen und Menschenrechte, der Hohe Kommissar für nationale Minderheiten, das KSZE-Forum für Sicherheitskooperation und das Konfliktverhütungszentrum - allesamt Einrichtungen, die auf spezifische Tätigkeitsfelder der KSZE verweisen.

III.

Wenn ich davon ausgehen darf, daß damit ein einigermaßen klares Bild von KSZE und KSZE-Prozeß vermittelt worden ist und daß jedermann vor Augen steht, welche große politische Bedeutung dieser insbesondere für die osteuropäischen Staaten gehabt hat, so ist es jetzt an der Zeit, die spezifischen Beziehungen zum Themenbereich "Religion und Kirche" zu beleuchten¹⁹.

Unter diesem Aspekt darf, was die organisatorische Dimension anbelangt, zunächst an die mehrfach apostrophierte förmliche Mitgliedschaft des Heiligen Stuhls erinnert werden. Dieser dürfte sich dessen bewußt sein, daß ihm dieser kraft seiner Völkerrechtssubjektivität zukommende Status die Möglichkeit verschafft, als Sachwalter von religiösen Interessen, der religiösen Dimension überhaupt, zu fungieren, ihm dadurch aber zugleich auch Verantwortung für andere auferlegt.

Der KSZE-Prozeß ist aber auch von nichtrömischer Seite begleitet worden, so von der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK)²⁰. Das wurde begünstigt durch die Bereitschaft der KSZE, auch mit nichtstaatlichen Organisationen Kontakte zu pflegen, eine Bereitschaft, die zunehmend deutlicher und konkreter artikuliert wurde. Bedeutsam ist insoweit insbesondere das Helsinki-Dokument von 1992, das für die Erweiterung der Rolle der nichtstaatlichen Organisationen

18 So FASTENRATH, a.a.O., XXVII.

19 Eingehend dazu schon KIMMINICH, a.a.O., (Anm. 4).

20 Grundinformation über diese Institution bei C. KEMPER, Art. Konferenz Europäischer Kirchen, in: Evangelisches Staatslexikon, 3. Aufl., Bd. I (1987) Sp. 1831-1834. Speziell zum vorliegenden Zusammenhang vgl. ECKHARD/KRÜGER, Kirchen, KSZE und Menschenrechte. Entstehung, Umfeld und Verlauf des Menschenrechtsprogramms der Kirchen, in: Ökumenische Rundschau 36 (1987) 289-302; P. MÜLLER, Die menschliche Dimension der Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa - ein Impuls für kirchliches Handeln, in: ebenda 38 (1989) 334-340.

detaillierte Direktiven gibt²¹. Wenn etwa auf privatrechtlicher Basis organisierte Menschen-rechts- und Umweltgruppen Zutritt zu Konferenzen und Treffen haben, soweit dort ihre Angelegenheiten behandelt werden, gilt das auch für Kirchen und Religionsgemeinschaften. Jedenfalls steht aus der Perspektive der KSZE nichts im Wege, daß religiöse Gruppierungen, wie immer sie organisiert sind, diese ausdrücklich betonte Offenheit gegenüber nichtstaatlichen Organisationen ausnützen, und das ist auch faktisch so geschehen.

Inhaltlich geht es dabei naturgemäß in erster Linie um Fragen des Schutzes der Religionsfreiheit. Das Basis-Dokument dafür ist Prinzip 7 aus Korb I der Helsinki-Schlußakte, sozusagen das Siebte Gebot, wenn man die Redeweise vom Dekalog hier noch einmal verwendet:

"Die Teilnehmerstaaten werden die Menschenrechte und Grundfreiheiten einschließlich der Gedanken-, Gewissens-, Religions- oder Überzeugungsfreiheit für alle ohne Unterschied der Rasse, des Geschlechts, der Sprache oder der Religion achten. - Sie werden die wirksame Ausübung der zivilen, politischen, wirtschaftlichen, sozialen, kulturellen sowie der anderen Rechte und Freiheiten, die sich alle aus der dem Menschen innewohnenden Würde ergeben und für seine freie und volle Entfaltung wesentlich sind, fördern und ermutigen. - In diesem Rahmen werden die Teilnehmerstaaten die Freiheit des Individuums anerkennen und achten, sich allein oder in Gemeinschaft mit anderen zu einer Religion oder einer Überzeugung in Übereinstimmung mit dem, was sein Gewissen ihm gebietet, zu bekennen und sie auszuüben".

Die KSZE befindet sich damit, wie am Ende von Prinzip 7 auch ausdrücklich formuliert wird, "in Übereinstimmung mit den Zielen und Grundsätzen der Charta der Vereinten Nationen und der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte"; sie bekennt sich auch zu den internationalen Konventionen über die Menschenrechte, so insbesondere zum Internationalen Pakt über bürgerliche und politische Rechte von 1966.

Wenn hier der Religionsfreiheit, parallelgeschaltet mit der Gedanken-, Gewissens-, und Überzeugungsfreiheit, besondere Beachtung bezeugt wird, so läßt sich nachweisen, daß an der Gewichtung der Menschenrechte im Rahmen von Korb I und der akzentuierten Hervorhebung der Religionsfreiheit der Heilige Stuhl nicht unerheblichen Anteil hat²².

21 Texte bei FASTENRATH, (Anm. 3) A 6, 26 f.

22 Vgl. dazu das oben Anm. 4 angeführte Schrifttum.

Die Nachfolgekonzferenz von Belgrad hat zu diesem Thema keinen weiteren Beitrag geleistet, wohl aber hat Madrid²³ einen Schritt nach vorne getan. Ganz besonders bedeutsam ist für den vorliegenden thematischen Zusammenhang aber die Wiener Konferenz von 1989²⁴. Der maßgebende Text verdient es, in seiner Gesamtheit hier zitiert zu werden:

"(16) Um die Freiheit des einzelnen zu gewährleisten, sich zu seiner Religion oder Überzeugung zu bekennen oder diese auszuüben, werden die Teilnehmerstaaten unter anderem

(16.1) - wirksame Maßnahmen ergreifen, um eine auf Religion oder Überzeugung gegründete Diskriminierung gegen Personen oder Gemeinschaften in Anerkennung, Ausübung und Genuß von Menschenrechten oder Grundfreiheiten in allen Bereichen des zivilen, politischen, wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Lebens zu verhindern und zu beseitigen und die tatsächliche Gleichheit zwischen Gläubigen und Nichtgläubigen zu gewährleisten;

(16.2) - eine Atmosphäre gegenseitiger Toleranz und Achtung zwischen Gläubigen verschiedener Gemeinschaften ebenso zwischen Gläubigen und Nichtgläubigen schaffen;

(16.3) - religiösen Gemeinschaften von Gläubigen, die im verfassungsmäßigen Rahmen ihres Staates wirken oder zu wirken bereit sind, auf ihren Antrag hin die Anerkennung jenes Status einräumen, der in ihrem jeweiligen Land für sie vorgesehen ist;

- (16.4) - das Recht dieser religiösen Gemeinschaft achten,
- frei zugängliche Andachts- und Versammlungsorte einzurichten und zu erhalten,
 - sich nach ihrer eigenen hierarchischen und institutionellen Struktur zu organisieren,
 - ihr Personal in Übereinstimmung mit ihren jeweiligen Erfordernissen und Normen sowie mit etwaigen zwischen ihnen und ihrem Staat freiwillig vereinbarten Regelungen auszuwählen, zu ernennen und auszutauschen,

23 Texte bei FASTENRATH (Anm. 3) B 2, 6 (Nr. 10), und in: Menschenrechte (Anm. 9) 454 f. "Die Teilnehmerstaaten bekräftigen, daß sie die Freiheit des Individuums anerkennen und achten werden, sich allein oder in Gemeinschaft mit anderen zu einer Religion oder Überzeugung in Übereinstimmung mit dem, was sein Gewissen ihm gebietet, zu bekennen und diese auszuüben; außerdem kommen sie überein, die zu deren Gewährleistung erforderlichen Maßnahmen zu ergreifen. - In diesem Zusammenhang werden sie, wann immer erforderlich, religiöse Bekenntnisse, Institutionen und Organisationen, die im verfassungsmäßigen Rahmen ihres jeweiligen Landes wirken, konsultieren. - Sie werden Anträge religiöser Gemeinschaften von Gläubigen, die im verfassungsmäßigen Rahmen ihres Staates wirken oder zu wirken bereit sind, den Status zu erhalten, der in ihrem jeweiligen Land für religiöse Bekenntnisse, Institutionen und Organisationen vorgesehen ist, wohlwollend prüfen". Vgl. dazu auch KIMMINICH, a.a.O., 176 f.

24 Zum folgenden vgl. auch KIMMINICH, a.a.O., 176-184.

- freiwillige Beiträge in finanzieller und anderer Form zu erbitten und entgegenzunehmen;

(16.5) - Konsultationen mit Vertretern religiöser Bekenntnisse, Institutionen und Organisationen aufnehmen, um ein besseres Verständnis für die Erfordernisse der Religionsfreiheit zu erreichen;

(16.6) - das Recht eines jeden achten, Religionsunterricht in der Sprache seiner Wahl einzeln oder in Gemeinschaft mit anderen zu erteilen und zu erhalten;

(16.7) - in diesem Zusammenhang unter anderem die Freiheit der Eltern achten, die religiöse und sittliche Erziehung der Kinder in Übereinstimmung mit ihren eigenen Überzeugungen sicherzustellen;

(16.8) - die Ausbildung von Personal religiöser Gemeinschaften in geeigneten Institutionen gestatten;

(16.9) - das Recht von einzelnen Gläubigen und einzelnen Glaubensgemeinschaften achten, religiöse Bücher und Veröffentlichungen in der Sprache ihrer Wahl, sowie andere der Ausübung einer Religion oder Überzeugung dienende Gegenstände und Materialien zu erwerben, zu besitzen und zu verwenden;

(16.10) - religiösen Bekenntnissen, Institutionen und Organisationen die Herstellung, Einfuhr und Verbreitung religiöser Veröffentlichungen und Materialien gestatten;

(16.11) - das Interesse religiöser Gemeinschaften, am öffentlichen Dialog einschließlich mittels Massenmedien teilzunehmen, wohlwollend prüfen.

(17) Die Teilnehmerstaaten erkennen an, daß die Ausübung der oben erwähnten Rechte hinsichtlich der Religions- und Glaubensfreiheit nur solchen Einschränkungen unterliegen darf, die im Gesetz verankert sind und mit ihren völkerrechtlichen und anderen internationalen Verpflichtungen in Einklang stehen. Sie werden in ihren Gesetzen und Verordnungen und bei deren Anwendung die vollständige und tatsächliche Verwirklichung der Gedanken, Gewissens-, Religions- und Glaubensfreiheit gewährleisten".

Die Bedeutung dieses Textes liegt zunächst ganz allgemein in der erfreulichen Tendenz zur Konkretisierung des Prinzips der Religionsfreiheit. Sodann tritt der korporative Aspekt dieses Grundrechts deutlich hervor. Der Blick richtet sich auch nicht nur auf das Verbot rechtlicher Diskriminierung, sondern auch auf die Herstellung tatsächlicher Gleichheit von Gläubigen untereinander, aber auch von Gläubigen und Nichtgläubigen. Besonders bedeutsam ist es aber,

daß einzelne Elemente des Selbstbestimmungsrechts der Religionsgemeinschaften namhaft gemacht und so die sonst in Menschenrechts-Deklarationen häufig anzutreffende Beschränkung auf die individualrechtliche Perspektive überwunden, jedenfalls aufgebrochen wird. Auf diese Weise kommen personal-korporative und institutionelle Religionsfreiheit in ihrem notwendigen Komplementärverhältnis besser ins Lot. Nicht zuletzt findet das Interesse von Religionsgemeinschaften, am öffentlichen Dialog teilzunehmen und damit als freie Kraft in der Gesellschaft zu wirken, eine grundsätzliche Anerkennung. Dafür und auch im übrigen bedarf es nicht nur der Beseitigung rechtlicher und tatsächlicher Hindernisse, sondern in gewisser Weise auch einer aktiven Religionspolitik in dem Sinne, daß "eine Atmosphäre gegenseitiger Toleranz und Achtung" geschaffen wird.

Der Text vermeidet den Begriff der Trennung von Staat und Kirche bzw. von Staat und Religion. Aber er legt offenkundig das Leitbild des freiheitlichen Staates zugrunde und versagt sich dem Modell des Glaubensstaates bzw. der Staatsreligion ebenso wie dem des Weltanschauungsstaates bzw. der Staatsweltanschauung. Hingegen wird Raum gelassen für Kooperation, wie überhaupt alle Anzeichen für eine Tendenz der Verdrängung aus dem Bereich der gesellschaftlichen Öffentlichkeit fehlen und offenbar von einer prinzipiellen Gleichrangigkeit religiöser mit anderen menschlichen Interessen ausgegangen wird.

Während das, was Religionsfreiheit positiv zum Inhalt hat, relativ breit ausgefächert ist, kommt das Problem der Schranken nur in einer allgemeinen Wendung zur Sprache. Immerhin: Es geht sozusagen um die Polizeifestigkeit des Grundrechts, d.h. um die rechtsstaatliche Forderung, daß die Schranken gesetzlich bestimmt sein müssen, ferner um den Rekurs auf völkerrechtliche und andere internationale Verpflichtungen, womit vor allem auf die Schrankenklausel des internationalen Pakts über bürgerliche und politische Rechte von 1966 verwiesen sein dürfte²⁵. Hingegen fehlt ein ausdrückliches Wort über die Möglichkeit des Mißbrauchs.

Es gilt zu betonen, daß dieser Katalog zur Konkretisierung der Religionsfreiheit wie auch schon deren Hervorhebung als solche nicht isoliert stehen, und zwar nicht nur deshalb, weil sie sich aus dem Kontext der Menschenrechtsfrage ergeben, sondern weil auch dieser wiederum in einem größeren Zusammenhang

²⁵ "Die Freiheit, seine Religion und Weltanschauung zu bekunden, darf nur den gesetzlich vorgesehenen Beschränkungen unterworfen werden, die zum Schutz der öffentlichen Sicherheit, Ordnung, Gesundheit, Sittlichkeit oder der Grundrechte und -freiheiten anderer erforderlich sind" (Art. 18 Abs. 3).

gesehen wird, nämlich dem, was man die "menschliche Dimension" zu nennen pflegt. Im Blick darauf darf unterstrichen werden, daß - so selbstverständlich das klingen mag - der Bereich der Religionsfreiheit zur menschlichen Dimension gerechnet wird, daß Religion bzw. Religiosität also ein Humanum darstellt - ich würde sogar sagen: ein Humanissimum - und nichts ist, was etwa vor dem Forum der Wissenschaft keine Daseinsberechtigung mehr hätte oder was zum Absterben verurteilt ist oder für das sogar gewissermaßen staatliche Sterbehilfe geleistet werden müßte. Im übrigen wird der Religionsfreiheit als Element der "menschlichen Dimension", in Sonderheit der "menschlichen Kontakte", mit folgender Aussage ein spezieller Tribut gezollt:

Die Teilnehmerstaaten "werden es Gläubigen, religiösen Bekenntnissen und deren Vertretern gestatten, im In- und Ausland in Gruppen oder einzeln direkte persönliche Kontakte und Verbindungen untereinander aufzunehmen und zu pflegen, unter anderem durch Reisen, Pilgerfahrten und die Teilnahme an Versammlungen und anderen religiösen Veranstaltungen. In diesem Zusammenhang und im Einklang mit solchen Kontakten und Veranstaltungen ist es den betreffenden Personen gestattet, religiöse Publikationen und Gegenstände, die mit der Ausübung ihrer Religion oder ihres Glaubens in Zusammenhang stehen, zu erwerben, zu erhalten und mit sich zu führen"²⁶.

In den speziellen der menschlichen Dimension gewidmeten Konferenzen von Kopenhagen und Moskau ist zwar das Thema Religionsfreiheit nicht weiter entfaltet worden, aber es fehlt nicht, sondern bildet einen unverzichtbaren Bestandteil. Dabei bekräftigt das Dokument von Kopenhagen die Maßgeblichkeit des internationalen Standards²⁷. Das Dokument von Moskau akzentuiert u.a. die Notwendigkeit des Unterrichts über Menschenrechte. Danach erkennen die Teilnehmerstaaten an, "daß ein wirksamer Unterricht über Menschenrechte einen Beitrag zur Bekämpfung von Intoleranz, von Vorurteilen und Haß aus religiösen, rassistischen und ethnischen Gründen - auch gegen Roma -, von Xenophobie und Antisemitismus leistet"²⁸.

Eine spezifische Komponente stellt das Phänomen Religion im Rahmen der Bemühungen um den Schutz von Minderheiten dar. Hierfür darf aus jüngerer Zeit außer dem Wiener Dokument von 1989 insbesondere auf den Bericht des KSZE-Expertentreffens über nationale Minderheiten vom 19. Juli 1991 verwiesen werden. Hier haben die Teilnehmerstaaten erneut bekräftigt, "daß Angehörige nationaler Minderheiten das Recht haben, ihre ethnische, kulturelle,

26 Text bei FASTENRATH (Anm. 3) B 3, 39 (Nr. 32). Vgl. auch KIMMINICH, a.a.O., 183.

27 Text bei FASTENRATH, H 1, 8.

28 Text bei FASTENRATH, H 4, 22 (Nr. 42.2).

sprachliche und religiöse Identität frei zum Ausdruck zu bringen, zu bewahren und weiterzuentwickeln, und ihre Kultur in all ihren Aspekten zu erhalten und weiterzuentwickeln, frei von jeglichen Versuchen, gegen ihren Willen assimiliert zu werden"²⁹. Das findet eine Entsprechung im institutionellen Bereich, insofern auch das Recht von Angehörigen nationaler Minderheiten ausdrücklich anerkannt wird, "ihre eigenen Bildungs-, Kultur- und Religionseinrichtungen, -organisationen und -vereinigungen zu gründen und zu unterhalten"³⁰. Wie selbstverständlich erscheint hier Religion neben dem ethnischen Aspekt sowie neben Sprache und Kultur als identitätsstiftend - mit der Gefahr freilich, daß Religion seine Distanz gegenüber dem Politischen verliert und in den Sog nationalistischer Tendenzen hineingerissen wird.

Ein letzter Hinweis gilt der Sorge für das kulturelle Erbe, die sich die KSZE-Staaten zur Aufgabe gemacht haben. Das hat zuletzt in dem Krakauer Symposium vom 6. Juni 1991 Niederschlag gefunden. Hier wird die Überzeugung zum Ausdruck gebracht, daß die Staaten "gemeinsame, durch die Geschichte geprägte Wertvorstellungen teilen"³¹ und daß dazu die Achtung vor der Religionsfreiheit gehört. Sodann werden in speziellem Zusammenhang betont religiöse Baudenkmale genannt³². Vor allem aber wird eine prinzipielle "Anerkennung des bedeutenden Beitrags von Glaubensgemeinschaften sowie religiösen Institutionen und Organisationen zum kulturellen Erbe" ausgesprochen und daraus eine konkrete Folgerung gezogen, nämlich zum einen mit den Religionsgemeinschaften bei der Erhaltung des kulturellen Erbes eng zusammenzuarbeiten, zum andern speziell "jenen sakralen Baudenkmalen und Objekten, die nicht mehr von den ursprünglichen Gemeinden benutzt werden oder die sich in Gebieten befinden, in denen diese Gemeinden nicht mehr bestehen, gebührende Aufmerksamkeit zukommen (zu) lassen"³³. Für den Gesamtkomplex von Kultur ist jedenfalls klar, daß sie das Element der Religion einschließt, auch wenn diese nicht darin aufgeht.

Die vorstehende Übersicht hat wohl hinreichend deutlich gemacht, daß die religiösen Phänomene im KSZE-Prozeß nicht vernachlässigt worden sind, daß sie vielmehr einen angemessenen Stellenwert besitzen und daß die Religionsgemeinschaften auch selbst die Möglichkeit genutzt haben, sich in diesem Prozeß zur Geltung zu bringen. Dabei könnte man sich allerdings vorstellen, daß es

²⁹ Text bei FASTENRATH, H 3, 5 (unter III).

³⁰ Text bei FASTENRATH, H 13, 8 (unter V).

³¹ Text bei FASTENRATH, H 2, 1 (Vorspruch).

³² Text bei FASTENRATH, H 2, 4 (Nr. 12).

³³ Text bei FASTENRATH, H 2, 6 (Nr. 26).

auch einmal zu einem Symposium oder Expertentreffen speziell zu dieser Thematik kommt. Der Austausch von authentischen Informationen über die jeweils konkrete Regelung des Staat-Religions-Verhältnisses ist ja nach wie vor verbesserungsbedürftig und ausbaufähig. In diesem Sinne könnte der weitere KSZE-Prozeß als solcher für Kirchen und Religionsgemeinschaften relevant werden und genau das befördern, wovon Gerhard Luf mit Betonung gesprochen hat: Gewährleistung der Religionsfreiheit als tragendes Prinzip der interreligiösen Beziehungen³⁴. Umgekehrt könnte unterstrichen werden, wie bedeutsam Kirchen und Religionsgemeinschaften für das Wachsen der Wertegemeinschaft KSZE sind, welchen förderlichen Beitrag sie - als Gegengewicht gegen den um sich greifenden Säkularismus - für die Fortentwicklung und Befestigung des sozialetischen Fundaments leisten und wie sie im Interesse des Gemeinwohls einen Dienst an der Gesellschaft und am Staat tun können.

IV.

Aber kann und soll denn im Rahmen eines multi- bzw. plurikonfessionellen Europa der KSZE-Prozeß ein Modell sein für das Verhältnis von Kirchen und Religionsgemeinschaften untereinander? Steht uns für die Bewältigung der Probleme eines multikonfessionellen Europa in der KSZE ein Paradigma zur Verfügung und zwar in dem Sinne, daß eine solche Institution nicht - jedenfalls nicht nur - als *brachium saeculare* erscheint?

Vor allem in Anbetracht der grauenvollen und beschämenden Auseinandersetzungen im ehemaligen Jugoslawien wird man die Effektivität der KSZE sehr nüchtern und zurückhaltend einschätzen müssen. Das ändert aber nichts an der Notwendigkeit und Legitimität der drei Ziele, die sich die KSZE in besonderer Weise gesetzt hat: Vertrauensbildung, Konfliktvermeidung, Zusammenarbeit³⁵. Um der Förderung dieser Ziele willen ist auch ein gewisser institutioneller Ordnungsrahmen geschaffen worden, innerhalb dessen sich der erforderliche permanente Dialog vollziehen kann.

Sieht man darin den Kern der Sache, um die es in der KSZE letztlich geht, so ist es keine Frage, daß sich hier ein Modell zeigt, das auch für die Kirchen und Religionsgemeinschaften in Europa hilfreich sein kann, von dem zumindest Impulse ausgehen können.

³⁴ Siehe in diesem Band 44 ff.

³⁵ Vgl. dazu im einzelnen FASTENRATH, a.a.O., XVII f.

Vertrauensbildung, Konfliktvermeidung, Zusammenarbeit - das zielt auf produktiven, positiven religiösen Frieden. Und jedermann weiß, daß der dafür unerläßliche ökumenische und interreligiöse Dialog gewisse institutionelle Formen erfordert.

Insofern also bestehen hier deutliche Parallelen, ja noch mehr: Es gibt Interferenzen und Interdependenzen. Religion ist ein Politikum, Religion steht immer in einem konkreten gesellschaftlich-politischen Kontext. Auf diesen Sachverhalt werden wir heute umso mehr gestoßen, als vielfach das Wiederaufleben des Nationalen sich eng mit dem Religiösen verknüpft, auch wenn Einigkeit darüber bestehen dürfte, daß es keine allgemeine Erklärung gibt, die die daraus entstehenden Konflikte auf Konfrontationen rein konfessionellen Ursprungs reduzieren könnte, die Auseinandersetzungen also einfach als Religionskriege bezeichnet werden könnten.

Von Parallelen war die Rede, an Parallelschaltung könnte man denken. Man wird freilich nicht außer acht lassen dürfen, daß zwar der politische Dialog die theologische Wahrheitsfrage - und bis zu einem gewissen Grad auch die philosophische - ausklammern darf, ja muß, während der ökumenische bzw. der interreligiöse Dialog sich dieser Frage stellen muß. Immerhin gibt es auch hier Stufen und Schichten des Dialogs; auch im Beitrag von Gerhard Luf war, daran darf ich erinnern, von unterschiedlichen Dimensionen des Dialogs die Rede. Es ist - Erfahrungen in der christlichen Ökumene belegen das vielfältig - insbesondere ein anderes, ob man die Gemeinsamkeit nur in "life and work" oder auch in "faith and order" anstrebt.

Das alles sind nur erste Ansatzpunkte für eine genauere Erörterung des ganzen Problemfeldes. Trotzdem erlauben Sie, die Frage weiterzutreiben: Wie könnte, wenn man das überhaupt so nennen darf, eine religiös-kirchliche KSZE in ihrem Neben- und Miteinander mit der politischen KSZE konkret aussehen?

Zum Glück bewegen wir uns insoweit nicht auf einer Tabula rasa. Was zunächst die Kirchen anlangt, so haben sie seit langem für die kirchliche Zusammenarbeit auf gesamteuropäischer Ebene institutionelle Vorkehrungen getroffen.

Im Bereich der katholischen Kirche kam es - nach einer Vorgeschichte, die in die Endphase des 2. Vatikanischen Konzils hineinreicht - am 23./24. März 1971 zur förmlichen Konstituierung des Consilium Conferentiarum Episcopali-um Europae (CCEE), des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen³⁶. Dieser Rat arbeitet auf der Grundlage von Statuten, die erstmals am 10. Januar

36 Vgl. dazu HOLLERBACH, in dem oben Anm. 4 angeführten Aufsatz, 254 f.

1977 vom Hl. Stuhl approbiert worden sind. Während ursprünglich die einzelnen Bischofskonferenzen Delegierte in diesen Rat entsandt haben und der Präsident sowie zwei Vizepräsidenten aus dem Kreis dieser Delegierten gewählt wurden, ist es jüngst zu einer Veränderung der Struktur gekommen, durch die das Gewicht des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen erhöht werden soll. Es wurde nämlich festgelegt, daß die Vorsitzenden der nationalen Bischofskonferenzen kraft Amtes Mitglieder des Rates sein sollen. In dieser Form hat sich das CCEE jüngst in Prag im Rahmen eines Symposiums, an dem auch Laien beteiligt waren, erstmals präsentiert³⁷.

Hat die katholische Kirche unbeschadet ihres traditionell großen allgemeinen Interesses an Europa erst relativ spät eine institutionelle Form gefunden, in der spezifische Europa-Arbeit geleistet wird, so waren die nicht-römischen Kirchen zeitlich demgegenüber in der Vorhand³⁸. Nach ersten Gesprächen und einer Vorbereitungsstagung, die 1953 bzw. 1957 stattfanden, trat schon 1959 die Konferenz europäischer Kirchen mit ihrer ersten Vollversammlung ins Leben und hat seitdem eine bemerkenswerte Aktivität entfaltet. Die KEK stellt sich als eine Gemeinschaft von protestantischen, orthodoxen, anglikanischen und altkatholischen Kirchen aus allen europäischen Ländern dar. Wenn man so will, handelt es sich dabei um den europäischen Ökumenischen Rat der Kirchen - nicht von ungefähr ist die bekannte "Basis" des Weltrats auch die Grundlage der KEK. Organe sind die Vollversammlung, in der jede Mitgliedskirche durch wenigstens einen Vertreter repräsentiert ist, das fünf- bis siebenköpfige Präsidium und der 16-22 Personen umfassende Beratende Ausschuß. Präsidium und Beratender Ausschuß werden von der Vollversammlung gewählt. Ein Generalsekretariat erledigt die laufenden Geschäfte. Ein Großteil der Wirksamkeit vollzieht sich in ständigen oder ad hoc berufenen Arbeitsgruppen.

Nun bestehen aber diese beiden Organisationen nicht einfach nebeneinander. Vielmehr haben sie sich in Gestalt des jährlich zusammentretenden gemeinsamen Ausschusses zwischen KEK und CCEE ein verbindendes Gremium geschaffen. Weithin sichtbar geworden ist übrigens das Zusammenwirken der beiden Organisationen bei der europäischen ökumenischen Versammlung "Frieden in Gerechtigkeit", die 1989 in Basel stattgefunden hat. Mit besonderem Nachdruck ist hinzuweisen auf die 5.Europäische Ökumenische Begegnung der Konferenz Europäischer Kirchen und des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen, zu der man sich vom 12.-18. November 1991 in Santiago de Compostela

³⁷ Dazu Herder-Korrespondenz 1993, 494-496, ferner 224 f.

³⁸ Zum folgenden mit weiteren Nachweisen ebenfalls HOLLERBACH, a.a.O., 255 f.

in Spanien getroffen hat³⁹. Von der hier verabschiedeten "Botschaft" wird noch die Rede sein.

Für die christlichen Kirchen besteht mithin der erforderliche Ordnungs- bzw. Dialograhmen. Er besitzt auch in gewisser Weise - wenn auch noch nicht überall - einen Unterbau in Gestalt von sog. Christenräten bzw. für Deutschland in Gestalt der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen⁴⁰. Vorstellen könnte man sich außerdem entsprechende Institutionen, die über Einzelstaaten hinausgreifen und Regionen erfassen, etwa das Baltikum oder das ehemalige Jugoslawien. Dabei wird man übrigens, was das Verhältnis der nationalen, regionalen und europäischen Organisationen zueinanderanlangt, das Subsidiaritätsprinzip im Auge haben müssen.

Es liegt nun allerdings auf der Hand, daß Vertrauensbildung, Konfliktvermeidung und Zusammenarbeit sich nicht nur auf Kirchen und christliche Religionsgemeinschaften beschränken können, sondern daß dies nur ein Feld der interreligiösen Beziehungen darstellt. Das andere Feld betrifft das Verhältnis zum Judentum und zum Islam, während die beiden weiteren großen Weltreligionen, nämlich Hinduismus und Buddhismus, insoweit in Europa wohl noch nicht von solcher Relevanz sind, daß sie in unserem Zusammenhang als Faktoren berücksichtigt werden müßten.

Was das Judentum anlangt, so pflegt zwar der Internationale Rat der Christen und Juden (ICCJ) den Dialog⁴¹. Es handelt sich dabei aber, soweit ersichtlich, nicht um eine Institution, der eine gewisse Amtlichkeit eigen ist. Ähnliches gilt für den Islam. Hier gibt es offenbar zahlreiche Bemühungen im nationalen und regionalen Bereich. Für Deutschland darf etwa auf die jüngst erschienene "Pastorale Handreichung" über "Christen und Muslime in Deutschland" verwiesen werden, die von der Pastoralkommission der Deutschen Bischofskonferenz ausgearbeitet worden ist (4. März 1993)⁴². Aber daß eine Plattform für amtlich autorisierte Gespräche auf höherer Ebene bestünde, ist nicht bekannt. Immerhin gibt es ein gemeinsames KEK-CCEE-Komitee "Islam in Europa"⁴³.

So zeigt sich in der Perspektive des KSZE-Modells: Es fehlt ein Forum für Beziehungen, die über den im herkömmlichen Sinne ökumenischen Rahmen hinausreichen, das also insbesondere das Judentum und den Islam einbezieht.

39 Dokumentation darüber in: *Una Sancta* 47 (1992) 239-246. Vgl. auch Herder-Korrespondenz 1992, 9 f.

40 Grundinformation bei H.J. URBAN, Art. Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Bundesrepublik Deutschland und in Berlin (West), in: *Staatslexikon*, 7. Aufl., Bd. I (1985) Sp. 247 f.

41 Vgl. dazu den Bericht in: *Una Sancta* 1992, 78 f.

42 Arbeitshilfen, Heft 106, Bonn 1993.

43 Vgl. dazu *Ökumenische Rundschau* 1992, 69.

Das kann zu dem Vorschlag Veranlassung geben, daß der Rat der Europäischen Bischofskonferenzen und die Konferenz Europäischer Kirchen ihre Zusammenarbeit auf die Beziehungen zu Judentum und Islam ausdehnen und dafür eine organisatorische Form suchen. Vordringlicher - auch im Sinne des Subsidiaritätsprinzips - erschiene mir aber die Pflege des Verhältnisses der christlichen Religionsgemeinschaften zu Judentum und Islam auf nationaler und regionaler Ebene. Diese Verantwortung könnten m.E. am ehesten die nationalen Christenräte bzw. die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen übernehmen.

Schließlich sollte man für konkrete Konflikts- und Krisensituationen eine Form des Dialogs nicht vergessen, die in der Zeit der Wende in Deutschland eine gewisse Popularität erlangt hat, die aber auch die KSZE-Dokumente kennen - die Form des Runden Tisches, eine Form übrigens, die denn auch in Jugoslawien unter Assistenz von KEK und CCEE zu praktizieren versucht worden ist. Bei alledem könnte sich übrigens ein Feld eröffnen für eine spezifische Form von Recht, nämlich ein Zwischenkirchen- bzw. Zwischenreligionsrecht, ein *ius inter ecclesias sive inter religiones*⁴⁴.

V.

KSZE-Prozeß für Kirchen und Religionen? "*Placet iuxta modum*" wäre meine Antwort. Die Kirchen und Religionsgemeinschaften brauchen einen festen Dialograhmen für Vertrauensbildung, Konfliktvermeidung und Zusammenarbeit. Aber es bedarf nicht einer neuen Organisation oder einer neuen Schiene neben dem, was sich auf gesamteuropäischer Ebene schon entwickelt hat. Daran sollte angeknüpft werden. Hier könnten die institutionellen Möglichkeiten und die Prozeduren weiterentwickelt und verbessert werden, um in möglichst effektiver Weise die gesteckten Ziele zu erreichen, und zwar so, daß die Glaubwürdigkeit von Kirchen und Religionsgemeinschaften nicht nur keinen Schaden nimmt, sondern gestärkt und vermehrt wird. Und was die Zielrichtung anlangt, so könnte die vorhin schon apostrophierte Botschaft von Santiago Orientierung geben. Drei kurze Passagen seien abschließend daraus zitiert⁴⁵.

Die erste betrifft die Klärung dessen, was mit dem vielberufenen Begriff Evangelisierung gemeint ist: "Die Evangelisierung der Europäer hat dann eine

44 Bemerkenswerterweise kannte die 5. Auflage des Staatslexikons in Band VI (1932), Sp. 1743-1746, aus der Feder von F. SAMBETH, einen Artikel "Zwischenkirchenrecht".

