

Karl
Schwarz

Die Kirchen und ihre staatsrechtliche Neuordnung in den Reformländern Ostmitteleuropas seit 1989¹

Einleitung

Wenn Österreich (demnächst) turnusmäßig den Vorsitz in der Europäischen Union übernehmen wird, blicken einige der Reformstaaten erwartungsvoll nach Wien, um als nächste in das Vereinte Europa aufgenommen zu werden. Der Weg dieser Reformländer nach Europa führt über Wien, und sie wissen, daß sich Österreich schon aus historischen Gründen dazu herausgefordert weiß und diese Brückenaufgabe schon immer gespürt und vielleicht auch mehr oder weniger wahrgenommen hat.²

Für diese Perspektive kann, was die Evangelische Kirche A. u. H. B. in Österreich betrifft, ins Treffen geführt werden, daß sie schon seit je ihren Blick auf den Donau-Karpaten-Raum gerichtet hat, weiterhin daß zum Verwaltungsbezirk des Wiener Oberkirchenrates bis 1918 ganz Cisleithanien gehörte, also neben den kaiserlichen Erblanden und den Ländern der böhmischen Krone auch Galizien und die Bukowina, wie ja auch die Wiener Evangelisch-Theologische Fakultät seit ihrer Gründung 1821 diesen Raum

1 Vortrag auf der Tagung des Martin-Luther-Bundes in Gallneukirchen bei Linz am 4. November 1997. – Der Beitrag ist dem Andenken an den verstorbenen Generalsekretär des Martin-Luther-Bundes, Pastor Dr. Peter Schellenberg, gewidmet, dem der Verfasser in seiner Lehrtätigkeit an der Ev. Theologischen Fakultät in Bratislava/Preßburg mannigfaltige Hilfe und Förderung verdankt.

2 Helmut Slapnicka, Übernahme und Fortentwicklung des österreichischen Staatskirchenrechts in den Nachfolgestaaten [der Donaumonarchie], in: Helmut Schnizer/Kurt Woisetschläger (Hgg.), Kirche und Staat – Symbol und Kunst, Würzburg 1987, S. 97–119.

als Einzugsgebiet verstand³ – und dies nicht nur bezogen auf die volksdeutsche Diaspora in Südostmitteleuropa,⁴ sondern darüber hinaus auch für Magyaren, Slowaken, Tschechen, Polen, Ruthenen Anziehungspunkt gewesen ist.

Ausdruck dieses Forschungsinteresses und dieser spezifischen Aufgabenstellung, „*Brücke [zu sein] zwischen Kirchen und Kulturen*“, wurde das vor einem Vierteljahrhundert (im Februar 1973) eröffnete *Institut für Protestantische Kirchengeschichte Wien*⁵. Leider ist es nicht gelungen, dieses kirchliche Institut in den Verband der Evangelisch-Theologischen Fakultät zu integrieren, obwohl an derselben ein Forschungsbedarf für Kirchenkunde Ostmitteleuropas bestand. Es wurde auch immer wieder signalisiert, daß es wünschenswert wäre, im Rahmen eines Forschungsinstituts Kirchen- und Religionsgeschichte, Kirchen- und Konfessionskunde sowie das Staatskirchenrecht dieser Länder fächerübergreifend zu untersuchen. Indiz dieser Interessenslage ist auch der aus Anlaß des 175-Jahr-Jubiläums der Fakultät ins Leben gerufene „Fakultätentag“ der südostmitteleuropäischen Theologischen Fakultäten und Akademien, der mit guten Gründen die Wiener Fakultät in die Pflicht nahm.⁶

Nach der Wende ist das Interesse für diesen Raum sprunghaft gestiegen. Als erster hat der damalige Bischof Mag. DDr. Dieter Knall⁷ die Initiative

3 Karl-Reinhard Trauner, Die eine Fakultät und die vielen Völker. Die Evangelisch-Theologische Fakultät zu Wien im nationalen Spannungsfeld der Habsburgermonarchie, in: Karl Schwarz/Falk Wagner (Hgg.), *Zeitenwechsel und Beständigkeit. Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Wien 1821–1996* (= Schriftenreihe des Universitätsarchivs Universität Wien 10), Wien 1997, S. 71–98.

4 Karl Schwarz, „Eine Fakultät für den Südosten“. Die Evangelisch-theologische Fakultät in Wien und der „außendeutsche“ Protestantismus, in: *Südostdeutsches Archiv* 36/37 (1993/94), S. 84–120.

