

Teilaspekte der Religionsfreiheit im christlichen Osten

Lediglich Teilaspekte werden hier aufgezeigt. Dies aus zwei Gründen. Erstens läßt der Raum eines bloßen Aufsatzes nicht mehr zu. Zweitens ist der Gegenstand offenbar völlig neu, und es würde einer eingehenden Untersuchung bedürfen, eine wirklich ausgewogene Darstellung dessen zu geben, was man im christlichen Osten unter Religionsfreiheit verstand und versteht. Wir hoffen jedoch, daß diese Notizen einen relativ guten Überblick über die Sachlage geben und einen Weg bahnen zu weiterer Forschung auf einem neuen und interessanten Gebiet.¹

I. DIE STELLUNGNAHME ORIENTALISCHER KONZILSVÄTER

Die Bischöfe des Ostens gaben auf dem Konzil nur wenige Erklärungen über die Religionsfreiheit ab. Diese sind für die Lehre des Zweiten Vatikanums über diesen Punkt nicht besonders bedeutsam. Ihre Bedeutung liegt darin, daß sie aufgezeigt haben, daß die Konzilsväter des Ostens in ungewohnter Einmütigkeit die Erklärung über die Religionsfreiheit unterstützten. Die katholischen Ostkirchen leben als Minderheiten in einer Umwelt von Atheisten, Moslems oder Nichtkatholiken. Sie hatten im Lauf der Geschichte täglich unter religiöser Intoleranz und Haß und oft auch unter Verfolgung zu leiden. Es ist ein Wunder, daß sie überhaupt noch bestehen, da sie doch in einzelnen Ländern gesetzlich streng verboten sind; aber das Wunder setzt sich insgeheim fort. Begreiflicherweise war es ein Bischof des Ostens, Msgr. M. Doumith, der im Namen von siebenzig Konzilsvätern des Mittleren Ostens, Afrikas und Asiens das Konzil ersuchte, die letzte Klausel von Nr. 7 des Schemas (*textus reemendatus*) der Erklärung, die den *status confessionalis* als Ideal vertrat,

zu streichen. Dieser Begriff wäre von den Moslems mißverstanden worden. Für diese bildet das religiöse Recht die Grundlage des bürgerlichen Rechts. Das führt zu einer diskriminierenden Unterscheidung zwischen den «Gläubigen», die sich aller Rechte im Staate erfreuen, und den «Ungläubigen», die beständig eine *deminutio capitis* erleiden. Zweifellos aus den gleichen Gründen sprach auch Msgr. I. Ziadé gegen den Text. Er wollte nichts davon wissen, daß eine Religionsgemeinschaft das besondere Recht haben solle, den Staat nach ihren eigenen Gesetzen zu ordnen, denn 1. stehe das im Widerspruch zum gesamten Dokument, 2. liege darin eine ausdrückliche Gutheißung religiöser Diskriminierung, 3. sei das dem Evangelium zuwider, wonach die Christen jeder legitimen Autorität gehorchen sollen, ohne dafür als Gegengeschenk einen besonderen staatlichen Schutz zu verlangen, und 4. richte sich das nach dem Prinzip *cuius regio, eius religio*. Die Interventionen des Patriarchen Paul Meouchi und des Kardinals J. Slipyi, des Ukrainischen Erzbischofs, traten für die Erklärung ein, aber ihre Hauptargumente hatten einen mehr allgemeinen Charakter und spiegelten nicht die besondere Lage der katholischen Unierten des Ostens wider.

II. DIE RELIGIONSFREIHEIT BEI ORTHODOXEN AUTOREN

Ich bin Prof. H. Alivisatos, dem bekannten griechischen Kanonisten, zu tiefem Dank verpflichtet für einen Brief, worin er mir einige Leitlinien zum Verständnis der orthodoxen Ansicht über die Religionsfreiheit zog. Er erwähnte einige wenige Werke und schrieb das Fehlen einer ausgedehnteren Literatur dem echt demokratischen Charakter der Orthodoxen Kirche zu. In dieser wird die

Glaubensfreiheit selten erörtert, bildet sie doch eines der wesentlichen Elemente der Lehre des hl. Paulus und somit ein notwendiges Kennzeichen der Kirche.

Es waren russische Kanonisten, die zu Beginn dieses Jahrhunderts einige gute Werke über Religionsfreiheit verfaßten. Den Anlaß dazu gab das Staatsgesetz vom 17. April 1905, das im Russischen Reich die Glaubensfreiheit einführte. Die besten Autoren wie Berdnikow, Solokow, Krasnožen und einige andere legten im wesentlichen die gleiche Lehre vor wie die Mehrheit der katholischen Autoren aus der Zeit vor dem Konzil. Eine Zusammenfassung dieser Ansichten ist zu finden in dem 1917 erschienenem Werk «Cerkovnoe pravo» («Kirchenrecht», S. 303 ff) von Krasnožen: 1. Bei der Verbreitung des christlichen Glaubens ist jede Gewaltanwendung verboten; die einzige Waffe, welche die Kirche auf diesem Gebiet besitzt, ist das Wort; 2. Da die Kirche davon überzeugt ist, daß man ihr angehören muß, um das Heil zu erlangen, muß es ihr angelegen sein, daß ihr Glaube verbreitet und die Werbung, die Propaganda für alle andern religiösen Lehren untersagt wird; 3. Sie darf nicht darauf ausgehen, ihre Gesetze und Riten Gliedern anderer Kirchen mit Gewalt aufzuzwingen; 4. Umgekehrt darf sie nicht dazu gezwungen werden, ihre Sakramente solchen zu spenden, die nicht ihre Glieder sind. Um die Jahrhundertwende waren in Rußland immer noch viele Kleriker offen der Ansicht, Gewaltmittel seien nicht verwerflich, sofern sie gegen die Feinde der Kirche angewandt würden. Die besten russischen Denker fühlten jedoch, daß das im Gegensatz zu der echten orthodoxen Haltung stehe. Tolstoj lehnte sich auf und nannte die Kirche, die sich solcher Mittel bedient, eine «weltliche und unchristliche Institution.» Chomjakows (†1860) Hauptidee über die Orthodoxie war, daß diese eine Synthese von Einheit und Freiheit in der Liebe darstelle. Er bezichtigte den Katholizismus, die Freiheit der Einheit zu opfern, und den Protestantismus, im Gegensatz dazu die Einheit der Freiheit geopfert zu haben. Dostojewskijs weltberühmtes Kapitel über den «Großinquisitor» in den «Brüdern Karamazov» war vielleicht der Wendepunkt, der manche bewog, ihre Einstellung zu ändern. Sein eigentlicher Sinn liegt darin, daß die gekreuzigte Wahrheit nicht Gewalt anwenden darf, um alle Menschen an sich zu ziehen. Dostojewskij tadelte die spanische Inquisition, doch tadelte er in diesem Kapitel noch mehr jeglichen «theokratischen Staat» (das Russische

Reich zuerst), der naturgemäß die Geistes- und Gewissensfreiheit unterdrücken muß. Dostojewskij und Chomjakow waren die Lehrmeister der Theologie von Berdjajew (†1948), die auf dem Begriff Gottes als des Abgrunds der Freiheit gründet und den Autor bisweilen dazu brachte, sich gegen jede kirchliche Direktive aufzulehnen. Bulgakow (†1944), ein Freund Berdjajews, vertrat offen die Auffassung, daß Sünden gegen die Freiheit naturnotwendig Sünden gegen die Orthodoxie, gegen die Kirche und gegen den Hl. Geist seien. Als Bulgakows Lehre über die «Sophia» von orthodoxen Hierarchien offiziell verurteilt wurde, erblickte Berdjajew darin den «Geist des Großinquisitors» und erklärte öffentlich unter Protest, daß es in der katholischen Kirche größere Freiheit als in der Orthodoxie gebe («Put», Nr. 49, S. 75), obwohl er früher das gerade Gegenteil behauptet hatte («Die Ostkirche», S. 5). Religionsfreiheit bedeutet nicht das gleiche wie Insubordination gegenüber der kirchlichen Autorität. Nach dem oben Gesagten erscheint es als gewiß, daß die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit von der orthodoxen Welt als die klarste Formulierung einer dem Osten und dem Westen gemeinsamen Wahrheit begrüßt werden wird. In einer im November 1965 zu Rom gehaltenen Ansprache nahm Msgr. Emilianos Timiadis die Erklärung als eine ökumenische Notwendigkeit an.²