45 Die nachfolgenden Texte nach dem Abdruck in *Una Sancta* 1992, 244, 245 und 243.

Zukunft, wenn wir der geistlichen Bestimmung unseres Kontinents in ihrer ganzen Vielschichtigkeit Rechnung tragen. Als Christen haben wir dabei die lebendigen Wurzeln wiederzuentdecken, die wir im Volk Israel haben (vgl. Röm. 11-13). Als Bürger in Europa sind wir zugleich Erben des Hellenismus und der Aufklärung. Heute leben wir Seite an Seite mit dem Islam. Unser Projekt der Evangelisierung hat kein religiöses Monopol zum Ziel, es stellt vielmehr die Verkündigung der Gnade Gottes für alle Menschen dar".

Die zweite greift aus dem Katalog offener Fragen zwei von besonderer Dringlichkeit heraus: "Wie können wir der Gefahr eines Eurozentrismus entinnen, der unsere weltweite Solidarität untergräbt? Wie können wir die positiven Werte nationaler Identität unterstützen und zugleich den Zerrformen eines überzogenen Nationalismus entgegentreten?"

Die dritte schließlich formuliert Pflichten und Aufgaben: "Unsere Kirchen verpflichten sich, auf jegliche im Wettstreit gegeneinander betriebene Evangelisierung zu verzichten, die den Geist der Konkurrenz zwischen ihnen hervorruft. In einer Zeit, in welcher der religiöse Faktor Konflikte anderer Art zu nähren oder zu radikalieren droht, statt sie zu mildern, ist der ökumenische Frieden umso dringlicher geworden". Es gilt in der Tat, wie an anderer Stelle formuliert wird: "Ohne ökumenischen Frieden wird es in Europa weder Evangelisierung noch gemeinsames Zeugnis geben".

Dies zu realisieren liegt ganz in der Hand der Kirchen und Religionsgemeinschaften. Wenn die Staaten dem KSZE-Standard folgen, haben sie die Voraussetzungen dafür geschaffen, haben sie das Ihre getan. Ihre Funktion des Garanten für Religionsfreiheit und Toleranz wird allerdings nicht überflüssig werden, solange die Menschen und die religiösen Gemeinschaften so sind, wie sie sind.

EIN KSZE-PROZESS FÜR KIRCHEN UND RELIGIONEN?

Von Heinrich S c h n e i d e r, Wien

1.

Daß sich dieser Kongreß ein solches Thema gestellt hat, versteht sich nicht von selbst. Die Frage, ob ein KSZE-Prozeß für Kirchen und Religionen etwas Gutes wäre - eine Projektidee, für deren Realisierung man sich einsetzen sollte -, beruht auf einer unausgesprochenen Voraussetzung: daß nämlich der KSZE-Prozeß eine Erfolgsgeschichte hat, aus der man etwas für die Gestaltung der Beziehungen zwischen Kirchen und Religionsgemeinschaften lernen kann.

So ohne weiteres läßt sich die Frage auch jetzt, im Anschluß an die präzisen und gehaltvollen Ausführungen des Vorredners, noch kaum beantworten, wenigstens nach der Meinung des derzeitigen Sprechers. Dazu müßten einige Vorfragen geklärt werden:

Erstens: Es wäre zu untersuchen, inwieweit die Beziehungskonstellation zwischen bestimmten Kirchen und Religionsgemeinschaften (die Veranstalter haben wohl in erster Linie an jene gedacht, die bei diesem Symposium durch Amtsträger oder durch Theologen vertreten sind) der Beziehungskonstellation zwischen den KSZE-Staaten vergleichbar ist. Zumindest müßte man sich ein Bild davon machen, ob es Ähnlichkeiten mit der Beziehungskonstellation zwischen den Teilnehmerstaaten am Anfang des KSZE-Prozesses gibt.

Zweitens: Es wäre zu klären, welche "Erfolge" dem KSZE-Prozeß zugeschrieben werden können; nur dann nämlich kann man darüber nachdenken, unter welchen Umständen sich eine vergleichbare Erfolgsgeschichte für die künftigen interekclesialen und interreligiösen Beziehungen vorstellen läßt.

Drittens: Im besonderen wäre es wohl nützlich, der Frage nachzugehen, welche Veränderungsfaktoren und welche Wirkungsmechanismen im Zuge des KSZE-Prozesses sozusagen einen Wandel zum Besseren ausgelöst haben, und ob (beziehungsweise: wie) diese sich in den Bereich der interreligiösen Beziehungen übertragen lassen können.

Erst an Hand derart angelegter Analysen wären hinreichend begründete Versuche einer Antwort auf die im Thema enthaltene Frage zu gewinnen.

Die Thesen und Diskussionsanregungen, die dazu im folgenden unterbreitet werden, können dieser Aufgabe nicht gerecht werden; sie werden im Vorfeld

der eigentlich erforderlichen Überlegungen bleiben. Dafür gibt es einen ziemlich schlichten Grund: Der Verfasser ist Politikwissenschaftler; im Phänomenfeld der KSZE kennt er sich einigermaßen aus. Schon die interkonfessionellen und interreligiösen Beziehungen gehören weder zu seinen primären Erfahrungsfeldern noch zu seinen wissenschaftlichen Forschungsgebieten. Erst recht nicht hat er sie unter Verwendung derjenigen begrifflichen und methodischen Ansätze untersucht, die sich für die Analyse der KSZE anbieten. So wird sich das folgende im wesentlichen auf einige Zusatzerläuterungen zum Beitrag von Alexander Hollerbach beschränken, d.h. auf Beiträge zur Ergänzung und Vertiefung des Bildes vom KSZE-Prozeß, das im Rahmen des Kongresses diesem Referat voranging.

Daß dabei von vielen Dingen die Rede sein wird, die im Rahmen einer wissenschaftlichen Gesellschaft, die sich dem Kirchenrecht widmet, kaum in den Blick genommen werden, liegt in der Natur der Sache¹.

2.

Zunächst ist es wohl angebracht, sich die Eigenart des KSZE-Prozesses zu vergegenwärtigen. Er ist, wie schon die Bezeichnung erkennen läßt, keine Internationale Organisation im vollen Sinn dieses Begriffs - also mit einer Rechtsgrundlage in Form eines völkerrechtlichen Vertrages, mit echten Organen, denen definierte Organbefugnisse zukommen. Vielmehr ist er ein sogenanntes Internationales Regime²; als "Internationale Regime" bezeichnet man "Zusammen-

¹ Die wichtigsten Texte findet man in deutscher Fassung bei: U. FASTENRATH (Hrsg.), KSZE: Dokumente der Konferenz über Sicherheit und Zusammenarbeit in Europa (Loseblattsammlung), Neuwied 1993 u.f. Eine brauchbare englischsprachige Zusammenstellung bietet: A. BLOED (Hrsg.), The Conference on Security and Cooperation in Europe - Analysis and Basic Documents 1972-1993, Dordrecht 1993.

Der Vortragende stützt sich in seinen Darlegungen auf eine mehrere Jahre währende "teilnehmende Beobachtung" und auf eine Reihe eigener Veröffentlichungen, und zwar insbesondere

- mehrer Beiträge in der Vierteljahresschrift "Integration", und zwar a) Über Wien nach Gesamt Europa - Der KSZE-Prozeß nach dem dritten Folgetreffen: a.a.O., (1989) 43-60; b) Vom KSZE-Prozeß zum gesamteuropäischen Kooperationssystem - Die europäische Sicherheit und ihr Architekturdilemma: a.a.O., (1990) 150-164; c) Wolken über Gesamt Europa - Der KSZE-Prozeß nach dem Gipfeltreffen in Helsinki; a.a.O., (1992) 189-205.

- mehrere Beiträge über die KSZE und die gesamteuropäische Kooperation in den Jahrbüchern der Europäischen Integration, hrsg. von W. WEIDENFELD und W. WESSELS, und zwar: Jb. 1990/91, Bonn 1991, 41-51; Jb. 1991/92, Bonn 1992, 29-43; Jb. 1992/93, Bonn 1993, 27-40; Jb. 1993-94, Bonn 1994, 27-40;

- eine Reihe von Einzelbeiträgen, u.a. a) Das Wiener Nachfolgetreffen 1986 der KSZE-Teilnehmerstaaten, in: Österr. Jahrbuch für Politik 1986, hrsg. von A. STIRNEMANN und A. KHOL, München und Wien 1987, 583-617; b) Auf dem Weg zur Civil Society - Die KSZE und die gesamteuropäische Zukunftsordnung, in: Actio Catholica - Zeitschrift für Akademiker (Wien), (1991/H.2) 27-40; c) Die Bedeutung der KSZE für die Religionsfreiheit, in: Kirchliche Zeitgeschichte (1993) 35-47.

hänge von expliziten oder impliziten Prinzipien, Normen, Regeln und Entscheidungsverfahren, an denen sich die Erwartungen von Akteuren in einem gegebenen Problemfeld der Internationalen Beziehungen ausrichten" (Stephen Krasner). Dazu ist es nicht erforderlich, daß die Normen und Regeln rechtsverbindlichen Charakter haben. Typischerweise bilden sich Regime in Konfliktkonstellationen heraus - unter Bedingungen, die die Beteiligten davon abhalten, eine echte Internationale Organisation zu gründen, d.h. sich rechtlich aneinander zu binden oder gemeinsame Organe zu errichten. Oft geht es um die Quasi-Institutionalisierung eines *modus vivendi*, um die Einleitung von "antagonistischer Kooperation" (also von Zusammenarbeit trotz unvereinbarer Interessenslagen oder Prinzipienpositionen) in einem bestimmten Politikfeld. Den Anlaß dazu bildet in der Regel die Einsicht in einen gewissen Grad von wechselseitiger Abhängigkeit. Alle Seiten interessieren sich für ein Interdependenzmanagement durch Regelbildung und Regelbefolgung, um Konfrontationsrisiken zu vermeiden und die Situation durchschaubarer und berechenbarer zu machen.

Im Falle der KSZE entwickelte sich die Interaktion zwischen den beiden einander gegnerisch, nahezu feindlich, gegenüberstehenden "Blöcken" sowie der Gruppe der "N+N" (d.h. der neutralen und nichtgebundenen Staaten), wobei die verschiedenen Beteiligten sich von dem ganzen Unternehmen sehr Unterschiedliches versprochen oder erhofften.

Der Osten wollte die gesamteuropäische Kooperation legitimieren und populär machen, durchaus auch zu Lasten der westeuropäischen Integrationsbereitschaft. Das schloß die Absicht ein, sich um den Abbau antikommunistischer Einstellungen im Westen zu bemühen. Überdies war er an der Auflockerung oder gar Abschaffung westlicher Bestimmungen zur Beschränkung des wirtschaftlichen Austauschs interessiert (insbesondere an der Revision der "CO-COM"-Bestimmungen über die Unzulässigkeit der Überlassung von Hochtechnologie an den Osten, v.a. mit potentieller Rüstungsrelevanz). Insbesondere aber wollte man den status quo (also die kommunistische Herrschaftsstruktur in Mittel- und Osteuropa) ausdrücklich legitimiert bekommen (was die Anerkennung der DDR und das heißt auch die Delegitimierung der Bonner Positionen zur Deutschlandpolitik einschloß), und nach Möglichkeit die Nordamerikaner aus Westeuropa hinausdrängen, weswegen ja eine "Europäische Sicherheitskon-

2 Grundlegend: S. KRASNER (Hrsg.) *International Regimes*, Ithaca 1983. Vgl. auch B. KOHLER-KOCH (Hrsg.), *Regime in den Internationalen Beziehungen*, Baden-Baden 1989, sowie H. MÜLLER, *Die Chancen der Kooperation - Regime in den Internationalen Beziehungen*, Darmstadt 1993.

ferenz" gefordert wurde, an der per definitionem außereuropäische Mächte nicht teilnehmen sollten.

Der Westen wollte auf die östlichen Vorschläge über eine solche Konferenz zunächst gar nicht eingehen - dann war er zögernd bereit, sich auf die Sache einzulassen, freilich nur unter einer Reihe von Bedingungen: Das Berlinproblem und die Deutschlandfrage sollten nicht auf einen Verhandlungsmarkt von über 30 Staaten kommen, d.h. der vorherige Abschluß der deutschen Ostverträge schien unabdingbar. Die vollberechtigte Teilnahme der USA (und Kanadas) mußte der Osten ebenfalls zugestehen. Ferner verlangte der Westen die Bereitschaft des Ostens zu neuen Verhandlungen über einen ausgewogenen konventionellen Truppenabbau; demgemäß kam es dann zu den - allerdings jahrelang ergebnislos verlaufenden - "MBFR"-Verhandlungen in Wien. Schließlich setzte der Westen die Einbeziehung humanitärer und menschenrechtlicher Themen durch.

Beiden Blöcken ging es um Chancen einer wirksamen Einflußnahme auf das andere Lager; formell sprach man davon, daß es trotz aller Gegensätze eine Zusammenarbeit zum allseitigen Nutzen geben solle, und daß man versuchen müsse, das gegenseitige Mißtrauen zumindest graduell zu überwinden. Tatsächlich entwickelte sich der Prozeß dennoch als ein Geflecht "strategischer" Interaktionen; man ging darauf aus, die eigene Position im Beziehungsnetz zu stärken, d.h. das Konferenzprojekt zu einem Instrument des Systemwettbewerbs zu machen. Der Osten liebäugelte übrigens geraume Zeit mit dem Begleitprojekt einer "Volksbewegung" für friedliche Koexistenz und gesamteuropäische Zusammenarbeit; überhaupt formulierte er das Ziel dahingehend, es gelte Europa zu einem "Kontinent der friedlichen Koexistenz" zu machen. Nicht alle westlichen Kommentatoren kannten den damaligen Bedeutungskontext der verwendeten Begriffe; in der seinerzeit aktuellen Version der marxistisch-leninistischen Doktrin galt es als ausgemacht, daß hochentwickelt-kapitalistische Staaten "imperialistisch" agieren müssen, weswegen wahrhaft friedliche Koexistenz mit ihnen erst dann möglich ist, wenn das Kräfteverhältnis sich massiv zugunsten der "friedliebenden sozialistischen Kräfte" verschoben hat, nämlich soweit, daß den Imperialisten nichts übrig bleibt, als ihre aggressiven Gelüste zu zügeln.

Die "dritte Fraktion", die der Neutralen und Nichtpaktgebundenen ("N+N" = "Neutral and Non-aligned States") war an einer verlässlichen Entspannung interessiert und bereitete sich auf die Rolle des "ehrlichen Maklers" vor.

Am Anfang war noch keineswegs abzusehen, wie sich die Dinge entwickeln würden.

Schon die Einigung über die Tagesordnung, d.h. über die Zulassung bzw. den Ausschluß von Verhandlungsthemen, war schwierig; eine Lösung brachte der Vorschlag, zunächst nur vier Hauptthemenfelder zu definieren und dafür sogenannte "baskets" aufzustellen - offene "Körbe", in die jeder Teilnehmerstaat konkrete Themen und Vorschläge, an denen er besonders interessiert war, hineingeben konnte. "Korb I" erhielt das Etikett "Prinzipien" und "Fragen der Sicherheit in Europa"; "Korb II" betraf die "Zusammenarbeit in den Bereichen der Wirtschaft, der Wissenschaft und der Technik sowie der Umwelt" sowie außerdem "Fragen der Sicherheit und Zusammenarbeit im Mittelmeerraum"; "Korb III" umfaßte die "Zusammenarbeit in humanitären und anderen Bereichen" (u.a. die Erleichterung von Kontakten zwischen Personen und Organisationen über die Grenzen hinweg, die Zusammenarbeit im Bereich von Kultur, Bildung, Sport, Tourismus und Jugendaustausch u. dgl.). "Korb IV" war für Fragen der Fortführung der Konferenz (namentlich ihre eventuelle Institutionalisierung) vorgesehen.

3.

Die Konferenz kam zustande; sie wurde 1973 eröffnet und - nachdem eine Zeitlang auch in Genf weiterverhandelt worden war - am 1. August 1975 mit einem Gipfeltreffen, bei dem die "Schlußakte von Helsinki" unterzeichnet wurde, feierlich abgeschlossen. Was davon zu halten sei, war zunächst keineswegs unumstritten. Skeptiker, vor allem im Westen, meinten, es handle sich um Deklarationsrhetorik anstelle von wirklicher Politik, womöglich gar um eine Täuschung der Öffentlichkeit. Dennoch kam es zur "Regimebildung" in dem oben skizzierten Sinn des Begriffs: Im Vorfeld völkerrechtlicher Bindungskraft wurden die lediglich "politisch verbindlichen" Texte dennoch als Rechtfertigungsgrundlage für die Erwartung vereinbarungskonformen Verhaltens genommen, und es bildete sich eine Tendenz heraus, diesen Erwartungen zu entsprechen - und zwar auf Grund mehrerer Umstände.

Schon von Anfang an bildeten sich Do-ut-des-Konstellationen heraus. Da so gut wie jeder Teilnehmerstaat bestimmte Interessen geltend machte und auf deren Befriedigung ausging, konnten Pakete geschnürt werden, die für die Teilnehmerstaaten die Erfüllung eigener Wünsche mit dem Entgegenkommen an andere Staaten in anderen Angelegenheiten verküpften. Das funktionierte be-

reits im Themenbereich des sogenannten "Helsinki-Dekalogs", d.h. der Einigung auf zehn "Prinzipien", die für die Beziehungen zwischen den Teilnehmerstaaten maßgeblich sein sollten: die "Unverletzlichkeit der Grenzen" oder die "Nichteinmischung in innere Angelegenheiten" wurde entsprechend den Wünschen mancher Staaten (etwa der DDR oder Polens) festgeschrieben, da der Osten umgekehrt der Aufnahme des Grundsatzes der Achtung der Menschenrechte (einschließlich der Religionsfreiheit) zustimmte. Das Prinzip des Tauschhandels galt aber z.B. auch für konkretere Regelungen, etwa: Entgegenkommen in Sachen Ausreiseerlaubnis (z.B. zum Ziel der Familienzusammenführung) einerseits, Erleichterungen für den Austausch von "Kulturdelegationen" andererseits, u.s.f.

Das Erfolgsgeheimnis war - auf der Basis der Konsensregel und des Prinzips des gleichen Status aller Teilnehmerstaaten - die Einigung auf einige klare Grundregeln:

Erstens: Das Prinzip der "Ausgewogenheit der Körbe"; d.h. die Übereinkunft darüber, daß das Verhandlungsergebnis nach Maßgabe der Zielvorstellungen und Präferenzen aller Seiten als ausgewogen betrachtet werden muß, um unterschriftsreif zu sein.

Zweitens: das Prinzip "Nothing is agreed until everything is agreed", so daß alle Beteiligten gezwungen sind, aufeinander Rücksicht zu nehmen, insbesondere auf die von jeder Seite geltend gemachten Kriterien der Ausgewogenheit.

Schon die Durchsetzung bzw. Anerkennung dieser "Spielregeln" führte zu einer eigentümlichen KSZE-Verhandlungskultur, nämlich im Zeichen der Nötigung zur Empathie: trotz aller Gegnerschaft mußten die Delegationen sich dazu bequemen, die jeweilige Diskussionslage auch einmal aus der Sicht der jeweils "anderen Seite" zu betrachten, um "realistisch" zu agieren, d.h. weder den Kontrahenten zu überfordern noch auch Chancen leichtfertig zu verschenken.

Daß die beiden eben referierten Regeln zur unumstrittenen Grundlage des KSZE-Prozesses wurden, hatte aber auch noch eine ins Prinzipielle hineinreichende Folge: Es wurde üblich, die Verknüpfung der Problemfelder der verschiedenen "Körbe" als eine Grundbedingung für die gedeihliche gesamteuropäische Entwicklung von geradezu axiomatischer Bedeutung zu halten: Die Achtung der Menschenrechte einerseits, die militärische Entspannung andererseits, die Bemühung um wirtschaftliche oder umweltpolitische Zusammenarbeit und die Förderung des offenen Dialogs über die gemeinsamen oder auch über die von einer bestimmten Staatengruppe als besonders besorgniserregend betrachteten Probleme - das alles wurde als ein in sich zusammenhängendes Ganzes betrachtet. Die Vorstellung setzte sich durch, daß die Überwindung der Friedlo-

sigkeit auf die Dauer nur möglich würde, wenn Fortschritte in allen diesen Bereichen erzielt werden können. Daraus entwickelte sich schließlich das heute weithin akzeptierte Prinzip der "Umfassenden Sicherheit" ("comprehensive security"); besonders setzte sich dafür der Westen ein, und zwar in einer ganz speziellen Perspektive: Ohne Sicherung der Menschenrechte, so lautete die These, gibt es keine moralische Basis und keine Vertrauensgrundlage für Entspannung und Zusammenarbeit.

Ein weiterer Umstand kam hinzu: Man hatte sich zwar nicht zur Institutionalisierung der KSZE entschlossen, aber doch zur Einberufung einer Folgekonferenz nach einigen Jahren, und daraus entwickelte sich der Usus, alle zwei Jahre eine solche Folgekonferenz abzuhalten und dort jeweils eine kritische Rückschau auf die abgelaufene Periode auf die Tagesordnung zu setzen. Diese "Implementationsbewertung" bedeutete, daß Staaten, die sich nicht um die Realisierung der jeweils vorangehenden Vereinbarungen bemüht hatten, deutliche Kritik einstecken mußten. Dies wirkte sich "regimebildend" aus: der sanfte Druck, die eingegangenen Verpflichtungen ernst zu nehmen, wurde verstärkt.

Schließlich war für den Gang der Verhandlungen und für die Folgewirkungen das von Anfang fixierte Konsensprinzip von entscheidender Bedeutung: Jeder Teilnehmerstaat hatte gegen jeden Beschluß ein Vetorecht. Aber tatsächlich war es nur für Großmächte ratsam, dieses Vetorecht wirklich auszuspielen - kleinere Staaten mußten da Vorsicht walten lassen und mindestens einige weitere ihresgleichen gewinnen, wenn sie sich gegen einen für die große Mehrheit akzeptablen Vorschlag querlegen wollten. Andernfalls nämlich brachten sie die Mehrheit gegen sich auf und verscherzten sich die Chance, in Zukunft mit der Unterstützung von Partnern rechnen zu können, wenn es um Angelegenheiten ging, die für sie besonders wichtig waren.

So kristallisierte sich ein sehr spezifisches System von Spielregeln, Mechanismen und Usancen aus, zunächst keineswegs mit eigener normativer Kraft (also mit der Chance, auch auf Kosten jeweils eigener Interessen respektiert zu werden), sondern durchaus auf Grund der Geltendmachung eigener Interessen; aber dabei mußte eben auf die Vielfalt der Interessen anderer Beteiligter und im Fortgang auch auf die mittlerweile entwickelten Regimestrukturen Rücksicht genommen werden.

Für diese Entwicklung waren im übrigen noch einige andere Umstände von Bedeutung:

- Die grundlegenden Prinzipien mußten nicht erst erfunden werden; in allgemeinerer Form finden sie sich schon im geltenden Völkerrecht vor, nicht zu-

letzt in der Charta der Vereinten Nationen. Im Rahmen der KSZE ging es darum, sie zu konkretisieren und in ein für alle Beteiligten akzeptables Verhältnis zu bringen.

- Diese Konkretisierung der Prinzipien, insbesondere vermittle der Ableitung von Normen und Regeln, sowie die Einigung auf Prozedurmuster, wurde gerade dadurch erleichtert, daß man sich nicht auf rechtsverbindliche Verpflichtungen festlegen mußte.

- Das Konsensprinzip erwies sich als produktiv. Das ist nicht selbstverständlich, weil ja üblicherweise das "Vetorecht", etwa in der Organisation der Vereinten Nationen oder in den Europäischen Gemeinschaften, als Erschwernis der Willensbildung und als Hindernis für die Handlungsfähigkeit einer Organisation kritisiert zu werden pflegt. Die Auskristallisierung der Regimestrukturen wäre aber anders kaum vorstellbar gewesen, und bis heute beruht die Reputation der KSZE vor allem darauf, daß das Konsensprinzip eine Gewähr für die "Überparteilichkeit" und damit für die Vertrauenswürdigkeit der KSZE bietet.

4.

Die Entwicklung des KSZE-Prozesses verlief nicht linear. Ihre Bedeutung war politisch konjunkturabhängig; insbesondere im Zuge von Entspannungskrisen wurde sie immer wieder interessant (etwa nach der Ausrufung des Ausnahmezustandes in Polen); da war sie es, die den Fortgang der Kommunikation sicherstellte und für erneute Bemühungen um eine Verbesserung der Verhältnisse zur Verfügung stand. Zu Zeiten, in denen die Ost-West-Beziehungen in Blüte standen, hatten die Blöcke den KSZE-Prozeß gleichsam nicht mehr nötig, oder nicht mehr so sehr wie sonst. Andererseits orientierten sich nicht wenige Teilnehmerstaaten an der Maxime, man müsse gerade Schönwetterperioden ausnützen, um zu Vereinbarungen zu kommen.

Im Lauf der Zeit änderte sich auch die "Gruppendynamik" und das "Soziogramm" der KSZE. Dieses entsprach ursprünglich einem gleichschenkeligen (nicht gleichseitigen) Dreieck: Der "östliche" und der "westliche Caucus" saßen einander gegenüber. Dabei hatte auf östlicher Seite eindeutig die Sowjetunion das Heft in der Hand. Auf westlicher Seite war zunächst ein Führungsengagement der USA kaum zu beobachten (es gab einmal den Kommentar, die Dele-

gation der Vereinigten Staaten hätte sich in den ersten Jahren verhalten, wie wenn sie lediglich einen Beobachterstatus hätte). Das änderte sich erst, als Präsident Jimmy Carter seine offensive Menschenrechtspolitik begann, also im KSZE-Kontext zur Zeit des ersten Folgetreffens, das 1977/78 in Belgrad stattfand.

Die dritte Gruppe bildete der "N + N caucus", also die in den ersten Phasen der KSZE relativ koordiniert agierenden neutralen und allianzfreien Staaten; sie waren am erfolgreichen Verlauf des Prozesses und am Zustandekommen positiver Ergebnisse der einzelnen Treffen besonders interessiert: eine Entspannung lag in ihrem Sicherheitsinteresse und galt auch als Chance, aus der bloßen Objektstellung im Interaktionsgefüge der europäischen Sicherheitspolitik herauszukommen. So übernahmen sie die Rolle der "ehrlichen Makler"; praktisch bedeutete dies, daß Mitglieder ihrer Delegationen in den Arbeits- und Redaktionsgruppen als Moderatoren fungierten und immer wieder Textentwürfe auf den Tisch brachten, die sie als geeignete Diskussionsgrundlage für einen allen Delegationen zumutbaren Beschlußtext betrachteten.

Es wurde aber schon nach einigen Jahren sichtbar, daß es innerhalb der Fraktionen unterschiedliche Grundeinstellungen zum KSZE-Prozeß gab: Manche Teilnehmerstaaten waren am positiven Fortgang besonders interessiert. Das waren fast alle Mitglieder der N + N-Gruppe (nur die Schweiz engagierte sich in dieser Hinsicht etwas weniger); ferner beide deutsche Staaten (wobei die Position der DDR andererseits auch immer wieder von einer recht sturen Betonung der leninistischen Orthodoxie und Orthopraxie geprägt schien); außerdem namentlich Ungarn, Polen und zeitweise Rumänien - also die besonders an einer Emanzipation aus Moskauer Vormundschaft interessierten Ostblockstaaten. Von Belang war auch das Engagement einzelner Personen, beispielsweise des deutschen Außenministers Hans-Dietrich Genscher, der sich weitgehend mit der KSZE identifizierte. Demgegenüber zeigten andere Teilnehmerstaaten keine Neigung, zugunsten des guten Fortgangs der KSZE von ihren Interessen oder Auffassungen auch nur rhetorische Abstriche zu machen. Die "Falken" wußten aber, daß eine KSZE-Krise, wenn diese gegen den Willen besonders KSZE-freundlicher Bündnispartner ausgelöst würde, deren Unmut auslösen mußte, was u.U. imstande sein konnte, eine Bündniskrise auszulösen. Derlei Mechanismen trugen zum Bestand und zur relativen Festigung des Prozesses bei.

5.

Mit der Zeit traten zwei Hauptthemen mehr und mehr in den Vordergrund: einerseits die Förderung der militärischen Sicherheit (I), andererseits das, was man später die "Menschliche Dimension" nannte (II); dazu zählte erstens der Komplex der Menschenrechte und Grundfreiheiten (dem "Korb I" zugeordnet, nämlich dem "Prinzipienkatalog" und darin wiederum dem "Prinzip VII", das die Achtung der Menschenrechte proklamierte), und zweitens der Komplex der "humanitären Fragen" aus dem "Korb III" (von der Familienzusammenführung bis zur Ausreise-Erlaubnis zum Zweck medizinischer Spezialbehandlungen - um nur Beispiele für die Einzelthemen zu nennen).

In beiden Bereichen waren die Verhandlungen während der ersten Jahre eher zäh und die Ergebnisse relativ dürftig. Aber das änderte sich insbesondere, als im Osten die Reformpolitik eingeleitet wurde, m.a.W. vor allem nach dem Amtsantritt von Michail S. Gorbachev in der Sowjetunion.

(I) Was die militärische Sicherheitspolitik betraf, so hatte der Westen die Einleitung von Gesprächen über die Reduktion der konventionellen Streitkräfte schon zur Vorbedingung für das Zustandekommen der KSZE gemacht. Diese "MBFR-Gespräche" ("Mutually Balanced Force Reduction Talks") waren auch in der Tat 1973 in Wien aufgenommen worden - von Bündnis zu Bündnis, also außerhalb der KSZE, und begrenzt auf Mitteleuropa (Bundesrepublik Deutschland, DDR, CSSR und Polen). Sie liefen schon bald fest, als man sich nicht über die Kriterien zur Definition des Ist-Standes der Rüstung einigte, und erst recht nicht über die Merkmale einer ausgewogenen Reduktion. Im Rahmen der KSZE konzentrierte man sich - für ein geographisch weiter gefaßtes Gebiet, nämlich "vom Atlantik bis zum Ural" - auf die Vereinbarung sogenannter "Vertrauens- und Sicherheitsbildender Maßnahmen" (VSBM), wie etwa die vorherige Ankündigung von größeren Manövern und Truppenbewegungen, die Einladung von Beobachtern hierzu, und ähnliche sozusagen unterhalb der Ebene echter Abrüstungsverpflichtungen liegende Schritte. Im Frühjahr 1987 deutete sich aber dann bereits eine Wende an, als der Militärberater der sowjetischen KSZE-Delegation, Generalmajor Viktor Tatarnikow, erklärte, man sei bereit, die westliche Auffassung zu akzeptieren, daß nicht "gleichmäßige" Reduktionen erstrebt werden sollten, sondern "ungleichmäßige" - nämlich auf Grund unausgewogener Ausgangslagen und auf ein ausgewogenes Ergebnis hin ("Wer mehr hat, muß mehr abrüsten"). Zugleich setzte sich ein neuer, qualitativ orientierter Ansatz durch: Priorität wurde dem Abbau derjenigen Waffensysteme zugespro-

chen, auf denen die Fähigkeit zu Überraschungsangriffen und Großoffensiven beruht. Man löste sich also von einer "Stabilitäts"-Konzeption, die sich an einem rein "quantitativen" und "mechanistischen" Gleichgewicht orientierte; stattdessen begriff man nun "Stabilität" als Frucht einer Schwächung der beiderseitigen Offensivkräfte bei gleichzeitiger Aufrechterhaltung der beiderseitigen Defensivkraft ("Weniger Panzer, mehr Panzerabwehrwaffen"). Theoretiker hatten den Grundgedanken schon vorher in unterschiedlichen Versionen entwickelt und propagiert ("Strukturelle Nichtangriffsfähigkeit", "Abbau der Invasionsfähigkeit", "Non-offensive Defence", u.a.m.).

Das führte schließlich 1989 zur Errichtung einer neuen Verhandlungsplattform innerhalb des KSZE-Prozesses und zum stillen Begräbnis der MBFR-Gespräche. Bereits 1990 kam es dann mit der Unterzeichnung des Vertrages über Konventionelle Streitkräfte in Europa zu einem Durchbruch in der europäischen Abrüstungspolitik.

Besonders bedeutsam waren die Bestimmung über die Verifikation, also über die Überprüfung der tatsächlichen Durchführung der Vertragsbestimmungen: Jahrzehntlang waren Abrüstungsbemühungen zwischen Ost und West vor allem daran gescheitert, daß die östliche Seite nie eine effektive Durchführungskontrolle zugestehen wollte (dies war in ihren Augen die Zulassung offizieller Spionage) und verlangte, daß die Vereinbarungen sozusagen schlichtweg "auf Treu und Glauben" getroffen werden sollten (was aber dem Westen angesichts des grundlegenden Mißtrauens und in Anbetracht der Asymmetrie zwischen "offener Gesellschaft" einerseits, "geschlossener Gesellschaft" mit extensiver Geheimhaltungspolitik andererseits als inakzeptabel erschien.)

Später folgten Zusatzvereinbarungen über die Aufteilung der zulässigen militärischen Stärken auf die Nachfolgestaaten der mittlerweile auseinandergefallenen Sowjetunion und über die höchstzulässigen Personalstärken der Armeen, gleichzeitig mit den Bemühungen um den konventionellen Rüstungsabbau. Außerdem wurden die schon vorher ausverhandelten Vereinbarungen über die VSBM in mehreren Verhandlungsrunden (1986, 1989, 1992) erweitert und vertieft, bis hin zur Einräumung des Rechts unverzüglicher Vor-Ort-Inspektionen, wenn ein Staat sich über unklare militärische Vorgänge irgendwo im KSZE-Raum Sorgen macht.

Schon vor der "Wende" von 1989/90 zeichnete sich also eine Veränderung der militärischen Konstellation ab, mit der ein Abbau der herkömmlichen gegenseitigen Bedrohung der "Blöcke" in Aussicht kam.

(II) Was den Komplex der Menschenrechte betrifft, so handelte es sich spätestens seit dem schon erwähnten Belgrader Folgetreffen um ein westliches Offensivthema: Unter Führung der USA, aber in recht bemerkenswerter Einheligkeit der nichtkommunistischen Staaten (einschließlich mancher N+N-Delegationen) wurde den Mitgliedern des Ostblocks immer wieder die im Widerspruch zu den KSZE-Verpflichtungen stehende Mißachtung von Menschenrechten vorgeworfen. Die Sowjetunion reagierte, zusammen mit ihren Verbündeten, darauf jahrelang zwar heftig, aber im Grunde defensiv: Der Prinzipienkatalog der Helsinki-Schlußakte enthalte auch den Grundsatz der Nichteinmischung in innere Angelegenheiten anderer Staaten, und daher seien die westlichen Vorhaltungen unzulässig. Wiederum etwa ab dem Frühjahr 1987 gab es einen Wandel der östlichen Strategie: Moskau ging zur Gegenoffensive über und warf seinerseits dem Westen Menschenrechtsverletzungen vor, zunächst unter besonderer Betonung der sozialen Grundrechte (Recht auf Arbeit, auf Bildung usw.) und mit dem Hinweis auf Armut, Arbeitslosigkeit und Obdachlosigkeit in westlichen Ländern, dann aber auch unter Verweis auf die Diskriminierung von Farbigen in den USA und von Eskimos in Kanada, auf den polizeilichen und militärischen Gewalteinsatz in Nordirland sowie auf die Kommunistenverfolgung in vielen westlichen Staaten.