5 Peter F. Barton, Das „Institut für protestantische Kirchengeschichte, Wien“, in: ders./Mihály Bucsay/Robert Stupperich, *Brücke zwischen Kirchen und Kulturen* (= Studien und Texte zur Kirchengeschichte und Geschichte II/1), Wien/Köln/Graz 1976, S. 80ff.

6 *Wiener Jahrbuch für Theologie* 1 (1996), S. 39ff.; Karl Schwarz, Zur Konstituierung des ostmitteleuropäischen Fakultätentages für evangelische Theologie, in: Hans Klein/Berthold Köber/Egbert Schlarb (Hgg.), *Kirche – Geschichte – Glaube. Festschrift für Hermann Pitters zum 65. Geburtstag*, Erlangen 1998, S. 154ff.

7 Dieter Knall, Österreichs Protestanten und das gemeinsame Haus Europa, in: *Schriftenreihe Ev. Bund in Österreich*, H. 119/1990, S. 3–9; ders., Die Evangelischen Kirchen im Osten Europas, in: ebd., H. 134/1994, S. 3–15. – Eine Bibliographie der einschlägigen Beiträge von Bischof Knall findet sich bei Herbert Rampler, *Evangelische Pfarrer und Pfarrerinnen der Steiermark seit dem Toleranzpatent. Ein Beitrag zur österreichischen Presbyteriologie* (= Forschungen zur geschichtlichen Landeskunde der Steiermark 40), Graz 1998, S. 163–166.

ergriffen und eine Donaukirchenkonferenz⁸ etabliert, um diese „Brücke“ auf der Ebene der Kirchenleitungen zu schlagen. Ihm kam seine reiche Erfahrung als Generalsekretär des Gustav-Adolf-Werkes zugute,⁹ wenn man von seiner biographischen Betroffenheit und Herkunft aus Siebenbürgen einmal absieht. Es mag eine durchaus faszinierende Aufgabe sein, die Donau als Metapher¹⁰ für unsere kirchliche Existenz in West und Ost zu deuten und die an ihre Gestade grenzenden Kirchen mit ihren je verschiedenen ethnischen und theologischen Traditionen und Kontexten an einen Tisch zu bitten. An dieser Aufgabe hat stets auch der Martin-Luther-Bund Anteil genommen – und so versteht sich die Themenstellung dieses Vortrags im Rahmen der Theologischen Rüsttage, in denen die kirchlichen Entwicklungen in Südosteuropa (unter leider nur rudimentärer Beteiligung dieser Kirchen) reflektiert werden, gleichsam von selbst.

Trotzdem soll die Aufgabe noch einmal umrissen werden, denn sie enthält keine theologische Information, wie sie vielleicht erwartet wird, sondern sie thematisiert die staatskirchenrechtliche Neuregelung, die mit der gesellschaftlichen Wende des Jahres 1989 einhergegangen ist.¹¹ Dabei soll nun in einem ersten Schritt allgemein über das Verhältnis von Kirche und Staat gehandelt werden, sodann aber in einem zweiten Schritt ein Überblick über einzelne (nicht alle) Reformstaaten gegeben werden.¹²

8 Die erste Donaukirchenkonferenz 5.–6. Oktober 1990 in Wien, 1990; Zweite Donaukirchenkonferenz 3.–6. Oktober 1993 in Wien, 1993.

9 Dieter Knall, Das Diasporawerk in der Kirche, in: Lutherische Kirche in der Welt, Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes 39 (1992), S. 105–112.

10 Vgl. Claudio Magris, Donau. Biographie eines Flusses (1996), München/Wien 1988.

11 Vgl. dazu das Heft 1/1993 der Zeitschrift „Kirchliche Zeitgeschichte“ (= KZG) mit dem Themenschwerpunkt: „Die Rolle der Kirchen im gesellschaftlichen und politischen Umbruch in Mittel- und Osteuropa“.