Den Rechtsbestimmungen der Ostkirchen läßt sich in bezug auf die Religionsfreiheit wenig entnehmen. Sie fordern einzig, daß die christliche Taufe frei zu empfangen ist, und verbieten, bei der Glaubensverbreitung irgendwie Gewalt anzuwenden. Archimandrit Hieronymos I. Cotsonis zählte 1963 in einem kurzen, doch ausgezeichneten Aufsatz die diesbezüglichen Canones auf und schloß daraus, daß die Kirche in ihrer Gesetzgebung nie erlaubt hat, bei der Verbreitung des Glaubens Gewalt anzuwenden, sondern daß sie stets versucht hat, die freie Entscheidung derer, die den christlichen Glauben annehmen, sicherzustellen. Er glaubt jedoch, daß es in der Geschichte der Ostkirche Fälle gibt, in welchen die Verbreitung des Evangeliums mit Gewalt geschah. Das war jedoch eine Abweichung vom rechten Weg, der vom Herrn, dem Kirchenrecht und den morgenländischen Kirchenvätern wie Gregor von Nazianz und Athanasios d.Gr. aufgezeigt worden war. Diese Abweichungen vermochten die Regel nicht zu ändern. Obwohl das kanonische Recht selber verpflichtenden Charakter hat und gelegentlich

durch Kirchenstrafen sich Nachachtung verschafft, setzt es als absolut notwendige Vorbedingung den freien Eintritt in die Kirche voraus» (III).

III. RELIGIONSFREIHEIT UND PROSELYTISMUS

Die akuteste Frage in bezug auf Religionsfreiheit und ökumenische Bewegung ist für orthodoxe Autoren der Proselytismus. Das Ökumenische Patriarchat gab im Januar 1920 einen Rundbrief an alle christlichen Kirchen heraus, in welchem erklärt wurde, es sei eine notwendige Vorbedingung zu ökumenischen Kontakten, die gegenseitige Proselytenmacherei unter den christlichen Kirchen radikal aufzugeben. Die gleiche Forderung erhoben die Vertreter der Griechischen Kirche unter Führung von Prof. H. Alivisatos an der Weltkonferenz für *Faith and Order*, die 1920 in Lausanne stattfand, im Hinblick auf den gemeinsamen Einsatz aller Kirchen im Missionswerk in nichtchristlichen Ländern. Milaš (S. 467) stellte 1926 fest, daß die Orthodoxe Kirche (worunter er alle ihre Gliedkirchen verstand) jegliche Proselytenmacherei unter christlichen Völkern streng verbietet. Die Forderung der Orthodoxen schien aber irgendwie der Religionsfreiheit zu widersprechen. Gemäß der zu Neu-Delhi abgehaltenen Versammlung des Weltrates der Kirchen schließt diese auch «die Freiheit ein, durch formelle oder nicht formelle Instruktion zu lehren sowie zu predigen mit der Absicht, den eigenen Glauben zu propagieren und andere zur Annahme des Glaubens zu bewegen». Um ihren Standpunkt darzulegen, verfaßten die Orthodoxen eine Reihe von Schriften, wovon die beste die des Msgr. Chrysostomos Konstantinidis, des Vertreters des Ökumenischen Patriarchates, ist, und ein in der Zeitschrift «Orthodoxia» erschienener Aufsatz eines anonymen Autors. Dieser Aufsatz übernimmt voll und ganz die im Interesse des Ökumenismus getroffene Unterscheidung zwischen christlichem Zeugnis (*μαρτυρία*) und Proselytismus, obwohl schwer zu sagen ist, wo das eine endet und das andere beginnt. Nach Zander (S. 258) ist die Unterscheidung zwischen christlichem Zeugnis und Proselytismus etwas sehr Subtiles. Sie bezieht sich eher auf die Willensintention als auf den Inhalt der Verkündigung. Während Proselytenmacherei stets darauf ausgeht, die in andern schon vorhandenen Glaubensstrukturen zu zerstören, und sich ihrem Gewissen aufdrängt, sucht das Zeugnisgeben Gewalt

und moralischen Druck zu vermeiden und überläßt die Initiative zu einer eventuellen «Konversion» andern. Die Ansicht Zanders läßt sich schwerlich übernehmen, da ein positives Gesetz nicht Zeugnisgeben erlauben und Proselytenmacherei verbieten kann, sofern die beiden nur der Absicht nach sich voneinander unterscheiden. Daß man nicht einmal auf redlichem Wege Proselyten zu gewinnen suchen sollte, läßt sich nach Zander nicht grundsätzlich fordern; er hält das aber für ein notwendiges Postulat der ökumenischen Loyalität, da es sonst zu einem abstoßenden Kampf zwischen Christen komme, die gegenseitig Mitglieder anderer christlicher Bekenntnisse abspenstig zu machen suchen. Selbstverständlich setzt das voraus, daß getaufte Häretiker und Schismatiker auf anderem Weg als auf dem der formellen Zugehörigkeit zur wahren Kirche ihr Heil erlangen können. «Wenn dem nicht so wäre», sagt Zander (S. 263), «so ließe der Verzicht auf Proselytenmacherei entweder auf ein Verbrechen oder auf ein Zeichen der Gleichgültigkeit nicht nur gegenüber der Wahrheit, sondern auch gegenüber dem irrenden Bruder hinaus.»

Unter Proselytenmacherei können verschiedene Dinge verstanden werden:

1. Das christliche Zeugnis, das heißt das öffentliche Bekenntnis des eigenen Glaubens, wobei man nicht die Absicht hat, andere zu bekehren. Selbst das ist in Sowjetrußland und einigen andern Ländern verboten oder stark eingeschränkt.

2. Religiöse Propaganda mit redlichen Mitteln in der Absicht,

a) Nichtchristen zu bekehren, wie das im Missionswerk geschieht, oder dann

b) Christen als Einzelpersonen zu konvertieren. Religiöse Propaganda in diesem Sinn wird von den Griechisch-Orthodoxen als Proselytenmacherei bezeichnet und zurückgewiesen, da sie loyale ökumenische Beziehungen verhindere. Das ist tatsächlich ein schwerwiegender Grund, da der Ökumenismus ernst zu nehmen ist, aber es scheint das einzige Argument für diese Stellungnahme zu sein. Nach den Grundsätzen der Religionsfreiheit wäre Proselytenmacherei in diesem Sinne erlaubt. Sie war Nichtorthodoxen im zaristischen Rußland streng untersagt.