Dies war außerordentlich folgenreich. Der Verzicht auf die Einrede der Unzulässigkeit von Menschenrechtsanmahnungen als Einmischung in innere Angelegenheiten führte dazu, daß die Menschenrechtslage nun sozusagen allseitig zu einem Hauptthema wurde, und daß sich allmählich eine Übereinstimmung dahingehend herausbildete, daß die Achtung der Menschenrechte und Grundfreiheiten über alle Systemgrenzen hinweg das grundlegende Legitimitätskriterium der gesellschaftlichen und politischen Ordnung darstellt.

Selbstverständlich ging man dabei von konträren Menschenrechtsphilosophien aus: der Westen stellte die liberalen Freiheitsrechte in den Vordergrund, der Osten die sozial vermittelten Status- und Vorsorgeanspruchsrechte, im Einklang mit den jeweiligen Grundauffassungen vom Menschen als einer zur Selbstbestimmung und Selbstverantwortung berufenen Person oder als dem "Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse". Aber daß sich aus sehr unterschiedlichen Ausgangspositionen und Menschenrechtskonzepten gleichwohl "synthetische" Menschenrechtssysteme entwickeln lassen, zeigt ja die Geschichte der westlichen Grundrechtekataloge schlüssig auf: Auch da kam man ja in mühevolem Ringen zu prekären Kompromissen zwischen liberalen, demokratischen, sozialistischen und konservativen Kräften, die ihre jeweiligen Anliegen in die Debatte einbrachten: die liberalen Freiheitsrechte des "status negativus", die po-

litischen Teilhaberechte des "status activus", die sozialen Sicherungsrechte des "status positivus", und endlich die grundrechtsähnlichen Bestands- und Förderungsverbürgungen für Institutionen wie Ehe und Familie, Kirchen und Universitäten, u.s.f. - wobei erst spät der Eindruck entstand (und theoretisch reationalisiert wurde), es handle sich um ein synthetisches Corpus, dessen Bestandteile gleichsam organisch miteinander verbunden seien.

Schließlich konnten sich die Teilnehmerstaaten der KSZE noch im Winter 1988/89 zu der Feststellung durchringen: alle Arten von Menschenrechten seien in gleicher Weise von höchster Bedeutung.

Mit anderen Worten: noch vor den revolutionären Umbrüchen im Osten, deutlich vor dem Zusammenbruch der kommunistischen Herrschaft in der Sowjetunion und in den mit ihr verbündeten Staaten bildeten sich Ansätze eines systemübergreifenden "ordre public" heraus; auch wenn die "Lager" und ihre Hauptmächte den KSZE-Prozeß noch immer als ein Feld der Auseinandersetzung betrachteten, so gab es doch nun das gemeinsame Bekenntnis zu gemeinsamen Anliegen auch im gesellschafts- und verfassungspolitischen Bereich, nicht nur auf dem Gebiet der militärischen Sicherheit, also in Richtung auf die Minderung des Kriegsrisikos.

Daß es dabei nicht bei bloßen Deklarationen blieb, zeigte sich insbesondere, als sich die Teilnehmerstaaten auf das Regime zur gemeinsamen Bemühung um die "Menschliche Dimension" ("Human Dimension Mechanism") einigten, in Gestalt einer Serie von jährlich durchzuführenden Spezialkonferenzen zur gemeinsamen Überprüfung der Menschenrechtsentwicklung und der Handhabung humanitärer Angelegenheiten in allen Teilnehmerstaaten³.

Nachträglich konnte man im übrigen die Frage stellen, ob nicht der erwähnte strategische Schwenk der Moskauer Politik auf Michael S. Gorbachev selbst zurückgeführt werden muß - auf seine Absicht, im Rahmen der KSZE ein Menschenrechtsregime und einen Katalog rechtsstaatlicher Prinzipien und Normen festschreiben zu lassen, so daß er sich darauf in der innenpolitischen Aus-

³ Ursprünglich hatte der Westen ein Verfahrenssystem vorgeschlagen, demzufolge ein Teilnehmerstaat sich gegenüber dem Vorwurf einer Menschenrechtsverletzung zunächst nur gegenüber dem Staat, der den Vorwurf erhebt, rechtfertigen müßte; falls der "Anklägerstaat" mit dieser Aufklärung oder Rechtfertigung unzufrieden wäre, sollte er befugt sein, die Gesamtheit der Teilnehmerstaaten mit der Angelegenheit zu befassen, äußerstenfalls sogar im Rahmen einer eigens einzu-berufenden KSZE-Sonderkonferenz. Eine solche "Tribunal"-Regelung wurde vom Osten selbstverständlich abgelehnt. Schließlich einigte man sich auf regelmäßig stattfindende Konferenzen zur "Menschlichen Dimension", die der kritischen Überprüfung der Einhaltung der KSZE-Verpflichtungen in Sachen "Menschenrechte" und "humanitäre Fragen" sowie der Weiterentwicklung des Systems dienen sollten.

einandersetzung mit den Gegnern seiner Reformpolitik berufen konnte. In vollem Ausmaß deutlich wurde die sowjetische "Bekehrung" zu einer umfassenden Menschenrechtspolitik erst, als die "Perestroika" innenpolitisch auf Widerstand stieß.

6.

So war die KSZE einerseits eine Arena, die zugleich als Indikator politischer Veränderungen fungierte, andererseits selbst ein verändernder Faktor. Gewiß wäre die Behauptung abwegig, die KSZE hätte die Systemkrise im Osten verursacht. Das Steuerungs- und Herrschaftssystem der Sowjetunion war außerstande, die wirtschaftlichen und sozialen Probleme zu bewältigen; die Überforderung durch den Rüstungswettlauf zwischen Ost und West kamen dazu. Die Ideologie hatte von ihrer Motivationskraft schon viel eingebüßt; viele weitere Faktoren könnte man überdies namhaft machen. Aber die KSZE war für den Gang der Dinge keineswegs irrelevant. Sie hatte schon bald den Dissidenten bessere Betätigungschancen eröffnet und den westlichen Staaten die Möglichkeit gegeben, auf neue Weise Einfluß zu nehmen (im Wege stiller Diplomatie ebenso wie in der Öffentlichkeit). Wichtig war der Umstand, daß Michail Gorbachev eine Verbesserung der Ost-West-Beziehungen, und in Verbindung damit auch eine "Imagepflege", für notwendig hielt, um mehr Handlungsfreiheit für seine Reformpolitik zu bekommen. Noch wichtiger wurde es aber nun, daß die neuen Grundsatzpositionen, etwa in Verbindung mit der Herausbildung systemübergreifender Legitimitätsvorstellungen und mit der Betonung der umfassenden Zusammenarbeit, zur Revision bislang unumstößlicher ideologischer Positionen nötigten.

Die politische Realität war jetzt nicht mehr schlichtweg durch Antagonismen bestimmt, durch eine unüberbrückbare Feindschaft zwischen den "Systemen": nun postulierte man das "Prinzip des Vorrangs der allgemeinmenschlichen Werte vor partikularen Klasseninteressen". Ursprünglich gab es lediglich die Parole, daß das Interesse am Überleben der Menschheit Abrüstungsschritte gebiete. Dann aber formulierte man auch ein "gemeinsames Interesse" an der Bekämpfung von Hunger und Elend in der Welt - in deutlicher Abkehr von der hergebrachten These, Hunger und Elend könnten weltweit nur dadurch überwunden werden, daß der Imperialismus auf die Knie gezwungen wird, da er ja als System der Ausbeutung und Unterdrückung an diesen Übeln schuld sei.

"Theoretisch" führte das zu reichlich ungewöhnlich anmutenden Bemühungen, das sogenannte "Gesetz der Einheit und des Kampfes der Gegensätze" neu zu interpretieren, im Sinne der Akzentuierung der "Einheit" und der Relativierung der "Gegensätze" in der Weltgesellschaft - mit der Konsequenz, daß so die "Friedensfähigkeit des Kapitalismus" proklamiert wurde, was eine Liquidierung der Leninschen Imperialismustheorie gleichkam.

Mit anderen Worten: Das Grundgerüst der Ideologie zerbrach, und das führte zu einem gebrochenen Selbstbewußtsein der Funktionäre der Herrschaft, die ihre Position und ihr Handeln bislang unter Berufung auf die Einsicht in die objektiven Gesetze der gesellschaftlichen Entwicklung gerechtfertigt hatten. Da das Schicksal politischer Herrschaftsordnungen auch von der Valenz und der Motivationskraft der sie stützenden Legitimitätsüberzeugungen abhängt, wird man schwerlich in Abrede stellen können, daß die - nicht zuletzt im Rahmen der KSZE geführten - Auseinandersetzungen über die genannten Themen nicht nur "akademische" sondern auch politische Folgen zeitigten.

Der Wandel der Menschenrechtsvorstellungen spiegelte sich nicht zuletzt im Ringen um die Bestimmungen über die Religionsfreiheit wider. In der Phase des ideologischen und politischen Antagonismus forderte der Osten regelmäßig einerseits die Legitimation öffentlicher atheistischer Propaganda, andererseits aber die Einschränkung der Religionsfreiheit auf die Zulässigkeit von Kultverrichtungen in Kirchen und Andachtsräumen. Streng genommen hielt man sowjetischerseits damals bereits die religiöse Unterweisung der Kinder durch die Eltern in der Wohnung für rechtswidrig - und erst recht dann, wenn ein Kind auch noch einen Freund mitbringt.

Die Delegationen des Heiligen Stuhls und zahlreicher westlicher Staaten vertraten dagegen die Auffassung: wenn atheistische Propaganda in der Öffentlichkeit zulässig sei, müsse auch die öffentliche Verbreitung religiöser Glaubensüberzeugungen und Lehren zugelassen werden. Das wurde von östlichen Delegationen regelmäßig zurückgewiesen - ebenso wie die Forderung, die Kirchen müßten die Chance haben, im Bereich der Massenmedien in Erscheinung zu treten. Einem solchen Ansinnen wurde noch in den Jahren um 1987 entgegengehalten, allenfalls sei die Lizenzierung eines Amtsblattes des Russisch-orthodoxen Patriarchats für die Geistlichkeit vorstellbar, an die Erlaubnis einer öffentlichen Verbreitung sei nicht zu denken⁴.

4 Als in Polen bereits die sonntägliche Fernsehübertragung eines Pontifikalamtes stattfand, meinte der damalige sowjetische Menschenrechtssprecher bei der KSZE, so etwas sei für die nächsten Jahrzehnte in der UdSSR unvorstellbar.

Dann aber setzte sich eine Tendenz zur ausgewogeneren Legalisierung "atheistischer" und "religiöser" Aktivitäten durch.

Dies fand ihren Ausdruck u.a. in Formulierungen, die in gleicher Weise von "Gläubigen" und "Nichtgläubigen" sprechen. Beachtlich waren aber insbesondere die Aussagen darüber, welche Rechtspositionen die Teilnehmerstaaten "religiösen Gemeinschaften" zuerkennen wollten, einschließlich z.B. des Rechts, religiöse Bücher und Veröffentlichungen herzustellen, einzuführen und zu verbreiten.

Demgegenüber blieb die Formulierung, die den Zugang der Kirchen zum Prozeß der öffentlichen Meinungsbildung betraf, deutlich weniger markant: Das "Interesse der Religionsgemeinschaften, am öffentlichen Dialog einschließlich mittels Massenmedien teilzunehmen", soll "wohlwollend geprüft" werden.

Alexander Hollerbach hat in seinem Referat eingehend den Abschnitt 16 des "Prinzipien"-Teils des Wiener Schlußdokuments vom 15. Januar 1989 behandelt, also den Teil, der die Vereinbarungen zur Religionsfreiheit enthält. Um an einem Beispiel zu erläutern, wie um entsprechende Formulierungen gerungen wurde, sei die hier zuletzt zitierte Passage (aus Abschnitt 16.11) herausgegriffen. Im Vatikan hatte man zunächst gemeint, man könne eine Festschreibung des Rechts der Kirchen auf "access to the mass media" erreichen. Sowjetischerseits wurde dem mit dem Hinweis entgegnet, daß in der UdSSR Massenmedien sich entweder in staatlichen Händen befänden (wie der Rundfunk, oder die "Iswestija") - und da verbiete der Verfassungsgrundsatz der Trennung von Kirche und Staat irgendein Entgegenkommen. Oder aber die Massenmedien gehören der Partei bzw. den etablierten "gesellschaftlichen Organisationen"; deren Wirken aber vollziehe sich "unter der Führung der Partei der Arbeiterklasse"; die Partei ihrerseits trage das Banner des Atheismus, und hier ein Entgegenkommen zu verlangen, sei ähnlich abwegig wie die Idee, eine garantierte Möglichkeit der Verbreitung atheistischer Ideen im "Osservatore Romano" zu fordern. ... Die Position der vatikanischen Delegation war in dieser Sache infolge des Umstandes eher schwach, daß es auch von westlicher Seite Einwände gab: Eine staatliche Garantie des Zugangs der Kirchen (und nur der Kirchen) zu den Massenmedien privilegiere die Kirchen und sei daher ein Eingriff in die Pressefreiheit. Durchsetzbar war schließlich nur die zitierte Formulierung.

Ein weiteres Beispiel, auf das ebenfalls kurz eingegangen werden soll, stellt der Absatz 16.2 dar, in dem es heißt, die Teilnehmerstaaten würden "eine Atmosphäre gegenseitiger Toleranz und Achtung zwischen Gläubigen verschiedener Gemeinschaften ebenso wie zwischen Gläubigen und Nichtgläubigen schaffen".

Die Aussage ist im Hinblick auf das Thema dieses Kongresses gewiß von besonderer Bedeutung: Interekklesiale Beziehungen sollen nicht nur von einer Haltung der "friedlichen Koexistenz" zwischen Konkurrenten oder Gegnern geprägt sein, sondern von gegenseitiger Achtung. Der Satz geht auf einen östlichen Vorschlag zurück. Die Antragsteller wollten zunächst nur eine Formulierung durchsetzen, derzufolge die "Gläubigen" verschiedener Gemeinschaften dazu gebracht werden sollten, sich der Toleranz zu befleißigen. Dazu muß man bedenken, daß im Text stets von "believers" die Rede ist, nicht etwa von "the faithful", was dem kirchlichen Terminus "fideles" entspräche. In der "alten" kommunistischen Terminologie sind "believers", religiös Gläubige, Menschen, die sich nicht zu einer wissenschaftlichen Weltanschauung (d.h. zum Atheismus) durchgerungen haben, mithin so etwas wie Abergläubische; es ging also darum, daß von Staats wegen die verschiedenen Sorten von Abergläubischen zur Toleranz veranlaßt würden ... - von Staats wegen deshalb, weil es sich ja bei KSZE-Übereinkünften grundsätzlich um Selbstverpflichtungen der teilnehmenden Staaten zu bestimmtem Tun oder Unterlassen handelt. Als schließlich der Westen (zusammen mit manchen Neutralen und mit dem Heiligen Stuhl) die Einfügung "ebenso wie zwischen believers und non-believers" durchsetzen konnte, veränderte dies den Sinngehalt erheblich: Auch von "Atheisten" sollte nun Toleranz und Achtung gegenüber religiös Gläubigen verlangt werden. Ganz glücklich konnte man aber über das Verhandlungsergebnis insbesondere dann kaum sein, wenn man die deutsche Übersetzung vor sich liegen hatte: die Staaten sichern einander ja, wie oben bereits zitiert, zu, sie würden "eine Atmosphäre gegenseitiger Toleranz und Achtung zwischen Gläubigen verschiedener Gemeinschaften ebenso wie zwischen Gläubigen und Nichtgläubigen" - nicht etwa "fördern", sondern schlichtweg "schaffen". Das klingt so, als dürfte (oder gar: sollte) der Staat den Kirchen ihre Sprachregelung vorschreiben - es konnte ja wohl kaum nur gemeint sein, daß Beleidigungen strafrechtlich geahndet werden ...). Allerdings steht in der englischen Fassung: "... they will ... foster a climate of mutual tolerance and respect ...", und der englische Ausdruck bedeutet eher "begünstigen" als "herstellen". Mit anderen Worten: nicht immer sind die "offiziellen" Texte frei von Untiefen, sei es auch "nur" auf Grund der Übersetzungen; und überhaupt steht manchmal mehr zwischen den Zeilen als der erste Eindruck nahelegt.

7.

Mit den zuletzt gegebenen Hinweisen sollte angedeutet werden, daß und auf welche Weise auch noch in der Zeit kurz vor der "Wende" um die Elemente des KSZE-Regimes gerungen wurde.

Nach den großen Umbrüchen, die sich insbesondere ab dem Herbst 1989 abspielten, änderte die KSZE ihren Charakter. Sie wurde geradewegs zum Symbol eines neuen, gesamteuropäischen Miteinanders. Den Höhepunkt dieser Entwicklung brachte das im November 1990 veranstaltete Gipfeltreffen der Staats- und Regierungschefs, die dort etwas vollmundig die "Charta von Paris für ein Neues Europa" verabschiedeten: Sie verkündeten sozusagen die "Frohe Botschaft", daß nun die langgehegten Hoffnungen der Völker erfüllt würden, daß eine neue Epoche des Friedens, der internationalen Zusammenarbeit, der Demokratie, der Menschenrechte, des Wohlstandes (dank der leistungsorientierten Marktwirtschaft) und der "Einheit" ganz Europas angebrochen sei. In Wirklichkeit vermittelte das eher einen gespenstischen Eindruck: Im August 1990 hatte in Jugoslawien bereits die gewaltsame Austragung der neu aufgebrochenen Konflikte begonnen: die ethnischen Serben in Knin und in der Krajina traten gegen die kroatischen Regierungstruppen an. Zbigniew Brzezinski hatte schon im Herbst 1989 das Menetekel der Balkanisierung Osteuropas und der Libanonisierung der Sowjetunion an die Wand gemalt⁵.

Man antwortete auf die neue Lage mit dem Versuch der Umfunktionierung der KSZE zu einer "Heiligen Allianz" rechtsstaatlich-demokratischer Staaten zur gemeinsamen Abwehr jener Mächte der Finsternis, die den Umsturz demokratischer Verfassungen und Regierungen versuchen - so beschloß man es insbesondere im Herbst 1991 im Rahmen der Moskauer Konferenz zur "Menschlichen Dimension", die bald nach dem Moskauer Augustputsch von 1991 stattfand.

Indessen wurde spätestens gegen Anfang 1992 die Krise der KSZE unverkennbar. Sie fand ihren Ausdruck vor allem in der offenkundigen Ohnmacht angesichts der nun eskalierenden Konflikte in Jugoslawien (oder richtiger: im Gebiet des ehemaligen Jugoslawien), in der Krisenregion von Armenien und Aserbaidschan (um Nagorno Karabakh), und in der Transkaukasusregion.

Nicht unbedenklich war es auch, daß man sogleich nach dem Zerfall der Sowjetunion die Nachfolgestaaten (zunächst mit der Ausnahme Georgiens, das das entsprechende Ersuchen erst etwas später unterbreitete) ohne viel Federlesen aufnahm, obwohl klar war, daß die nunmehr dort herrschenden Kräfte die

5 Z.K. BRZEZINSKI, Post-Communist Nationalism, in: Foreign Affairs, Autumn 1989.

Leitworte der neueren KSZE-Dokumente - wie Pluralismus, Menschenrechte, Rechtsstaatlichkeit, Minderheitenschutz, Gewaltverzicht, friedliche Konfliktregelung und Marktwirtschaft - als Fremdwörter empfinden mußten. Indem man die feierliche Verpflichtung der neuen Machthaber dieser Staaten, eben diese Pflichten jederzeit und uneingeschränkt einzuhalten, einforderte und entgegennahm, obschon offenkundig war, daß sie in Wirklichkeit eben nicht eingehalten wurden, nahm man eine Entwertung der Prinzipien und der Regimeregeln in Kauf. Das war nicht unverständlich: es gab die Befürchtung, daß z.B. die zentralasiatischen Republiken, deren Einwohner überwiegend den muslimischen Glauben teilten, soweit sie nicht Atheisten waren, sich in die Richtung des islamischen Fundamentalismus orientieren oder einfach die Verknüpfung von Clangesellschaft und KP-Administration weiterführen könnten, wenn man nicht versuchen würde, sie an die nun deutlich "westlich" geprägte KSZE-Kultur heranzuführen. Immerhin konnte man argumentieren: Wenn es schon im Rahmen der KSZE möglich war, auf den Ostblock Einfluß zu nehmen - warum dann nicht auch auf die neuen mittelasiatischen Staaten?

8.

Die Friedlosigkeit nahm aber im Gebiet der Gesamtheit der KSZE-Teilnehmerstaaten - vor allem im Osten - in solch beklemmendem Maße zu, und die gewaltsam ausgetragenen oder sich allmählich anbahnenden Konflikte vermehrten und vertieften sich so rapid, daß die KSZE nicht umhin konnte, sich dies der neuen Herausforderung zu stellen - oder das zumindest zu versuchen.

Die entsprechenden Beschlüsse wurden sukzessiv vorbereitet und gefaßt. Am bedeutsamsten war dabei das - abermals mit einer Zusammenkunft der Staats- und Regierungschefs beendete - Helsinki-Folgetreffen im Jahre 1992. Die dort proklamierten Entscheidungen gingen in verschiedene Richtung:

Erstens wurde die KSZE zu einer "operativ" agierenden Quasi-Organisation fortentwickelt. Nun war sie nicht mehr nur ein Konferenzprozeß, innerhalb dessen im Kreise von 35 oder 52 Staaten über multilaterale Regimeregeln oder Abkommen verhandelt wurde, oder der im Wege von breit angelegten Dialogen das Bewußtsein einer "Wertegemeinschaft" entwickeln sollte. Vielmehr erhielt die KSZE die Aufgabe, zur Konfliktverhütung aktiv zu werden, im Sinne einer Krisenbewältigungshilfe, und sogar mit eigenständigen "Friedenserhaltenden Operationen" (vergleichbar den Blauhelm-Einsätzen der Vereinten Nationen).

Manches davon wurde sehr rasch realisiert; besonders bedeutsam waren u.a. die sog. "Langzeitmissionen" in den konfliktträchtigsten Teilen Serbiens - im Kosovo, im Sandschak und in der Vojvodina -, wo man sich um die Beobachtung und Erörterung repressiver Maßnahmen der herrschenden Autoritäten und um den Dialog zwischen Regierenden und Oppositionskräften bemühte. Die Missionen wurden allerdings zur Jahresmitte 1993 von der Belgrader Regierung zur Einstellung ihrer Tätigkeit veranlaßt und sozusagen ausgewiesen.

In Verbindung mit dem Entschluß zum "operativen" Wirken der KSZE kam es auch zu ihrer organisatorischen Straffung und zum Ausbau bereits früher begonnener Ansätze zur Institutionalisierung: Nicht mehr alle Aktivitäten müssen in jedem Detail im Kreise von allen 52 Delegationen ausdiskutiert werden; stattdessen gibt es eine verstärkte Verantwortung des Vorsitzes (dieser wechselt nun in jährlichem Rhythmus) oder der "Troika" (bestehend aus dem letzten, dem derzeitigen und dem nächstfolgenden Vorsitzland). Außerdem gibt es zur Befassung mit akuten Problemen "Ad-hoc"-Gremien, in denen in der Regel die Troika-Staaten und die unmittelbar beteiligten oder betroffenen Länder vertreten sind, sowie außerdem die "KSZE-Großmächte", sofern diese nicht ohnehin schon mit von der Partie sind - dabei handelt es sich um die USA, die Russische Föderation, die Europäische Gemeinschaft (bzw. seit dem November 1993 die "Europäische Union") und nicht selten auch um die Türkei. (Das "eherne Gesetz der Oligarchie" fordert desto mehr sein Recht, je mehr es um operative Projekte geht - wo also Macht und Ressourcen eine Rolle spielen.)

Daneben geht das Bemühen um die Aufrechterhaltung oder Stärkung von "klassischen" Regimestrukturen weiter. Derzeit ist die Arbeit an einem "Code of Conduct" besonders interessant: Es sollen "politisch verbindliche Regeln" für die Beziehungen der Staaten untereinander, aber auch für die Beziehungen zwischen Regierenden und Regierten im jeweiligen Staat ausverhandelt werden, und zwar insbesondere für den politisch-militärischen Bereich, also im Hinblick (a) auf den Primat der Politik gegenüber dem Militär, (b) auf eventuelle Notstandsgesetze, (c) auf Beschränkungen des innerstaatlichen Militäreinsatzes (insbesondere gegen Menschenrechtsgruppen, ethnische und andere Minderheiten), u.a.m. Auf der Basis der schon anerkannten Prinzipien soll gleichsam ein Corpus von ausformulierten Regeln entwickelt werden, die den "objektiven Geist" der "KSZE-Wertegemeinschaft" zum Ausdruck bringen. Entscheidend für dieses Vorhaben, das bis zum nächsten Hauptfolgetreffen (Budapest 1994) realisiert werden und dort formell angenommen werden soll, ist natürlich die Frage,

ob es sich dabei nur um "papierene" Deklarationen handelt, oder um mehr. In der "klassischen" Phase der KSZE erlaubte es die komplexe Interessenkonstellation, vermöge derer fast jeder Teilnehmerstaat bestimmte Erwartungen hegte, für deren Erfüllung er auch bereit war, gewisse Konzessionen zu machen, diese Interdependenz zu nutzen: Man konnte dem Partner oder Gegner andeuten, daß er bei regimewidrigem Verhalten mehr oder weniger unannehmliche Folgen zu gewärtigen hätte, da er ja seinerseits mit dem KSZE-Prozeß und seinem Fortgang auch bestimmte erfüllbare oder enttäuschbare Hoffnungen und Erwartungen verknüpfte. Die Wirksamkeit solcher Signale oder Einwirkungsversuche setzt aber eine gewisse Bereitschaft voraus, aufeinander zu hören und einzugehen. Fanatiker sind für eine derartige Interdependenzpolitik nicht zu haben - und inzwischen haben in manchen Teilen Europas Fanatiker die Macht in die Hand bekommen.

9.

Was aus der KSZE wird, ist also noch offen. Mittel- oder langfristig wäre es wünschenswert, die in ihrem Rahmen entwickelten Regime auf eine höhere Stufe der Verbindlichkeit zu erheben. Am weitesten in diese Richtung ging vor Jahren der Vorschlag des französischen Staatspräsidenten François Mitterand, an den Aufbau einer gesamteuropäischen Föderation zu gehen. Aber die Idee erhielt ein Staatsbegräbnis keineswegs erster Klasse.

Nun hat Frankreich einen neuen Vorstoß unternommen: auf Initiative der Europäischen Union soll im Rahmen der KSZE ein "Gesamteuropäischer Stabilitätspakt" vereinbart und abgeschlossen werden.

Dennoch liegt die Zukunftschance wohl vor allem in der Verknüpfung der KSZE mit den Möglichkeiten und dem Wirken anderer Akteure. Die NATO und die Westeuropäische Union (WEU) haben sich erboten, im Namen und Auftrag der KSZE friedenssichernde Operationen durchzuführen; freilich mit der Maßgabe, daß sie nicht einfach nur Kräfte zur Verfügung stellen, über deren Einsatz die KSZE entscheidet; sie wollen selbst an der Handhabung des "Gesetzes des Handelns" beteiligt sein. Noch ist nicht abzusehen, wer sich da wessen bedienen würde: Hätte die KSZE das Heft in der Hand - oder würde sie nur die Legitimation zur Verfügung stellen, während die NATO oder die WEU im Grunde ihren Willen durchsetzt?

Immerhin haben die Vereinten Nationen inzwischen die KSZE als eine Regionaleinrichtung im Sinne von Kapitel VIII der UN-Charta anerkannt; das bedeutet eine Primärzuständigkeit der KSZE für Bemühungen um eine gewaltlose Konfliktregelung, und die Möglichkeit, daß die KSZE u.U. kraft einer Autorisierung durch den Sicherheitsrat oder in seinem direkten Auftrag auch "Polizeiaktionen" durchführen könnte - falls sie sich dazu entschließt, für solche Aufträge grundsätzlich zur Verfügung zu stehen; bislang ist das nicht der Fall, die Vereinbarungen über das KSZE-"Peacekeeping" schließen "enforcement actions" (Zwangsmaßnahmen) ausdrücklich aus. Allerdings: In den letzten Jahren hat sich eine eigentümliche Grauzone zwischen "Friedenserhaltung" und "Friedensschaffung" (die die Anwendung von Waffengewalt einschließt) entwickelt. Das letzte Wort über diesbezügliche Zukunftsentwicklungen ist noch nicht gesprochen⁶.

Allerdings ist die KSZE ihrer Struktur nach kaum geeignet, eine eigene "Machtpolitik" zu betreiben. Ihre Stärke liegt anderswo, und zwar nicht zuletzt in der Erarbeitung von grundlegenden Übereinkünften über das inner- und zwischenstaatliche Handeln, also eben in der konsensuellen Regimebildung.

10.

Was ergibt sich daraus für die Frage, die das Thema dieses Beitrags bildet?

Das Erscheinungsbild und die Funktionsmechanismen der KSZE machen es schwer, sich vorzustellen, auf welche Weise wesentliche Strukturmerkmale oder Funktionsweisen der KSZE auf das Miteinander von Kirchern und Religionsgemeinschaften übertragen werden können. Die zur sinngemäßen "Übersetzung" ins interreligiöse und interekkesiale Feld einladenden Phänomene - seien es strukturelle Gegebenheiten, einzelne Ereignisse oder mittelfristige Entwicklungen - sind von Bedingungen, Kraftfeldern und Interessenkonstellationen bestimmt, die dem zwischenstaatlichen Kräftefeld im KSZE-Raum entsprachen - und sich übrigens auch mit dessen Wandel verändert haben. Man wird sie - das ist zumindest der Eindruck des Vortragenden - nicht ohne weiteres in der Beziehungskonstellation der christlichen Ökumene wiederfinden, oder auch in der Beziehungskonstellation des Gegeneinanders, Nebeneinanders und Miteinan-

⁶ Vgl. dazu H. SCHNEIDER, "Paradigmenwandel" in der Internationalen Politik? - Kollektive Friedensschließung in der Grauzone, in: Wiener Blätter zur Friedensforschung, Nr. 80 (September 1994), 77-105.

ders der monotheistischen "Buchreligionen" (Judentum, Christentum und Islam).

Oder vielleicht doch? Gibt es bei näherer Betrachtung womöglich Analogien oder Äquivalenzen, die der mit "weltlichen" Dingen befaßte Politikwissenschaftler übersehen hat? Das ist eine Frage, die der Sprecher den Kennern der interreligiösen Begegnungen und den Fachleuten auf dem Gebiet der ökumenischen Beziehungen überlassen muß.

Nachwort (Dezember 1994)

Seit dem Kongreß der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen, dem das voranstehende Referat im September 1993 unterbreitet wurde, hat sich der KSZE-Prozeß weiterentwickelt. Die Redaktion der Zeitschrift war der Meinung, es könnte den Lesern von Nutzen sein, wenn über den seitherigen Gang der Dinge ergänzend berichtet würde.

I.

Bis zum Ministerratstreffen in Rom (Ende November/Anfang Dezember 1993) wurden vier neue Vereinbarungen über sicherheitspolitische Angelegenheiten ausverhandelt. Es handelt sich um Vereinbarungen

- über die Ausweitung der Zusammenarbeit zwischen militärischen Dienststellen der Teilnehmerstaaten (Kontaktpflege, Teilnahme an Lehrgängen, Offiziers- und Spezialistenaustausch, u.ä.).

- über einen erweiterten Informationsaustausch in Angelegenheiten der Verteidigungsplanung (unter Einschluß verteidigungspolitischer Entscheidungen und Vorhaben, militärischer Ausbildungsprogramme, beabsichtigter Anschaffung neuer Waffensysteme, der vorgesehenen Budgetansätze u.ä.);

- über Regeln betreffend den Waffentransfer (Information, Einführung restriktiver Rechtsvorschriften u.ä.)

- über Stabilisierungsmaßnahmen, die bei räumlich begrenzten Krisen angewandt werden sollen (transparenzfördernde Vorkehrungen; Schritte zur Herbeiführung oder Stabilisierung einer Waffenruhe; Entwaffnung bzw. Auflösung irregulärer bewaffneter Kräfte; vertrauensstärkende Maßnahmen, u.a. die ausdrückliche Zusicherung, Aktivitäten des Roten Kreuzes und des UN-Flüchtlingskommissariats nicht zu behindern).

II.

Am 15. Dezember 1992 war in Stockholm eine KSZE-Konvention über friedliche Streitregelung vereinbart worden; nach der Unterzeichnung durch 34 und der Ratifikation durch 12 Teilnehmerstaaten trat sie am 5. Dezember 1994 (dem Tag der Eröffnung des Budapester Gipfeltreffens) in Kraft. Die Konvention sieht ein System von Regeln und Verfahren zur kooperativen und friedlichen Bereinigung von Meinungsverschiedenheiten und Streitfällen zwischen den Teilnehmerstaaten vor; sie erfaßt allerdings nicht die besonders gefährlichen und brisanten Konflikte, wie z.B. solche über territoriale Ansprüche, über militärische Sicherheitsbedrohungen u.ä.

III.

Die "operativen" Tätigkeiten der KSZE wurden weitergeführt:

- Die oben (in Abschnitt 8) erwähnten "Langzeitmissionen" konnten noch nicht wieder in die kritischen - stark von nichtserbischen Volksgruppen besiedelten - Regionen Serbiens (Kosovo, Sandjak, Vojvodina) entsandt werden; die Belgrader Behörden lassen das nicht zu. Die entsprechenden Aufgaben werden von den diplomatischen Vertretern der KSZE-Teilnehmerstaaten in Belgrad, so gut es geht, wahrgenommen.