12 Es ist nicht einfach, den Kenntnisstand à jour zu halten. Am ehesten auf dem laufenden gehalten werden die Leser der Zeitschrift G2W = Glaube in der Zweiten Welt. Zeitschrift für Religionsfreiheit und Menschenrechte, die vom gleichnamigen Institut in Zürich (Leiter: Prof. Dr. Erich Bryner) nunmehr im 25. Jahrgang herausgegeben wird. Ausführliche Analysen (mit katholischen Schwerpunkten) finden sich immer wieder in der „Herder-Korrespondenz“ [= HK]. An staatskirchenrechtlicher Spezialliteratur sei der 29. Band der „Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche“ (hg. von Heiner Marré/Dieter Schümmelfeder), Münster 1995, genannt, der dem Thema „Die Neuordnung des Verhältnisses von Staat und Kirche in Mittel- und Osteuropa“ gewidmet war. Hier ist insbesondere auf den ausgezeichneten Beitrag von Otto Luchterhandt hinzuweisen: Religionsrechtliche Rahmenbedingungen für eine Neuordnung des Verhältnisses von Staat und Kirche in den Ländern Mittel- und Osteuropas, ebd., S. 5–88, der nicht nur kenntnisreich in die Rechtsquellen einführt, sondern auch die einschlägige Literatur verzeichnet.

I.

1. *Staatskirchenrecht* – darunter verstehen wir die Summe jener staatlichen Rechtsnormen, die das religiöse Leben des einzelnen sowie die Stellung der Kirchen und Religionsgesellschaften ordnen. Vielleicht wird sich über kurz oder lang dafür der präzisere Ausdruck *staatliches Religionsrecht* einbürgern, denn der bisher gängige Begriff „Staatskirchenrecht“ produziert ein folgenschweres Mißverständnis, es handle sich um das Recht von Staatskirchen (die es in den Ländern der EU fraglos gibt) oder es regle ausschließlich die Stellung der traditionellen Großkirchen. Das ist ein Irrtum, denn dem Staatskirchenrecht ist jede Religionsgemeinschaft unterworfen, jeder einzelne gläubige oder ungläubige Staatsbürger, gerade auch jener, der unter Berufung auf eine staatskirchenrechtliche Norm aus seiner Kirche austritt. Wesentlich dabei ist, daß diese Normen vom Staat gesetzt werden, es sind die staatsrechtlichen Rahmenbedingungen für das religiöse Leben der Staatsbürger und für das Wirken der Kirchen und sonstigen Religionsgemeinschaften bis hin zu den Sekten und destruktiven Kulturen. Daß wir in diesem Fall ganz offen für eine stärkere „religions“-polizeiliche Kontrolle eintreten, steht auf einem anderen Blatt. Das Staatskirchenrecht soll also beides leisten: Den Freiraum der Bürger und ihrer Kirchen und Religionsgemeinschaften schützen, aber auch die mißbräuchliche Inanspruchnahme der Religionsfreiheit abwehren und die immer zahlreicher auftretenden Pseudokulte enttarnen.

Die Rahmenbedingungen sind sehr variabel – sie sind vielleicht in dem einen Land sehr liberal und freiheitlich, in dem anderen hingegen sehr penibel und kontrollfreudig. An dieser Stelle schlägt auch das staatliche Selbstverständnis durch – und so ist nicht ohne Grund das Staatskirchenrecht bzw. das staatliche Religionsrecht als Gradmesser für die Freiheitlichkeit eines Staates oder einer Gesellschaft bezeichnet worden.¹³ Hier stellt sich also unverzüglich die Frage nach dem Verhältnis zwischen kirchlicher Autonomie und staatlicher Aufsicht: exemplarisch geradezu an den staatlichen Kirchenämtern unter der früheren kommunistischen Herrschaft, die diese Quadratur des Kreises bewerkstelligen zu können vorgaben: einerseits die kirchliche Autonomie zu gewährleisten – auf der Grundlage der Religionsfreiheit!, denn dieses Grundrecht wurde auch von den kommunisti-

13 Christoph Link, Staatskirchenhoheit. Religionsgesellschaftliche Autonomie und säkulare Gemeinwohlverantwortung im deutschen Staatskirchenrecht seit der Aufklärung, in: Zeitschrift für ev. Kirchenrecht 20 (1975), 1–42.

schen Verfassungen gewährleistet, freilich mit völlig unterschiedlicher Zielrichtung¹⁴ –, andererseits den kirchlichen Alltag genau zu kontrollieren und die Kirchengewalt zu führen.¹⁵

2. Zwischen Kirchenfreiheit und Kirchenkontrolle gibt es da ein sehr weites Feld und so nimmt es nicht wunder, daß es in der Literatur immer wieder den Versuch gegeben hat, das Verhältnis von Staat und Kirche zu schematisieren, Modellvorstellungen zu typisieren.¹⁶ Sie fangen natürlich nicht die ganze Wirklichkeit ein, weil die Wirklichkeit in der Regel noch viel komplizierter war und ist.