3. Religiöse Propaganda mit unredlichen Mitteln. Eine solche Proselytenmacherei ist selbstverständlich vom Naturgesetz aus unstatthaft. Man erhält stark den Eindruck, daß die Mehrheit der Ökumeniker unter Proselytenmacherei ausschließ-

lich diese Art Propaganda versteht. Carillo de Albornoz (S. 401) versteht darunter «eine infolge des Gebrauchs falscher, nicht dem Evangelium entsprechender Mittel entstandene Fehlform des religiösen Zeugnisses». Im gleichen Sinn wird das Wort verstanden in der Botschaft und den Entschlüssen der Beratungen unter den christlichen Jugendführern des Mittleren Ostens von 1955: «Die Kirchen sollten es stets vermeiden, Glieder anderer Kirchen durch Gewährung von besonderen – finanziellen oder andern – Vorteilen, durch moralischen Druck, durch Ausnützung schwieriger Situationen in andern Kirchen oder durch Mißdeutung ihrer Glaubenslehren zu gewinnen.» Auch das griechische Staatsgesetz verbietet nur sogenannte «kriminelle Proselytenmacherei». Im Gesetz 1363/1938 heißt es in Art. 4: «Proselytenmacherei besteht im Bestreben, unmittelbar oder vermittels von Geschenken aller Art oder durch das Versprechen von solchen oder anderer moralischer oder materieller Hilfe, durch Irreführung oder durch Ausnützung von Not, geistlicher Lauheit oder Naivität in das religiöse Bewußtsein von Anhängern einer andern Religion einzudringen, um dessen Inhalt zu ändern. Sofern eine solche Praxis in einer Schule, einer Bildungsanstalt oder einer karitativen Institution ausgeübt wird, wird das als ein besonders gravierender Umstand erachtet.» Der gleiche Artikel erklärt, daß solche Handlungen mit Gefängnis oder einer Geldbuße von 1000 bis 50000 Drachmen bestraft werden können und ferner durch Polizeiaufsicht, deren Dauer von sechs Monaten bis zu einem Jahr vom Gericht festzusetzen ist. Das griechische Gesetzbuch beschützt insbesondere die Orthodoxe Staatskirche vor Proselytismus. Die Kanonisten behandeln diese Gesetze in den Handbüchern des Kirchenrechts, aber die Gesetze scheinen bisweilen zu weit zu gehen. Ein Vater, der seinen über vierzehn Jahre alten Sohn von der Staatskirche abspenstig zu machen sucht, begeht das Verbrechen unerlaubter Proselytenmacherei. Diese Bestimmung zum Beispiel engt die Religionsfreiheit ein.

Die Erklärung über die Religionsfreiheit des Zweiten Vatikanischen Konzils löst in § 4 die Frage in wahrhaft ökumenischem Geiste. Sie bestätigt das Recht auf das Zeugnisgeben des Christen, weist aber alle unredlichen Mittel zur Verbreitung des Glaubens zurück. Sie erklärt:

«Auch haben die religiösen Gemeinschaften das Recht, keine Behinderung bei der öffentlichen Lehre und Be-

zeugung ihres Glaubens in Wort und Schrift zu erfahren. Man muß sich jedoch bei der Ausbreitung des religiösen Glaubens und bei der Einführung von Sitten und Gebräuchen allzeit jeder Art der Betätigung enthalten, die den Anschein erweckt, als ob es sich hierbei um Zwang oder unehrenhafte oder unberechtigte Überredung handle, besonders wenn es weniger Gebildete oder Arme betrifft. Eine solche Handlungsweise muß als Mißbrauch des eigenen Rechts und als Verletzung des Rechtes anderer betrachtet werden.»³

Es ist bemerkenswert, daß dieser Text von Gemeinschaften, nicht von Einzelpersonen spricht. Mag eine Einzelperson noch so sehr von apostolischem Eifer beseelt sein, so sollte sie doch wissen, daß es den Autoritäten der Kirche, die sie für die wahre Kirche hält, zusteht, ihrem Durst nach der Bekehrung anderer eine Grenze zu setzen, so oft dieser Eifer zu Handlungen führen würde, die der naturgegebenen Würde der menschlichen Person widersprechen, oder zur Erschütterung des guten Glaubens in den Gliedern anderer Kirchen oder zu einem Verstoß gegen die ökumenische Haltung.

IV. DIE BEZIEHUNGEN ZWISCHEN KIRCHE UND STAAT

Wie es scheint, war die byzantinische Welt lange Zeit von der Theorie bestimmt, wonach der Staat die strenge Verpflichtung hat, so weit als möglich jeden Irrtum und jede Sünde als Verstöße gegen das Gemeinwohl auszurotten. Diese Theorie wird nun von manchen orthodoxen Autoren verworfen und vom zweiten Vatikanischen Konzil als irrig betrachtet, wie *Murray* neulich in einem Aufsatz dargelegt hat. Bis zu der am 29. Mai 1453 erfolgten Eroberung Konstantinopels durch die Türken ist es beinahe unmöglich, zwischen dem Kirchenrecht und dem Zivilrecht zu unterscheiden. Deswegen scheint eine kurze Skizze der Beziehungen zwischen Kirche und Staat im christlichen Osten für das Verständnis der mit der Religionsfreiheit zusammenhängenden Fragen unumgänglich.

a) *Im byzantinischen Reich*

Wenn wir theologische Erwägungen beiseite lassen, kann der Unterschied zwischen der Lehre der katholischen und der orthodoxen Kirchenrechtler kurz wie folgt dargelegt werden. Die katholische Auffassung über die Beziehungen zwischen Kirche und Staat wurde in die Formel des Papstes Innozenz III. (PL. 214, 377) gefaßt: Die Kirche ist die

Sonne, der Staat der Mond. Bis vor kurzem war die orthodoxe Auffassung, insoweit sie die Rechtssphäre (nicht das Dogma) betrifft, eher die: Der Staat ist die Sonne, die Kirche der Mond. Gewiß, auch im Osten gebrauchten gewisse Männer der Kirche, wie der russische Patriarch Nikon, für den Patriarchen den Ausdruck Sonne und für den Zaren den Ausdruck Mond. Orthodoxe Autoren wie Panagiotakos nennen die katholische Lehre von der Suprematie der Kirche über den Staat Theokratie oder Hierokratie. Sie denken dabei mehr an die Bulle «Unam Sanctam» von 1302, wonach der Papst die direkte Gewalt über den Staat besitzt (eine Lehre, die schon seit langem aufgegeben ist), als an die gemäßigeren Theorien katholischer Autoren. Unter Caesaropapismus versteht der Orthodoxe lediglich eine Ordnung der Dinge, worin die Kirche zu einer bloßen regierungsamtlichen Körperschaft für kirchliche Angelegenheiten wird (Heinrich VIII. in England, Peter I. in Rußland). In der sogenannten Politeiokratie liegt die ganze wirkliche Regierungsgewalt in der Hand des Monarchen, der jedoch die Kirche als eine besondere geistliche Gewalt anerkennt und ihr deshalb alle notwendige Unterstützung leistet. Tritt dazu noch die Auffassung, daß der Monarch *epistimonarches*, das heißt Schutzherr der Kirche ist, so versteht man ohne weiteres, warum er oft in rein kirchlichen Angelegenheiten besondere Rechte beansprucht.

Es war für christliche Kaiser des spätrömischen Reiches nicht leicht zu verstehen, daß das Evangelium ihnen das Amt eines *Pontifex Maximus* genommen hat. Ein Gesetzeskodex vom 31. März 726, die *Ecloga*, behauptete sogar im Vorwort, Gott habe den Kaiser wie den hl. Petrus gebeten, die Herde seiner Gläubigen zu weiden. Die *Ecloga* wurde in einige Canonensammlungen aufgenommen, zum Beispiel in den russischen *Nomocanon* von 1653. Wie das jüngst in einem Aufsatz von Troicki treffend dargelegt wurde, wurden solche Ideen noch im zwölften Jahrhundert von zwei hervorragenden Kanonisten vertreten: Theodoros Balsamon und Demetrios Chomatenos. Diese sagten, der Kaiser sei aufgrund seiner Salbung und Krönung mit besonderen kirchlichen Rechten ausgestattet, die ihn zu einer Art *episcopus episcoporum* machten. Beide Kanonisten erkennen dem Kaiser selbst das Recht zu, Bischöfe und Patriarchen zu ernennen, und erklären ihn von den kirchlichen Gesetzen ausgenommen. Diese und ähnliche Ideen bildeten jedoch eher die Ausnahme als die Regel,