Aber eine Reihe anderer Missionen ist um Konfliktverhütung, Spannungsabbau und Vermittlung bemüht, so insbesondere:

- im auf Grund griechischen Widerspruchs immer noch nicht aufgenommenen Macedonien;

- in Georgien (Überwachung des Waffenstillstandes in Südossetien, Mitwirkung an den Friedensbemühungen in Abchasien, Beratung und Assistenz bei der Entwicklung des Menschenrechtsschutzes, der demokratischen Institutionen u.a.m.);

- in Moldawien (u.a. Mitwirkung an der Regelung des Transdnjestr-Konflikts, Beratung der Regierung und der politischen Gruppierungen in Gesetzgebungsangelegenheiten);

- in Tadschikistan (mit den Aufgaben der Herstellung und Förderung des Dialogs zwischen den verfeindeten politischen Kräften, der fachlichen Unter-

stützung bei der Ausarbeitung der neuen Verfassung sowie der Bemühung um den Respekt vor den Menschenrechten);

- in Estland (zur Förderung des gegenseitigen Verständnisses und der Verständigung zwischen den Volksgruppen, einschließlich der Beobachtung der staatsbürgerschafts- und fremdenrechtlichen Entwicklung);

- in Lettland (mit der besonderen Aufgabe der Befassung mit Staatsbürgerschaftsfragen und der Beratung der lettischen Behörden in einschlägigen Angelegenheiten);

- in der Ukraine (mit der Aufgabe, bei der Lösung der Probleme der Halbinsel Krim behilflich zu sein);

- in Sarajewo (insbesondere zur Unterstützung der drei im Rahmen der Verfassung von Bosnien-Herzegowina vorgesehenen, im Einvernehmen mit der KSZE bestellten "Ombudsmänner", die sich mit der Lösung von Problemen zu befassen haben, die sich aus den Beziehungen der verschiedenen Volksgruppen ergeben).

- Eine grundlegend andere Aufgabe haben die sogenannten "Sanctions Assistance Missions" in jenen Ländern, die auf die Einhaltung des von den Vereinten Nationen gegen die kriegführenden Staaten im ehemaligen Jugoslawien - insbesondere gegen Serbien/Montenegro - verhängten Embargos zu achten haben. Solche "Sanction Assistance Missions" sind in Albanien, Bulgarien, Kroatien, Ungarn, Macedonien, Rumänien und in der Ukraine tätig; sie bestehen zum größten Teil aus Zollbeamten und sind den genannten Staaten bei der Überprüfung von Warenlieferungen an die von den Sanktionen betroffenen Länder behilflich. Zur Supervision und Auswertung ihrer Tätigkeit und zur Verfolgung von Verstößen gegen die Sanktionen gibt es einen Koordinator (in Brüssel, bei der Europäischen Union).

Sofern auch die Vereinten Nationen in den betreffenden Regionen an der Konfliktkontrolle engagiert waren, wurde soweit möglich, "Hand in Hand" gearbeitet.

IV.

Bereits das Stockholmer Gipfeltreffen 1992 hatte die Einsetzung eines "Hohen Kommissars der KSZE für Nationale Minderheiten" beschlossen. Der mit diesem Amt betraute ehemalige niederländische Außenminister Max van der Stoep unternahm zahlreiche Bemühungen - oft auch im Wege "stiller Diploma-

tie", d.h. ohne spektakuläre öffentliche Vernehmlassungen -, zur Lösung spannungsträchtiger Minderheitenprobleme beizutragen; häufig faßte er seine Untersuchungsergebnisse und Schlußfolgerungen in Empfehlungen zusammen, die den betreffenden Regierungen unterbreitet wurden. Aktiv wurde der Hohe Kommissar z.B.

- in Albanien in Angelegenheiten der Rechte der griechischen Minderheit;

- in Estland und Lettland (betr. die russisch-sprechenden in den Jahrzehnten der erzwungenen Zugehörigkeit zur Sowjetunion angesiedelten Einwohner, deren Staatsangehörigkeit Konflikte ausgelöst hat, wobei der Hohe Kommissar auch als Ratgeber in Bezug auf die einschlägige Gesetzgebung aktiv wurde);

- in Ungarn und in der Slowakei, wo auf Ersuchen der beiden Regierungen die Situation der respektiven Minderheiten untersucht wurde;

- in Rumänien (auf Grund zahlreicher gewaltsamer Ausbrüche von Fremdenhaß, u.a. gegenüber dortigen Roma);

- in der Ukraine (u. a. im Hinblick auf die Minderheitenprobleme auf der Krim);

- in Zentralasien, wo insbesondere Staatsbürgerschafts- und andere Minderheitenprobleme in Kasachstan und Kirgisien untersucht wurden.

Besondere Aufmerksamkeit widmete die KSZE - in Zusammenarbeit mit dem Europa-Rat - der Lage der Sinti und Roma in allen einschlägigen Ländern; u.a. fand hierzu ein gemeinsam mit dem KSZE-"Büro für demokratische Institutionen und Menschenrechte" veranstaltetes Seminar statt.

V.

Zu den Aufgaben der KSZE gehört auch die gemeinsame Bemühung um die Festigung demokratischer und rechtsstaatlicher Verhältnisse in den Teilnehmerstaaten (einschließlich der Sorge um die Achtung der Menschenrechte und Grundfreiheiten und um die Bewältigung humanitärer Probleme). Hierzu besteht das eben erwähnte "Büro für Demokratische Institutionen und Menschenrechte". Es stellt interessierten Teilnehmerstaaten (etwa Armenien, Georgien und Tadschikistan) Expertenhilfe z.B. bei der Erarbeitung von Verfassungen und für die Rechtsreform zur Verfügung.

In zahlreiche Länder wurden Parlaments-, Gemeinderats- bzw. Präsidentenwahlen - in einem Fall auch eine Volkszählung (bei der es u.a. um den Um-

fang von Minderheiten ging) durch Beobachtergruppen auf ihren fairen und demokratisch-rechtsstaatlichen Charakter hin überprüft; auf Grund der Beobachtungsergebnisse wurden in einer Reihe von Fällen Empfehlungen für organisatorische u.a. Verbesserungen unterbreitet.

Der Entwicklung der rechtlichen, politischen und wirtschaftlichen Systeme und Strukturen insbesondere in den zentralasiatischen Teilnehmerstaaten - im Sinne der gemeinsam proklamierten Prinzipien der gesellschaftlichen und staatlichen Ordnung - waren zahlreiche "Seminare" Wirtschafts-, Sicherheits- und Menschenrechtsfragen gewidmet, an denen häufig auch unabhängige Fachleute und Vertreter der Geschäftswelt bzw. von Menschenrechtsgruppen teilnahmen.

VI.

Die Gipfelbeschlüsse von Helsinki (1992), von denen bereits oben in Abschnitt 8 die Rede war, enthielten u.a. grundsätzliche Übereinkünfte über "Friedenserhaltende Operationen" (peacekeeping operations) der KSZE. Bekanntlich sieht die Charta der Vereinten Nationen vor, daß entsprechende Aufgaben auch von regionalen Sicherheitsorganisationen übernommen werden könnten; Zwangsmaßnahmen (z.B. die Anwendung von Waffengewalt, außer zur Selbstverteidigung) - alle Aktivitäten, die nicht strikt unparteiisch und mit Zustimmung der Konfliktparteien vorgenommen werden - gelten nicht als "friedenserhaltend". Ebenfalls schon 1992 entschloß man sich, eine Initiative zur Wiederherstellung des Friedens im Gebiet von Nagorno-Karabach in die Wege zu leiten. Die Bemühungen - mit dem Ziel der Einberufung einer Friedenskonferenz in Minsk nach der Erreichung und Stabilisierung eines Waffenstillstandes - standen zunächst unter keinem guten Stern; als endlich die Zustimmung der 4 Konfliktparteien (der Regierungen von Armenien und Aserbaidschan sowie der diesen jeweils gegenüberstehenden aserbaidshanischen bzw. armenischen Bürgerkriegskräfte) erreicht war, kam es in Aserbaidschan zu einem Umsturz, und man mußte erneut verhandeln. Schließlich wurde im Mai 1994 eine Waffenruhe erzielt, allerdings vor allem aufgrund intensiver Vermittlungsanstrengungen der Russischen Föderation. Obschon in Aussicht genommen war, daß unmittelbar danach die KSZE-Friedenssicherungskräfte im Konfliktgebiet stationiert werden sollten, gab es immer wieder neue Einwände, Hindernisse und Verzögerungen. Erst im Rahmen des KSZE-Gipfels im Dezember 1994 in Budapest kam es zu einem neuerlichen positiven Grundsatzbeschluß - dieser sieht aber vor,

daß der UN-Sicherheitsrat "grünes Licht" geben muß, und noch ist unklar, ob die Sache dort nicht an einem Veto scheitert.

VII.

Das Schicksal des soeben erwähnten Projekts ist ein Symptom dafür, daß die KSZE neuerlich in eine Krise kam, und zwar deshalb, weil sie in eine zunehmend komplizierte Machtauseinandersetzung geriet.

Die Möglichkeiten zur Entwicklung einer "gesamteuropäischen Sicherheitsordnung" und die Rolle, die die KSZE dabei spielen könnte, wurden zunehmend kontrovers, als einerseits nationalistische und großmachtpolitische Strömungen in Rußland Auftrieb erhielten (der Wahlerfolg der sog. Liberaldemokraten Schirinowskijs war da nur einer von vielen Mosaiksteinen), und andererseits - nicht zuletzt auf Grund dieser russischen Tendenzen - in Osteuropa zunehmend Nervosität aufkam. Mittel- und osteuropäische Länder ließen ihren dringenden Wunsch erkennen, sich der NATO anzuschließen oder zumindest eine Sicherheitsgarantie von ihr zu erhalten. Der NATO selbst war das zu riskant, sie offerierte stattdessen im Herbst und Winter 1993/94 allen osteuropäischen Staaten (Rußland eingeschlossen) das Projekt "Partnerschaft für den Frieden" als ein Rahmenwerk für die militärische Zusammenarbeit einschließlich gemeinsamer Planungs-, Ausbildungs- und Übungsprogramme. Diese sollten allerdings operativ "unter der Autorität des Nordatlantikrats stehen", in dem nur Vollmitglieder Sitz und Stimme haben; den "Partnern" ist also eine Juniorposition zugeordnet. In Rußland, immerhin einer nuklearen Supermacht, empfand man das Angebot, sich daran unter den gleichen Grundbedingungen zu beteiligen wie Ungarn, die Slowakei oder die baltischen Staaten, als inadäquat, und die - in Moskauer Augen - dahinterstehende Vorstellung einer gesamteuropäischen Hegemonialordnung unter Führung der USA und ihrer Verbündeten als inakzeptabel. Russische Politiker hatten frühere westliche Erklärungen, die KSZE sollte im Rahmen einer künftigen gesamteuropäischen Sicherheitsstruktur eine Hauptrolle spielen, anders verstanden, als sie offenbar gemeint waren (sie sollten wohl nicht zuletzt dazu dienen, Moskau die Zustimmung zur deutschen Einigung und zur NATO-Zugehörigkeit ganz Deutschlands zu erleichtern). So versuchte die russische Führung, eine Konzeption ins Spiel zu bringen, dergemäß die KSZE gestärkt, zu einer echten internationalen Organisation mit klarer Rechtsgrundlage ausgebaut und nach Möglichkeit der KSZE übergeordnet werden sollte. (Eine

Anknüpfungschance dazu sah man auch in den Erklärungen der NATO und der Westeuropäischen Union, man sei bereit, Friedensoperationen unter der Ägide und gemäß den Direktiven der Vereinten Nationen oder der KSZE durchzuführen.) Ihrer generellen Unterordnung hätte die NATO indessen sicher nicht zugestimmt.

Als in dieser Situation der NATO-Rat im Spätherbst 1994 beschloß, einer Osterweiterung näherzutreten, löste dies einen Eklat aus: Der russische Außenminister Kosyrew verweigerte die Unterzeichnung bereits ausverhandelter Vereinbarungen für die westlich-russische Partnerschaft.

Zusätzlich kompliziert wurde die Lage dadurch, daß Rußland im Rahmen der KSZE noch 1993 - mit britischer Unterstützung - den Gedanken des "Third Party Peacekeeping" ins Spiel gebracht hatte: es sollte möglich sein, daß anstelle der UN oder der KSZE auch eine andere Staatengruppierung oder -Koalition eigenverantwortlich friedenssichernde Operationen durchführt. Dies wurde als Versuch Moskaus verstanden, für entsprechende Aktivitäten im eigenen Einflußbereich freie Hand zugesichert zu erhalten; die KSZE sollte nur eine Begleitrolle spielen dürfen. Noch in den Nachtstunden zwischen den beiden Tagen des Budapester KSZE-Gipfels wurde - erfolglos - um akzeptable Kompromißformeln gerungen.

VIII.

So fand das Budapester Gipfeltreffen der Staats- oder Regierungschefs der KSZE-Teilnehmerstaaten - nach einer am 10. Oktober eröffneten Rückschau- und Vorbereitungskonferenz - am 5. und 6. Dezember 1994 unter kritischen Umständen statt.

Es war das größte seiner Art; mit allen Beratern, Hilfskräften und den Teilnehmern der vorhergehenden Konferenz waren mehr als 1800 Delegierte nach Budapest gekommen (und fast ebensoviele Medienvertreter). Neben den eigentlichen Teilnehmerstaaten nahmen Macedonien (nach wie vor nur als Beobachter - trotz der Bereitschaft fast aller Teilnehmerstaaten, der Vollaufnahme zuzustimmen) sowie Vertretungen aus Ägypten, Algerien, Israel, Marokko, Tunesien sowie aus Japan und Südkorea teil, ferner Delegierte zahlreicher internationaler Organisationen - von den UN und ihren Spezialeinrichtungen (mit Generalsekretär Boutros-Ghali an der Spitze) über den Europa-Rat, die OECD, die NATO und die WEU (jeweils mit ihren Generalsekretären), dem "Common-

wealth of Independent States", der Zentraleuropäischen Initiative bis zum Schwarzmeerkoperationsrat. Erstmals waren beim Vorbereitungstreffen auch rund 350 Vertreter nichtstaatlicher Organisationen akkreditiert, unter ihnen neben Vertretern von Menschenrechtsgruppen, Friedensforschungsinstitutionen, u.a. Einrichtungen auch Vertreter christlicher Kirchen und anderer Religionsgemeinschaften. Sie hatten übrigens die Möglichkeit, zu einschlägigen Themen mündliche und schriftliche Beiträge vorzulegen.

Ob die Resultate diesem Aufwand entsprachen, läßt sich bezweifeln.

Zwar wurden umfangreiche Texte verabschiedet oder zur Kenntnis genommen, und zwar u.a.

- der bereits weiter oben (im Abschnitt 8) erwähnte "Code of Conduct",
- eine - an sich noch kurz vor dem Gipfeltreffen in Wien angenommene - erweiterte Fassung der Vereinbarungen über Vertrauens- und Sicherheitsbildende Maßnahmen im militärischen Bereich,
- zusätzliche Vereinbarungen über Restriktionen und Kontrollen beim Waffentransfer,
- die grundsätzliche Einigung darüber, daß in den kommenden Jahren die Leitlinien für eine künftige, den Gesamttraum der KSZE umfassende, Sicherheitsordnung diskutiert werden sollen (was man, umgekehrt, als das Eingeständnis darüber betrachten mag, daß man sich eben zur Stunde über solche Leitlinien nicht einigen kann).

In der Presse las man im Gehalt verloren: sie sollte ja eigentlich für jene Strukturreformen stehen, die dem ganzen Unternehmen - insbesondere nach russischen Vorstellungen - eine neue Qualität gegeben hätten, aber nicht konsensfähig waren.

Zu den wirklich brisanten Problemen kamen keine gemeinsamen Auffassungen zustande. Dazu gehörte neben dem, was bereits angedeutet wurde, auch eine klare Regelung über die Zuständigkeitsabgrenzung zwischen KSZE und UN in Angelegenheiten der Friedenssicherung. Beabsichtigt war die Fixierung einer Art Subsidiaritätsregel: zunächst soll die KSZE sich um Konfliktprävention und Krisenmanagement bemühen; erst wenn sich das als unzulänglich erweist, wäre an die Befassung der UN zu denken; entsprechende Ersuchen sollten in New York auch ohne die Zustimmung eines Staates, der in einen Konflikt verwickelt ist, unterbreitet werden können. Vor allem dieser Abstrich vom Konsensprinzip ließ die Sache scheitern, aber wenn im kritischen Fall auch Aggressoren ein Vetorecht vorbehalten worden wäre, hätte die Übereinkunft kaum Sinn.

Am Ende war es nicht einmal möglich, eine gemeinsame, halbwegs eindrucksvolle und daher wenigstens moralisch wirksame Erklärung zu den Kämpfen um Bihac und in anderen Teilen des ehemaligen Jugoslawiens zustande zu bringen; Bosnien-Herzegowina machte seine Zustimmung von der Verurteilung "des Aggressors" anhängig, Rußland legte gegen eben diese Verurteilung sein Veto ein.

Dies trug nicht gerade zur Reputation der KSZE bei.

IX.

Trotz aller Enttäuschungen geht die Arbeit weiter. Schon in den vergangenen Jahren hatte sich gezeigt, daß die KSZE nur zur frühzeitigen Vorbeugung von Konflikten imstande ist; wenn Krisen bereits ausgebrochen sind, womöglich gar zu militärischer oder paramilitärischer Gewaltanwendung geführt haben, fehlen ihr die Organe, die effektiven Entscheidungsstrukturen und die Mittel zum wirksamen Handeln. Auf Grund des Konsensprinzips müßte der Rechtsbrecher seiner eigenen Verurteilung zustimmen - und die Verurteilung selbst bliebe eine moralische: es gibt sozusagen weder Gendarmen noch Gerichtsvollzieher. Vorwerfen kann man das nicht "der KSZE" als solcher, sondern allenfalls ihren Teilnehmerstaaten; es liegt nahe zu sagen: vor allem jenen, die sich gegen wirklich stärkende Reformen sperren; wie schwierig aber die Erarbeitung, und erst recht die formelle Durchsetzung und die Praktizierung effektiver Reformen wäre, läßt sich aus dem Dargestellten erschließen.

In der gesamteuropäischen Politik spielen gegensätzliche Interessen und Versuche ihrer machtgestützten Durchsetzung wieder eine Hauptrolle. Wenn es aber um Machtpolitik geht, stellt sich die KSZE eher als eine Arena denn als ein eigenständiges, potentes Aktionszentrum dar. Mit der künftigen "OSZE" wird es nicht anders sein.

Die Bändigung der Macht durch eine Ordnung des Rechts, die ihre Grundlage in gemeinsamen Interessen, in der gegenseitigen Achtung, in der einsichtigen Bejahung der gegenseitigen Abhängigkeit und in der Solidarität finden müßte, bleibt eine schwierige Aufgabe.

Kongreß 1995

**Christian Priesthood East and West:
Towards a Convergence**

Empty Page

The Commonwealth of Massachusetts



A Proclamation

By His Excellency

GOVERNOR WILLIAM F. WELD

1995

- WHEREAS: Religious diversity and freedom to exercise religion is an important part of the Commonwealth's history and is protected by Article II of the Constitution of the Commonwealth of Massachusetts; and
- WHEREAS: There are approximately 945 million Roman Catholics and 250 million Orthodox Christians worldwide; and
- WHEREAS: The Society for the Law of the Eastern Churches was established in Rome in 1969, and is made up of specialists in the area of the Canon Law of Eastern Christianity, bringing together both Orthodox and Eastern Catholic canonists and other interested scholars from around the world; and
- WHEREAS: The XII International Congress of the Society for the Law of the Eastern Churches is taking place on the campus of the Hellenic College/Holy Cross Greek Orthodox School of Theology in Brookline, Massachusetts, the first meeting of its kind ever held in North America; and
- WHEREAS: The results of this Congress, with the theme *Christian Priesthood East and West: Towards A Convergence?*, will contribute to better understanding and tolerance among members of the Eastern and Western Churches, affecting individuals throughout the Commonwealth and around the world;

NOW, THEREFORE, I, WILLIAM F. WELD, Governor of the Commonwealth of Massachusetts, do hereby proclaim the week of August 20th through August 26th, 1995, as

SOCIETY FOR THE LAW OF THE EASTERN CHURCHES WEEK

and urge all the citizens of the Commonwealth to take cognizance of this event and participate fittingly in its observance.

Given at the Executive Chamber in Boston, this ninth day of August, in the year of our Lord one thousand nine hundred and ninety-five, and of the Independence of the United States of America, the two hundred and twentieth.

William F. Weld

WILLIAM F. WELD

By His Excellency the Governor

William F. Galvin
WILLIAM F. GALVIN
Secretary of the Commonwealth



GOD SAVE THE COMMONWEALTH OF MASSACHUSETTS

Empty Page

BERICHT

DER XII. KONGRESS DER GESELLSCHAFT FÜR DAS RECHT DER OSTKIRCHEN

Von Eva S y n e k, Wien

Ziemlich genau ein Vierteljahrhundert nach der Gründung der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen fand ihr XII. Kongreß vom 20.-26. August 1995 am Campus des Griechisch-Orthodoxen College's "Holy Cross"/"Greek Orthodox School of Theology" in Brookline/Boston, Massachusetts statt. In gewisser Weise bedeutete dies eine Premiere, handelte es sich bei der Tagung in Holy Cross doch um den ersten "amerikanischen" Kongreß der Gesellschaft. Die Vorbereitung hatten gemeinsam Prof. Lewis Patsavos, der in Holy Cross das Fach Kirchenrecht vertritt, und der Generalsekretär der Gesellschaft, Chorbischof John Faris von der Maronitischen Eparchie St. Maron/New York übernommen.

Der Tagungsort wie die Zusammensetzung des Vorbereitungsteams ließen vor allem europäische Mitglieder der Gesellschaft bereits vor dem Kongreß aufhorchen: Ganz abgesehen von der inhaltlichen Auseinandersetzung mit dem sehr vielschichtigen Generalthema "*Christian Priesthood East and West: Towards a Convergence?*" versprach die Begegnung mit der Einwurzelung verschiedener alter östlicher Traditionen in der "neuen Welt" für viele Teilnehmer eine in vielerlei Hinsicht bereichernde Erfahrung zu werden. Diese unter großem persönlichen Einsatz ermöglicht zu haben, ist den Veranstaltern, aber auch allen, die die finanziellen Lasten mitgetragen haben - insbesondere der Deutschen Bischofskonferenz, die auch diesmal wieder die Kosten für die Dolmetscherinnen übernahm, und der EKD, die Reisekostenzuschüsse zur Verfügung stellte - herzlich zu danken.

Es waren nicht zuletzt die großzügigen Einladungen von Ortskirchen östlicher Tradition - der Griechisch-Orthodoxen, der Melkitischen, der Maronitischen Kirche - und die relativ hohe Zahl von Konferenzteilnehmern aus den USA und Canada, darunter auch einige im Kreis der Gesellschaft neue Gesichter, die einmal mehr vor Augen führten, wie weitläufig und vielschichtig jener

kirchliche Kosmos ist, der oft viel zu schnell zu *dem* "christlichen Osten" nivelliert wird. Wie groß das Interesse an östlichen Traditionen auch bei jenen sein kann, die selber keiner östlich geprägten kirchlichen Denomination angehören, deutete der Gouverneur von Massachusetts, William F. Weld an: Er hatte, um die Bedeutung der Tagung herauszustellen, für ganz Massachusetts sogar eine "Society for the Law of the Eastern Churches Week" proklamiert.

Am Anfang unseres Kongresses stand eine orthodoxe Vesper in der Kapelle von "Holy Cross". Bevor der Präsident der Gesellschaft, Prof. Carl Gerold Fürst im Anschluß daran die Tagung auch "offiziell" eröffnen konnte, wurden die Teilnehmer durch das Vorbereitungskomitee, lokale kirchliche Repräsentanten und einen Vertreter des Dachverbandes theologischer Ausbildungsstätten in Boston, dem "Boston Theological Institute", dem auch "Holy Cross" angehört, willkommen geheißen. Neben einer Grußadresse aus dem Vatikan konnten die herzlichen Grußworte und Segenswünsche, die Seine Allheiligkeit, Patriarch Bartholomaios von Konstantinopel, Seine Seligkeit, der georgische Patriarch Ilias sowie Seine Eminenz Erzbischof Iakovos, das Oberhaupt der Griechisch-Orthodoxen Erzdiözese von Nord- und Südamerika, übersandt hatten, verlesen werden. Angesichts der eigentümlichen, von Erzbischof Stylianos kürzlich in Ekklesia formulierten, Kritik, auf die der Präsident im Rahmen seiner Eröffnungsansprache hinwies, wurde das seitens höchstrangiger orthodoxer Hierarchen artikuliert Wohlwollen an der Arbeit der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen nicht nur von den Vorstandsmitgliedern, unter ihnen Seine Eminenz, Erzbischof Johannes von Karelien und ganz Finnland als Vizepräsident und Seine Eminenz, Metropolit Prof. Dr. Panteleimon Rodopoulos als Ehrenpräsident, mit großer Genugtuung aufgenommen. Ein von den "Volunteer Women of Holy Cross" vorbereiteter kleiner Empfang schuf den Rahmen, um in entspannter Atmosphäre die durch das Eröffnungsreferat von Prof. Dr. Konstantinos Skouteris/Theologische Fakultät der Universität Athen angeregte Diskussion weiterzuführen.

Unter dem Leitthema "Christian Priesthood and Ecclesial Unity: Some Theological and Canonical Considerations" war von Skouteris gleich zu Anfang unserer Tagung ein Fragenkomplex angerissen worden, der im Laufe der nächsten Tage unter verschiedenen Vorzeichen immer wieder zur Sprache kommen sollte. Zwar konnte im Zuge des Kongresses sicher keine volle Konvergenz zwischen der katholischen Lehre vom "*character indelebilis*" und *alternativen orthodoxen sakramententheologischen Ansätzen* gefunden werden. Doch zeigte sich vor allem im Laufe des Vortrags von Prof. Dr. Konstantinos Pitsakis/ Rechtswissen-

schaftliche Fakultät der Universität Athen am Freitag, daß orthodoxe und katholische Praxis einander doch in manchem Punkt näher stehen dürften als die unterschiedlichen theoretischen Annäherungen an die Frage nach der "Perpetuity of the Effects of Ordination" zunächst glauben ließen.

Der erste volle Arbeitstag des Kongresses stand unter dem Rahmenthema "The Ordained Ministry: Bishop, Presbyters, Deacons", zu dem jeweils ein Referent aus orthodoxer (Prof. John Erickson/St. Vladimir's Orthodox Seminary, New York), katholischer (Prof. Francis Morrissey/St. Paul's University, Ottawa) und protestantischer (Dr. Rodney L. Petersen/Boston Theological Institute) Perspektive Stellung nahm. Die Zugänge waren von den Vortragenden recht unterschiedlich gewählt worden: Erickson konzentrierte sich auf die historische Entwicklung, Morrissey ging nach einigen allgemeinen Überlegungen im zweiten Teil seines Referats vor allem auf aktuelle pastorale Probleme ein und Petersen bemühte sich schließlich um eine Zusammenschau von unterschiedlichen traditionell protestantischen Weisen des Amtsverständnisses einerseits und neueren Dialogergebnissen anderseits. Diese bereits im Ansatz doch sehr stark divergierenden Akzentsetzungen waren zunächst einmal wohl nicht unbedingt konfessionsspezifisch begründet: das weitgesteckte Leitthema ließ den Vortragenden viel Freiraum, stellte sie aber notgedrungen auch vor Auswahlentscheidungen.

Am Dienstag standen zwei Referate von Vertretern altorientalischer Kirchentraditionen im Mittelpunkt, die eine Fülle von Informationen zur Weiheordnung der Apostolischen Kirche des Ostens respektive dem Frauendiakonat in der Armenisch-Apostolischen Kirche boten. Dazwischengeschoben wurde ein Beitrag von Prof. Wladislaw Tsypin/Theologische Akademie von Zagorsk zu dem allgemein gehaltenen Thema "Clergy and Laity". In der Früh stellte Metropolitan Dr. Mar Aprem von Kerala in seinem Vortrag "Order and Grades of Order in the Tradition of the Ancient Apostolic Church of the East" mit vielen Bezügen auf die Ordinationsriten die neunstufige Weiheordnung seiner Kirche vor. Neu für manchen Teilnehmer der Tagung war offensichtlich die Information, daß die Apostolische Kirche des Ostens grundsätzlich das Institut der Diakoninnen kennt, auch wenn es derzeit keine Diakoninnen (und auch keine Erzdiakone) gibt. Im Rahmen der Diskussion ließ der Referent durchblicken, daß er hier selbst ein Manko erblickt, da vor allem im katechetischen, aber auch im sozial-caritativen Bereich der kirchliche Dienst von Frauen in Indien sehr wichtig erscheint. Sollten sich Kandidatinnen finden, die bereit wären, die traditionelle Zölibatsforderung auf sich zu nehmen, stünde einer Wiederbelebung des alten Instituts der Diakonin wohl nichts im Wege. Damit war die neben der Debatte um den "character indelebilis" wohl brisanteste Frage angeschnitten, die im Rah-

men des Kongresses stärker diskutiert werden sollte: *die Frauenordination*. Das am Nachmittag aus technischen Gründen von Prof. Patsavos verlesene Manuskript von Dr. Abel Oghlukian/Generalvikar der Armenisch-Apostolischen Kirche in Canada behandelte ausgehend von einem allgemeinen historischen Rückblick die in der Armenisch-Apostolischen Kirche auch heute faktisch praktizierte "Ordination of Deaconesses". Auf Rückfragen bekräftigte Oghlukian, daß in seiner Kirche Frauen heute in der selben Weise zu Diakonen geweiht werden wie Männer und auch zu den selben Diensten herangezogen werden. Waren die Diakoninnen traditionell Nonnen, so wird heute die Zulassung auch verheirateter Frauen diskutiert.

Donnerstag vor dem Frühstück bestand die Möglichkeit an der Heiligen Liturgie in der College-Kapelle teilzunehmen. Da am Nachmittag die Generalversammlung der Gesellschaft, bei der der bisherige Vorstand für weitere vier Jahre bestätigt wurde, angesetzt war, konzentrierte sich die thematische Diskussion auf den Vormittag. Zuerst sprach Seine Eminenz, Erzbischof Dr. Peter L'Huillier/New York aus orthodoxer Sicht über "The Theory of Perpetuity of the Effects of Ordination: Return of Ordained Clerics to Lay Status". Das Referat bot zunächst einen Rückblick auf die Entstehung der katholischen Lehre vom "character indelebilis" und Ansätze zu ihrer Rezeption durch die Orthodoxie in der Auseinandersetzung mit dem protestantischen Amtsverständnis. Vor allem behandelte der Vortrag, wie der Subtitel bereits andeutet, dann aber verschiedene, im orthodoxen Kirchenrecht vorgesehene, Formen der Amtsenthebung. Versuchte Erzbischof Peter, sowohl historische Entwicklungen aufzuzeigen, als auch Fragen an die gegenwärtige Praxis zu stellen, so konzentrierte sich das Coreferat von Prof. Marco Brogi/Kongregation für die Ostkirchen, Rom "The Loss of the Clerical State in the Canonical Legislation of the Catholic Church" ganz auf das geltende kanonische Recht.

Dagegen ging Prof. Dr. George Nedungatt vom Päpstlichen Orientalischen Institut in Rom in seinem Vortrag "Authority and Power of Governance" am Freitag in der Früh immer wieder auch über das rein positive Recht hinaus: sein Referat enthielt nicht nur manches an persönlicher theologischer Reflexion, so zB über das *Zueinander von kirchlichem Einheitsamt und der Aufgabe, kirchliche Vielfalt zu schützen*, als deren besondere Träger er die Oberhäupter der unterschiedlichen Kirchen sui iuris herausstellte. Die bereits am Dienstag angesprochene Frage nach der Ordination von Frauen wurde insofern wieder aufgegriffen, als Nedungatt einige Bemerkungen zur Geschichte der Kodifikation des CCEO nachreichte. Die wenigen kryptischen Andeutungen in Nuntia, aus denen hervorgeht, daß die Frage von Diakoninnen im Laufe des Kodifikationsverfah-

rens diskutiert worden war, wurden ein wenig aufgehellert. Besonders eindrucksvoll gestaltete sich auch der leider aus Zeitgründen im Vortrag stark gekürzte Beitrag von Pitsakis "The Resignation and Dethronement ('Ekptosis')", auf den eingangs bereits hingewiesen worden ist. Daß die historische wie gegenwärtige Rechtslage vom Referenten immer wieder in Rückbeziehung auf die kirchliche Praxis behandelt wurde, erwies sich als sehr hilfreich: an historischen Beispielen aber auch an der heute gängigen Praxis der Resignation von Bischöfen scheint sich zu zeigen, daß bei aller Reserve gegen die in einem bestimmten historischen Kontext entwickelte katholische Doktrin vom "character indelebilis" doch auch orthodoxerseits eine gewisse Unterscheidung zwischen - katholisch gesprochen - "potestas ordinis" und "potestas iurisdictionis" üblich ist. Das am Freitag Nachmittag angesetzte letzte Hauptreferat der Tagung bot schließlich unter dem Motto "Nature of the Ministry in the Church" den biblisch grundgelegten und dann bis hinauf in die Gegenwart verfolgten Versuch einer kritischen Gesamt-schau der bisherigen kirchlichen Entwicklungen aus indischer Perspektive (Prof. Xavier Koodapuzha/Päpstliches Orientalisches Institut, Kerala).

Samstag Vormittag war für eine Podiumsdiskussion zu "Current Canonical Issues" reserviert. Die Auswahl wirklich aktueller Themen - "Married Episcopate and Marriage after Ordination" (Dr. Patrick Viscuso/USA), "Occupation Compatible with Pastoral Office" (Prof. Dr. Neri Capponi/Florenz und Erzbischof Johannes Rinne), "Clerical Celibacy" (Prof. Marco Brogi) und zuletzt die bereits mehrmals angeschnittene Frage "The Ordination of Women" (Prof. John Erickson und Msgr. Dr. Victor Pospishil) - ließen die Zeit zu kurz werden. Über die Impulsreferate hinaus blieben jeweils leider nur wenige Minuten zum Andiskutieren der zahlreichen, tief in die pastorale Praxis hineinweisenden, aufgeworfenen Fragen.