Wir kennen Modelle der Einheit von Staat und Kirche, die von der abgeschwächten Form der „Staatskirchen“ in Skandinavien und Großbritannien bis zum *Cäsaropapismus* (der Kaiser als Papst) in der byzantinischen Tradition reichen. Diese Tradition wirkt in den von den autokephalen orthodoxen Volkskirchen geprägten Ländern Bulgarien, Rumänien, Serbien und Griechenland¹⁷ bis in die unmittelbare Gegenwart fort und hat erhebliche Konsequenzen für die staatskirchenrechtliche Stellung der Minoritätsskirchen dieser Länder.¹⁸ Eine solche Einheit von Staat und Kirche besteht aber auch in den islamitischen Staaten, wo dem religiösen Anführer in der Regel ein unmittelbarer Einfluß auf die Regierung möglich ist oder sogar die Bedingungen eines Gottesstaates, eines Staates mit theokratischer Ausrichtung, diktiert werden.¹⁹

Diesem Modell der Einheit stehen verschiedene Modelle der Verschiedenheit von Staat und Kirche gegenüber. Hier hat es in der Geschichte eine Fülle an unterschiedlichen Beziehungsvarianten gegeben: In unserem Kul-

14 Otto Luchterhandt, Die Religionsfreiheit im Verständnis der sozialistischen Staaten, in: G2W 1982, S. 305–309.

15 Otto Luchterhandt, Die Religionsaufsichtsbehörden in kommunistischen Staaten, in: HK 1984, S. 263–268.

16 Gerhard Robbers (Hg.), Staat und Kirche in der Europäischen Union, Baden-Baden 1995, S. 352.

17 Ioannis M. Konidaris, Die Beziehungen zwischen Kirche und Staat im heutigen Griechenland, in: Österreichisches Archiv für Kirchenrecht [= ÖAKR] 40 (1991), 1–2, S. 131–144; Charalambos Papastathis, Staat und Kirche in Griechenland, in: Robbers (wie Anm. 16), S. 79–98.

18 Vgl. beispielsweise dazu Berthold Köber, Die Evangelische Kirche A.B. in Rumänien und die Diskussionen um die Religionsgesetzgebung, in: ÖAKR 42 (1993), S. 493–500.

19 Bernard Lewis, Die islamische Sicht auf und die moslemische Erfahrung mit Europa, in: Otto Kallscheuer (Hg.), Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus, Frankfurt/M. 1996, S. 67–95.

turkreis hat eine besondere Rolle das Modell der *Staatskirchenhoheit* gespielt. Es gewährleistete der Kirche nur für ihren innersten Kernbereich, für Verkündigung und Kultus, die geforderte Selbständigkeit, während die Kirchen in allen äußeren Angelegenheiten einer weitgespannten staatlichen Aufsicht unterlagen: z. B. die staatliche Aufsicht bei der Verwaltung des Kirchenvermögens oder die staatliche Mitwirkung bei der Bestellung der kirchlichen Amtsträger.

Eine andere Variante, die der Kirche weitere Eigenständigkeit zubilligte, war das *Koordinationsystem*, das Staat und Kirche als zwei gleichrangige Größen verstand; diese zwei gleichrangigen und -berechtigten Größen verkehren nur im Wege von vertraglichen Vereinbarungen miteinander. Dieses System liegt dem Konkordatsrecht zugrunde, auch dem Programm der deutschen Kirchenverträge.

Schließlich aber gehören zu diesen Modellen der Verschiedenheit die Varianten der *Trennung* von Staat und Kirche. Wir unterscheiden solche einer kirchenfreundlichen Trennung von den anderen, die eine laizistische Trennung betreiben. Für die kirchenfreundliche Trennung sind die USA, für die laizistische Trennung Frankreich das bekannteste Beispiel. Das amerikanische Modell hat nach dem Ersten Weltkrieg sehr stark nach Europa hereingewirkt, insbesondere der erste tschechoslowakische Präsident Tomas Garrigue Masaryk, der mit einer Amerikanerin verheiratet war, hat unter dem Stichwort „entösterreichern“ eine Politik der Trennung von Kirche und Staat herbeigeführt, die dann teilweise die erste Tschechoslowakische Republik charakterisierte.²⁰ Auf Verfassungsebene erlitt diese Option des Präsidenten aber eine Niederlage, denn mit Rücksicht auf die Slowakei verzichtete die erste Tschechoslowakische Republik auf eine verfassungsrechtliche Festschreibung dieses Trennungsprinzips. Die Furcht vor einer Separation der Slowakei war bei den Verfassungsberatungen in Prag das leitende Prinzip.