obwohl sie gewisse kirchenrechtliche Schriften wie zum Beispiel das *Syntagma* des Matthäus Blastares stark beeinflussten. In den *Nomocanones* (Kirchenrechtscodices) wird die sogenannte Harmonietheorie vertreten, wonach zwischen Kirche und Staat vollkommene Eintracht herrschen soll, da beide Gewalten der gleichen Quelle entspringen. Diese Theorie wird am klarsten formuliert in der sechsten Novelle Justinians, und wurde sodann in nahezu alle *Nomocanones* aufgenommen. Der Harmonietheorie gelang es jedoch nie, zwischen den Kompetenzen der beiden Gewalten eine klare Trennungslinie zu ziehen, und nicht die Kirche, sondern für gewöhnlich der Kaiser allein bestimmte, wie weit er in seiner Eigenschaft als Schirmherr der Kirche gehen wolle. Das war die Achillesferse dieser ganz dem Evangelium entsprechenden und in hohem Grade idealen Theorie. Naturgemäß führte diese Theorie in der Praxis in den meisten Fällen zu einem eigentlichen Caesaropapismus, zu einer völligen Unterwerfung der Kirche unter den Staat. Das Staatsoberhaupt war in der Praxis, und zuweilen auch theoretisch, auch das Oberhaupt der Kirche. Was die Religionsfreiheit der Untertanen betrifft, konnte es nicht anders sein, als daß der Landesherr nichts duldet, was die religiöse Einheit des Staates gefährden konnte. Faktisch herrschte in der byzantinischen Welt das Territorialprinzip «Cuius regio, eius religio», schon lange bevor es im Westen formuliert wurde.

In der Gesetzgebung von Byzanz fanden sich zahlreiche Gesetze über die religiöse Intoleranz. Für die Zeit des ersten Jahrhunderts nach Konstantin dem Gr. werden sie z. B. bei Greenslade kurz skizziert. Der *Codex Theodosii*, insbesondere in *Liber XVI*, ist voll von Maßnahmen, welche die Religionsfreiheit beschränken oder besser gesagt aufheben. Das gleiche gilt vom *Codex Iustiniani* und von der gesamten byzantinischen Gesetzgebung der Folgezeit.

b) Konstantinopel unter türkischer Herrschaft

Mit dem byzantinischen politeiokratischen Ideal war es 1453 Schluß. Mohammed II., der Eroberer der Stadt, sicherte in schlauer Weise die Konsolidierung seiner Herrschaft, indem er einen neuen Patriarchen einsetzte und ihm die politische und religiöse Jurisdiktion über «die ganze Nation der Christen» übergab. Wenigstens in ihrer offiziellen Haltung gegenüber der Griechischen Kirche hielten sich die Türken an den Grundsatz des Korans:

«Auf religiösem Gebiet soll kein Zwang sein» (II, 258) und: «Das Volk des Evangeliums richte sich nach dem, was darin geoffenbart ist» (V, 51). Die Kirche schien freier zu sein als je, doch im Grunde genommen war sie dem Sultan unterstellt. Dieser wechselte die Patriarchen so oft, daß in diesem Jahrhundert ihre Amtszeit im Durchschnitt nicht mehr als zwei Jahre betrug. Im Gegensatz zu den «Gläubigen» hatten «die christlichen Nationen» manche diskriminatorische Beschränkungen der religiösen und bürgerlichen Rechte zu erdulden, so daß manche ihrer Glieder versucht waren, unter dem moralischen Druck solcher Maßnahmen ihrem Glauben untreu zu werden. Trotz offizieller Erklärungen, daß Christen und Moslems als Bürger gleichgestellt seien, werden in einigen islamitischen Staaten noch heute die Christen als Bürger zweiter Klasse angesehen.

c) Die Griechische Kirche von heute

Als 1832 Griechenland zu einem unabhängigen Königreich proklamiert wurde, erklärte sich die Griechische Kirche als autokephal. Ihre Freiheit vom Staat ging jedoch vollständig verloren. Der König wurde das Haupt der Kirche mit dem Recht, gegenüber jedem Dekret der Bischofssynode das Veto einzulegen. In einer neuen Verfassung von 1923 wurde der Grundsatz Cavours von der «freien Kirche in einem freien Staat» übernommen, aber 1932 wurde er wieder in dem Sinn abgeändert, daß man zu einem System gelangte, das mehr der alten Harmonietheorie entspricht. Panagiotakos nennt dieses System «Regierungssystem, das kraft des Gesetzes herrscht» (*σύστημα της νόμου κρατοσύνης πολιτείας*). Die Kirche ist frei, was die *sacra interna* betrifft, aber alles, was die *sacra externa*, das heißt die äußere Ordnung der Gemeinschaft angeht, muß von einem staatlichen Gesetz sanktioniert und von der bürgerlichen Gewalt ausgeführt werden. Die Staatskirche wird, wie Panagiotakos sagt («Ekklesia», S. 286), anerkannt «als eine absolute geistliche Gewalt mit eigener Regierungsform und eigener Sphäre, wobei sie in ihrem Wirken darauf bedacht ist, daß früher oder später im Staat die Gesetze bestärkt werden und das staatliche Leben gefördert wird». Andere religiöse Gemeinschaften können als «bekannte Religionen» anerkannt werden und erfreuen sich als solche in ihrem öffentlichen Gottesdienst des Schutzes der Gesetze unter zwei Bedingungen: 1. ihre Satzungen dürfen den Staatsgesetzen nicht widersprechen; 2. müssen

sie sich «verbotener Proselytenmacherei» enthalten.

Am wenigsten frei in Griechenland scheint die Griechische Kirche selbst zu sein. Die Tatsache, daß sich jüngst in der Frage der Besetzung freigewordener Bischofssitze sechsunddreißig griechische Bischöfe gegen das Gesetz auflehnten, hat beim griechischen Volk Anstoß erregt, aber vielleicht die staatskirchliche Verfassung der Kirche in Griechenland ins Wanken gebracht. Der Archimandrit Hieronymos I. Cotsonis hat sich in einer vor kurzem gehaltenen Rede ohne Zögern für eine allmähliche völlige Trennung (unter gewissen Bedingungen) von Kirche und Staat ausgesprochen (laut Bericht des Ökumenischen Pressedienstes vom 6. Jan. 1966).

d) Die Bulgarische und die Rumänische Kirche

Vor dem zweiten Weltkrieg herrschte in Bulgarien ein ähnliches System wie in Griechenland. Die bulgarische Verfassung von 1947 hingegen vollzog eine völlige Trennung von Kirche und Staat und nahm dem orthodoxen Klerus jegliche privilegierte Stellung. Ein besonderes Gesetz über religiöse Körperschaften, das am 17. Februar 1949 erlassen wurde, gestattete der Orthodoxen Kirche, sich als «die Kirche der Bulgarischen Volksrepublik» zu betrachten, da sie «die traditionelle Religion des bulgarischen Volkes» und eng «mit seiner Geschichte verknüpft ist». Anderen Konfessionen steht es auch frei, ihre religiösen Riten zu vollziehen, sofern diese die staatlichen Gesetze nicht verletzen, die öffentliche Ordnung oder die guten Sitten nicht beeinträchtigen und nicht für politische Propaganda ausgenutzt werden. Die Satzungen jeder Kirche müssen von der Regierung genehmigt sein. Die Kinder- und Jugenderziehung ist ausschließlich dem Staat vorbehalten.