Nicht unerwähnt soll schließlich das reiche Rahmenprogramm der Tagung bleiben: so fand am Montag eine informative Führung durch "Holy Cross" statt; der Dienstag konnte dank einer anonymen Spende in einem Fischrestaurant außerhalb von Boston abgeschlossen werden. Der traditionellen Exkursion der Kongreßteilnehmer in die gastgebende Stadt war der gesamte Mittwoch reserviert: eine von Prof. Patsavos liebevoll kommentierte Rundfahrt durch "seine" Stadt wurde durch eine Führung durch das traditionsreiche Harvard-College ergänzt. Am Nachmittag stand ein Empfang durch einen Vertreter des Gouverneurs im State House von Massachusetts am Programm. Den krönenden Abschluß des Ausflugstages bot ein Besuch in der Melkitischen Eparchie von Newton: Vor dem Abendessen wurde in der Verkündigungskathedrale, in der

die Verbindung von traditionellem Baustil und modernen Elementen eine eindrucksvolle Harmonie ergeben, der Vespertagesdienst in englischer Sprache gefeiert. Nachdem die Kongreßteilnehmer bereits am Montag am Abend im - Holy Cross ganz nahe gelegenen - Griechisch-Orthodoxen Diözesanzentrum zu Gast gewesen waren, wo Bischof Methodios von Boston zum "Wellcome Dinner" geladen hatte, genossen sie nun die Gastfreundschaft von Erzbischof John Elya. Die Reihe von verschiedenen Kirchen veranstalteter festlicher Abendessen wurde am Donnerstag im Römisch-Katholischen Saint John's Seminary fortgesetzt, wo Seine Eminenz Bernard Cardinal Law der Hausherr ist. Das von Chorbischof Joseph Lahoud gestiftete "Farwell Dinner" fand am Freitag in den Räumen der Maronitischen Gemeinde von Bosten statt. Nach einer Vesper im maronitischen Ritus in der neuen Kirche "Our Lady of the Cedars of Lebanon" wurden die Kongreßteilnehmer mit besonders liebevoll zubereiteten libanesischen Spezialitäten verwöhnt.

Allen zuletzt genannten Kirchen, die die Kongreßteilnehmer ihre Gastfreundschaft erfahren ließen, ist gemeinsam mit dem Vorbereitungsteam und den Referenten von Herzen zu danken; desweiteren den Dolmetscherinnen, ohne deren Hilfe das Aufnehmen von Vorträgen und Diskussionsbeiträgen für manchen nicht möglich gewesen wäre sowie Earl und Carol Cantos, die das Kongreßsekretariat betreuten und den Teilnehmern der Konferenz eine Woche lang praktisch Tag und Nacht zur Verfügung standen.

Message from the Ecumenical Patriarch

(translated by Fr. John Chrysavgis)

To the eminent Dr. Lewis Patsavos, Professor of Canon Law at the Holy Cross School of Theology, Boston our beloved son in the Lord, grace and peace from God.

We were pleased to be informed from your letter of 20 July, 1995, about the forthcoming 12th International Congress of the Society for the Law of the Eastern Churches to be held between 20 - 26 August in order to study in common the topic "Christian Priesthood East and West: Towards a Convergence?".

We gladly respond to your pious request that we bless this gathering, and forward this Patriarchal letter of greetings in recognition of the invaluable scholarly work accomplished by the Society, the advancement of which we have also personally, by the grace of God, contributed towards from the very early stages of the Society. We therefore express our joy at the convocation of the Society's 12th Congress within the grounds of one of the academic institutions of our most holy Ecumenical Throne, namely Holy Cross School of Theology in Boston.

The chosen theme of the Congress is extremely significant and most timely, given also the immense confusion which in recent times surrounds the great mystery of the Priesthood. Our holy Orthodox Church has borne manifold witness on this subject in the relevant ecumenical dialogues, particularly in the discussion of the Faith and Order Commission of the World Council of Churches, in the BEM (Baptism, Eucharist and Ministry) document, as well as in the inter-Orthodox Theological Conference convened in 1988 on the island of Rhodes, under the auspices of our Ecumenical Throne, on the subject of the ordination of women. The above-mentioned confusion demands an emphasis on and confirmation of that which we have received and faithfully preserve on this matter from our Fathers in the Orthodox Church, firmly guarding both the spiritual and patristic tradition of the ancient, undivided Church of Christ.

We pray that the divine Grace, which heals what is weak and fulfills what is lacking both in the Priesthood and in our whole life, may be richly bestowed on the honorable members of the Congress, through the Spirit of truth. We paternally bless all of you in sincere love, and hope that the fruits of the Congress will overflow into the ministry of the most holy Church of our Lord Jesus Christ.

May His illumination, peace and boundless mercy be with you all.

Constantinople, 11 August 1995

Fervent supplicant to God

Patriarch Bartholomew I

Empty Page

Secretariat of State
First Section - General Affairs
No. 377.065

From the Vatican, August 4, 1995

Dear Chorbishop Faris,

His Holiness Pope John Paul II was pleased to be informed that on August 20-26, 1995 the Twelfth International Congress of the Society for the Law of the Eastern Churches will be held in Boston on the theme of the Christian Priesthood in East and West.

His Holiness wishes me to assure you of his prayerful good wishes that this meeting will promote effective understanding among the members of the Eastern Churches and thus contribute to the spread of a common witness to the Gospel by all believers in Christ.

With these sentiments the Holy Father sends cordial greetings to all taking part in the Congress, invoking upon them the Holy Spirit's gifts of wisdom, joy and peace.

Sincerely yours in Christ,

Monsignor L. Sandri
Assessor

Chorbishop John D. Faris
Vicar General
Eparchy of Saint Maron of Brooklyn
P.O. Box 010-360
Staten Island, NY 10301

Empty Page

CHRISTIAN PRIESTHOOD AND ECCLESIAL UNITY: SOME THEOLOGICAL AND CANONICAL CONSIDERATIONS

Constantine Scouteris, Athens

1. The records of the early Christian tradition leave no doubt that Christian priesthood is not a "function" necessary for the institutional being of the Church. Nor is it an autonomous, isolated and self-sufficient office belonging to the ordained individual. It is rather a ministry related and belonging to the entire ecclesial body. We can think of it as an anaphoral reality which is always in reference to and leads to the saving communion of the Body of Christ.

From the very outset of Christian history priesthood is understood as a living testimony of the constant and continuing presence of Christ in every historic "now" of the life of the Church. It was viewed as a token of the Paschal fulfillment and parousia, bestowed to all Christians through the power of the Holy Spirit. This means that priesthood was considered as an integral part of the ecclesial reality, related with and proceeding from the pentecostal economy.

In order to achieve a comprehensive understanding of the place of priesthood within the Christian community and to estimate its role for the ecclesial unity, it is important to stress its Christological and Pneumatological foundation. Any attempt to approach priesthood from a monistic point of view, i.e. as an autonomous subject, leads to the divergent altered scholastic interpretations and speculations foreign to the Apostolic tradition.

Even a cursory study of the New Testament data reveals the fact that all titles related to ministry and priesthood are rendered to Christ Himself. Christ is "apostle and high priest" (Hebr. 3: 1); he is "priest" (Hebr. 8: 4), "teacher" and "Rabbi" (Matt., 23: 7-8); he is "a prophet ... and more than a prophet" (Matt. 11: 9); he is "the Shepherd and Bishop of our souls" (1 Pet. 2: 25), "the Chief Shepherd" (1 Pet. 5: 4). Christ is "among us as the one who serves" (Lk. 22: 27); he is the "diakonos" (Rom. 15: 8). In His priestly ministry Christ has "given Himself for us, an offering and a sacrifice to God for a sweetsmelling aroma" (Eph. 5: 2). In the New Testament Christ is both the victim and the priest who performs the sacrificing action". We have been sanctified through the offering of the body of Jesus Christ once for all. Every priest stands ministering daily and offering repeatedly the same sacrifices, which can never take away sins. But this man, after He had offered one sacrifice for sins for ever, sat down at the right hand of God, from that time waiting till His enemies are made His footstool. For by one

offering He has perfected for ever those who are being sanctified" (Hebr. 10: 10-14).

In spite of the individual characteristics and significant differences in terms of perspective and style among such writers as Matthew, Paul, Peter and Luke there is nothing more striking than the essential unity amid all diversity. This unity is basically that of a common attitude to Jesus Christ. There is among all New Testament authors a common sense that Christ "is the head of the body, the Church, who is the beginning, the firstborn from the dead, that in all things He may have the pre-eminence" (Col. 1: 18).

Thus, from the authors of the New Testament themselves, from their understanding and conception of Christ, we can attest that Christian priesthood is directly related with Christ's ministry. The point is that priesthood is not simply a result of Christ's service in the world, not duplicate or parallel to it service, but somehow is ontologically incorporated and identified with Christ's ministry. If the Church is Christ Himself extended into history, equally Christian priesthood is Christ's priestly office realized and extended in every historic period of the life of the Church. It is, so to speak, the reflection and the projection¹ of the saving work of Christ throughout the centuries. This means that priesthood is so inextricably bound up with the Person of Christ that our perception of the historical Jesus and of His ministry involves and determines our view of Christian priesthood.

At the heart of the early Christian tradition stands the position that Jesus Christ is the "first-born" and the only Archpriest, according to Father's nature². The Apostles and those consecrated thereafter received the gift of priesthood "from the power of Christ, the eternal priest"³. By asserting that priesthood is not to be regarded as isolated, but as an event which must be taken in close connection with the fact itself of Christ, we mean that the primary content of priesthood is neither individualistic and functional, in the narrow sense of the term, nor a moralistic but essentially Christological.

2. The Christological understanding of priesthood evidently leads to its Pneumatological foundation, given that "no one can say that Jesus is Lord except by the Holy Spirit" (1 Cor. 12: 3). In fact there is no way of understanding the Christological ground of priesthood other than by its Pneumatological dimen-

1 J. ZIZIOULAS, *L'être ecclésial*, Genève 1981, 171.

2 Cf. Ignatius, *To the Smyrnaeans* 9: "... Christon Iesoun, ton prototokon kai monon te physei tou Patros archiereia".

3 Cf. Justin, *Dialogus* 42, 1: "... apo tes dynameos tou aioniou hiereos Christou".

sion. It is only through the "economy of the Spirit" that we can approach the economy of the Son. The Holy Spirit was sent into the world through and in the name of the Son, in order to teach and bring to our remembrance all things that Christ performed for and said to us (John 14: 26). It should be observed in this connection that, in relating priesthood with Christ's ministry, through the operation of the Holy Spirit, we do not propose either an exclusive Christology or an exclusive Pneumatology. The economy of the Son and the economy of the Spirit are not parallel, distinct, independent or self determined divine actions. Theological autonomy does not correspond to orthodox Christology or Pneumatology. As the Son entered into the human reality "incarnate of the Holy Spirit and the Virgin Mary", so also the Holy Spirit comes into the world, being sent by the Son, to be an unceasing testimony of His work (John 15: 26), i.e., to be a continuous historic possibility for the realization of Christ's ministry. Thus, through the Holy Spirit, Christ's priesthood remains present in the "here" and the "now" of the ecclesial life. It is through the Holy Spirit, that priesthood, in its historic manifestation, is related to Christ's priesthood. Christian priesthood and the priesthood of Christ belong together and should never be conceived as individually apart, given that the Holy Spirit fills with His presence the Church and manifests to all Christ.

The Christological and the Pneumatological aspect of priesthood are present in a harmonious compound. They are inseparably blended together in a unique synthesis. The Christian priesthood involves the participation in Christ's own priestly mission. It is precisely the personal descent of the Holy Spirit upon the newly-ordained that which guaranties this participation. This means that the ordained person through the Holy Spirit is directly connected with the priesthood of Christ. The theandric *principium* of the priestly grace is pneumatologically present in the concrete ordained person. Through the epiclesis and the coming of the Holy Spirit in the ordination, the priesthood itself of Christ is offered to the newly ordained and remains alive and effectual within the ecclesial body. Thus the Holy Spirit, which was from the beginning with the Son, creating the cosmos, leading and inspiring the prophets, incarnating the eternal Logos of God in man, being always with Christ, raising Him from the dead and constituting the Apostolic Church⁴, realizes Christ's own priesthood within the historic life of the Church. In other words, the Holy Spirit remains as the vital link between Christ's priesthood and the Christian

⁴ N. NISSIOTIS, *The Importance of the Doctrine of the Trinity for Church Life and Theology*, The Orthodox Ethos, Oxford 1964, 39.

priesthood. In considering priesthood in relation to Pneumatology, we are obliged to make special reference to the Pentecostal economy. It is well-known that for the Church, Pentecost is not simply a historic event, but rather a continuous and dynamic presence, an always going on vital and flowing life. The late Fr. George Florovsky makes the observation that "Pentecost becomes eternal in the Apostolic Succession, that is in the uninterruptibility of hierarchial ordinations in which every part of the Church is at every moment organically united with the primary source"⁵. Thus, through the ordained ministry, the entire ecclesial body is related to the divine economy. Priesthood becomes an instrument for the realization of the ecclesial communion, which is offered at every historic moment as a continuous pentecostal life. In this perspective, what we call "Apostolic Succession" does not represent a narrow canonical principle, nor an external continuation, but rather indicates and signifies the presence of the Holy Spirit, that unique gift which restrains the entire Church into the continuity of the charismatic life.

3. When adopting the view that Jesus Christ remains actively present, through the Holy Spirit, in the Christian priesthood, in fact we relate priesthood with the One God in Trinity, the Father, the Son and the Holy Spirit. In the Patristic understanding, both Christology and Pneumatology are always placed in their Trinitarian context.

Pseudo-Dionysius had the Trinitarian dimension and perspective of priesthood in mind when he declared that "the source" of the ecclesiastical hierarchy "is the font of life, the being of goodness, the one cause of everything, namely, the Trinity which in goodness bestows being and well-being on everything"⁶. The same notion is stressed by St. Maximus the Confessor who points out that "the true priesthood is type in all respect of the blessed divinity"⁷. Earlier St. Ignatius of Antioch recommended to the Trallians to "respect the deacons as Jesus Christ, even as they should respect the bishop as being a type of the Father and the presbyters as the council of God and as the college of Apostles"⁸. In a spurious treatise, attributed to St. Athanasius, a discussion is developed between an orthodox and an anomoean on the issue: "the bishop, the

5 G. FLOROVSKY, *The Sacrament of Pentecost, Creation and Redemption*, Belmont 1976, 190.

6 Pseudo-Dionysius, *The Ecclesiastical Hierarchy* (PG 3, 373C).

7 Maximus the Confessor, *Epist. ad Joannem episcopum* (PG 91, 625A): "... he alethes hierosyne charakter esti dia panton tes makarias theotetos".

8 Ignatius of Antioch, *Trall.* 3,1. See also *Magn.*, 6,1.

presbyter and the deacon, like the Father, the Son and the Holy Spirit"⁹. We find a similar typology later, in the liturgical writings of St. Symeon of Thessalonica. There, Christian priesthood is called "divine", a definition parallel to that of St. Gregory of Nyssa who described priesthood as "divine matter" (*theion chrema*)¹⁰. St. Symeon following and quoting Pseudo-Dionysius says that "in the type of the Trinity we have three, the deacon, the presbyter and the bishop"¹¹.

4. The Trinitarian foundation of priestly order reveals and emphasizes not only the divine origin of the Christian priesthood, but equally its communal character. If the communion of the three divine persons, that of the Father and of the Son and of the Holy Spirit, is the communion *par excellence*, and if priesthood in its threefold aspect, bishop, presbyter, deacon, is an image and a type of the Holy Trinity, then, consequently, the priestly diakonia is an event of communion. Priesthood in its essence is a communal reality. It is a way of communion with God, i.e., it is a peculiar communion in terms of the divine grace conferred in ordination. It is as well an intercommunion of Church ministry and a *syndiakonia* between the three ranks of the ordained priesthood.

The priestly *diakonia*, as a sacramental consecration, is not an abstract and mysterious appointment, but a concrete ministry deeply bound to the very being of the ecclesial communion. Through the ordination, every individual priest accepts a unique commission to serve a community. His mission is inseparably related and destined to a concrete ecclesial body. In the canonical tradition of the Eastern Church, it is prohibited to ordain a person "in abstracto" and in a general sense. An ordination without a specific appointment is not acceptable. The ordained person should always be associated with a parish, with a concrete Christian community. The sixth canon of the Fourth Ecumenical Council of Chalcedon is absolutely clear: "No one should be ordained without a concrete appointment. Neither presbyter, nor deacon nor any other in the ecclesiastical rank. The ordained must be designated to serve in a concrete ecclesial community of a city or of a village or of a martyr's sanctuary or of a monastery. The Holy Council has ordered that an ordination without a concrete appointment should be void and the person ordained should not have the right to serve anywhere. This punishment should be understood also as a disapproval of the bishop who ordained him".

⁹ Athanasius, Dialogue on the Holy Trinity 27 (PG 28, 1156 ff).

¹⁰ Gregory of Nyssa, De Vita Moysis II (H. MUSURILLO ed., 130, 15-16; PG 44, 417B).

¹¹ Symeon, De Sacris Ordinationibus CLV (PG 155, 364A).

The same is true of the bishops. The assignment for a particular episcopal ministry is the *sine qua non* condition for his ordination. Both bishop, priest and deacon should be related with a concrete diocese, or congregation. This spiritual relation is a kind of matrimonial connection. Thus, any one of the clerics is dedicated to serve the flock which was assigned specifically for him. In order to guarantee this unique communion between the ordained and his faithful the First Ecumenical Council in its fifteenth rule declared a direct prohibition for all clergy to move from one place to another. Neither a bishop, nor a priest nor a deacon has the right to leave his place and go elsewhere.

Speaking of priesthood as a *diakonia* within the concrete ecclesial community we should underline the communal character of the ordination service itself. In any circumstance secret ordination is absolutely unacceptable¹². The ordination is always an ecclesial praxis; a spiritual action realized within the body of the Christian community; it is open and public, before the community and together with the community. It is not performed by the bishop or the bishops alone, but by the bishop or the bishops, together with the other clergy and the congregation. In the eastern ordination the "*axios*", the "*Kyrie Eleison*" and the "*amen*", pronounced by the entire community, is not a mere ceremonial exaltation, but a responsible testimony and a way to express the ecclesial approval. This ecclesial approval is shown in a direct way by the exclamation pronounced by the deacon, both to the Bishop and to the congregation, before the ordination ceremony begins: "give the command" (*keleuson, keleusate*). These exaltations have deep ecclesiological significance. This means that the ordination is performed by the bishop or the bishops together with the entire people of God. The bishop is not acting alone, but as the person who has the sacramental power to ordain within and together with the Christian community. He is the person charismatically appointed to safeguard the unity of the Church, connecting, by what we call Apostolic Succession, the present with the initial fulfillment.

The canonical tradition of the Eastern Christendom and the patristic treatises are full of evidences and indications that all ordinations are inseparably connected with a given community, and through this concrete community with the catholic ecclesial body. In approaching the ordination of a bishop in this perspective, we can infer that the participation of at least three bishops has substantial ecclesiological meaning. The fourth rule of the First Ecumenical Council commends that the ordination of a bishop should be performed by all bishops of the district, and if this is not possible, because of practical difficulties, by at least

12 See FLOROVSKY, op. cit. 192.

three of them. Every bishop is taking part in the ordination of the new one as representative and as a living presence of his entire flock; and all of them are a visible image of the Catholic Church. Thus, the new bishop who is appointed to serve in a concrete diocese, through his ordination is related with the whole Church. The ordination of a bishop did not simply convey to the newly ordained juridical privileges, but elevates him to the relational rank of a catholic person and places him in the midst of the community as a living image and testimony of the ecclesial oneness.

The same is applicable for the ordination of a priest. Through his ordination the new presbyter is again existentially related, in a unique and specific way, to the entire Body of the Church, thus becoming himself an instrument for the edification of the ecclesial unity. This means that the ordination of a presbyter is not an isolated sacramental action, in itself and for itself, but a sacramental and spiritual event related to the concrete community and through it to the life of the whole Church. If we maintain that the Risen Lord remains present in the eucharistic community through the power of the Holy Spirit, and if we profess, as we have already done, that the presbyter through his ordination is directly connected with the priesthood of Christ by that same Spirit, then we can assert that the ordained person receiving the priesthood within the community and being a member of the Christian community has the vocation and commission to serve, in cooperation with Christ and the community, for the establishment of the kingdom of God in the entire world. Thus, the *diakonia* of priesthood is not limited and exhausted to the given community but in its eucharistic dimension is extended dynamically to the entire Christian body. Again every priest becomes through his ordination and the offering of the eucharistic sacrifice a catholic person.

5. Both the bishop and the presbyter, as celebrants of the Holy Eucharist, are the builders of the ecclesial unity. It is there, in the eucharistic bond that all believers are united together in the one sacred relation to Christ, the living Lord. In the Eucharist the people of God are indeed in a constant, personal and at the same time communal relation to Christ, the risen Lord. It is not accidental that all ordinations, already from the early Christian times, are liturgically and theologically inseparable from the eucharistic communion. The fact that the eucharistic gathering is the unique and exclusive locus for all ministerial consecrations asserts that the priesthood belongs to the eucharistic community. It is

begotten for the community and because of this, every consecration is realized within the context of the eucharistic assembly. It is the reality of the people of God, gathered together in the eucharistic communion, that constitutes the basis for the existence of the priestly diakonia. Priesthood was born for the Church and within the Church.

The implications of this perspective are of paramount importance for both a theology of priesthood and an understanding of its role for the ecclesial unity. The first point we have to firmly stress once more is that priesthood cannot exist as such apart from the community. Priesthood is not an authority or a power above the community, nor a function or an office parallel or outside it. Priesthood is indeed intrinsically related to the eucharistic sacrifice, which is the central empowering event and the source of unity of the ecclesial community. This means that the local community finds its unity in the priest, in the sense that through him it forms a eucharistic body, sacramentally linked and canonically conjoined with the catholic fulness of the Church. Through the *charisma* given to the ordained person the ecclesial unity and catholicity is realized in a concrete place as eucharistic participation. Thus, Priesthood exists as a *charisma* which belongs not to an individual but to a person who is dedicated to serve the community. The words of Christ, addressed to His disciples, are significant and clearly describe the otherness of the priestly service. "You know that the rulers of the Gentiles lord it over them, and those who are great exercise authority over them. Yet it shall not be so among you; but whoever desires to become great among you, let him be your servant. And whoever desires to be first among you, let him be your slave - just as the Son of Man did not come to be served, but to serve, and give his life a ransom for many" (Matt. 20: 25-28. Marc 10: 42-45).

In his ordination the priest or bishop receives a power of a different level and order. One has to estimate this power in light of the eucharistic gathering. In fact we cannot think of a gift "possessed individually"¹³, nor of a juridical authority within the ecclesial body, but of a charismatic ministry belonging to all the people of God. One can talk of a divine economy, of a ministry which has catholic consequences and which ministers in the Eucharistic Synaxis as a force transforming the entire community to "a spiritual house, a holy priesthood, to offer up spiritual sacrifices acceptable to God through Jesus Christ" (1 Pet. 2: 5). Although priesthood elevates the community to the level of "a royal priesthood,

13 J. ZIZIOULAS, op. cit., 164.

a holy nation" (1 Pet. 2: 9), it is the community which has always been the permanent and the efficient basis of priesthood.

6. In the Apology of the monk Leontius of Jerusalem, which was appended to the Acts of the Fourth Ecumenical Council¹⁴, we find an unusual and interesting narration that illustrates our discussion. A mime actor of the theater accused of subversive activity and homicide, fled his homeland in order to avoid arrest and judgement, retreating to the desert in a foreign land. After some time there, he once more met adversity, this time being captured a hostage by certain Saracen Christians. These Christians, reckoning he was a priest because of his external appearance, demanded that he celebrate for them the Holy Eucharist. His attempts to persuade his captors otherwise, were judged to be pious acts of humility prevalent among the holy ascetics. Not succeeding in convincing them he gave in to their obstinate demands and agreed to perform the ritual. At his instructions, they built together an altar table out of wood and straw, setting over it a woven cloth and on this they placed the bread and wine in a wooden cup. The imprisoned actor sealed the gifts with the sign and looking up to heaven, glorified the Holy Trinity. This was the only thing he did. After that he broke the bread and gave it to the Christians, taking the wooden vessel he gave them wine from the cup. Upon finishing the believers took with devotion the altar cloth and the cup leaving behind only the altar. Just as they were leaving the place of worship, fire fell from heaven and burned the altar without touching or harming any of the faithful and yet consuming the altar entirely, leaving nothing remaining of it not even ashes. Beholding this awesome and frightening sign, the grateful Christians wanted to recompense the one whom they thought to be a priest and asked him what he desired. He responded that the only thing he wanted was for him and those with him to be set free; the Saracen Christians set them free.

7. Leontios of Jerusalem is not discussing Eucharistic theology in his Apology. His intention was rather to expose the heresies of Nestorianism and Monophysitism and the possibility of miracles both in the Orthodox Church and in circles of schismatics and heretics. At any rate, the reference to Eucharist and priesthood it seems to me is useful for our discussion.

First of all, we observe that for the Christians in this narrative, priesthood has been understood as an undoubted necessary condition for their communal

¹⁴ J.D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, Vol 7, Graz 1960 (repr.), 8, 821-824.

constitution. As a Christian group, as a small ecclesial community could not exist other than in the fellowship with him who has the gift and the power of sacramental action. It is through the priesthood that the Holy Spirit abide in their fraternal gathering, transfiguring it to a pentecostal body. Although the person chosen to celebrate the Eucharist was not in fact an ordained one, the Saracen Christians took it for granted that he was a priest. There was no doubt among them that their community is fulfilled and integrated through the priestly ministry. Their communal being was precisely transformed into an ecclesial being through and in priesthood.

The second point we have to stress is that for the people in the narrative of Leontius, the Eucharist was considered as an indispensable necessity for their spiritual being, as a sacrament decisive for their ecclesial existence. Obviously, Eucharist here is not seen as an objectified ritual, disassociated from their corporate identity, but flows from the community itself. Indeed, Eucharist needs to be apprehended as a gift related to the community, both to the minister and the "laos". Nicholas Cabasilas says that the Eucharist is a command of Christ "to the Apostles and through the Apostles to the whole Church"¹⁵. In this sense Eucharist is not a praxis of an ordained individual but that of a community, i.e., performed by the priest together with the people. The Eucharist is a liturgical *praxis*; liturgical with the etymological meaning of the term (*ergon laou*), work of the people, not of one single minister isolated from the ecclesial community. In the final analysis the actor of the Eucharist is Christ Himself, through the priest and the community building up His Body in this way.

8. This kind of approach leads us to come to point that the priest does not possess in himself an indelible mark as if it were a magical seal which grant him a private efficacy to perform the Eucharist or any other liturgical action, apart from the ecclesial body. The priestly ministry is rather a charismatic gift to serve and edify the body of the Church. It is a permanent rank of service only in union and by the discerning authority of the Church.

The doctrine of the "indelible mark" attained at ordination to the priesthood seems to have originated in the Scholastic period of the Western Church. This same conception was at times borrowed by Eastern theologians thereafter. The teaching purports the grace of ordination as an indelible irrevocable mark upon the soul of the ordained individual that sets him apart for priestly service analogous to the Levite rank and the priesthood according to the

15 Nicholas Cabasilas, A Commentary on the Divine Liturgy 28.

order of Melchizedek in the Old Testament. It is interesting to mention here that the sixth Ecumenical Council in its 33rd canon condemns the practice of Armenian Christians who had embraced the Old Testament custom concerning the Levitic rank and did not accept for the priesthood anyone who was not of this so called "priestly lineage". The reasoning for the adoption of the Old Testament typology in both cases seems to be that an identification mark is a constitutive element of priesthood. In the later case it is conceived as an inherited trait, while in the former which concerns us here, it is viewed as irrevocably and individually attained at the ordination rite.

The logical conclusion of the "indelible mark" is that the ordained individual possesses forever this peculiar mark of priesthood which can never be removed by anyone nor can it be surrendered in any circumstance. It is evident that such a doctrinal consideration absolutizes and isolates priesthood from the event itself of the ecclesial communion. Priesthood here is distortingly objectified and over-estimated assuming a totalitarian magnitude. It is imposed over the Church which is unable to deprive the ordained individual of its characteristic mark, even if he is unworthy to maintain the ecclesial grace. In fact this doctrine concerning the indelible mark divorces the priesthood from its organic context of the ecclesial life. Thus the ordained person possess a self sufficient power which is higher than the Church itself. And the Church is not able to take back the indelible mark from an individual even if he is defrocked and excommunicated.

Interpreting the 68th Apostolic Cannon which refers to the impossibility of repeating the sacrament of ordination¹⁶, St. Nicodimos the Agiorite explains that ordination cannot be repeated because it is done according to the Type of the First and Great Priest who entered once and for all into the holy of holies and there granted eternal salvation. Yet, he unswervingly rejects the doctrine of the "indelible mark" of priesthood and attests that it is the "invention of scholastics"¹⁷. Nevertheless, according to St. Nicodimos, the doctrine is borrowed by Nicholas Bulgariis, Koresios and many other theologians of the past century and some still somehow adhere to it today.

16 See also Canon 48 of Council of Carthage.

17 "... Hoi scholastikoi legoun dioti aphinoun kai typonoun auta charaktera anexaleipton, hos tis kat' autous poiotes pragmatike enyparchousa te psyche kai dynamis hyperphyes" (The Pedalion, Athens 1970, 90). "Ho para ton scholastikon epinoethis charakter ..." (Ibid.).

Despite the fact that the indelible mark theory acquired dogmatic formulation in the Council of Trent¹⁸, in most circles of the Roman Catholic Church, after the Second Vatican Council, the foundational framework of efficient causality and *ex opere operato*, which gave rise to such an understanding of priesthood, is reckoned as belonging to a bygone age and abandoned for a more dynamic and ecclesiological approach of sacrament¹⁹.

It should be mentioned in this connection that as far as we know, no evidence concerning the indelible mark theory can be found in Patristic teaching. On the contrary, the canonical data leave no doubt that a defrocked priest or bishop, after the decision of the Church to take back his priesthood, returns to the rank of the laity. The anathematized or the defrocked are in no way considered to maintain their priesthood. The canonical tradition that in the case of his ministerial rehabilitation this person is not re-ordained does not imply a recognition that he was a priest during the period of his punishment²⁰. It simply means that the Church recognizes that which had been sacramentally performed and the grace of ecclesiastical ministry is restored upon his assignment to an ecclesial community with no other sacramental sign or rite.

9. In the light of what has been said thus far, we may conclude saying that priesthood in no way is a ministry introducing division or classification within the ecclesial body. Between a priest and a lay person there is no legal distinction but precisely what we may call charismatic distribution. As we read in I Corinthians (12: 4-6): "There are diversities of gifts, but the same Spirit. There are differences of ministry but the same Lord. And there are diversities of activities, but it is the same God who works all in all". This means that through ordination a member of the Church is set apart in order to minister the sacrament of ecclesial unity. In the Patristic tradition, priesthood is never understood as an office based on an objectified mark imprinted on the soul of the ordained person, but rather as an ecclesial gift, as a vocation aiming to edify the Body of Christ. It has been rightly said that an Orthodox understanding of priesthood is beyond any "ontological" or "functional" definition²¹. Priesthood cannot be considered in itself and for itself, but rather as relational reality. In other words, the only way

18 Canon 4: "Si quis dixerit, per sacram ordinationem non dari Spiritum sanctum, ac proinde frustra episcopos dicere: Accipe Spiritum Sanctum; aut per eam non imprimi characterem; vel eum, qui sacerdos semel fuit, laicum rursus fieri posse, anathema sit".

19 See for example B. COOKE, *Ministry to the Word and Sacraments. History and Theology*, Philadelphia 1978 (Third printing), 187 ff. T. O'MEARA, *Orders and Ordination*, in: *The New Dictionary of Theology*, 725-726.

20 ZIZIOULAS, *op. cit.*, 233.

21 ZIZIOULAS, *op. cit.*, 226-227.

to have an adequate understanding of the priestly *charisma* is to see it in its anaphoral dimension and in connection to the ecclesial communion.

BISHOPS, PRESBYTERS, DEACONS: AN ORTHODOX PERSPECTIVE

John H. E r i c k s o n, Crestwood/N.Y.

Bishops, presbyters, deacons: The Orthodox Churches not only have these three ordained ministries. If responses to the World Council of Churches' document Baptism, Eucharist and Ministry (BEM) are any indication, the Orthodox Churches also regard them as absolutely necessary for the Church. As Fr. Thomas Hopko, after a careful study of Orthodox responses to BEM, has noted, "virtually all seem to agree ... that the ministry of bishop, presbyter and deacon in historical apostolic succession is not a negotiable issue for the Orthodox, and that no Christian body without such a ministry can possibly be fully recognized as Christ's Church"¹. Yet as Hopko goes on to point out: "If the Orthodox are clear about affirming the ministry of bishop, presbyter and deacon in the Church, we are certainly not clear about the relationship of these ministries to each other, and to the ministries of all God's people, either in the past or at the present time. How 'fluid' were and are these titles and terms? What specific service is called for in these ministries? What 'authority' do they possess, and how is it to be actualized ...? Why do the traditional scriptural and canonical qualifications exist, and what is their significance and relevance today? Is the manner in which these offices now operate in Orthodoxy, as well as the manner in which they are understood and explained in our theology, particularly in the school manuals, truly representative of authentic Orthodox theology and practice...?"²

The immediacy of these questions is illustrated by discussions which have taken place at the last several "All-American Councils" of the Orthodox Church in America (OCA). Like many Orthodox bodies, particularly in the so-called "diaspora" but also including the Russian Orthodox Church, with its All-Russian Sobor, the OCA has periodic assemblies of clergy and laity, in this case the "All-American Council". Who is to be included in this body? In addition to the bishops of the church and certain other persons *ex officio*, the OCA Statute (Art. III, Section 2b) specifies "the priests of each parish and an equal number

¹ T. HOPKO, Tasks Facing the Orthodox in the 'Reception' of BEM, in: G. LIMOURIS/N.M. VAPORIS (ed.), *Orthodox Perspectives on Baptism, Eucharist and Ministry*, Brookline 1985 (= *Greek Orthodox Theological Review* 30/2 [1985]), 143.

² *Ibid.*, 144.

of lay delegates". Deacons and their status are not mentioned. At successive All-American Councils, therefore, a statute amendment has been proposed which would replace the above clause with "the priests and deacons maintained by each parish and an equal number of lay delegates". The proposed amendment has been defeated or tabled repeatedly, but the attendant debate - sometimes lively and even impassioned though not always well-informed - has touched on a number of important issues, albeit only in passing.

It might be noted, first of all, that some would consider the very existence of such mixed assemblies as problematic, at least above the diocesan level. Modern studies of the history of conciliar structures in Christian antiquity have demonstrated both the fact and the ecclesiological significance of the involvement of clergy and laity in the conciliar life of the local church under the presidency of its bishop, but these studies also have suggested that in relations *ad extram*, including provincial and general councils, the bishop was the exclusive representative of his local church, being the embodiment, as it were, of its unity and faith³. To point this out, of course, raises many other questions for modern Orthodoxy. For example, is authentic conciliarity in fact now present at the diocesan level (assuming for the moment that we can equate the modern diocese with the local church of antiquity)? And do bishops now in fact credibly represent their dioceses in and to the wider world?