Die laizistische Trennung von Kirche und Staat beruft sich auf die Vorgänge der französischen Revolution und dann vor allem auf das Trennungsgesetz 1905, mit dem eine gewaltsame Verdrängung der Religion aus dem öffentlichen Leben einherging: die „*Entkonfessionalisierung des öffentlichen Lebens*“, die Abdrängung der Religion in die Privatsphäre.

Eine weitere Spielform der kirchenfeindlichen Trennung bestimmte den Alltag in den früher kommunistischen Staaten Osteuropas,²¹ diese gemeinsame Erfahrung liegt allen Neuordnungsversuchen zugrunde.

20 Helmut Slapnicka, Die Kirchen in der Ersten Republik, in: *Bohemia Sacra. Das Christentum in Böhmen 973–1973*, Düsseldorf 1974, S. 333–344.

21 Dieter Knall, Evangelische Kirchen im kommunistischen Machtbereich Osteuropas, in: *Amt und Gemeinde* 36 (1985), S. 21 ff.

Aber ich wiederhole nochmals: diese Modelle sind in dieser schematischen Topik nirgends verwirklicht worden, sondern kommen überall nur in Mischformen vor, selten sind überdies staatskirchenrechtliche Regelungen aus einem Guß, meistens bestehen sie aus mehreren Schichten. Für die Staaten in Osteuropa gilt etwa, daß hier Elemente der Trennung mit solchen der Staatskirchenhoheit verknüpft wurden.²² Es lassen sich auch Wesenselemente des oströmischen *Symphoniemodells* wahrnehmen – im Blick auf die orthodoxen Kirchen.²³ Wir müssen nur ein Stück weit donauabwärts reisen, um dieses Symphoniemodell zu studieren: wie die Serbisch Orthodoxe Kirche für die geistig/geistliche Aufrüstung und Fundierung ihres Volkes sorgte²⁴ und wie andererseits der Staat die geistliche Monopolstellung dieser Kirche beschützt (um etwa das Kernproblem in Rumänien anzudeuten).²⁵

Die Habsburgermonarchie war zeitweise geradezu ein Musterland der Staatskirchenhoheit;²⁶ in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ist dieses Modell nachgerade perfektioniert worden, und zwar in der Form, daß der Staat die Kirchen einerseits als Korporationen des öffentlichen Rechts privilegiert hat – freilich um den Preis einer besonderen staatlichen Aufsicht, einer Staatskontrolle, die sich die Kirchen als Korrelat für ihren öffentlichen Status, als Körperschaften des öffentlichen Rechts, gefallen lassen mußten. Auch hier stellte sich die Frage nach dem Verhältnis von religionsgesellschaftlicher Autonomie und staatlicher Kirchenaufsicht.

Das letzte Modell, das erwähnt werden muß, ist das der *hinkenden Trennung* (Ulrich Stutz), der unvollkommenen Trennung, wie jenes der Weima-

22 Dazu Luchterhandt (wie Anm. 12).

23 Harald Heppner/Grigorios Larentzakakis (Hgg.), *Das Europa-Verständnis im orthodoxen Südosteuropa* (= Grazer Theologische Studien 21), Graz 1996.

24 Thomas Bremer, In Geschichte verstrickt. Die Serbische Orthodoxie und ihre Rolle im gegenwärtigen Jugoslawienkonflikt, HK 1995/9, S. 466ff; Jens Reuter, Die Haltung der Kirchen zum Krieg im ehemaligen Jugoslawien, in: *Südosteuropa* 45 (1996), 4–5, S. 359–372; Heinz Ohme, Die Haltung der Serbischen Orthodoxen Kirche im gegenwärtigen Balkankonflikt: „Religionskrieg“? – „HI. Krieg“?, in: *Kerygma und Dogma* 42 (1996), S. 82–113; Ludwig Steindorff, Konfession und Nation im Raum des ehemaligen Jugoslawien, in: *KZG* 10 (1997), S. 122–137; Anne Herbst-Oltmanns, Vermittler ohne Mitte, ebd., S. 138–157.