Die Statuten der Rumänischen orthodoxen Kirche wurden am 23. Februar 1949 vom Präsidium des Parlaments genehmigt. Diese Kirche wird als eine öffentliche Institution betrachtet. Als Patriarch Justinian 1955 über die Möglichkeiten einer Koexistenz von Kirche und einer von einer materialistischen Philosophie geleiteten Regierung befragt wurde, gab er zur Antwort: «Der Kirche und der Volksdemokratie geht es um das ganz gleiche: um den Menschen. Kirche und Volksdemokratie suchen beide den Menschen glücklich zu machen; beide streben soziale Gerechtigkeit und eine gleichmäßige Verteilung der materiellen Güter an. Somit

gibt es manche Punkte, in denen Kirche und Staat miteinander übereinstimmen. Gewiß gibt es auch einzelne Streitpunkte..., doch was würde es nützen, sie aufzuzählen?» (vgl. «Orthodoxy», S. 230) Die «Ecumenical Review» von 1961 veröffentlichte «Notizen über die Religionsfreiheit in Osteuropa» (S. 497–501), die wohl die Lage am besten beurteilen. Die «Notizen» weisen darauf hin, daß in diesen Ländern der administrative Druck auf die Kirchen je nach Zeitpunkt und Gegend sehr verschieden ist, daß «Freiheit des religiösen Bekenntnisses» im Sinn persönlichen Glaubens und persönlicher Kultausübung weniger ist als «Religionsfreiheit», wie die allgemeine Erklärung der Menschenrechte sie definiert hat, und daß diese Freiheit, die «den Staatsgesetzen entsprechend» auszuüben ist, faktisch vom Gesetz ohne weiteres beschnitten oder verletzt werden kann, da dieses offensichtlich über die Rechte der menschlichen Person gestellt wird.

e) *Die Russisch-orthodoxe Kirche*

Bis zur Mitte des siebzehnten Jahrhunderts herrschte im Russischen Reich das byzantinische System der «Harmonie zwischen den beiden Gewalten». Kirche und Staat waren im allgemeinen gegenüber den Religionen neu erobelter Nationen tolerant, aber für Orthodoxe, die sich von ihrem Glauben abwandten, gab es keinen Pardon. Die russische Inquisition folgte ganz dem Beispiel Spaniens. Vor kurzem gab Bolshakow ein ausgezeichnetes Buch heraus, daß diese Behauptung voll und ganz rechtfertigt. Einzelne Häretiker wurden hingerichtet, schon bevor Erzbischof Gennadij von Nowgorod (1484–1504) zu einem «Bewunderer der spanischen Inquisition» wurde, «deren Methoden er von Nikolaus Poppel, dem Botschafter des abendländischen Kaisers gelernt hatte» (S. 33). In seinem «Prosvetitel» («Aufklärer») legte Josef von Wolo-kolamsk die Ansichten Gennadijs dar. Auf einer russischen Bischofssynode, die 1505 gegen die Anhänger des Neilos von Sora abgehalten wurde, verlangte er, Häretiker zu exkommunizieren und den staatlichen Behörden zur Verbrennung bei lebendigem Leibe auszuliefern. Neilos lehrte, das menschliche Gewissen sei frei und dürfe um seiner religiösen Anschauungen willen nicht verfolgt werden. Auf der Synode gewann jedoch der strenge Standpunkt die Oberhand und blieb im wesentlichen bis in die neueste Zeit in Geltung, obwohl im neunzehnten Jahrhundert Häretiker nicht mehr verbrannt, sondern auf andere Weise bestraft

wurden. Noch im Jahre 1739 wurden drei Mönche der Sekte der Chlysten hingerichtet und die Leichname der beiden Gründer der Sekte (von denen der eine 1700, der andere 1716 verstorben war) exhumiert und feierlich verbrannt. Die Chlysten waren eher eine Gruppe von absonderlichen Leuten als eine eigentlich gefährliche Sekte. Peter d. Gr. war toleranter. Die russischen Altgläubigen konnten ihren Gott auf ihre eigene Weise verehren, sofern sie eine besondere Kleidung trugen und sich jeglicher religiösen Propaganda enthielten. Zwar wurden die Gesetze gegen Häretiker zeitweilig nicht urgiert, aber zu gewissen Zeiten, wie z. B. unter Nikolaus I. (1825–1855), wurden sie streng gehandhabt.

Am Ende des neunzehnten Jahrhunderts galt die Formel Uwarows «Orthodoxie – Autokratie – Nationalismus» als Maxime für Staat und Kirche. Die Glieder anderer Konfessionen wurden als potentielle Verräter angesehen. Solche Formeln führten in der Geschichte der slawischen Nation zu schlimmster religiöser Intoleranz. Da Orthodox gleichbedeutend wurde mit Russe (oder Serbe) und Katholik gleichbedeutend mit Pole (oder Kroat), entsprach die religiöse Intoleranz zwischen Orthodoxen und Katholiken ganz dem Haß zwischen Russen und Polen, Serben und Kroaten. Die Folgen waren verheerend. Sie sind am besten beschrieben in Gogols «Taras Bulba». Dieser Haß steht ganz im Gegensatz zur christlichen Liebe. Zur Strafe dafür haben die Kirchen in allen slawischen Ländern um ihre Existenz zu kämpfen.

In «Inovercy na Rusi» («Heterodoxe in Rußland») unterschied Krasnožen 1903 Gewissensfreiheit 1. von Freiheit von der hierarchischen Organisation der Kirche, 2. von Freiheit des öffentlichen Kultes, 3. von Freiheit, Vereine auf religiöser Grundlage zu bilden. Wie er sagt, muß jeder christliche Staat die Gewissensfreiheit voll anerkennen, nicht aber die andern drei Freiheiten uneingeschränkt zugestehen, da dies der vom Staate repräsentierten Wahrheit zum Schaden gereichen würde. Deshalb solle die Gesetzgebung der orthodoxen Staatskirche besondere Zugeständnisse machen und zudem mit allen legitimen Mitteln den orthodoxen Glauben beschützen, verteidigen und verbreiten. Infolgedessen gaben die russischen Gesetze der Orthodoxen Kirche volle Freiheit, innerhalb der Grenzen des Russischen Reiches Andersgläubige zu sich hinüberzuziehen, während jede heterodoxe Propaganda, die Orthodoxy von der Staatskirche abzubringen suchte-

unter schweren Strafen wie Verbannung oder Gefängnis verboten war.

Am 17. April 1905 wurden manche Einschränkungen der Religionsfreiheit aufgehoben. Obwohl die Staatskirche immer noch eine privilegierte Stellung hatte, erschienen in Rußland viele Pamphlete und Aufsätze über dieses Thema, wobei die Ansichten von erzkonservativen Ideen bis zu der höchst liberalen Forderung einer völligen Trennung von Kirche und Staat gingen. In einer Proklamation erklärten zweiunddreißig Pfarrgeistliche von St. Petersburg: «Die Befreiung des religiösen Gewissens von äußerem Zwang wird von allen wahren Gliedern der Orthodoxen Kirche mit großer geistlicher Freude begrüßt. Die Kirche wird damit endlich von dem schweren Vorwurf befreit, daß sie die Religionsfreiheit verletze und unterdrücke. Das wurde früher in ihrem Namen getan unter dem Vorwand, sie zu verteidigen, aber es wurde gegen ihren Willen und gegen ihren Geist getan» (vgl. Zernow, S. 67).

Von allen Kirchen in Rußland blieb jedoch die Orthodoxe Kirche die am wenigsten freie. Die Bewegung, die sie von der staatlichen «Protektion» zu befreien suchte, wurde erst 1917, nach dem Fall des Zaren, des «Protektors», von Erfolg gekrönt. Auf der Nationalsynode dieses Jahres waren Worte wie die folgenden zu hören: «Wir haben genug von der Einheit mit dem Staat: unter dem eisernen Griff des Schutzherr-Staates barsten unsere Glieder. Wir brauchen keine Wagen und Ehrenstellungen; wir werden zu Fuß gehen und frei sein, wie die Sektierer es sind (von 1905 an), und von unsern Gläubigen, dem Volk unterstützt werden» (vgl. Kartašow, S. 48). Aber noch immer faßte die Kirche eine lange Resolution, in der sie vom Staate, der schon kommunistisch war, für die Orthodoxe Kirche Privilegien erbat. Sie stützte ihr Gesuch auf keine theologischen Gründe, sondern bloß auf die Tatsache, daß sie die Kirche der Mehrheit sei. Die Kommunisten antworteten auf dieses Gesuch mit dem Gesetz vom 23. Januar 1918, das zwar Gewissensfreiheit proklamierte, die Kirche aber jedes Rechts beraubte, indem es in Art. 12 bestimmte, keine religiöse Genossenschaft sei berechtigt, Privateigentum oder die Rechte einer juristischen Person zu besitzen.