Such broad questions were not directly raised in debates concerning the proposed OCA Statute amendment. More immediate were questions relating to the nature of the diaconate and its place in the Church. The historical and theological arguments advanced *pro* and *con* will come as no surprise to members of other Christian confessions who in recent decades also have addressed the issue of "restoration" of the diaconate. Proponents of the proposed statute amendment could point out that deacons, like bishops and presbyters, have received "major orders", a *cheirotomia* performed within the altar in the course of the eucharistic liturgy, and not just the *cheirothesia* of "lower orders". They constitute (to borrow the subtitle of an oft-cited book on the subject) "a full and equal order"⁴ alongside bishops and presbyters, not just a transitional state to be passed through as quickly as possible on the way to priesthood. It is therefore altogether inappropriate - proponents of the amendment would argue - to lump

³ See especially J. ZIZIOULAS, *The Development of Conciliar Structures to the Time of the First Ecumenical Council*, in: *Councils and the Ecumenical Movement* (= *World Council of Churches Studies 5*), Geneva 1968, 34-51, and also J. MEYENDORFF, *What is an Ecumenical Council?*, in: *St. Vladimir's Theological Quarterly* 17 (1973) 259-273.

⁴ J.M. BARNETT, *The Diaconate: A Full and Equal Order*, New York, Seabury, 1981.

deacons together with the laity or, worse yet, to treat them as nonentities. On the other hand, opponents of the amendment could point out that deacons do not share in the pastoral leadership proper to the bishop and his associates in priestly ministry, the presbyters. Rather, as the historical and liturgical record indicates, deacons are ordained to assist the bishop in his administration of the diocese or to help serve in those parishes to which the bishop might assign them; inasmuch as their ties in principle are to the bishop and diocese rather than to the parish, it is therefore difficult to conceive of deacons as representing parishes.

Other issues which might be termed "sociological" were also raised, though these too have ecclesiological implications, and still more could have been raised. For example, the proposed amendment spoke of "the priests and deacons maintained by each parish". Would this mean only those who are engaged in full-time ministry (and with a full-time stipend)? If so, at least in the OCA, most deacons, and also quite a few presbyters, would not qualify. What connection, if any, is there (or should there be) between ordination and church employment? Closely related is another question: What is the actual role of deacons in the Orthodox Church today (the "permanent" deacons, that is, as distinct from the far more common "transitional" ones)? In a few cases, they fulfill important diocesan administrative responsibilities (cf. the archdeacons of the Patriarchate of Constantinople), but in many cases their actual role (as distinct from that which they might envision for themselves) is almost exclusively liturgical, with other aspects of their *diakonia* being virtually indistinguishable from the various "lay ministries". Compared to the bishop or presbyter, or even to the cantor/choir director, the modern deacon lacks a clear job description⁵. In turn, no consensus exists concerning the qualifications which aspirants to the diaconate should possess. Beyond the specific requirements concerning age, morals and marital status laid down in the canons, what kind and level of formal education or other training should be expected of them?

Given the complexity of these many issues, it is little wonder that at the most recent OCA All-American Council the proposed statute amendment was tabled for further study. Certainly further study is needed, not only of the relevant biblical, liturgical and canonical sources of the historical record but also of the challenges facing Christian ministry today. The purpose of the present

5 Cf. D.R. HOGE, *Future of Catholic Leadership: Responses to the Priest Shortage*, Kansas City 1985, 184-196, who, while favoring restoration of the permanent diaconate as a means for alleviating the priest shortage in the Roman Catholic Church in the United States, also draws attention to the many shortcomings revealed thus far in that institution.

paper is less ambitious. It seeks first to review some relatively neglected aspects of the historical record, particularly from the Byzantine Middle Ages, and then to offer some reflections on the continuing relevance of this historical legacy for the Church today.

Modern study of the ordained ministry has been greatly stimulated by ecumenical encounter as well as by internal developments within the various Christian traditions, above all within Vatican II Catholicism. One result of this study has been a growing consensus, at least within scholarly circles, concerning many aspects of the historical trajectory of ministry, from the New Testament through the patristic period (particularly the Ante-Nicene) to the Western Middle Ages and the controversies of the Reformation era.

The New Testament evidence suggests that the Church from its earliest days has known a structured official ministry, certain ones whom "God has appointed in the church, first apostles, second prophets, third teachers" (I Cor 12:28); persons addressed as "*episkopoi* and *diakonoi*" (Phil 1:1); "*presbyteroi* ... appointed in every church" (Acts 14:23); persons who labor among the brethren, who are over them in the Lord and who admonish them, who therefore are due respect and high esteem (I Thess 5:12-13). Clearly a concern for order is evident in these and other texts, and terms that at least later will denote office are employed. As BEM reminds us, however, "the New Testament does not describe a single pattern of ministry which might serve as a blueprint or continuing norm for all future ministry in the Church. In the New Testament there appears rather a variety of forms which existed at different places and times" (Ministry III A, para. 19). As is now generally recognized, the tripartite ministry of a single bishop, a presbyterium and deacons in each local church emerges and becomes generalized only in the second century (here the letters of Ignatius provide the most conspicuous testimony) and is fully articulated in the third (cf. especially the *Apostolic Tradition* along with Tertullian and many others). Yet whether in the Pauline communities of the New Testament or in the emerging Great Church of the second and third centuries, these official ministries cannot be understood in themselves, without reference to the local church in which they are exercised and to the diversity of members and of spiritual gifts within that one Spirit-filled body of Christ.

Certainly for Paul - and indeed for the New Testament as a whole - the Church is above all the locus of ordered charisms. There is no inherent opposi-

tion between "charismatic authority" and "institutional authority," between "spirit" and "office". Rather, "some charisms are expressed in leadership and governance while others are expressed in other ways", but all "are equally constructive for the community"⁶. As Metropolitan John Zizioulas has pointed out, "where Paul speaks of the charismata distributed by the Holy Spirit in the Church, we shall see that all of the charismata (and, therefore, all of the ministries) in the Church are defined there not in themselves but as absolutely relational notions"⁷. It often has been noted that the New Testament avoids contemporary terms for office, whether secular or cultic, in favor of functional terms closely related to verbs of doing - *episkopos* and *diakonos* but also *proestos*, *proistamenos*, *hegoumenos*, etc. In turn, a functional understanding of ordination often has been pitted against an ontological understanding. Yet while ordained ministries in the New Testament were never less than functional, neither were they merely functional, for the nexus of relationships established within the Church by the Spirit creates a new way of being, decisively transforming both the one ordained and those for whom he is ordained. As Zizioulas concludes: "It is impossible to say whether ordination bestows an objective grace ontologically possessed by an individual or simply delegates authority to function and minister in a certain way in the Church. Both these options presuppose an objectification of the charisma and make of the ordained person an individual who stands outside or above the community, as if he could be understood in himself. In the light of love and in the context of the notion of communion ordination binds the ordained person so deeply and existentially with the community that in his new state after ordination he cannot be conceived in himself at all - he has become a relational entity⁸."

Various aspects of this "relational" understanding of ministry receive further elaboration in the second and third centuries. On the one hand, the authority especially of the bishop is asserted; he is the sign and instrument both of the church's unity (Ignatius) and of its apostolic continuity (Irenaeus), the most conspicuous element in this being his exclusive role in ordination. Yet the adjective "monarchical" to describe the bishop's role as it emerges in this period is perhaps misleading. As Fr. Thomas Talley has observed, the Church experienced and understood the various aspects of bishop's "presidential role" as manifestations of his position in the "sociology of the ecclesial body", and not of

6 C. OSIEK, *Relation of Charism to Rights and Duties in the New Testament Church*, in: J.H. PROVOST (ed.), *Official Ministry in an New Age* (= Permanent Seminar Studies No. 3, Canon Law Society of America), Washington 1981, 48.

7 "Ordination and Communion", *Study Encounter* Vol. 6 No. 4, 189.

8 *Ibid.*, 189-90.

an autonomous sacramental power possessed by him as an individual⁹. Within his own church, as epitomized in the eucharistic assembly, the bishop is not be understood as "a uniquely sacred person, one whose priesthood stands over against some profane condition of the laity." Rather, with his associates of the presbyterium gathered at his side, "he presides over the priestly people, manifesting at once the priestly character of the body and that of its head, Jesus Christ"¹⁰. So also beyond the local church, the bishop is not autonomous. At ordination, he not only becomes head of a local church but also is received into the *ordo episcoporum*, a continuing college analogous to the college of the apostles (Cyprian). Whether within or beyond the local church, the bishop's ministry is "relational". It is exercised in cooperation with others for the upbuilding of the Church in unity and in fidelity to the apostolic faith.

While the second- and third-century sources most often cited in modern presentations of ecclesiology call attention to the central role of the bishop in the Church, this should not lead us to suppose that other gifts of the Spirit were suppressed, supplanted or simply ignored. While the kinds of charismata found in the Pauline communities become less conspicuous, others come to the fore - the charism of virginity, for example, but most notably that of martyrdom. Such charismata have an authority of their own, different from that of the official ministries but no less real. Their *martyria* to the saving truth of Jesus Christ gives the apostolic faith a particular immediacy and persuasive power. Yet here as in the New Testament, it would be misleading to posit an inherent opposition between spirit and institution, *Geist* and *Amt*, notwithstanding the tensions and conflicts which are so evident to students of early church history. Cyprian, for example, that champion of episcopal authority, is by his own portrayal also a charismatic visionary who believes in the prophetic power of dreams¹¹. Hermas, that paragon of early Christian prophets, is not an autonomous visionary but rather one whose gift is at the service of the community, who thus is instructed to present his visions "to the presbyters" (Vision 2.4)¹². Unlike the charismata of the ordained, the spiritual gifts of people like Hermas are not mediated by the bishop, but the bishop is responsible for ascertaining their authenticity and overseeing their employment for the edification of the whole body of Christ. As Zizioulas points out, the bishop is "the one through whom all charismatic

9 T. TALLEY, *The Liturgical Role of the Bishop*, in: *Worship* 42/1 (1968) 5.

10 *Ibid.*, 6.

11 Cf. OSIEK, *Relation of Charism to Rights*, 55 and the literature cited there.

12 Noted by B. COOKE, *Ministry to Word and Sacraments*, Philadelphia 1976, 244.

manifestations of the Church must pass, so that they may be manifestations not of individualism but of the *koinonia* of the Spirit and of the community created by it¹³. But this does not mean that the bishop - or the "ordained ministry" as a whole - is the unique possessor or repository of all spiritual gifts.

We see some aspects of this principle expressed in the form of rubrics and canonical injunctions in the *Apostolic Tradition*. Ordination (*cheirotomia*) is for the clergy (*kleros*) in view of liturgical service (10) - i.e., it is for bishops, presbyters and deacons, who need this special bestowal of the Spirit to equip them for their particular ministries. On the other hand, those demonstrably endowed with other kinds of spiritual gifts - e.g., widows, virgins, readers, etc. - are simply instituted or installed (*kathistasthai*), this being sufficient for the recognition of the particular service which they render within the community. Especially interesting in this connection is the status of the confessor. The hand is not to be laid on him, since he "possesses the honor (*time*) of the presbyterate by virtue of his confession". (One may conjecture that "honor" here is to be understood not only in terms of respect and recognition but also a presbyter's share in the church's tithes and first-fruits, i.e., his "honorarium".) But if he has not been taken before the authorities or arrested or put into prison or condemned to some other punishment - i.e., if there is any doubt about the authenticity of his charism - "the hand should be laid on him for every order of which he is worthy". Discernment - presumably exercised by the bishop - is necessary. And in any case, "if he is instituted as bishop, the hand should be laid on him" (9) - precisely because the bishop was responsible for maintaining the church's diversity of charismata in unity and harmony and for expressing this unity in every aspect of the church's life. (Cf. provisions concerning fasting: "Widows and virgins shall fast frequently and shall pray for the church; presbyters if they wish and laymen may fast likewise, but the bishop may fast only when all the people fast" [25].) Without episcopal ordination the confessor would lack the authority to bestow the Spirit on others which is characteristic of the bishop.

Still, as Faivre has demonstrated¹⁴, subsequent liturgico-canonical sources reveal some significant changes in the understanding of church order. At times, the accent remains on the diversity and complementarity of ministries, all in service of the local church. The fragmentary *Apostolic Church Order*, for example, describes the life of a small church, possibly Egyptian, around the year 300 A.D. In addition to the bishop, who is not yet a distant administrator but rather the

13 J. ZIZIOLAS, *Being as Communion*, Crestwood/NY 1985, 199.

14 A. FAIVRE, *Naissance d'une Hiérarchie: Les Premières étapes du cursus clerical* (= *Théologie Historique* 40), Paris 1977.

immediate head of the community and the normal celebrant of its eucharistic liturgy, its personnel include several presbyters, a reader, three deacons (mentioned in that order) and also three widows, "two to persevere in prayer for all who are in temptation and to receive revelations when such are needed; and one to help the women who are ill". Here there is no concentration of responsibility in the hands of a few full-time "professionals," no notion of "lower orders" as stepping stones to "higher." Nothing, for example, suggests that this church's three widows aspired to the presbyterate or episcopate. But in the third century and increasingly in the fourth century onward, there is a tendency to clericalize the diverse "service ministries" and states of life and to rank them hierarchically - a shift from a horizontal to a vertical conception of church order, as it were. The various ministries become a succession of grades through which one moves from "lower" to "higher", a *cursus honorum* analogous to that of the civil service. At the same time, there is a tendency to sacralize this clerical *ordo*, to interpret all ministry in cultic terms, and in turn to devalue or to ignore the ecclesiological significance of forms of Christian life and ministry that do not conform to this model.

Here it may be instructive to trace the application of the term "priest" to Christian ministers. As is well known, the New Testament uses the term sparingly, in reference to the temple cultus of the old covenant, in reference to Christ Himself (see especially Hebrews) and in reference to the Christian people of God (I Peter, Revelation). When the term does come to be applied to Christian ministers in the second and third centuries, it is the bishop who is thus identified. Only slowly does the vocabulary of priesthood come to be extended to the bishop's colleagues in ministry. Presbyters, according to Cyprian, are "associated with the bishop in the honor of priesthood" (Ep. 61:3); according to Innocent I (Ep. 25:3), they are "priests of the second degree"; and in the fifth century Leo I attributes the "dignity of priestly office" even to deacons (Ep. 6:6). But in the West, by Carolingian times an important shift was taking place. "Priest" comes to refer to the presbyter as much as to the bishop, since he offers the sacrifice of the eucharist just as the bishop does. And by the beginning of the twelfth century, the identification of priest with presbyter was complete. Priesthood comes to be defined chiefly in terms of certain autonomous powers given in ordination, above all the power to confect the body and blood of Christ in the eucharist. From this altered definition of priest and priesthood, several corollaries flowed. "Absolute ordination", i.e., ordination without reference to a

specific ministry and community, becomes common. Theological speculation concerning priestly "character" proceeds without any significant reference to ecclesial context. But perhaps most enduring have been consequences for the understanding of episcopacy. If the power to confect the eucharist is the highest power and privilege of the priesthood, then the "fullness of priesthood" must belong to the presbyter. Episcopacy can only be understood as a *dignitas in ordine*, involving jurisdiction, not as a distinct *ordo* with its own distinct charism, arising from sacramental ordination¹⁵. In effect, the bishop becomes a super-priest, a priest with added jurisdiction, while the deacon becomes a sub-priest, an apprentice priest. Thus, for much of the Christian West, official ministry comes to be concentrated into a single, highly undiversified order, which stands over against the vast mass of the laity, with any other expressions of ministry - any other charismata - effectively ignored¹⁶.

These developments in the Latin West - sketched here in regrettably broad and unnuanced terms - have helped to mold the understanding and practice of the ordained ministry not only in the West but also among many Eastern Christians - witness the wording of the OCA Statute quoted earlier, "the priests of each parish and an equal number of lay delegates". I have reviewed them not in order to criticize - others have done that often enough - but to place in sharper relief certain distinctive aspects of the Byzantine understanding of ministry.

It must be acknowledged, first of all, that many of the tendencies which one may note in the West - clericalization, sacralization - were also present in Byzantium. Ties between bishop (as well as other clergy) and the local church weaken as transfer becomes common. The role of the laity of the local church in episcopal selection is effectively eliminated as the venue for election shifts to the provincial metropolis or, in the case of metropolitans, to Constantinople, so that by the twelfth century commentators take Laodicea canon 13, which prohibits committing elections to the *ochlos*, the "multitude" or "mob," as altogether excluding lay participation. In effect, "mob" and "laity" have become synonyms. As for the clergy themselves, they are subject to their own disciplinary code as set

15 D.B. OSBORNE, *Priesthood: A History of the Ordained Ministry in the Roman Catholic Church*, New York/Mahwah 1988, provides a convenient popular survey of these and related developments.

16 Cf. the trenchant comments of A. KAVANAGH, *Christian Ministry and Ministries*, in: *Anglican Theological Review* 66/supplementary series 9 (1984) 36-48.

forth, e.g., in titles 9 and 10 of the *Nomocanon in Fourteen Titles*. They are distinguished from the laity by such external signs as clothing (cf. Trullo canon 27) and tonsure (cf. Trullo canon 21). Requirements concerning life-style and professional activity, which in many instances simply reflect the Ante-Nicene Church's expectations for all Christians, now are regarded as peculiar to the clergy. This can be seen, for example, in matters relating to marriage. As innumerable sources attest, in the early Church a life of either consecrated celibacy or perpetual monogamy was considered the norm for every Christian. Now, however, as second and third marriages for laity are not only tolerated but even given an ecclesiastical blessing, observance of this norm comes to be regarded as yet another sign of clerical distinctiveness. In addition, for reasons relating as much to economics and public policy as to theology, clerical status acquires a permanence verging on indelibility - something not evident in earlier periods. Consider, for example, Novella 79 of Emperor Leo the Wise, which deals with the penalty to be imposed upon priests, deacons or subdeacons marrying after ordination: Justinian had prescribed completely stripping them of clerical status and habit and returning them to lay life; but if a vessel once consecrated to God should not be given over to secular uses even if it has become useless for employment at the altar, how much more is this true for those who as clergy have been consecrated to God? Henceforth, therefore, their penalty will be merely exclusion from the rank which they held before their marriage, but they will not be altogether stripped of clerical status and will be allowed to perform such church tasks as do not involve altar service¹⁷. Leo's theological rationale for abrogating the Justinianian legislation seems rather artificial. In fact he was motivated less by concern for the metaphysical implications of ordination than by concern for assuring that offending clerics would not use illicit marriage as an easy way to return to secular life¹⁸. Nevertheless, this and other legislation reveals the extent to which the existence of a distinct clerical caste, set apart from the secular world even though beset by many of its failings, was simply taken for granted in Byzantium.

Such examples could be multiplied. As they suggest, in many respects conceptions concerning the ordained ministry and its relationship to the Church developed in very similar ways in East and West. Yet there are also certain differences which, though perhaps insignificant if taken individually, may indicate deeper differences of perception and ethos when taken collectively. For ex-

17 In P. NOAILLES/A. DAIN, *Les Nouvelles de Léon VI le Sage*, Paris 1944, 270-273.

18 Thus B. Deutsch, *Ecclesiastical Law in the Novels of Leo the Philosopher*, in: *The Jurist* 21 (1961) 141-149, 311-361, at 326.

ample, various lines of demarcation - between clergy and laity, between major orders and minor, between official ministries and states of life etc. - were drawn in different and more varied ways than in the West.

At first glance, of course, the canons, their commentators and the related liturgical texts make the matter appear quite simple. The most obvious distinction is between *klerikoi* and *laikoi*, clergy and laity (see, for example, the typical formula in the canons of the Synod in Trullo for assigning punishments for offenses: "If he be a cleric, let him be deposed, but if a layman, let him be excommunicated"¹⁹), and at times a third category is added to these, the *asketai* or monastics (cf. Laodicea 24). A second important line of demarcation falls within the ranks of the *klerikoi*, between *hieratikoi* or *hieromenoi* on the one hand and simple *klerikoi* on the other; between "those of the altar", *hoi tou bematos*, who receive their ministry through the *cheirotomia* of a bishop, and those whose ministry is outside the altar, *hoi ektos tou bematos*, who receive their ministry through *cheirothesia* or indeed through the simple blessing (*sphragis*) of a bishop or, by delegation, of a *chorepiskopos* or hegoumen. The former category includes not only bishops, priests and deacons, as the fourth-century conciliar canons and other sources inherited from antiquity might suggest, but also subdeacons (cf. Trullo 6 and 15 and diverse other Byzantine canonical and liturgical sources). And as the liturgical and canonical evidence also indicates, this category would include deaconesses as well²⁰. The latter category includes readers and (in principle at least) the diverse other "minor orders" enumerated in the ancient canons (cantors, exorcists, door-keepers). As Dagron has observed, this distinction between those who have access to the altar and those who do not signifies more than just a liturgical detail: readers and other minor clerics were permitted to marry and also had greater access to lay professions and occupations than did the *hieratikoi*²¹.

In fact the sociology of ecclesiastical life was far more complex than the canonists' categorizations suggest. For example, the monastics by no means con-

19 *Ei men klerikos eie, kathairstho, ei de laikos, aphorizestho* canon 67, cf. 5, 47, 50, 51, 55, 56, 59, 62, 77, 79, 80, 81, 86, 88, 97.

20 Cf. the structure for *cheirotomia* of the deaconess in the Barberini *Euchologion* as well as the many other sources analyzed by E. THEODOROU, in his article "Diakonissa", in: *Threskeutiki kai Ethike Enkuklopaideia* Th. 1 E, vol. 4 col. 1144-1151, and in many other of his works. It is unnecessary to review the extensive modern discussion of this subject at this point. Certainly the scholarly consensus now would be that, in early Byzantium at least, the female diaconate had a sacramental nature.

21 G. DAGRON, *Remarques sur le statut des Clercs*, in: *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 44 (1994) 33-48 at 34. To DAGRON's presentation, this and the following paragraph are deeply indebted.

stituted a single, discreet entity. Balsamon might make a tripartite distinction between *hieromenoi*, *klerikoi* and *asketai*, the last receiving neither *cheirotomia* nor episcopal blessing but only monastic tonsure²². Yet even though monasticism began as a non-clerical movement, in Byzantine times monks often enough were made readers or ordained as hieromonks or hierodeacons, and from the ninth century onward they gradually achieved a veritable monopoly of the episcopacy, bringing to that office many monastic practices and aspirations. At the other end of the ecclesiastical establishment, the simple *klerikoi* included not only readers and others in "minor orders" but also the holders of diverse ecclesiastical offices, whose positions, like "minor orders", were conferred by episcopal *sphragis*, and even lay employees on church payrolls²³. As one source puts it, "not only those of the *bema* and those on the sacred catalog are called *klerikoi*, but also those who are inscribed in the registers of this church, even if they happen to be *laikoi*"²⁴. In a word, some of the laity were clergy. But so too were some of the clergy laity. A married priest, for example, might be called a *hiereus laikos* or *kosmikos* to distinguish him from a monastic²⁵.

From the foregoing it is evident, at the very least, that the kinds of issues raised by the proposed OCA Statute amendment cannot be resolved simply by reference to the canons and Byzantine practice, for many of the ambiguities which we sense today were present in the past as well. It is also evident that the lines of demarcation within the Byzantine Church - the fault lines, if you will - were drawn somewhat differently than they were in the Latin West. Innumerable small differences - most notably in patterns of marriage or celibacy but also in such areas as styles of religious life and organization of ecclesiastical administration - reflect a significantly different religious ethos and sociology.

Another characteristic of the religious ethos of the Byzantine East has less to do with the external forms of the ordained ministry than with its inner meaning. I have already alluded developments in the West particularly from the twelfth century onward. The earlier relation of ordained ministry to the community fades; the pastoral leadership of the bishop increasingly comes to be seen

22 Commentary on Trullo canon 77.

23 See the fundamental study of J. DARROUZES, *Recherches sur les OFFIKIA de l'Église byzantine*, Paris 1970.

24 L. BURGMANN, *Palatium canonibus solutum: Vier Texte zum byzantinischen Kirchen- und Verfassungsrecht*, Frankfurt am Main 1985, 22, quoted by DAGRON, 35.

25 Cf. DAGRON, 35, and the literature cited in his n. 7.

in jurisdictional and institutional terms rather than in sacramental terms; ministry is increasingly identified with priesthood, but as priesthood of a particular kind, related primarily to the eucharist and to the sacred power required for its confection and only secondarily to the church community²⁶. It might at first glance appear that a similar development occurred in the Byzantine East - witness the efforts noted earlier to categorize ministry in terms of access to the altar. One might also note the relaxation of earlier restrictions on celebrating the eucharist and other sacraments in private domiciles²⁷. Yet the eucharist itself was not separated from its ecclesial context, to become, for example, a kind of solitary devotional exercise for the priest, the focus of a peculiarly priestly spirituality. In addition, it was recognized that ministry - including priestly ministry - was not limited to the altar.

For the Byzantine Church, the model for priestly ministry was that set forth by the Greek Fathers of the fourth century, above all by the Three Hierarchs - Sts. Basil the Great, Gregory of Nazianzen and John Chrysostom - whose joint feastday became, as it were, the patronal feast of both pastors and theologians. Their point of departure, as Daniélou has observed, was not the cultus or the notion of sacrifice but rather God's plan for the salvation of humankind²⁸. But the whole purpose of God's plan, as St. Gregory of Nazianzen affirms, is the restoration of the divine image in man, and in this we here and now "are the ministers (*hyperetai*) and fellow-workers (*synergoi*) - all we who preside over others" (Apol. 26). The priest "restores the creature, he reveals the image, he works for the heavenly world and, greatest of all, he is a god who fashions gods" (Apol. 73). The priest is the instrument of God's own work, the deification of man, yet in this he is *synergos*, collaborator with God. He participates in God's plan for humankind, and in so doing he not only transforms but is himself transformed.

As Gregory of Nazianzen's words suggest, the Eastern Church's understanding of priesthood is inseparable from its understanding of spirituality. In this perspective, priesthood is multifaceted but preeminently pastoral. Its object

26 This point has been argued most aggressively by E. SCHILLEBEECKX, whose "Church with a Human Face" (New York 1983) continues to stir controversy within the Roman Catholic Church, but it also is acknowledged by such mainstream theologians as E.J. KILMARTIN, especially in his "Church, Eucharist and Priesthood" (New York, 1981) and Y. CONGAR, who offers a convenient summary of his own developing understanding of ministry in "My Pathfindings in the Theology of the Laity and Ministries", in: *The Jurist* 32 (1972) 169-88.

27 See Novella 4 of Emperor Leo the Wise (ed. NOAILLES/DAIN, 20-25), which in effect abrogates Trullo canon 59 and Laodicea canon 58.

28 DANIELOU, *The Priestly Ministry in the Greek Fathers*, in: *The Sacrament of Holy Orders*, Collegeville/MN 1962, 116-126.

is to cure sin-sick souls and through diverse means - teaching, admonition, persuasion - to lead them into the transfigured life of the Kingdom. For its effective accomplishment, it is not enough to rely on institutional authority or certain powers given in ordination. Such ministry has a necessary charismatic element. It is inconceivable without reference to the Holy Spirit and the Spirit's manifold gifts. The Church - and her ministry - therefore lives in a continuous state of *epiklesis*, of invocation of the Spirit, as so many modern Orthodox presentations of ecclesiology and sacramental theology have emphasized²⁹. In this pneumatological perspective, priestly ministry is inseparable from the mystery of the Church itself, in which there is a diversity of spiritual gifts brought together in unity. It is perhaps no accident that, in the Greek East, Pentecost was a favored day for ordinations and thus for reflection on the nature of ordination³⁰. Pentecost, the feast of the Church, and not Holy Thursday as later in the West, thus becomes the feast also of the priesthood.

In the Eastern understanding, then, priestly ministry necessarily has a charismatic aspect, but the same pentecostal Spirit who bestows the charisma of ordination on some bestows on others other charismata. Of course, the ordering charisma of the bishop might come into conflict, e.g., with the charismatic indiscipline of monastics. Byzantine church history is filled with examples which could illustrate this point. What is remarkable is not the fact of occasional conflict but that the institutional church did not lay claim to exclusive possession of spiritual gifts - or if it attempted to do so, it did not succeed. While the Spirit might sometimes be resisted by officialdom - witness the trials of St. Symeon the New Theologian at the hands of the patriarchal chancellor -, a "christomonistic" ecclesiology, which would emphasize the institution at the expense of the Spirit, was never successfully elaborated. Rather, in a milieu in which memory of iconoclasm and other officially sponsored heresies was kept ever alive, the official church itself had little choice but to pay homage to those who resisted authoritarian pressures in the name of the Spirit of truth.

This relative openness to spiritual gifts in the Byzantine East has had practical consequences in at least two areas of church life, teaching and penitential discipline, as can be seen in the positions of *didaskalos* and *pneumatikos* respectively. From the bare text of the relevant canons, one might be tempted to con-

²⁹ In addition to the many systematic presentations of J. ZIZIOULAS, see also B. BOBRINSKOY, *La Saint-Esprit dans la Liturgie*, in: *Studia Liturgica* 1 (1962) 41-60, and: *The Holy Spirit, Life of the Church*, in: *Diakonia* 6 (1971) 303-320.

³⁰ Cf. J. LECUYER, *The Mystery of Pentecost and the Apostolic Mission of the Church*, in: *The Sacrament of Holy Orders*, Collegeville/MN 1962, 131-162.

clude that the ministry of public teaching and preaching was closed to the laity and indeed limited to the bishop. Trullo canon 64 declares that "it is not fitting for a layman to dispute or teach publicly, thus claiming for himself authority to teach, but he should yield to the order appointed by the Lord, and open his ears to those who have received the grace to teach ...". Who has received this grace? According to Trullo canon 19, "it behooves those who preside over the churches [the *proestotes*, in this context meaning the bishops] ... to teach all the clergy and people words of piety, gathering out of Holy Scripture meditations and determinations of the truth, not going beyond the limits now fixed nor varying from the tradition of the God-bearing fathers. ... For through the doctrine of the aforementioned fathers, the people, coming to the knowledge of what is good and desirable as well as what is useless and to be rejected, will transform their lives for the better and not be led by ignorance ...".

In interpreting these canons, Balsamon notes acerbically how many clerics and monastics had written or spoken inaccurately in the course of the doctrinal controversies of the day, and he declares that "only the bishops and those whom they designate for this purpose may instruct the people of God and expound the dogmas of the Most Holy Spirit" (Commentary on Trullo canon 64). "And those whom they designate": in fact this phrase does not occur in the relevant canons, but in Constantinople in Balsamon's day the position of the *didaskalos* was well-established. Distinguished by their virtuous life and teaching ability, the *didaskaloi* were expected to convey to people the principles of orthodox dogma and decent conduct³¹. Named to their position by the patriarch and rather handsomely remunerated by the emperor, they served at the pleasure of the patriarch, and their mandate to teach expired with his death. While there was an evident preference for presbyter-*didaskaloi*, not only other clerics but also monks and laymen could be named to this charge. The institution is noteworthy for several reasons. Rather like the confessors in the age of Hippolytus, the *didaskaloi* - be they clerics or lay - have a manifest spiritual gift; it is not appointment or ordination that has given them their teaching ability, but knowledge of the true faith and love of virtue. But ultimate authority for discerning the authenticity of this gift and for authorizing its public use lies with the bishop. And whether it is the bishop teaching personally or the *didaskalos* teaching at his designation, the criterion for this teaching remains the same: It must conform

31 Cf. P. GAUTIER, L'édit d'Alexis Ier Comnène sur la réforme du clergé, in: *Revue des Études Byzantines* 31 (1973) 165-201 at 190-193, and J. DARROUZES, *Recherches sur les OFFIKIA*.

to the tradition of the fathers so that "the people, coming to the knowledge of what is good and desirable ... will transform their lives for the better".

In certain respects the position of the *pneumatikos* in Byzantium was similar to that of the *didaskalos*. Like the teaching of the *didaskalos*, the spiritual guidance offered by the *pneumatikos* had as its goal the "transformation of lives for the better". He was the experienced physician of souls whose God-given knowledge of the human condition enabled him to heal - and not simply absolve by a juridical act - the sin-sick souls who came to him. He was the one capable of restoring the divine image within the sinner through application of the appropriate spiritual medicines. In Byzantium those deemed to have such qualities - those with this spiritual gift - were almost exclusively monks. Thus the author of the Letter on Confession, probably St. Symeon the New Theologian, can assert, "Our Lord Jesus Christ has sent prophets, apostles, bishops and priests for teaching of spiritual doctrine, and monks for receiving the confession of sinners"³². And of course not all monks having such qualities were ordained. Canonists like Balsamon and Nicephorus the Chartophylax combated the notion that unordained monks could receive confessions³³, and their position prevailed: Those receiving confessions had to be hieromonks with an appropriate *entalma*, or letter of appointment, from the bishop. But with them as with the *didaskaloi*, episcopal appointment recognized and authorized the use of their spiritual gifts; it did not create them.

The Byzantine tradition insists upon the Church's need for a ministry of oversight, order and unity - the ministry preeminently of the bishop but which the presbyter shares and the deacon assists. This ministry is understood to be truly a gift of the Spirit and not just part of a superimposed administrative structure. But the Byzantine tradition also recognizes that within the one body of Christ there are diverse other gifts, distributed by one and the same Spirit. The Church needs the coherence provided by the former but also the vitality

³² PG 88, 1920.

³³ Balsamon, On Carthage canon 6 (PG 138, 42), and Resp. 19 to Mark of Alexandria (PG 138, 972); Nicephorus, Letters to Monk Theodosius of Corinth (PG 100, 1061-68); Simeon of Thessalonica, Resp. 13 to Gabriel of Pentapolis (PG 155, 864). See also the analysis of these texts in J. HÖRMANN, Untersuchungen zur griechischen Laienbeicht, Donauwörth 1913, 283-93. Cf. also my article on "The Value of the Church's Disciplinary Rule with Respect to Salvation in the Oriental Tradition", in: R. COPPOLA (ed.), Atti del Congresso Internazionale/Incontro fra Canonici d'Oriente e d'Occidente, Bari 1994, 245-274.

provided by the latter. Yet as examples from every period of church history could illustrate, a proper balance is difficult to achieve. If the Byzantine Church did at times succeed in achieving this balance, this is because it never lost sight of the vital link between ecclesiology and spirituality. The ministry whether of the bishop or the *pneumatikos*, the deacon or the *didaskalos* had the same aim: the "transformation of lives for the better", the deification of the human person through communion with the triune God.