25 Ernst Chr. Suttner, Staat aus orthodoxer Sicht, in: Anna Coreth/Ildefons Fux (Hgg.), *Servitium pietatis. Festschrift für Hans Hermann Kardinal Groer, Salterae 1989*, S. 330–348; Berthold Köber, Gleichstellung der Kulte gefährdet? Diskussionen um die Religionsgesetzgebung in Rumänien, in: *G2W* 1994/6, S. 15f; *G2W* 1995/9, S. 11.

26 Inge Gaml/Christoph Link, *Deutsches und österreichisches Staatskirchenrecht in der Diskussion*, Paderborn 1973, S. 22.

rer Republik bezeichnet wurde,²⁷ das 1949 in weiten Bereichen vom Bonner Grundgesetz rezipiert wurde.

Dieses Modell beendete zwar das Staatskirchentum der früheren Jahrhunderte, es beseitigte insbesondere den landesfürstlichen Summepiskopat, das landesherrliche Kirchenregiment, es löste darüber hinaus die geistliche Schulaufsicht auf, es entfernte die Bischöfe aus den Parlamenten, und es hob die Mitwirkung des Staates bei der Kirchenordnung, bei der inneren Kirchenorganisation auf. Zu einer vollständigen Trennung drang das Modell in Weimar aber nicht durch. Der Kulturkompromiß von Weimar hat es sorgsam vermieden, Religion und Kirche zur Privatangelegenheit seiner Staatsbürger zu machen und sie dem Vereinsrecht zu unterwerfen – im Gegenteil: er bestätigte die Korporationsqualität der Kirchen und deren Öffentlichkeitsanspruch.

Das sind auch heute wieder die Punkte, an denen sich spürbar die Kritik entzündet, ob sie nun von den Liberalen, der FDP, oder von den Grünen vorgetragen wird. Religion ja – aber keine Privilegien für die großen Kirchen. Die Kritik richtet sich also gegen den öffentlich-rechtlichen Status der Kirchen und gegen die daraus fließenden Privilegien, vor allem das Besteuerungsrecht in der BRD, die Einrichtung der Kirchensteuer, aber auch gegen die Dienstherrenfähigkeit, also das Recht der Kirchen, beamtenrechtliche Dienstverhältnisse abzuschließen.

Diese Privilegien, so heißt es, stünden im Widerspruch zur verfassungsrechtlich gebotenen *religiös-weltanschaulichen Neutralität* des Staates, sie gewähren den Kirchen ein öffentliches Gewicht, das ihnen nicht mehr zukommt. Die Trennung, die 1919 nur *hinkend* durchgeführt wurde, müsse folgerichtig zum Abschluß gebracht werden: Der Rechtsstatus der Kirche müsse nach unten nivelliert und diese anderen gesellschaftlichen Gruppierungen angeglichen werden. Alle Elemente der Verbindung von Staat und Kirche müssen von diesem Denkmodell her beseitigt werden: der Religionsunterricht, der dann konsequent durch eine Kombination von Lebensgestaltung, Ethik und Religionskunde ersetzt wird, die Theologischen Fakultäten, die Kirchensteuer, die Militärseelsorge usw. Zum Teil sind diese Fragen im Zusammenhang mit der Ausdehnung des Bonner Grundgesetzes auf die sog. „neuen“ Bundesländer aufgebrochen, aber diese spezifisch deutsche Facette der religionsrechtlichen Entwicklung mag hier auf sich beruhen.

27 Vgl. statt anderer Christoph Link, Staat und Kirchen, in: Kurt G. A. Jeserich u. a. (Hgg.), Deutsche Verwaltungsgeschichte, Bd. IV, Stuttgart o. J., S. 450–473, sowie überblicksweise ders., Vom Konstantinischen Zeitalter zum Konkordat, in: Lothar Bossle (Hg.), Konservative Bilanz der Reformjahre, Würzburg 1981, S. 419–432.

Gegen den Vorwurf der Privilegierung antworten die Kirchen und antwortet das Staatskirchenrecht, daß es sich bei diesen *institutionellen Vorkehrungen* um Grundrechtsverbürgungen handelt, nämlich die *Religionsfreiheit*. Um die Religionsfreiheit der Bürger zu gewährleisten, räumt der Staat den Kirchen als den Grundrechtsträgern der Religionsfreiheit eine rechtliche Sonderstellung ein. Die Juristen sagen: den Kirchen kommt die Aufgabe zu, die Religionsfreiheit des einzelnen *institutionell zu umhegen*, deshalb ist ihre Sonderstellung gerechtfertigt.