V. DIE UKRAINISCHE UND DIE
RUMÄNISCHE KATHOLISCHE KIRCHE
DES ÖSTLICHEN RITUS

In der neuern Zeit ist keine Kirche auf der Welt durch so viele Leiden und Verfolgungen hindurchgegangen wie die Ukrainische katholische Kirche – unter den Zaren, zeitweilig unter lateinischen Katholiken und schließlich unter den Kommunisten. In den Jahren 1839 und 1875 schlossen die Zaren alle unierten ukrainischen Pfarrkirchen in russischen Territorien mit Gewalt der orthodoxen Staatskirche an. Als 1905 die Religionsfreiheit einigermaßen anerkannt wurde und viele dieser Zwangsothodoxen sich als Katholiken proklamierten, mußten orthodoxe Autoren zugeben, daß solche «Apostaten» nie orthodox gewesen seien, denn «sie sind nie aus eigenem Willen in die Kirche eingetreten, sondern durch die Geißeln der Kosaken in sie hineingetrieben worden», und daß sie 1905 «nur taten, was jeder Gefangene tut, wenn das Gefängnistor offengelassen wird» (vgl. «Cerkovnyi Vestnik», 1906, col. 1269). Man zitiert lieber orthodoxe Meinungsäußerungen, um den Eindruck einseitiger Stellungnahme zu vermeiden. Was die Zaren getan hatten, wurde 1946 von den Bolschewiken nachgeahmt, als durch Drohungen, Einkerkerungen und Konzentrationslager ungefähr fünf Millionen ukrainische Katholiken mit Gewalt gezwungen wurden, sich mit der Orthodoxen Kirche «wieder zu vereinigen». Dieses ganz un-menschliche Vorgehen wurde 1948 in Rumänien, 1949 in Uschgorod und 1950 in der Slowakei wiederholt. Warum die betreffenden orthodoxen Kirchen in keinem Fall ein Wort des Protestes äußerten, ist eine ganz berechnete, aber im Zeitalter der ökumenischen Bewegung höchst ungelagene Frage. Vielleicht darf man auf eine Wiederherstellung der Ukrainischen katholischen Kirche hoffen.

Der von allen ukrainischen Bischöfen außerhalb Rußlands (mit der leicht verständlichen Ausnahme seiner Eminenz, des Kardinals J. Slipyi) unterzeichnete Aufruf, der am 12. November 1965 dem Konzil eingereicht wurde, war höchst gerechtfertigt. Der Aufruf lud alle Konzilsväter ein, 1. in jeder Diözese der Welt Gebete für die Wiederherstellung der Ukrainischen katholischen Kirche verrichten zu lassen; 2. staatliche Autoritäten einzuladen, im gleichen Sinn zu intervenieren (durch die Vertreter der Sowjetunion bei den Vereinten Nationen). Dem Aufruf war ein detailliertes Memorandum beige-

fügt, das die Leiden der ukrainischen Katholiken schildert.

Auf Grund der in der rumänischen Verfassung proklamierten «Gewissens- und Glaubensfreiheit» könnte man hier auch der Hoffnung auf die Wiederherstellung der zerstörten Rumänischen katholischen Kirche des östlichen Ritus Ausdruck geben. Diese blühende Kirche, die mehr als anderthalb Millionen Katholiken zählte, wurde durch ein Regierungsdekret vom 1. Dezember 1948 als nicht existierend erklärt. Diesem Dekret gingen folgende Fakten voraus: 1. Am 17. Juli 1948 wurde das 1927

mit dem Hl. Stuhl abgeschlossene Konkordat einseitig gekündigt; 2. Am 4. August erschien das Dekret über religiöse Vereinigungen, worin Art. 17 bereits bestimmte: Wenn 75% der Glieder, die zu einer Kirche gehören, zu einer andern übergehen, werden dieser alle Güter der früheren Kirche zu eigen; 3. Am 1. Oktober wurde von der Polizei in Klausenberg eine «Synode von 36 unierten Priestern» (kein Bischof war anwesend) zusammengebracht, die die zweihundertfünfzig Jahre zuvor zu Alba Julia (Karlsburg) unterzeichnete Union mit Rom «widerrief».

¹ Die in Klammern angeführten Seitenzahlen beziehen sich auf die in der Bibliographie am Schluß des Artikels angeführten Werke. Die Bibliographie ist nach den gleichen Themen geordnet wie der Aufsatz selbst.

Es ist mir eine angenehme Pflicht, für wertvolle Literaturhinweise meinen aufrichtigen Dank auszusprechen an Archimandrit J. Cotsonis (Athen), Prof. H. Alivisatos (Athen), Prof. M. Belić (Zagreb), Prof. S. Trojanos (Athen), Prof. M. Wojnar O. S. B. (Washington D. C.).

² Ich spreche hier meinen aufrichtigen Dank für das Manuskript

aus. Es wird demnächst erscheinen unter dem Titel: «La libertà religiosa come esigenza ecumenica».

³ «Communitates religiosae ius etiam habent, ne impediuntur in sua fide ore et scripto publice docenda atque testanda. In fide autem religiosa disseminanda et in usibus inducendis abstinendum semper est ab omni actionis genere, quod coercionem vel suasionem inhonestam aut minus rectam sapere videatur, praesertim quando de rudioribus vel de egenis agitur. Talis modus agendi ut abusus iuris proprii et laesio iuris aliorum considerari debet.»

Bibliographie

I. DIE STELLUNGNAHME ORIENTALISCHER KONZILSVÄTER

Zur Intervention des Patriarchen Paul Meouchi vgl. Antiochena 1965, Nr. 7, S. 9–10; zur Intervention von Msgr. Ziadé vgl. S. 13–14; zur Intervention von Msgr. Doumith vgl. S. 15. Die Intervention von Kard. Slipyi ist zusammengefaßt in: Osservatore Romano, 17. Sept. 1965.

II. DIE RELIGIONSFREIHEIT BEI ORTHODOXEN AUTOREN

I. Verdnikow, Naši novy zakanoproekty o svobode sovesti, Moscow, 1914 (Unsere neuen Gesetzesvorlagen über Religionsfreiheit).

A. Sokolov, K godovščine veroterpimosti v Rossii, Astrachan' 1906 (Am Jahrestag der religiösen Toleranz in Rußland).

M. Krasnožen, O veroterpimosti i ee granicah, Jur'ev 1905 (Religiöse Toleranz und ihre Grenzen).

Zu der diesbezüglichen Ansicht russischer Autoren vgl. *Simeon (Hieromonk)*, Russkaja literatura po voprosu o svobode sovesti i pravil'naja postanovka etogo voprosa, Kazan' 1905 (Russische Literatur über Gewissensfreiheit und die rechte Entscheidung dieser

Frage); *M. Krasnožen*, Ukazatel' literatury cerkovnogo prava, Jur'ev 1910 (Verzeichnis kirchenrechtlicher Schriften), Anhang zu: Zapiski Jur'evskogo Universiteta Nr. 9, unter Arseniev, Bobrovskij, Kantorovič, Kiparisov, Kuznecov, Poznyšev, Poljanskij, Prugavin, Sapožnikov, Sil'vester, Titov, Cvetaev, Špakov. Vgl. auch Cerkovnoe pravo (Kirchenrecht) des gleichen Autors, Jur'ev 1917, wo auf S. 185–189 das Verzeichnis weitergeführt wird.