THE ORDAINED MINISTRY: BISHOPS, PRESBYTERS, DEACONS A ROMAN CATHOLIC PERSPECTIVE*

Francis G. Morrissey, Ottawa

Introduction

There are many ways of approaching the subject. We could look at factual situations and then proceed to elaborate a general doctrinal and legal theory relating to the theme, or we could present such a theory and see whether it really applies to present situations. However, since I am neither a theologian nor a sociologist, I have decided to limit my thoughts to a canonical perspective and simply present the principal contents of the current legislation. Obviously, this presupposes a number of doctrinal principles that have to be kept in mind when interpreting the canons, but it also calls for relevancy in the application of the canonical norms.

For this reason, I intend to divide my comments into four parts. The first will recall some fundamental Roman Catholic teachings on the ordained ministry; the second will look at the requirements for ordination; thirdly, some questions of practical import will be addressed, and then we shall take a look toward the future.

However, one preliminary point should be made very clear right from the beginning, and this concerns the use of the term "Roman Catholic". This expression could mean Latin-rite Catholics, or Catholics who are in communion with Rome. After checking with the organizers of this Congress, it was agreed that for the purposes of this presentation, the term "Roman Catholic" would apply both to the Latin Church and to the Eastern Churches in communion with Rome. It is quite possible that other speakers will use the term in a different meaning, and so I just wanted to make this point clear.

I. Catholic teaching on the ordained ministry

1. Doctrinal principles

Fortunately, for our purposes, the Church's teaching on ministry has been clearly expressed in the documents of Vatican II and in subsequent texts. From a

study of these documents, I believe that we could state that the fundamental intuition of Vatican II in relation to ordained ministry - whether that of deacon, priest or bishop - is its apostolicity or apostolic institution. This intuition, however, must not be taken in isolation. In fact, when placed in parallel with the renewed teachings on the place of the laity and on the dignity of baptism, it becomes easier to see how we can distinguish clearly between the mission of the large number of lay persons presently involved in various forms of ministry in the Church, and the special place of ordained ministry within the ecclesial community.

As Father Gustave Martelet has carefully noted, the fact that ordained ministry is apostolic is not absolutely of the very nature of the ministry, but rather the result of the prophetic intervention of Christ himself¹. For, as St. Paul tells us when speaking of his own apostolic ministry, "nobody can lay down any other foundation than the one which is there already, namely Jesus Christ" (1 Cor 3:11). Thus, it follows that any consideration of the ordained ministry must find its source in the person and ministry of Jesus Christ - priest, prophet and king - and not primarily in legal structures which came into existence at some later date.

In reference to the priesthood, as distinct from the diaconate, the letter to the Hebrews gives us ample evidence of the continuation of the priesthood of Christ in the line of the priesthood of old; but it also shows how Christ renewed the priesthood. No longer is it based on physical filiation, as was the case for the Levites (Heb 7:20), but on choice by Christ. "You did not choose me, no I chose you". Nevertheless, this choice presupposes our humanity. It is not angels or other spiritual creatures who are chosen for ordained ministry.

Indeed, Christ's sacrifice on Calvary would have no priestly meaning were it not for the fact that He is Son and that He assumed our humanity, or - to quote the fourth canon of the second Council of Constantinople - that he exists in his composed hypostasis, which enables Him to live His life as Son through our humanity, and to live our humanity through His mystery as Son². But the sacrifice, and the very mission of Christ, did not stop on Calvary. The spiritual transmission of Christ's three titles - priest, prophet and king - to all the members of his Body and their ministerial communion with the Apostles, is not simp-

1 See G. MARTELET, *Les implications mutuelles de la théologie et du ministère dans la pratique pastorale de Vatican II à nos jours*, in: *Documents Episcopat. Bulletin du secrétariat de la conférence des évêques de France*, No. 12, July-August, 1993, 11. We shall make abundant use of this study in the first part of this paper.

2 See DENZINGER-SCHÖNMEYER, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, ed. 34, Rome 1967, 145-146.

ly a title of grandeur, or a legislative norm; rather, it is something which transforms us into a new being, a new creation, through the Holy Spirit. The priestly people comes about through personal adhesion to Christ in His Body which is the Church (see 1 Pet, 2:4-5).

The priestly people finds its highest expression in the Eucharistic sacrifice, because it is there that the Church can offer itself in Christ's sacrifice for His people and at the same time have its source of continued growth. The common priesthood of all the Faithful finds its public expression in the Eucharist, and its existential expression in the life of each Christian.

However, it is important to keep in mind that the priesthood in the Catholic tradition is not seen only in terms of the Eucharist. The priest is also a builder of community. This latter points will influence in a particular way the canons relating to the ordained ministry in the Catholic Church.

Within this context, we can ask ourselves how the ordained ministry, and more particularly, the ministerial priesthood (presbyters and bishops), finds its place at the service of each Christian whose personal dignity and threefold mission of prophet, priest and king has been inherited from Christ himself. The service consists primarily in leading others to Christ through the Eucharist and the other means of sanctification, but also includes building up the Christian community. I believe we can say that the Catholic position is that ordained ministry is a necessary component in the transmission of the mystery of Christ to the faithful. The revelation of Christ's reign has not been presented as a way, a truth and a life, but rather as the way, the truth, and the life. There is no way we can sidestep this fundamental truth of faith. The ordained are specifically entrusted with presenting the way.

It would have been very consoling had Christ Himself remained physically with us to present the mystery of salvation personally to each one. But such was not part of the divine plan. Indeed, for Christ to have remained physically present indefinitely after His Resurrection, would have been contrary to the legitimate order which conditions any form of insertion in the world. Rather, it is the Holy Spirit, the soul of the Church, who perpetuates this presence. Nevertheless, the action of the Holy Spirit whereby Christ's spiritual presence is perpetuated is, as it were, incognito; indeed, the Holy Spirit could not act as if Christ had not come among us. What Christ can no longer do directly on earth by Himself for us, He does by the Holy Spirit through others. These others assume, as it were, what we could call the identity of the Lord and become essential servants of the message.

Obviously, within the context, there is a place for what could be called a diaconal ministry: through the action of the Holy Spirit, to proclaim the truth, to communicate life, to make Christ's teachings and example known. Christ did not leave us orphans (Jn 14:18). His ministry is self-perpetuating in the sense that those who are charged with these diaconal functions are, in turn, mortal beings. Nevertheless, the proclamation will continue to the end of time. Through the continuous intervention of the Holy Spirit, we can say that the ministry is ordained to the service of Christ, and to the service of those to whom Christ has been given.

Where does priestly and episcopal ministry fit within this overall plan? Vatican II did not address in detail the question of the relationship between the existence of the People of God (LG, chap. II) and the hierarchical ministry (LG, chap. III) in the Church. This is taken as a fact, but is not justified as a right. We can state, I believe, that the relationship between the personal mystery of Christ (through the Holy Spirit) and the ordained presbyteral ministry is a necessary facet of the whole Christological mystery. We must recognize that indeed nothing takes place in the spiritual history of the Church without the active and indispensable personal presence of the Holy Spirit, who is one with the Father and with Christ.

In the early Christian communities, the laying on of hands was the basis for the apostolic authenticity of the deacons and priests and of the communities themselves. There is, however, a particular priestly dimension to the presbyteral ministry which flows from the laying on of hands and which finds its expression in the Eucharist. How can a human person give to another the life of the Son of God in the flesh? This takes place at the table of the Lord, where the cup is a cup of blessings, and the bread, communion with the Body of Christ (cf. 1 Co 10:16-17). Christ really gives Himself to others at His table; this is the power that no person can appropriate unto himself. The effective presence of Christ at the table comes into being through the action of the one who has been set aside for this purpose. The priestly ministry allows the priestly sacrifice of Christ to be expressed visibly in the community which is His Body. It is this ministry which allows the faithful, exercising their common priesthood, to enter into the depths of Christ's priesthood. The priestly ministry allows Christ's actions to be received; otherwise, in the plan of salvation, the spiritual priesthood of the community would not be effective. The gradual discovery of the implications of the Eucharist in the life of Christians has, at the same time, enabled us to see how

the Holy Spirit's mission of communicating the truth comes from the glory of the Lord (cf. Jn 13:13-15). Only Christ can give Himself to the community; only He has the power to do so. Using the ordained ministry, which is based upon that of the Apostles, Christ does not cut the priest off from the community of the baptized, but adds a new title for the building up of the community.

Communion with Christ is realized not only in the Eucharist, but also in the existence of Christians who, by their life and example, lead others to see how personal adhesion to Christ is necessary as the community is strengthened. The baptized person is able to offer him or herself to Christ, but the priest has the particular role of symbolizing the Head, who is the Lord Jesus Christ. To forget this would lead us to interminable squabbles and misunderstandings. It would risk seeing everything simply in the perspective of power or control. We are not speaking of personal competence or learning. Rather, we are referring to a state that has been determined by Christ personally.

For this reason, the priest's role is not limited to presiding the Eucharist. He has to assume other prophetic, priestly and royal functions within the community. To overlook this, would lead to the eventual alienation of Christian identity because the priest would become identified solely with the Eucharist. The Conciliar decree, *Presbyterorum ordinis*, on the life and ministry of priests, sums up this teaching in a few short words: "By sacred ordination and by the mission they receive from their bishops, priests are promoted to the service of Christ, the Teacher, the Priest, and the King. They share in His ministry of unceasingly building up the Church on earth into the People of God, the Body of Christ, and the Temple of the Holy Spirit" (PO, 1). The Constitution *Lumen gentium* expresses the same thought, but in slightly different terms: "For the nurturing and constant growth of the People of God, Christ the Lord instituted in His Church a variety of ministries, which work for the good of the whole body. For those ministers who are endowed with sacred power are servants of their brethren, so that all who are of the People of God, and therefore enjoy a true Christian dignity, can work toward a common goal freely and in an orderly way, and arrive at salvation" (LG, 18).

The 1971 Synod of Bishops, when discussing the ministerial priesthood, repeated the conciliar teachings and focussed on the role of the priest in the ongoing life of the Church. The Synod brought out clearly the Apostolic links between Christ and the priesthood: "It is clear from the New Testament writings that an apostle and a community of faithful, united with one another by a mutual

link under Christ the Head and the influence of His Spirit, are the proper elements of the Church's inalienable structure. In fact, the 12 Apostles exercised their mission and functions, and they not only had various helpers in their ministry, but, in order that the ministry entrusted to them might be carried on after their death, they also bequeathed a legacy to their immediate co-workers - the task of consolidating and completing the work they themselves had begun. The Apostles gave them the task of attending to the whole flock, in which the Holy Spirit had placed them to nourish God's Church. Thus the Apostles appointed such men and then gave them the order that, on their decease, other approved men should take up their ministry"³.

One additional text, this time from Pope Paul VI, can set the base for an examination of certain points of the subsequent legislation eventually promulgated by Pope John Paul II and encapsulating the conciliar and synodal doctrinal principles: "We must search for the definition of the priest's identity in the thought of Christ. Only faith can tell us who we are and what we should be. [...] In the thought of Jesus there is still another essential characteristic [the first ones were: being called, and then, being a disciple] needed for our identity. It is the fact that He has promoted us from disciples to apostles. [...] What does 'Apostle' mean? It means 'one who is sent'. Sent by whom? And sent to whom? Jesus Himself gives us the answer to both these questions on the evening of His Resurrection: 'As the Father has sent me, even so I send you'. Think of it. Here is something that leaves us really amazed. Where does my priesthood come from and where does it lead? What else is it but a channel of divine life, serving, by an extension of the saving mission of Christ, God and Man, to communicate the divine mysteries to mankind?"⁴

This teaching was re-echoed by Pope John Paul II in the Apostolic exhortation, *Pastores dabo vobis*, on the formation of priests. Speaking at length on the theme of apostolicity of ministry and union with the People of God, the Holy Father writes: "Jesus [...] established a close relationship between the ministry entrusted to the apostles and his own mission: 'He who receives you receives me, and he who receives me receives him who sent me' (Mt 10: 40). [...] And so the apostles, not by any special merit of their own, but only through a gratuitous participation in the grace of Christ, prolong throughout history to the end of time the same mission of Jesus on behalf of humanity. The sign and presupposi-

3 SYNOD OF BISHOPS, 1971, *The Ministerial Priesthood*, No. 4, in: *The Pope Speaks*, 16 (1971-1972) 364, quoting in part from LG, 20.

4 Pope PAUL VI, *Defining the Role of the Priest*, Allocution of February 17, 1972, in: *The Pope Speaks* 17 (1972-1973) 58; 59; 62.

tion of the authenticity and fruitfulness of this mission is the apostles' unity with Jesus and, in him, with one another and with the Father. [...] Priests are called to prolong the presence of Christ, the one high priest, embodying his way of life and making him visible in the midst of the flock entrusted to their care. [...] The ordained priesthood ought not to be thought of as existing prior to the church, because it is totally at the service of the church. Nor should it be considered as posterior to the ecclesial community, as if the church could be imagined as already established without this priesthood"⁵.

2. Legislative applications of the doctrinal principles

In this perspective, and more particularly in that of building up the community, we can now turn to certain elements of the revised canonical legislation for the Latin and the Eastern Churches to see how these doctrinal principles have been applied. C. 1008 of the CIC reads as follows: "By divine institution some among Christ's faithful are, through the sacrament of order, marked with an indelible character and are thus constituted sacred ministers; thereby they are consecrated and deputed so that, each according to his own grade, they fulfill, in the person of Christ the Head, the offices of teaching, sanctifying and ruling, and so they nourish the people of God". C. 743 of the Eastern Code makes a more direct reference to the apostolic character of orders: "Through sacramental ordination celebrated by a bishop in virtue of the working of the Holy Spirit, sacred ministers are constituted, who are endowed with the function and power the Lord granted to his apostles, and in varying degrees share in the proclamation of the gospel, shepherding and sanctifying the people of God". These two general statements are followed by a number of canons which outline in very specific terms, at times, the requirements for ordination. Some of these requirements are positive in nature, others negative. We shall now examine some of the more significant ones.

⁵ JOHN PAUL II, Apostolic Exhortation *Pastores dabo vobis*, April 7, 1992, in: *Origins* 21 (1991-1992) 725, *passim*.

II. The requirements for ordination

1. The rights of the Church

The Latin Code of Canon Law notes that "it is the duty and the proper and exclusive right of the Church to train those who are deputed to sacred ministry" (c. 232). C. 328 of the Eastern Code has a somewhat rather similar provision. This right is exercised through the Church's hierarchical leaders (see CIC, c. 241 § 1). It is important to note, however, that the legislation does not recognize a right to ordination to diaconate - the first of the Orders; the call to Orders flows from a choice, not from a right. The Latin Code has a prescription to the effect that if a deacon was ordained in view of the priesthood, he cannot be prevented access to priesthood except for a recognized canonical reason, and even then he has the right of recourse (CIC, c. 1030). Indeed, even after ordination, the Latin Code does not recognize any right to exercise ministry; this is distinct from ordination. The Eastern Code, however, does recognise such a right (c. 371 §1), provided the requirements of law are fulfilled.

We have recently witnessed a number of instances where persons who have been rejected by seminaries for various reasons, have had recourse to the civil courts asking for an order to be given that they be ordained. This has been the case particularly when those who suffer from some form of physical handicap that would make it impossible, or at least very difficult, for them to exercise the ministry fittingly, have wanted to be ordained. In another type of case, four women recently took their Bishop to civil court to have their so-called "right" to ordination recognized. However, to date, the courts in Canada and the USA have been of the opinion that this is an internal matter and that only the Church can decide who it is to ordain. Nevertheless, one of the arguments brought forward by those who seek a civil injunction is that the Church has a special tax-exempt status and therefore is subject to all applicable civil legislation relating to discrimination, and so forth. It will be important to make certain that any case of rejection or non-acceptance will be based on objective criteria. and not just on feelings or other undocumented facts.

2. The place for formation and the basic programme

A second point. By tradition, dating from the time of the Council of Trent, the seminary has been a privileged place of formation of future clerics. This is noted in c. 328 CCEO: the obligation of the Church to train its ministers "is

particularly and more diligently fulfilled through the erection and governing of seminaries". C. 235 of the Latin Code provides that in certain circumstances, a candidate may lawfully reside outside the seminary. This would be especially true in the case of married deacons. C. 344 § 4 CCEO provides indirectly for special institutes distinct from a seminary for those who are more advanced in age⁶.

Each Conference of Bishops in the Latin Church is to have its own programme of priestly formation, approved by the Holy See (c. 242). C. 330 of the Eastern Code allows for more flexibility in this regard, because of differing political and social situations. It leaves the matter to the Synod of Bishops. Likewise, the law provides that the Eastern Catholic Churches outside the territory of the Church, can agree to observe a common programme of formation for all candidates to priesthood, even for those of various rites (CCEO, c. 330 § 2).

3. Dimissorial letters

No one can be ordained without the proper dimissorial letter (CIC, c. 1015; CCEO, c. 747). This is to prevent the ordination of persons who have not completed the prescribed course of study or who have not been found worthy of ordination. Delicate situations have arisen recently when titular Eastern bishops in areas where their Church has not been given *sui iuris* status have proceeded to ordain candidates without the proper dimissorials from the Latin bishops to whom the candidates were subject. In the end, everyone suffers because of the lack of observance of the legislation.

4. Qualities of the person being ordained

Both Codes speak of a man being ordained (CIC, c. 1024; CCEO, c. 754). But in addition to such physical qualifications, the legislation also calls for a number of proper attributes, such as due freedom, age, sound faith, good reputation, moral probity, proven virtue and other physical and psychological qualities appropriate to the order to be received (see CIC, c. 1029; CCEO, c. 758). The Eastern legislation also has prescriptions relating to the ordination of married men to the priesthood (CCEO, c. 758 § 3). These are not found in the

⁶ This issue is also addressed by Pope JOHN PAUL II in *Pastores dabo vobis*, Nos. 60-62, in: *Origins* 21 (1991-1992) 746-748.

Latin legislation, although there are some norms regarding married deacons. Nevertheless, the presence of more and more married priests in the Latin Church will eventually call for revised legislation, particularly in regard to the types of ministry that can be carried out by these priests.

5. Impediments and irregularities

In addition to these positive qualities, both laws have extensive lists of impediments and irregularities. While the impediments are usually temporary in nature, the irregularities are more permanent. For the Eastern Churches, the legislation makes no direct distinction between an impediment and an irregularity.

Among the impediments to orders in the Latin Church, we can mention three: the fact of having a wife (unless destined for the permanent diaconate), exercising forbidden civil offices, and being a neophyte (CIC, c. 1042).

The irregularities are more delicate and painful to deal with. Some concern the reception of Orders; others, the exercise of Orders already received. In either case, they have been instituted to protect the dignity of the clergy and of the clerical state itself, and thus must be carefully observed. Among the more common ones we could mention: a person who labours under psychological defect; a person who has committed the delict of apostasy, heresy or schism; a person who has attempted marriage when already bound by a marriage bond, or by orders, or by a perpetual vow of chastity, or who attempts marriage with a woman bound by marriage, or by a similar vow. Probably, however, the most delicate one in today's context, is the irregularity (or impediment) arising from procured abortion or direct cooperation in an abortion. It is not uncommon for persons who have been away from religious practice for some time to wish now to receive Orders. For, after undergoing a conversion experience, they feel called to ministerial service. However, it happens that during their youth they found themselves involved in cases of unexpected pregnancy, leading to the tragedy of an abortion. Because of the strong stand that the Catholic Church has taken on the abortion issue, it is not surprising to note that the legislation in both Codes is very stringent when it comes to dispensing from the irregularity caused by being a positive cooperator in an abortion. CCEO, c. 676 § 2, reserves this to the Patriarch or to the Apostolic See; c. 768 § 2, even notes that for validity the number of cases must be specifically mentioned. The Latin Code (c. 1047 § 2, 2°) reserves such dispensations to the Apostolic See. However, there is a problem relating to the wording of this canon: the text refers to a delict. If, in fact, there

had been no delict in the canonical sense of the term (full knowledge and consent), it can be asked whether a diocesan bishop could not dispense from the possible irregularity without direct reference to the Holy See. The Oriental Code, in c. 763, 2°, also speaks of a crime. But when is there truly the crime that gives rise to the irregularity or impediment? The jury is still out on this technical legal question.

In recent years, there has been much discussion about applying the irregularity (or impediment) of psychological defect to a cleric who had been involved in cases of sexual abuse of minors. It now seems clear that the intent of the canon was not to cover such situations. A literal reading of c. 1041, 1° speaks of being able to carry out the liturgical services "properly" ("rite"); a parallel canon is c. 1044 § 2, 2°. The canons do not speak of offenses having been committed which would indicate that the cleric in question is in need of psychological or even psychiatric assistance⁷. C. 762 § 1, 1° of the Eastern Code uses the same words⁸.

These restrictions apply to all Orders - diaconate, priesthood, episcopate - but, obviously, they take on even greater importance with the higher degrees of Orders.

6. Other qualities for ordination

Those who have worked in seminaries or in institutions involved in the preparation and training of future clerics realize the importance of having qualified clerics to serve the Church. It is not always an easy matter to give judgment on the suitability of a candidate, but, because of the fact that the priest is to act "in persona Christi", the standards cannot be too high, no matter how short a diocese or eparchy is of clerics. In addition to the juridical prescriptions relating to the selection of candidates for orders, there are a number of other practical questions that arise today, without direct reference to the legislation itself. We can now look at some of these.

⁷ See W.H. WOESTMAN, Restricting the Right to Celebrate the Eucharist, in: *Studia canonica* 29 (1995) 155-178.

⁸ It could be noted in passing that the Apostolic Signatura, in a decision of October 31, 1992 (Prot. No. 22571/91 CA) stated that there is no relationship between a crime and an irregularity, and that it is not up to the bishop to legislate regarding such an irregularity. "Impedimentum de quo in can. 1044, par. 2 2° nullam relationem habet cum delicto, neque ab Episcopo statuitur sed ab ipsa lege".

III. Particular questions of practical interest

These are a certain number of practical questions which affect the life and ministry of clerics today. While they are not related to the essence of Orders, they have taken on special juridical significance because of current debates relating to the existence and strength of the Christian community. We shall refer to three of these issues.

1. Deaconesses and women in ordained ministry

The Holy See has clearly stated its position in regard to the ordination of women to the priesthood and to the episcopate. The Apostolic letter *Ordinatio sacerdotalis*⁹ of May 22, 1994, which followed upon the declaration of the Congregation for the Doctrine of the Faith, *Inter insigniores*¹⁰, of October 15, 1976, has left no doubt as to the Holy Father's position in this regard.

However, neither document touches upon the question of the ordination of women to the diaconate. Indeed, in the Vatican document accompanying *Inter insigniores*, specific reference was made to this question. "This hesitancy [about the theological note of the teaching] stemmed from the knowledge that in the past there had been deaconesses: had they received true sacramental ordination? This problem has been brought up again very recently. It was by no means unknown to the 17th and 18th century theologians, who had an excellent knowledge of the history of literature. In any case, it is a question that must be taken up fully by direct study of the texts, without preconceived ideas; hence the Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith had judged that it should be kept for the future and not touched upon in the present document".

Pope John Paul II's Apostolic letter makes no reference to this issue. However, Cardinal C. Martini, of Milan, called recently (March 12, 1995) for the question of women deacons to be carefully examined¹¹. At the present time, it does not seem as though the issue will be given further immediate attention.

9 See *La Documentation catholique* 91 (1994) 551-552. See also *Origins* 25 (1995-1996), 401, 403.

10 S.C.D.F., Declaration *Women in the Ministerial Priesthood*, October 15, 1976, in: *Origins* 6 (1976-1977) 517-524.

11 See "On File", in: *Origins* 24 (1995-1995) 658.

2. Clerical celibacy

The Latin Church teaching on clerical celibacy has been consistent throughout many centuries. Even though there was some agitation immediately after Vatican II to have the issue reconsidered, Pope Paul VI, in the Encyclical letter *Sacerdotalis coelibatus*, June 24, 1967, reaffirmed the traditional teaching and legislation on celibacy¹². "We consider that the present law of celibacy should today continue to be linked to the ecclesiastical ministry. This law should support the minister in his exclusive, definitive and total choice of the unique and supreme love of Christ; it should uphold him in the entire dedication of himself to the public worship of God and to the service of the Church; it should distinguish his state of life both among the faithful and in the world at large"¹³.

He did, however, during his pontificate, provide for two notable exceptions. The first was the restoration of the permanent diaconate to which married men could be admitted¹⁴. The second was addressed explicitly in the encyclical: "A study may be allowed of the particular circumstances of married sacred ministers of Churches or other Christian communities separated from the Catholic communion, and of the possibility of admitting to priestly functions those who desire to adhere to the fullness of this communion and to continue to exercise the sacred ministry. The circumstances must be such, however, as not to prejudice the existing discipline regarding celibacy"¹⁵.

Pope John Paul II has consistently returned to this theme in his teachings. Among the most recent treatises on the theme, we could mention the Apostolic exhortation, *Pastores dabo vobis*, on the formation of priests (released April 7, 1992)¹⁶. However, at the same time, he has been very responsive to the calls of ministers of other Churches or ecclesial communities who wished to come into full communion with the Catholic Church and to exercise priestly functions. This has been especially so in England where, in recent months, a number of Anglican priests were received into full communion and ordained to the priesthood in the Roman Catholic Church. The case that received the most publicity was probably that of Bishop Graham Leonard, retired Anglican bishop

12 See PAUL VI, Encyclical letter *Sacerdotalis coelibatus*, June 24, 1967, in: The Pope Speaks 12 (1967) 291-319.

13 Ibid., par. 14, 295.

14 See PAUL VI, *Motu proprio Sacrum diaconatus ordinem*, June 18, 1967, in: The Pope Speaks 16 (1967) 237-243.

15 PAUL VI, *Sacerdotalis coelibatus*, No. 42, 303-304.

16 JOHN PAUL II, Apostolic Exhortation *Pastores dabo vobis*, in: Origins 21 (1991-1992) 717; 719-759, esp. 738-739.

of London, who was conditionally ordained a priest. Cardinal Basil Hume explained some of the accompanying circumstances: "While firmly restating the judgment of Apostolicae Curae that Anglican ordination is invalid, the Catholic Church takes account of the involvement, in some Anglican episcopal ordinations, of bishops of the Old Catholic Church of the Union of Utrecht who are validly ordained. In particular and probably rare cases the authorities in Rome may judge that there is a 'prudent doubt' concerning the invalidity of priestly ordination received by an individual Anglican minister ordained in this line of succession. There are many complex factors which would need to be verified in each case"¹⁷.

At the same time, Cardinal Hume raised another delicate issue: "An exchange of letters between the president of the then-Secretariate for Christian Unity (July 13, 1985) and the two presidents of the second Anglican-Roman Catholic International Commission, ARCIC II (January 14, 1986) had expressed the hope that following dialogue and clarification such a unity of faith could be reached in the areas of ministry and eucharist that the way to a re-evaluation of these questions by the Catholic Church would be opened. Unfortunately this position has not yet been reached"¹⁸.

3. Clerics who offend against their obligations; their return to the lay state

Another area where the Catholic Church's teaching on the nature of the priesthood has been put to the test in recent times, is that of the response to be taken in the case of priests who have seriously offended against their clerical obligations, particularly in the area of sexual abuse of children and minors. Deacons, priests, and even bishops have been involved in such activities. The Church's consistent teaching on the permanence of the character of Orders has led to renewed pressure to have clerics returned to the lay state - even against their will - so that the diocese or religious institute would not be subject to possible liability because of on-going activities on the part of the cleric.

The Holy See, however, has consistently held that unless a criminal trial is conducted and a sentence of return to the lay state is legitimately handed down (and, eventually, upheld if the case is appealed), a cleric remains a cleric unless a dispensation from clerical obligations has been granted by the Holy Father, or the orders in question declared invalid. This is to protect the deacon or priest

¹⁷ Cardinal Basil HUME, Anglican Bishop Becomes Roman Catholic Priest, April 26, 1994, in: *Origins* 23 (1993-1994) 793; 795.

¹⁸ *Ibid.*, 795.

against inopportune actions on the part of a bishop who might wish to rid himself of troublesome priests without observing all the formalities of due process and taking all factors relating to imputability into consideration. It also shows in very practical terms the perpetuity of the character received in ordination.

The Secretariate of State set up a special commission to study this issue, but, for the reasons already given, the report does not recommend substantial changes to the present procedure at this time¹⁹. Possibly, some day, there might be other approaches that could be taken to help resolve this painful issue, but, given the present political and social climate, it would not be opportune to act too quickly in this regard²⁰.

IV. Trends for the future

There are a number of other significant issues that might adversely affect the ordained ministry in the future if strong stands are not taken at this time to counter certain tendencies. Again, three of these can be noted for our purposes.

1. The selection and formation of future ministers

General norms and policies have been established by the Holy See for the selection and formation of future deacons and priests. Obviously, these are continually being revised to meet new needs. However, my personal experience in the area of priestly formation has led me to ask myself some questions concerning the application of these norms regarding the selection and formation of future ministers.

It is a known fact today - I'm speaking of North America - that if a man wishes to be ordained a priest, he will eventually be accepted by a bishop for ordination, notwithstanding the negative recommendations of the seminaries where the candidate studied, or of the bishop who had originally sponsored him. In the Seminary, we used to say that so and so was so unfit a candidate that even the diocese of X would not accept him for ordination! Yet, such a person often was accepted !!! It is evident that wrong decisions can be made by a seminary staff, that there can be personality conflicts between the rector and the candidate, and that there can be misunderstandings. But, it must be recognized

19 See SECRETARIATUS STATUS, Prot. No. 328.136, June 15, 1993, unpublished document.

20 See F.G. MORRISEY, *The Clergy and Sexual Abuse of Children*, in: *The Canon Law Society of Great Britain and Ireland, Annual Conference*, 16-20 May 1994, 32-40.

that such are rather rare. Usually, the reasons for departure are much different, but are not given.

I have often heard it said that because a certain candidate is of more mature years, he does not need the long formation process that a regular seminarian would require. Yet, I wonder if just the opposite would not be true. Because he is set in his ways and sees things differently - often referring back to his childhood days when his involvement in the Church was of a different nature - it takes time to undo a mentality and prepare candidates who will lead the Church into the next century. It is not enough today for a candidate to have had a good mother! I am mentioning this because of a concern for the intellectual and pastoral aptitudes of new candidates. Simply because there is a shortage of candidates, we should not be willing to lower the requirements too readily.

Another factor in priestly formation concerns the opinions held by those who are teaching. We have recently witnessed incidents where professors have been forbidden to teach in seminaries because of their stands on certain issues or because of the fact that they have been returned to the lay state²¹. The reasons for such action are evident to anyone directly concerned with the formation of priests. A recent statement clarified this position:

"Under church law, public dissent by faculty members of a seminary is not acceptable because seminary faculty are active participants in the preparation of future priests. Priests collaborate with the bishops in teaching and guarding the Catholic faith. The role of a seminary professor, especially of a professor of doctrine, is to help prepare seminarians for their collaboration with the bishops in teaching the doctrines and positions of the church. Therefore, seminary professors are expected to convey Catholic teachings in the classroom and to respect such teachings in their public expressions"²².

Of course, this does not mean that positions contrary to current church teaching cannot be examined in class. As Leo XIII is quoted as saying, "The Church has nothing to fear from the truth"²³. But, such positions must be

21 See, for instance, *Origins* 25 (1995-1996) 127-129, regarding Sister Carmel McEnroy, RSM, and St. Meinrad's Seminary. The current norms attached to a rescript governing the return of a priest to the lay state provide that such a person is not to teach henceforth in a seminary.

22 See ST. MEINRAD ARCHABBEY, Statement on the Dismissal, in: *Origins* 25 (1995-1996) 129.

23 While I was unable to find the direct source of this quotation, a similar idea can be found in Leo XIII's letter, *Saepenumero considerantes*, August 18, 1883, on historical studies, in: *Lettres apostoliques de SS. Léon XIII*, Paris, Bons Livres (Bayard), t. 1, 1994, 207.

presented for what they are: positions which are contrary to present Church doctrine and discipline. The outstanding example of Cardinals Congar, De Lubac, and many others illustrates what I mean. It is not so much their positions we examine today as their ecclesial attitude when they were asked not to teach such and such a position for the time being. On the other hand, the reaction of certain well-known theologians when they were censured indicates that it was more their position that counted, than the eventual good of the entire church. Indeed, in passing, it might even be asked today whether imposing silence on bishops and professors is the appropriate means of eradicating positions that are not in harmony with current church teachings. If the Church cannot think, it is brain-dead, and there is little else left to do then but pull the plug!

I realize that factors such as these do not affect the doctrinal principles underlying the ordained ministry; but, the perception of the faithful has much to do with the receptivity they give to the message of Christ and to the teachings of the Church.

2. The permanency of the commitment to Orders

There is a more delicate issue that must also be faced in the future. I realize that, on the surface, it goes against what has been said above. Nevertheless, the issue must be raised. It concerns the necessity of a permanent commitment to the clerical state. Our theology of "character", and the accompanying legislation have made it such that there cannot be consideration given to a temporary commitment to the priesthood, or at least to the active ministry. Yet, it might be asked whether such shouldn't be considered at some future date. Is it intrinsically wrong to imagine the possibility of a candidate offering himself to the service of the ecclesial community for a ten-year period (or longer)? I realize well that such is not in accordance with present teaching and legislation. It might be asked whether the formulation of our theology of "character" has not been somehow influenced in the course of time by other issues. It is relatively easy to set a goal or position and then muster arguments to support that position. We have seen that in certain areas of church life and practice. The legislation relating to the exclusive use of the Latin language in the Western Church, or against women serving at the altar have been good examples of this. Once the position was changed, it was a relatively easy matter to come up with new principles justifying the renewed approach.

3. *The role of the ordained priesthood when lay persons assume numerous functions in the community*

The post-conciliar legislation and the 1983 and 1990 Codes of Canon Law have opened to qualified lay persons many positions in the Church, previously reserved to clerics. In general, this has been very well received. There are, however, some signs that we might be setting the base for a Church where the ordained ministry will not be considered necessary by the faithful. In particular, I am thinking of the situation of a parish that for a considerable period of time is entrusted to the pastoral care of persons who are not priests (deacons, religious, lay persons, etc.)²⁴. Just recently, a bishop told me that when he had a priest available for a parish that was without a priest for a number of years, the people said they preferred to keep a Sister. "Sister's Mass was shorter" was one of their responses.