3. Die Religionsfreiheit ist sozusagen die bestandsfeste Grundlage des Staatskirchenrechts.²⁸ Unter Grundrechten verstehen wir Rechtsverbürgungen, die in ihrer Gewichtung allen anderen Gesetzen oder Verordnungen vorausgehen, sie sind Rechtsverbürgungen, die der Staat nicht ohne weiteres durch ein Gesetz oder eine Verordnung oder ein Dekret aufheben kann. Natürlich kann es sein, daß ein Staat aus gesundheitspolitischen Überlegungen eine Prozession durch ein verseuchtes Gebiet untersagt, er kann gewiß auch aus feuer- oder baupolizeilichen Gründen die Abhaltung eines Gottesdienstes in einer baufälligen Kirche verhindern, aber er kann nicht die Durchführung des Gottesdienstes an sich verbieten, das würde den Wesensgehalt des Grundrechts aufheben.

Nach dem liberalen Grundrechtsverständnis, wie es sich im 19. Jahrhundert herausgebildet hat, richtete sich das Grundrecht gegen den Staat, es ist ein Abwehrrecht gegen den Staat, daß er nicht in diesen Bereich des Glaubens, der Überzeugung hineinregiert, daß er nicht – wie das die Habsburger bekanntlich massiv getan haben – die Untertanen zu einer bestimmten Glaubenshaltung zwingen kann oder die Widerspenstigen dann einfach nach Siebenbürgen „transmigriert“, wie jene zwangsweisen Umsiedlungen der aufgestöberten evangelischen „Landler“ aus Oberösterreich, der Steiermark und Kärnten von der Kanzleisprache der Ära Maria Theresias genannt wurden.²⁹

Religionsfreiheit bedeutet aber nicht nur ein Abwehrrecht gegen eine umfassende Ordnungs- und Regelungskompetenz des Staates, sondern positiv die „*Glaubensverwirklichung im sozialen und politischen Leben*“ (Christoph Link). Neben die negative und abwehrende Seite des Grundrechts tritt

28 Herbert Kalb/Richard Potz, Zur Konzeption des Verhältnisses von Staat und Kirche im weltanschaulich neutralen Verfassungsstaat, in: Kirche in der Gesellschaft. Wege in das 3. Jahrtausend, hg. v. Sekretariat der Österreichischen Bischofskonferenz, Wien 1997, S. 69–96.

29 Erich Buchinger, Die „Landler“ in Siebenbürgen. Vorgeschichte, Durchführung und Ergebnis einer Zwangsumsiedlung im 18. Jahrhundert, München 1980.

seine positive und partizipatorische, doch dürfen diese beiden Seiten nicht gegeneinander ausgespielt werden.

4. Die Religionsfreiheit wird regelmäßig durch die Staatsverfassungen geschützt, sie kommt darüber hinaus auch in völkerrechtlichen Normen zum Tragen, hauptsächlich in Artikel 9 der Europäischen Menschenrechtskonvention (1950),³⁰ die in Österreich Verfassungsrang besitzt. Sie folgt teilweise der Menschenrechtsdeklaration der Vereinten Nationen vom 10. Dezember 1948, die in Artikel 18 die Religionsfreiheit als „Menschenrecht“ in den Zusammenhang einer allgemeinen Gedanken- und Gewissensfreiheit stellte.³¹ Ich setze hier aber zunächst mit einer theologischen Erklärung ein. Der Ökumenische Rat der Kirchen hat 1948 in Amsterdam eine charakteristische Definition der religiösen Freiheit gegeben,³² und er hat auf dieser Linie in New Delhi 1961 weitergeschrieben und die angesprochene Religionsfreiheit aus dem biblischen Menschenbild her begründet.³³

30 Artikel 9 (1) „Jedermann hat Anspruch auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht umfaßt die Freiheit des einzelnen zum Wechsel der Religion oder der Weltanschauung sowie die Freiheit, seine Religion oder Weltanschauung einzeln oder in Gemeinschaft mit anderen öffentlich oder privat, durch Gottesdienst, Unterricht, Andachten und Beachtung religiöser Gebräuche auszuüben. (2) Die Religions- und Bekenntnisfreiheit darf nicht Gegenstand anderer als vom Gesetz vorgesehener Beschränkungen sein, die in einer demokratischen Gesellschaft notwendige Maßnahmen im Interesse der öffentlichen Sicherheit, der öffentlichen Ordnung, Gesundheit und Moral oder für den Schutz der Rechte und Freiheiten anderer sind.“