L. N. Tolstoj, O veroterpimosti, St. Petersburg 1906, ein Auszug aus: Vsemirnyj vestnik (Über religiöse Toleranz).

C. Chomjakow, L'Eglise latine et le protestantisme au point de vue de l'Eglise d'Orient, Lausanne, 1872 (vgl. S. 59 ff. und 64 ff.).

N. Berdjaev, Mirosozercanie Dostojevskogo, Prag 1923 (Weltbild von Dostojewskij); O naznačenii človeka, Paris 1931 (Das Schicksal des Menschen); O rabstve i svobode človeka, Paris 1933 (Die Sklaverei und die Freiheit des Menschen); Duch Velikogo Inkvizitora, in: Put, 1935, Nr. 49, S. 72–82 (Der Geist des Großinquisitors); Orthodoxie und Ökumenizität, in: Die Ostkirche, Sonderheft der Vierteljahresschrift «Una Sancta», Stuttgart, 1927, S. 1–16.

S. Bulgakow, Avtogiografičeskie zametki, posthume

Ausgabe, Paris 1946 (Autobiographische Notizen) vgl. S. 44).

Über die Meinung anderer russischer Denker vgl. *R. Schultze*, Stichwort «Freiheit» im Generalregister von: Die Schau der Kirche bei Nikolaj Berdjajew, *Orientalia Christiana Analecta*, Nr. 116, Rom 1938; *R. Schultze*, Russische Denker, ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papsttum, Wien 1950.

J. Cotsonis, Freedom and Coercion in the Propagation of the Faith, in: The Greek Orthodox Theological Review 9 (1963) 97–111.

III. RELIGIONSFREIHEIT UND PROSELYTISMUS

Zum Rundschreiben von 1920 und den Vorschlägen, die H. Alivisatos in Lausanne machte, vgl. *Istina* 2 (1955) 93–99 und *G. I. Konidaris*, 'Η θεσις τῆς Καθολικῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας ἐν τῇ Κοινωνίᾳ τῶν Ἐκκλησιῶν, in *Θεολογία* 20 (1949) 301–313, 495–523 (Die Stellung der Katholischen Orthodoxen Kirche im Bund der Kirchen, in: *Theologia*...)

N. Milaš, Pravoslavno crkveno pravo, Belgrad 1926 (Orthodoxes Kirchenrecht).

Zum Text über Religionsfreiheit der Versammlung von Neu-Delhi vgl. *The Ecumenical Review* 16 (1964) 401, Nr. 1; 14 (1962) 457–458.

Cbr. Konstantinidis, προσηλυτισμός, οἰκουμενικὴ κίνησις καὶ Ὁρθοδόξος Ἐκκλησία, in: *Θεολογία* 28 (1957) 517–531; 29 (1958) 18–36, 169–182, 497–511; 30 (1959) 153–178 (Proselytismus, ökumenische Bewegung und die Orthodoxe Kirche, in: *Theologia*...) *Orthodoxia* 36 (1961) 32–44; *Χριστιανικὴ μαρτυρία, προσηλυτισμός καὶ θρησκευτικὴ ἐλευθερία ἐν τῷ πλασίῳ τοῦ Π. Σ. Ε.* (Christliches Zeugnis, Proselytismus und Religionsfreiheit nach der Auffassung des Weltkirchenrates).

L. Zander, Ecumenism and Proselytism, in: *The Ecumenical Review* 3 (1951) 258–266.

A. F. Carillo de Albornoz, Religious Liberty and the Second Vatican Council, in: *The Ecumenical Review* 16 (1964) 395–405.

Zur Botschaft der Jugendführer des Mittleren Ostens vgl. *The Ecumenical Review* 7 (1955) 395.

A. P. Christofilopoulos, Ἡ συνταγματικὴ προστασία τῆς θρησκευτικῆς ἐλευθερίας, in: *Θεολογία* 27 (1956) 53–60, 196–205 (Die Aufnahme von Ungetauften und Andersgläubigen in die Orthodoxie, in: *Theologia*...).

Zur griechischen Gesetzgebung vgl.:

T. G. Fillipidou, Τὰ ἐγκλήματα κατὰ τῆς θρησκείας κατὰ τὸν Ἑλληνικὸν Ποινικὸν Κώδικα, in: *Θεολογία* 26 (1955) 223–258 (Verbrechen gegen die Religion im Griechischen Strafgesetzbuch, in: *Theologie*...: über Prose-lytenmacherei S. 247–258).

Pan. I. Panagiotakos, Σύστημα τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ δικαίου κατὰ τὴν ἐν Ἑλλάδι, ἰσχὴν αὐτοῦ, Bd. III, Athen 1962 (System des in Griechenland geltenden Kirchenrechts; über Proselytenmacherei S. 383–404).

F. Mourike, Ἡ συνταγματικὴ προστασία τῆς θρησκευτικῆς ἐλευθερίας in: *Αρχεῖον ἐκκλησιαστικοῦ καὶ καanonικοῦ δικαίου* 11 (1956) 34–42, 133–138, 221–228; 12 (1957) 32–38, 90–96, 161–166; 13 (1958) 43–48, 171–178; 14 (1959) 29–34 (Verfassungsschutz für die Religionsfreiheit, in: *Archeion ekklesiastikou kai kanonikou dikaiou*...).

IV. DIE BEZIEHUNGEN ZWISCHEN KIRCHE UND STAAT

J. C. Murray, La Déclaration sur la Liberté religieuse, in: *Nouvelle Revue Théologique* 98 (1966) 41–67.

a) Im byzantinischen Reich

Pan. I. Panagiotakos, Ἐκκλησία καὶ πολιτεία ἀπὸ τοῦ αἰῶνα (33–1939 M. X.), Athen 1939 (Kirche und Staat im Lauf der Jahrhunderte: 33–1939).

S. Troicki, Crkveno-politička ideologija Svetosavske Krměje i Vlastareve Syntagme, in: *Glas Srpske Akademije Nauka*, CCXII, Sektion für Sozialwissenschaften, Belgrad 1953, 155–206 (Kirchenpolitische Ideenwelt des Nomocanon des hl. Sabas und des Syntagma des Matthäus Blastares).

S. L. Greenslade, Church and State from Constantine to Theodosius, London 1945.

H. Alivisatos, Les deux régimes dans l'Eglise unie avant le schisme, in: *Etudes L. Beauduin* 2 (1955) 105–116.

G. Reilly, Imperium and Sacerdotium according to St Basil the Great, Washington 1945.

B. Stefanidou, Ὁ ἀκραῖος σταθμὸς τῆς ἐξελέξεως τῶν σχέσεων Ἐκκλησίας καὶ Πολιτείας τοῦ Βυζαντίου καὶ τὰ ἄμεσα ἀποτελέσματα αὐτοῦ, in: Ἐπετηρὶς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν σπουδῶν 23 (1953) 27–40 (Das Endstadium der Entwicklung der Beziehungen zwischen der Kirche und dem byzantinischen Staat und ihre unmittelbaren Folgen, in: *Epeteris Hetaireias Byzantinon spoudon*...)

F. Dvornik, Byzantine Political Ideas in Kievan Russia, in: *Dumbarton Oaks Papers* IX–X, Cambridge–Massachusetts 1956, S. 73–121.

S. Zankov, Četiri glavni v/rchu problemata za otnošenieto meždu C/rkva i D/ržava (Godišnik na Sofijskija Universitet, Bd. 22), 1945 (Vier Kapitel über das Problem der Beziehungen zwischen Kirche und Staat).

b) Konstantinopel unter türkischer Herrschaft

Chrys. Papadopoulos, Ἡ θέσις τῆς Ἐκκλησίας καὶ τοῦ Ἑλληνικοῦ γένους ἐν τῷ Τουρκικῷ Κράτει μετὰ τὴν ἄλῃσιν τῆς Κπόλεως, in: *Θεολογία* 12 (1934) 5–24, 97 bis 115 (Die Stellung der Kirche im Türkischen Staat nach dem Fall von Konstantinopel, in: *Theologia*...); *Ἐκ τῆς ἱστορίας τῆς Ἐκκλησίας τῆς Κπόλεως κατὰ τὸν 19^ο αἰῶνα*, in: *Θεολογία* 21 (1950) 3–18, 141–158 (Aus der Geschichte der Kirche von Konstantinopel während des neunzehnten Jahrhunderts, in: *Theologia*...).