The Bishops of Kansas have just addressed this issue in more direct terms. They were speaking of the phenomenon of distributing Holy Communion outside Mass, or of "priestless Sundays" as they are often called²⁵: "We, the bishops of Kansas, have come to judge that holy communion regularly received outside of Mass is a short-term solution that has all the makings of becoming a long-term problem. It has implications that are disturbing:

- A blurring of the difference between the celebration of the eucharist and the reception of communion.
- A blurring of the distinction between a priest and a deacon or a non-ordained minister presiding over communion service.
- A blurring of the relationship between pastoral and sacramental ministry.
- A blurring of the connection between the eucharist and the works of charity and justice.
- A blurring of the need for priests and therefore a blurring of the continual need for vocations.
- A blurring of the linkage between the local church and the diocesan and universal church that is embodied in the person of the parish priest"²⁶.

²⁴ See c. 517 and c. 1248 § 2.

²⁵ See S.C. DIVINE WORSHIP, Decree *Holy Communion Outside of Mass*, June 21, 1973; *Directory for Sunday Celebrations in the Absence of a Priest*, June 2, 1988.

²⁶ See BISHOPS OF KANSAS, Policy Restricts Sunday Communion Without Mass, in: *Origins* 25 (1995-1996) 121, 123-124; at p. 123.

The bishops then go on make some points about the ordained ministry which fit in well with what we have mentioned earlier: "In this context it may be helpful to recall the role of the priest beyond word and sacrament. The priest is not just a functionary who consecrates the eucharist, pours water, anoints with oil or absolves the penitent, important as these functions are. He is not just a circuit rider who offers Mass and celebrates the sacraments. He is also a builder of the communion of the faithful, a co-worker with the bishop in building up the diocesan church and a symbol of the universal church in the particular parish. He is not only one who sanctifies, he is also one who proclaims the Gospel. He is not only an administrator, he is also a shepherd who serves the cause of human dignity. He is none of these things alone, of course. Nor is he any of these first, of course. He comes to these, as we all come to these, by way of the family, and often by way of a parish family in which the seeds of his calling were first sown by a small band of laypersons or religious men and women"²⁷.

It is not impossible that some time in the future the criteria for the selection of deacons, priests and even bishops will have to be reviewed so that communities will not be without the Eucharist, but also so that they won't be without the presence of ordained ministers who can build up the community of faith and love.

Conclusion

I have taken too much of your time, and perhaps I did not address the assigned topic directly. Nevertheless, I tried to show how the doctrinal principles find their expression in today's law and how, as we look to the future, the legal expression of these principles might have to change. On certain issues, it might even happen that certain doctrinal positions will be revised to respond to new needs of God's people. In the meantime, we must realize that we have a great heritage at our disposal. The presence of ordained ministers has built up the church community and has enabled the message of Christ to be heard in almost every part of the world.

The system has been more than adequate for the present century. But, as we look ahead, it is possible that some fine tuning will have to be done in relation to the selection of candidates for the priesthood and to the various expressions of priestly ministry. This flows from our understanding of ministry in a Catholic tradition. Indeed, if everything were totally clear and fully adapted to contemporary circumstances, there would be no need for so many congresses to

²⁷ Ibid.

study the related issues and for the numerous documents from the Holy See and Conferences of Bishops referring to the same fundamental themes, time and again. The Church is proud of its heritage related to the priesthood and will certainly do everything in its power to preserve and enhance it, all the while adapting its legislation to new and even unforeseen situations.

MARTIN LUTERO SULL'ORDINAZIONE MINISTERIALE

Giorgio Demetrio Gallo, Boston

A mo' d'introduzione

Prima di iniziare questo saggio sull'ordinazione ministeriale secondo il Dottor Martin Lutero (1483-1546), Riformatore della Chiesa nei paesi germanici, desideriamo fare un accenno al metodo: cercheremo quanto più possibile di lasciare parlare Lutero stesso con le proprie parole. Come il parlare con efficacia porta a dialogare, così accostandoci agli scritti di Martin Lutero dovrebbe favorire una fruttuosa conversazione luterano-cattolica sulla sacra ordinazione in ambito ecclesiale.

In questo veloce esame, quindi, ascoltiamo Lutero e parliamo con lui. Quello che davvero c'interessa è accorciare le distanze nella mutua comprensione ecumenica¹.

I. Ordine e ordinazione

Chi vuole dialogare con Martin Lutero sul ministero è obbligato ad esaminare le diverse tesi con cui il Riformatore di Eisleben espone il suo pensiero. Solo così si potrà vedere la dimensione di ciascuna di esse e precisare i termini per un possibile colloquio. Se lo studioso è poi un vero cattolico, non potrà fare a meno d'iniziare la sua analisi con una indagine che gli permetta di chiarire l'opinione del Riformatore sulla sacramentalità dell'ordine, perché così rimane fedele a Lutero, il quale attacca sempre la dottrina cattolica e nega decisamente che l'ordine sia sacramento.

Nel capitolo *De Ordine*, contenuto nel *De captivitate babylonica Ecclesiae* (*Luthers Werke*, Weimarer Ausgabe - WA -, Weimar 1883 ss, 6, 560, 20-576, 31),

¹ Cf. M. LUTERO, Scritti religiosi (a cura di V. VINAY), Torino 1967; *ibid.*, Scritti politici (a cura di G. PANZIERI), Torino 1978; R. ARNAU, El ministro legado de Cristo segun Lutero, Valencia 1983; C. BERGENDORFF (ed.), *Church and Ministry*, II, Philadelphia 1966; B. GHERARDINI, *Creatura Verbi: La Chiesa nella teologia di Lutero*, Roma 1994; A. MAFFEIS, Il ministero nella chiesa: dialogo cattolico-luterano, Milano 1991; J. RINNE, *Tradition and Priesthood*, in: AA.VV., *Luther et la réforme allemande dans une perspective oecuménique*, Chambesy 1983, 465-475; J. VERCRUYSSSE, *Word and Sacrament in Luther's Theology*, in: AA.VV., *op. cit.*, 197-211; J. VON ALLMEN, *Il santo ministero nell'idea e nell'intenzione dei Riformati del XVI secolo*, Roma 1971; A. WENTZ (ed.), *Word and Sacrament*, II, Philadelphia 1959.

Martin Lutero fa una forte critica contro la dottrina romana sulla sacramentalità dell'ordine. Le sue pesanti parole devono essere prese come punto obbligato di partenza. Letteralmente, dicono: "La Chiesa di Cristo ignora questo sacramento inventato dalla chiesa del papa: infatti non solo non contiene alcuna promessa di grazia, ma tutto il Nuovo Testamento non ne fa cenno neppure con una parola. E ridicolo considerare sacramento quello che non si può dimostrare istituito da Dio" (WA 6, 560, 20-24).

Il primo rilievo che questo testo ci offre è la condanna da parte di Lutero della chiesa cattolica, che chiama del papa, e non ha difficoltà a contrapporla alla chiesa di Cristo. Oltre a questa esplosione antiromana, occorre sottolineare, come nucleo della citazione luterana, che l'ordine non è un sacramento perché Dio non lo ha istituito. La ragione su cui Lutero cerca di appoggiare la sua affermazione è molto semplice: non figura nel Nuovo Testamento che Cristo abbia vincolato la promessa della grazia ad alcun segno sacramentale dell'ordine. Di qui, e senza arzigogolare, Lutero nega la sacramentalità dell'ordine sacro.

Lo stesso ripete in altri brani dei suoi scritti. Ad esempio, qualche passo dopo, egli insiste sulla negazione dell'ordine, che qualifica "*come rappresentazione nata dagli uomini*" (WA 6, 565, 6-9). E nel suo trattato *De instituendis ministris* sostiene in tono sarcastico: "E degno e giusto vedere le ordinazioni, che chiamano papali, e mettere in pubblico la loro somiglianza d'ordine" (WA 12, 170, 4-5).

Malgrado queste affermazioni, nelle quali si nega la sacramentalità dell'ordine sacro, non sarebbe corretto dire che nella valutazione luterana s'includono globalmente la sacramentalità dell'ordine e la necessità dell'ordinazione ministeriale. Occorre dire che Lutero, in linea con il pensiero di Giovanni Duns Scoto, distingue con distinzione reale l'ordine dall'ordinazione, e presenta un trattamento diverso. Nega che l'ordine sia sacramento, ma riconosce un senso all'ordinazione.

Prima di cominciare la critica sulla portata di questa distinzione nell'insieme della teologia luterana, bisogna situare bene la formulazione con cui Lutero la presenta. Nella *Responsio extemporaria*, rispondendo all'accusa che gli veniva formulata a partire da quanto aveva scritto nel *De captivitate ...*, il Dottor Lutero precisa il suo pensiero con i seguenti termini: "Non affermo che l'ordinazione è rappresentazione, ma che l'ordine può essere detto sacramento, in quanto non si trova nelle Sacre Scritture" (WA 7, 611, 13-14).

Nella precisazione del Riformatore si vede la diversa dimensione data all'ordine e all'ordinazione: egli qualifica il primo di invenzione, e rifiuta di ave-

re dato un trattamento peggiorativo all'ordinazione. In altri due scritti polemici Lutero insiste sulla distinzione fra ordinazione e ordine. Questi scritti sono le sue risposte a Enrico VIII e ai Teologi di Lovanio.

Il re teologo d'Inghilterra, quando tratta del sacramento dell'ordine nella sua *Assertio septem sacramentorum*, accusa il Riformatore tedesco dei seguenti punti: 1. aver conferito al popolo il supremo diritto nella scelta dei ministri, da cui segue che il sacerdote non ha altre facoltà che quelle riconosciutegli dal popolo; 2. non essersi accorto che, secondo gli Atti degli Apostoli, Barnaba e Paolo non partirono per compiere l'opera per la quale erano stati segregati dallo Spirito Santo, senza avere ricevuto prima l'ordinazione con la imposizione delle mani.

A queste due contestazioni, Lutero risponde con il suo *Contra Henrichum Regem Angliae*. Basando la sua risposta sulla distinzione fra ordine e ordinazione, Lutero reitera il suo rifiuto della sacramentalità dell'ordine, perché non ne trova il segno istituzionale nel Nuovo Testamento, e allo stesso tempo riafferma di avere accettato sempre l'ordinazione come chiamata al ministero. All'accusa con la quale il re inglese gli imputa di non riconoscere la imposizione delle mani come rito sacramentale dell'ordine, Lutero controbbatte di non vedere tutto quello che vedono persino i bambini, e cioè, che tale imposizione delle mani non si riferisce alla ordinazione ministeriale, ma alla ricezione visibile dello Spirito Santo. Lutero pertanto approfitta dell'occasione per condannare il metodo esegetico di interpretare di Enrico VIII e lo qualifica come papista e arbitrario di fronte alle Sacre Scritture (WA 10/2, 220, 34-221, 9).

L'altro trattato da menzionare in questo contesto è quello che Lutero scrive contro i Teologi di Lovanio, i quali in trentadue articoli raccolsero le proposizioni di fede erranee del Riformatore. L'articolo 17° afferma: "Ai soli sacerdoti ordinati secondo il rito della chiesa è concessa da Cristo la potestà di consacrare il vero corpo e sangue di Cristo" (WA 54, 419).

All'elenco elaborato dai Teologi di Lovanio, Lutero oppone la sua opera *Contra XXXII articulos Lovaniensium Theologorum* (WA 54, 425-430, in cui, all'unico articolo sul sacramento dell'ordine, risponde con i seguenti tre punti:

1. "Il rito di ordinare i Messali sacrificali, cioè i crocifissori di Cristo è scompiglio del diavolo" (WA 54, 428, 1). Nel testo tedesco, con maggior barocchismo di stile, non accetta che l'ordinazione possa conferire la potestà di celebrare il sacrificio della messa, e la qualifica non-consacrazione e non-coordinazione dell'insidioso diavolo.

2. "L'ordine non è sacramento. Ma il ministero e la chiamata dei ministri della Chiesa di Cristo. Non si può dare la promessa di rimettere i peccati" (WA 54, 428, 2-3). Il testo tedesco allarga il testo latino e precisa che la vera ordinazione consiste in un incarico, una chiamata per il ministero della Chiesa di Cristo (WA 54, 437, 2-7).

3. "Questa vocazione avviene legittimamente da parte della chiesa senza tonsure, unzione e altre false apparenze fatte con temerarietà umana per le cose sacre necessarie" (WA 54, 428, 5-6). Più ampia è la redazione tedesca, la quale specifica, tra l'altro, che chiamare al ministero è un diritto della chiesa di Cristo (WA 54, 437, 6-9).

Il contenuto delle formulazioni di Lutero, nelle sue risposte ad Enrico VIII e ai Teologi di Lovanio, rivela che è stata una sua costante quella di distinguere fra ordine e ordinazione; negare che l'ordine sia un sacramento; affermare che l'ordinazione, indipendentemente dalla categoria sacramentale, consiste in una chiamata ecclesiale al ministero.

Quanto si afferma, e cioè la distinzione fra ordine e ordinazione, costituisce il passo necessario nella fissazione del pensiero del Riformatore Lutero. Bisogna però riconoscere che si tratta ancora di un passo elementare e non del tutto sufficiente. E necessario quindi studiare, nella misura del possibile, con quale categoria il Dottor Lutero nega la sacramentalità dell'ordine e come riconosce un valore ecclesiale nell'ordinazione.

II. Sacramentalità dell'ordine

Diciamo innanzitutto che Lutero nega la sacramentalità dell'ordine avendo un concetto molto definito di sacramento implicante simultaneamente, la causa di segno e di effetto sacramentale. Come si vedrà, la revisione portata a termine da Martin Lutero esige per il sacramento un'idea di istituzione e una comprensione della finalità. Senza questo avvertimento si corre il rischio di non arrivare alla causa ultima delle affermazioni luterane sui sacramenti.

La prima cosa da notare nell'esposizione luterana è il rifiuto del numero sette dei sacramenti. Nel *De captivitate* ... afferma: "Innanzitutto io nego che i sacramenti siano sette; per il momento ne tratterò tre: il battesimo, la penitenza, l'eucarestia, i quali sono stati falsati e sfruttati in modo indegno dalla curia romana, mentre la Chiesa è stata privata della sua libertà. Veramente, se volessi fedelmente seguire la Sacra Scrittura, dovrei trattare di un solo sacramento e di

tre segni sacramentali, di cui parlerò più diffusamente a tempo opportuno" (WA 6, 501, 33-38).

Con questo atteggiamento nei riguardi della dottrina cattolica romana, che professa la fede nei sette sacramenti, Lutero non vuole essere un innovatore, ma piuttosto un conservatore della tradizione. Almeno così sembra quando, apertamente in opposizione allo Pseudo-Dionigi, il cui insegnamento è ritenuto più platonico che cristiano, Lutero sostiene che i santi padri non parlano mai di sette sacramenti e che l'esposizione sistematica che considera globalmente i sette sacramenti è in verità una acquisizione posteriore (WA 6, 561, 37-562, 2).

La revisione critica del numero, che lo porta ad escludere alcuni sacramenti, è il frutto di un'analisi teologica elaborata da Lutero a partire dalla nozione di sacramento da lui accettata. La propone in questi termini: "Tuttavia è parso opportuno chiamare sacramenti le promesse unite a simboli. Le altre, non unite a simboli, sono pure e semplici promesse. Ne segue, se vogliamo parlare con proprietà, che ci sono solo due sacramenti nella chiesa: il battesimo e l'eucarestia, poiché solo in questi vediamo un simbolo istituito da Dio e la promessa della remissione dei peccati" (WA 6, 572, 10-15).

Delle parole di Lutero, che con sufficiente chiarezza esprimono quello che per lui è un sacramento, interessa sottolineare, da un lato, il peculiare accento con cui rivela il vincolo della grazia al segno e, dall'altro, la finalità del sacramento nel perdono del peccato. Il rapporto grazia-segno è un punto sul quale interessa insistere perché nella formulazione di Lutero, quando considera l'istituzione sacramentale, si percepisce una preoccupazione che esclude il segno rituale concreto; quando afferma che senza la promessa della grazia al segno, questo non è mai sacramento, e quando sostiene che senza il segno la promessa rimane promessa ma non è sacramento.

III. Ordinazione ministeriale

Analizzando ulteriormente il pensiero del Riformatore Lutero sulla sacra ordinazione, è necessario ricordare il principio fondamentale, secondo il quale sacerdozio e ministero non si identificano né si contrappongono. Al sacerdozio, categoria differenziale dell'essere cristiano, nasce colui che per la fede e il battesimo è stato generato in Cristo. E con la stessa proprietà con cui si è cristiani appartenenti a Cristo, si è anche sacerdoti per mezzo dell'unione con Cristo sacerdote. Fra i molti testi in cui Lutero espone questa tesi basilare della sua ecclesiologia, basti riportarne uno solo: "Sacerdotem non esse quod presbyterum vel ministrum, illum nasci, nunc fieri" (WA 12, 190).

Rivolgiamo l'attenzione a quello che in linguaggio luterano si può chiamare il *fieri* (= il divenire) ministeriale nell'ordinazione. Bisogna però tenere presente che dai suoi scritti appare chiara la negazione della sacramentalità dell'ordine. E interessante esaminare quanto egli espone in due trattati, molto qualificati per il loro contenuto, e per la data della loro redazione, il 1523. Ci riferiamo al *De instituendis ministris Ecclesiae*, e al Secondo la Scrittura un'assemblea cristiana ha il diritto e la facoltà di giudicare ogni dottrina ... (WA 11, 408-416).

Nel primo, *De instituendis* ..., Lutero nega fortemente che l'ordine sia un sacramento, e si rifà alla fede per giustificare la necessità dell'ordinazione con cui provvedere ai ministri per la predicazione della parola di Dio. Quanto egli afferma è tipicamente in tono antiromano e il ministero finalizzato dentro i limiti del servizio della parola di Dio. Il ministero è necessario per la sussistenza della chiesa di Cristo perché vincolata all'ascolto fedele della parola di Dio che le dà nutrimento. E la stessa dipendenza della chiesa dalla parola di Dio sollecita il ministero di coloro che compiono l'ufficio di predicare. Lutero considera il ministero dalla sua funzione subalterna alla parola di Dio. Si noti che questa impostazione comporta simultaneamente un'affinità e una differenza con la impostazione tradizionale dei teologi cattolici. Entrambe le impostazioni coincidono nel non considerare il ministero in se stesso, ma nella sua funzione, che per Lutero è la predicazione e per i cattolici l'eucarestia. Lutero giustifica il ministero fondandolo sulla necessità che la parola di Dio sia predicata; i cattolici pongono l'accento sul fatto che il sacrificio eucaristico sia offerto. Il fondamento è lo stesso nelle due concezioni, ma la differenza consiste nell'obiettivo finale che giustifica il ministero.

Dalla visione che si ha del ministero ne segue la comprensione della stessa chiesa, l'immagine della chiesa del culto o quella della parola. E mentre sussistono queste valutazioni unilaterali del ministero, diventa molto difficile potere accorciare la distanza che separa le due chiese. In un presupposto ecumenico è di primaria importanza il riesame teologico del ministero da una prospettiva distinta, concretamente dalla categoria di missione, per dedurne contemporaneamente la funzione ministeriale, tanto nella predicazione quanto nel culto.

Il secondo aspetto da considerare, preso dal testo in esame, è che Lutero vincola il ministero al sacerdozio comune. Di fronte al dilemma, o la chiesa perisce per mancanza di predicatori o bisogna ordinare ministri, Lutero opta per l'ordinazione. E partendo dal fatto che ogni cristiano, in forza del battesimo, è già sacerdote, conclude dettando le norme secondo le quali tutta la comunità

deve partecipare nell'ordinazione dei ministri con l'elezione dei candidati idonei, con la preghiera e l'imposizione delle mani.

Nell'altro trattato, *Secondo la Scrittura* ..., riappare la necessità del ministero per predicare la parola di Dio: "Giacché non si deve e non si può dare una comunità cristiana senza la parola di Dio, ne segue che questa comunità deve avere dei maestri e predicatori che predichino" (WA 11, 411, 22-24).

Approvata la necessità dei ministri per natura stessa della chiesa, da un lato, e l'urgenza della predicazione della parola di Dio, dall'altro, Martin Lutero fa un passo avanti e conferisce le prime ordinazioni nella chiesa della Riforma. Questo atto, interessante per gli storici, è molto utile ai teologi in quanto possono seguire da vicino l'iter teologico che Lutero fa per l'ordinazione ministeriale.

I riferimenti del Riformatore per le prime ordinazioni sono abbondanti, e i dati espliciti che si trovano nei suoi scritti, nelle lettere, nei sermoni e nei formulari di ordinazione sono proficui per ricostruire la sua concezione sul ministero ordinato. Cercheremo di esaminare ora ciascuno degli aspetti dell'ordinazione seguendo questa triplice partizione: 1) distinzione fra *'eleggere'* e *'ordinare'*; 2) il rito dell'ordinazione; 3) l'effetto dell'ordinazione.

IV. Eleggere e Ordinare

Il primo quesito da risolvere nel pensiero di Lutero riguarda il ministro che conferisce l'ordinazione. Se si pone la domanda in termini diretti, dedotti dalle formulazioni luterane, bisogna chiedersi se chi ordina è la comunità o il ministro che ritualmente impone le mani.

Tanto per precisare l'inizio della domanda come per accennare la risposta, è necessario ricordare la distinzione luterana fra sacerdozio privato e ministero pubblico. Secondo Lutero, qualsiasi cristiano è portatore della potestà di predicare e di dispensare i sacramenti (WA 6, 566, 26-27), pubblicamente non può esercitarla chiunque, se non colui che è stato ordinato (WA 7, 611, 24-25). L'esercizio di potere, che è un bene comune, lo detiene chi è stato eletto dalla comunità (WA 10, 239, 27-30).

A primo acchito, potrebbe sembrare che il pensiero genuino del Riformatore dica che è la comunità che ordina, giacché nel 1520 egli scriveva: "L'ordinazione che conferisce il vescovo si basa su lui, nel luogo e nel nome di tutta la comunità, sceglie uno e lo incarica di esercitare in favore degli altri il potere che tutti detengono" (WA, 6, 402, 29-31).

Stando a questa affermazione, sembra che l'origine immediata dell'ordinazione ministeriale sia la comunità, nel cui nome agisce il vescovo. Secondo questo presupposto l'ordinazione non andrebbe oltre l'essere una mera delegazione della comunità affinché l'ordinato agisca nel nome della stessa e per suo servizio.

In un sermone del 1522 Lutero affermava la stessa cosa, quando, fra l'altro, diceva: "E vero che tutti noi possiamo battezzare, assolvere, predicare e fare tutte le altre funzioni ministeriali, senza che niente di tutto questo appartenga esclusivamente ad alcuno" (WA 10, 395, 38-39).

Il contenuto dei testi scritti da Lutero tra gli anni 1520-25 costituisce sia il corpo dottrinale permanente sull'ordinazione, sia quello che, col tempo, riceverà delle precisazioni.

Ci chiediamo ora: Lutero distingue veramente tra "*eleggere*" e "*ordinare*"? Una delle obiezioni che egli fa all'ordinazione romana è che il popolo non viene coinvolto a partecipare nella elezione dei ministri (WA 12, 172, 22-27). Contro un tale modo di fare Lutero esige, come requisito previo e necessario per l'ordinazione, che la comunità elegga chi deve essere ordinato. In verità, questa è una sua imposizione con cui intende sottolineare che tale elezione è una *conditio sine qua non*, pur non facendo parte della ordinazione propriamente detta. Posteriormente all'elezione da parte della comunità, ed inserito nel rituale dell'ordinazione, si dà l'esame di idoneità (WA 38, 423, 1-9). Nel complesso degli atti rituali dell'ordinazione figura la prima distinzione tra eleggere da parte della comunità ed esaminare da parte dei membri qualificati della comunità.

Per dimostrare chiaramente la differenza di questi due momenti, ci rifacciamo alla lettera che, con gergo canonico, Lutero scrive ai membri di una comunità allo scopo di fare loro conoscere l'ordinazione di un membro. Egli scrive: "Vi rimandiamo il vostro Giovanni da voi chiamato ed eletto, e da noi esaminato e pubblicamente davanti alla nostra Chiesa ordinato e confermato nel vostro ministero" (BR 7, 302, 3-6).

La distinzione tra "*chiamare*" e "*ordinare*" appare chiara e le due parti, integralmente congiunte, non si confondono. A questo punto, viene spontaneo chiedersi: cosa sarebbe successo dell'elezione della comunità se l'eletto non avesse superato l'esame di idoneità? Si sarebbe proceduto all'ordinazione? Lutero non era tanto semplice da lasciarsi sorprendere da situazioni circostanziali. Quando afferma che l'ordinazione è quasi una delega della comunità, si rifà a dei concetti più complessi e fondamentali.

Affermare che la comunità ordini, è relativamente corretto come appare dai principi luterani; nel pensiero di Lutero, però, è strettamente più esatto affermare che chi ordina è Dio per mezzo della comunità. L'ordinazione rimane vincolata a Dio. In varie esortazioni Martin Lutero precisa che i ministri ordinati sono tali per potere di Dio. Egli precisa pure che l'ordinazione non è un sacramento, ma, per similitudine, un atto in cui Dio agisce per mezzo di ministri (WA 28, 470, 38-41).

Per Lutero il ministero, sebbene non sia sacramento, è una realtà soprannaturale che si fonda su Cristo, sia per motivo di origine, sia per la continuità storica a favore degli uomini. In ciascun momento è Cristo che agisce nel ministro attraverso l'elezione della comunità ai fini dell'ordinazione. La categoria di strumento, tanto fondamentale in tutta la teologia luterana, deve essere applicata quando si interpreta l'ordinazione quasi come delega da parte della comunità. Così si potrebbe concludere che Lutero concepisce come possibile una comunità con poteri autonomi, con delega da Cristo stesso. Ma questo non era il pensiero vero del Riformatore. Secondo le categorie luterane bisogna considerare la comunità come depositaria del potere concesso da Cristo, e la delega della comunità, in favore del ministro, come un atto di Cristo, realizzato strumentalmente dalla comunità. L'ordinazione è da intendersi, dal punto di vista luterano, come una azione di Cristo, iniziata da Lui per la comunità con l'intervento di tutti: gli uni eleggono e gli altri esaminano e ordinano, cosicché l'ufficio degli uni e degli altri diventa un tutt'uno in Cristo. Con questa concezione di base si capisce che per il Riformatore Lutero, l'ordinazione ministeriale è uno dei segni esterni che, per istituzione divina, è stato dato alla Chiesa (WA 50, 632, 35-633, 3).

V. Il rito dell'ordinazione

Quando il Dottor Martin Lutero decide di ordinare ministri per la Riforma, lo fa - come egli stesso dice - con un rito proprio nel quale non vi è posto per la tonsura, né l'unzione, né gli altri elementi rituali (BR 5, 700, 10-15). Il nuovo rito adoperato consiste nella imposizione delle mani, come ai tempi degli apostoli. Il fatto di escludere l'unzione, e di fare ricorso alla imposizione delle mani con l'orazione, implica in Lutero il desiderio di riandare alla pratica dei primi apostoli (A 38, 228, 29-31), e di purificare l'ordinazione da tutte le esteriorità romane.

La prima stesura del rituale di ordinazione della Riforma presenta degli elementi degni di nota per chi analizza il rito luterano. Fra l'altro vi si legge:

"Tum convocatis et convenientibus libere, quorum corda Deus tetigerit, ut vobiscum idem sentiant et sapiant, procedatis in nomine Domini et eligite quem et quos volueritis, qui digni et idonei visi fuerint, tum impositis super eos manibus illorum qui potiores inter vos fuerint, confirmetis et commendetis eos populo et Ecclesiae seu universitatis, sintque hoc ipso vestri episcopi, ministri seu pastores" (WA 12, 193, 35-194, 2).

Questo testo, il più antico, ha un particolare interesse in quanto presenta la pratica della distinzione tra *"eleggere"* e *"imponere le mani"*. Elegge la comunità, ma i *potiores* impongono le mani. In questo momento iniziale della Riforma - 1522 - l'uguaglianza in Cristo di tutti i credenti configura quasi esclusivamente il pensiero di Lutero. È significativo che l'imposizione delle mani è riservata alla competenza, dentro la comunità, dei superiori.

Con il passare del tempo, il gesto rituale della imposizione delle mani va prendendo un posto sempre più prominente nella liturgia. Così, nel trattato *Modello di ordinazione di un vero vescovo cristiano* (WA 53, 231-260), Lutero spiega che nell'ordinazione del candidato Amsdorff imposero le mani, insieme con lui, altri vescovi o parroci; e come giustificazione dell'imposizione delle mani in modo collettivo adduce l'uso primitivo della chiesa e la dottrina dei canoni antichi (WA 53, 257, 13-22).

Quando il Dottor Lutero accetta l'imposizione delle mani come rito proprio dell'ordinazione nella Riforma, non pretende essere un innovatore, ma al contrario, un conservatore della tradizione ecclesiastica (WA 2, 232, 4-6). Per capire meglio il contenuto del rito di ordinazione instaurato da Lutero, è necessario lo studio analitico del formulario stesso detto *"Formulario redesco di ordinazione"* (WA 38, 432-433).

Dalle varie formulazioni liturgiche di Lutero si può concludere che la radice della vocazione ministeriale è Dio, il quale chiama attraverso l'azione ministeriale della chiesa. Per questo, prima dell'imposizione delle mani, il presidente si rivolge agli ordinandi con le seguenti parole: "Se siete docili, e disposti a ricevere il ministero, e a esercitarlo fedelmente, noi, per mandato della chiesa, e per nostro ministero, vogliamo ordinarvi" (WA 38, 428, 22-28).

La gradazione subordinata di Dio alla chiesa, e della comunità ecclesiale ai ministri ordinati, ci permette di capire che, per Lutero, chi in definitiva ordina è Dio il quale pone a monte la Sua azione per la chiesa come strumento. Questo è il principio fondamentale con cui interpretare il valore dell'ordinazione secondo

il Riformatore Lutero. E vero che Lutero sostiene, come dottrina basilare, l'uguaglianza di tutti i cristiani a motivo del battesimo, ma è anche certo che egli ammette la nota ecclesiologicamente differente del ministero pubblico.

Le tesi teologiche di Lutero possono essere riconsiderate, e gli stessi trattati che presentano con tanta enfasi la cosiddetta delega della comunità, sono suscettibili di una lettura in chiave ecumenica, sempre che cattolici e luterani riconoscano che l'ordinazione è amministrata *in nomine Ecclesiae*.

VI. Effetto dell'ordinazione

Stabilire il pensiero di Lutero sull'effetto dell'ordinazione costituisce indubbiamente la questione più stimolante per chi si interessa della teologia luterana del ministero. E ciò è comprensibile se si tiene conto che, nel considerare l'effetto dell'ordinazione, si centra nel giusto limite la proposta del Riformatore sulla validità dell'ordinazione.

Poiché Lutero sviluppa la teologia sul ministero, spinto dal motivo di confutare Roma e di esporre quello che considera dottrina autentica, il risultato che ne segue è di dimostrare ai cattolici quello che l'ordinazione ministeriale non è, e le motivazioni per una possibile sua comprensione/accettazione nella comunità.

Lutero non ammette che con l'ordinazione si riceva alcun effetto di perfezione interiore che sorpassi la perfezione ricevuta nel battesimo. Bisogna ricordare che, secondo Lutero, la persona riceve la sua essenza dall'unione con Cristo sacerdote; per cui non si può affermare che un cristiano è più cristiano di un altro, il battesimo è uguale per tutti. Stabilita così l'uguaglianza soprannaturale di tutti i cristiani, Martin Lutero nega che l'ordinazione aumenti la dignità di un cristiano (WA 41, 209, 4-16). In vari modi, egli sottolinea il fatto che l'ordinazione non imprime alcun carattere sacerdotale differente da quello battesimale. Senza dubbio, bisogna dire che il pensiero di Lutero non si può riconciliare con l'insegnamento della chiesa cattolica, la quale sostiene, come dottrina di fede, che l'ordinazione imprime il carattere sacerdotale nell'ordinato.

In teoria Lutero disapprova la riordinazione, e in pratica accetta l'ordinazione assoluta. Con la disapprovazione della riordinazione e sostenendo che l'ordinazione è sempre ordinazione, indipendentemente da chi l'amministra, Lutero riconosce che chi è stato ordinato ha ricevuto alcune facoltà che, poiché di origine divina, non possono venir meno né dipendere dalla ambizione morale di chi le ha ricevute.

Riguardo l'ordinazione assoluta bisogna dire che Lutero la giustifica quando dice: "Il vescovo o parroco san Agostino ha ordinato e consacrato, nella sua piccola parrocchia, molti vescovi o parroci che sono stati chiamati in altre città che li desideravano ... Così anche noi, nella nostra parrocchia di Wittenberg, abbiamo ordinato e inviato ad altre città mancanti di ministri. Dunque, ordinare, deve essere chiamare e mandare per il ministero parrocchiale. E questo potere lo tiene, e deve tenerlo, Cristo e la Sua Chiesa ... dove essa si trova nel mondo, come anche possiede la parola, il battesimo, il sacramento, lo Spirito e la fede" (WA 38, 238, 1-10).

Ordinare, svincolando l'ordinazione dalla comunità nella quale si amministra e dal luogo in cui l'ordinato deve esercitare il ministero, equivale a riconoscere nell'ordinazione un effetto oggettivo, e nell'ordinato la capacità, in sé permanente, per esercitare il ministero in qualunque parte del mondo.

Concludendo questo nostro saggio analitico sull'ordinazione ministeriale nel Dottor Martin Lutero rispetto a quella cattolica romana, bisogna dire che qui vi è una funzione, ordinata in modo flessibile nella sua religione; là vi è un ministero gerarchicamente articolato; qui vi è in ultima analisi un unico servizio, che ritiene determinante solo una forma di espressione; là vi è una serie di aspetti e di legami vitali diversi. La concezione cattolica comprende anche quella luterana, ma questa sembra comprendere, dal canto suo, solo una piccola frazione della prima. A questa situazione oggettiva esterna si aggiungano le rispettive ed evidenti caratterizzazioni del ministero, che complicano ancora di più la situazione. Una simile diversa valutazione sembra portare il riconoscimento reciproco più verso un'aporia, che verso una reale corrispondenza.

Prescindendo dalle variazioni, è evidente la volontà concreta nella posizione del Riformatore Dottor Martin Lutero e della sua generazione, di allontanarsi sul ministero ordinato dalla chiesa tradizionale. Certo, s'intendeva agire nello spirito evangelico, ma i riformatori erano convinti che ciò potesse avvenire solo grazie a una radicale contrapposizione. Ciononostante, l'opinione di Lutero sul ministero non è del tutto univoca; perciò è possibile che studi più approfonditi dimostrino che suo elemento determinante fosse un intento di riforma, più che di rottura.