Th. M. Papadopoulos, Studies and Documents relating to the History of the Greek Church and People under Turkish Domination, Brüssel 1958.

A. Fattal, Le Statut légal des non-musulmans en pays d'Islam, Beyrouth 1958.

W. de Vries, La Chiesa nella Turchia moderna, in: La Civiltà Cattolica 93 (1942), Nr. 2203, S. 16–21; Nr. 2204, S. 92–97.

E. H. Douglas, The Theological Position of Islam concerning Religious Liberty, in: The Ecumenical Review 13 (1961) 450–462.

c) Die Griechische Kirche von heute

Eine bis 1957 reichende Bibliographie ist zu finden in *S. Nanakos*, Staat und Kirche in der griechischen Orthodoxie, in: Ostkirchliche Studien 6 (1957) 268–281. Nachzutragen sind:

P. I. Panagiotakos, Γενικά παρατηρήσεις επί της θέσεως της Θρησκείας και της Ἐκκλησίας ἐν Ἑλλάδι κατὰ τὸν ἰσχύον Σύνταγμα, in: Ἀρχαῖον ἐκκλησιαστικὸν καὶ κανονικὸν δίκαιον 7 (1952) 3–24 (Allgemeine Bemerkungen über die Stellung der Religion und der Kirche in Griechenland nach der gegenwärtigen Verfassung, in: Archeion ekklesiastikou kai kanonikou dikaiou: Σκέψεις ἐπὶ τῆς σοβούσης κρίσεως μεταξὺ Πολιτείας καὶ Ἐκκλησίας ἐν Ἑλλάδι, ibidem 20 (1965) 49–79 (Erwägungen zur gegenwärtigen Krise der Beziehungen zwischen Staat und Kirche in Griechenland).

Georgiou (Metrop.) Σχέσεις Ἐκκλησίας καὶ Πολιτείας ibidem 6 (1951) 155–171 (Die Beziehungen zwischen Kirche und Staat).

P. Poullitas, Die Beziehungen zwischen Staat und Kirche in Griechenland, in: Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht, Bd. II, Stuttgart 1960, S. 38–48.

d) Die Bulgarische und die Rumänische Kirche

S. Zankov, Die Verfassung der Bulgarischen Orthodoxen Kirche, Zürich 1918.

Kirill (der gegenwärtige Patriarch), Katholiceskata propaganda sred B/lgarite prez vtorata polovina na XIX vek, Sofia 1962 (Katholische Propaganda unter Bulgariern in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts); Deset godina na B/lgarskata Patriaršia, Sofia 1963 (Zehn Jahre Bulgarisches Patriarchat).

F. Cavalli, Persecuzione religiosa nella Repubblica Popolare Bulgara, in: La Civiltà Cattolica 104 (1953), Nr. 2462, S. 138–152.

La Documentation Catholique, 1949, col. 1205–1209, Les lois sur les cultes en Bulgarie.

Orthodoxy 1964, Athen 1964.

P. Georgesu, Beiträge zum Verhältnis zwischen Staat und Kirche in Rumänien, Bukarest 1913.

I. Mateiu, Politica bisericeasca a Staului romanesc, Sibiu 1931 (Kirchenpolitik im Rumänischen Staate). Eine gute Bibliographie über die Rumänische Kirche findet sich im Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 9, 1964, Sp. 98–99.

e) Die Russisch-orthodoxe Kirche.

S. Bolsbakoff, Russian Nonconformity, Philadelphia 1950.

M. Zernov, The Russian Religious Renaissance in the Twentieth Century, London 1963.

A. Kartašev, Cerkov' i gosudarstvo, Paris 1932 (Kirche und Staat).

M. Krasnožen, Inovercy na Rusi, Bd. I, Jur'ev, 1903 (Andersgläubige in Rußland).

W. K. Medlin, Moscow and East Rome. A Political Study of the Relations of Church and State in Muscovite Russia, Genf 1952.

P. S. Troicki, Otnošenie gosudarstva k Cerkvi po vozzrenijam najbolje vidnych našich pisatelej i obščestvennych dejatelej, Moskau 1909 (Die Beziehungen zwischen Staat und Kirche in der Sicht unserer hervorragendsten Schriftsteller und Sozialarbeiter).

N. Struve, Les chrétiens en U. R. R. S., Paris 1963.

N. A. Teodorovic, Processi e condanne contro i sacerdoti e credenti nell'URSS 1956–1965, in: Russia Christiana 7 (1965) 13–25.

V. DIE UKRAINISCHE UND DIE RUMÄNISCHE KATHOLISCHE KIRCHE DES ÖSTLICHEN RITUS

Memorandum sulla persecuzione della Chiesa Cattolica in Ucraina, Rom 1965.

J. Gadžega, Stat'ji po voprosam pravoslavija, narodnosti i katoličestva, Uzhorod 1911 (Aufsätze über die Fragen der Orthodoxie, der Nationalität und des Katholizismus).

Lužnickij, Ukrains'ka Cerkva miž Schodom i Zachodom, Philadelphia 1954 (Die Ukrainische Kirche zwischen Osten und Westen).

C. Korolevskij, Metrolopite Andre Szeptycky, 1865–1944, Rom 1964 (in französischer Sprache).

Primi incatenati (libro bianco sulla persecuzione in Ucraina). Rom 1953.

Über Uščgorod und die Slowakei vgl.:

M. Lacko, The Forced Liquidation of the Union of Uščgorod, in: Slovak Studies 1 (1961) 145–185.

W. de Vries, Soppressione della Chiesa Greco-Cattolica nella Subcarpazia, in: La Civiltà Cattolica 101 (1950), Bd. II, S. 391–399 (Stimmen der Zeit 146 [1950] 70–72). Über die Rumänische katholische Kirche vgl.:

P. Tocanel, Storia della Chiesa Cattolica in Romania, Padova 1960.

W. de Vries, Religionsverfolgung in Rumänien, in: Stimmen der Zeit 146 (1950) 120–126.

Biserica Română Unită (verschiedene Autoren), Madrid 1952 (Unierte Rumänische Kirche).

V. Gsovskij, Church and State behind the Iron Curtain: Czechoslovakia, Hungary, Poland, Romania, with an Introduction on the Soviet Union, New York 1955. Weitere Bibliographie (zusammengestellt von E.

Herman und O. Bárlea) in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 9, 1964, Sp. 98–99.

Das beste Werk über die Verhältnisse in der Sowjetunion ist: *The Church and State under Communism. A Special Study Prepared by the Law Library of Congress for the Subcommittee to Investigate the Administration of the Internal Security Act and Other Internal Security Laws of the Committee on the Judiciary United States Senate, Bd. I, Teile I, II, III, The U.S.S.R., Washington 1964, 1965* (über die Ukrainische Katholische Kirche vgl. Teil III, S. 66–71).

Übersetzt von Dr. August Berz

IVAN ZUZEK

Er ist am 2. 9. 1924 in Ljubliana (Jugoslawien) geboren, am 9. 4. 1955 zum Priester geweiht, Jesuit. Er studierte am Päpstlichen Philosophischen Institut Aloisianum, am Orientalischen Institut in Rom und an der Gregoriana (lic. theol. und lic. iur. can.). Seit 1963 ist er Professor für Kirchenrecht der Ostkirchen am Päpstlichen Orientalischen Institut. Er veröffentlichte seine Dissertation: *Kormčaja kniga. Studies on the chief Code of Russian Canon Law*. Er arbeitet mit an den *Orientalia Christiania Periodica*.