31 Artikel 18 „Jeder Mensch hat Anspruch auf Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit; dieses Recht umfaßt die Freiheit, seine Religion oder seine Überzeugung zu wechseln, sowie die Freiheit, seine Religion oder seine Überzeugung allein oder in Gemeinschaft mit anderen, in der Öffentlichkeit oder privat, durch Lehre, Ausübung, Gottesdienst und Vollziehung von Riten zu bekunden.“

32 Jeder Mensch hat das Recht, „1. seinen eigenen Glauben und sein Glaubensbekenntnis selbst zu bestimmen, 2. seinen religiösen Überzeugungen im Gottesdienst, im Unterricht und im praktischen Leben Ausdruck zu geben und die Folgerungen aus ihnen für die Beziehungen in der sozialen und politischen Gemeinschaft offen auszusprechen, 3. sich mit anderen zusammenzuschließen und mit ihnen eine gemeinsame Organisation für religiöse Zwecke zu bilden; und schließlich 4. Jede religiöse Organisation ... hat das Recht, selbst ihre Grundsätze und ihre Praxis im Dienste der Ziele zu bestimmen, für die sie sich selbst entschieden hat.“

33 „Christen betrachten die Religionsfreiheit als Folge von Gottes Schöpfung, seiner Erlösung der Menschheit durch Christus und seiner Berufung von Menschen zu seinem Dienst. Gottes erlösendes Handeln an der Menschheit übt keinen Zwang aus. Dementsprechend sind menschliche Versuche, ... den Glauben zu erzwingen oder zu verbieten, Verstöße gegen die Wege Gottes mit der Menschheit.“

Diese Texte strahlten auch auf die berühmte Erklärung über die Religionsfreiheit (*Dignitatis humanae*) auf dem 2. Vatikanischen Konzil aus (1965).³⁴ In dieser Deklaration wird zum erstenmal in der Geschichte der Römisch-Katholischen Kirche die Würde des Menschen zum Ausgangspunkt der Religionsfreiheit gewählt. Das heißt: Die Religionsfreiheit wird von der Wahrheitsfrage abgekoppelt. Das bedeutet: Die klassische katholische These, nur die Wahrheit (und das heißt: die von der katholischen Kirche propagierte Wahrheit) habe Anspruch auf Religionsfreiheit, ist an dieser Stelle zum erstenmal überwunden worden. Pius XII. hatte noch 1953 die berühmte Aussage getroffen: „Was nicht der Wahrheit ... entspricht, hat objektiv kein Recht auf Dasein, Propaganda und Betätigung – es dürfe lediglich toleriert werden, wenn höhere Interessen des Gemeinwohls es rechtfertigen.“

Daß sich der erwähnte Wandel sofort und erstmalig auf die Mischehen-gesetzgebung auszuwirken begann, weil sich die Forderung nach Religions-freiheit auch an die Kirche selbst richtete, muß hier registriert werden. Rom fing an, den Glauben des nichtkatholischen Partners zu respektieren. Im Blick auf die Ortskirchen in den hier im Mittelpunkt stehenden Reformstaa-ten in Ostmitteleuropa erhebt sich allerdings die Frage, ob diese Entwick- lung tatsächlich rezipiert wurde.³⁵

5. Bei der Lektüre dieser kirchlichen Texte zur Religionsfreiheit entdecken wir noch ein weiteres Charakteristikum: Sie erstrecken die Religionsfreiheit alle über die Glaubens- und Bekenntnisfreiheit und über die Kultus- und Vereinigungsfreiheit hinaus, sie beziehen auch die Freiheit der Kirche und das Recht der Kirche auf *Selbstbestimmung* in das Grundrecht ein, sie rechnen also auch die organisatorisch-institutionelle Seite dem Menschenrechts- gehalt der Religionsfreiheit zu.

Dem stehen nun als säkulare Menschenrechtsverbürgungen Texte gegen- über, die die Religionsfreiheit in den Zusammenhang einer allgemeinen Gedanken- und Gewissensfreiheit rücken. Sie erinnern damit an die nicht gerade religionsfreundliche Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte im Frankreich der Revolution von 1789.

34 Peter Krämer, Die Idee der Menschenrechte und Grundrechte in der katholischen Tradition, in: ÖAKR 37 (1987/88), S. 229–239; Richard Potz, Religionsfreiheit an der Wende zum dritten Jahrtausend, in: Pax et Iustitia. Festschrift für Alfred Koste- lecky, Berlin 1990, S. 255–266.

35 So sah sich der Lutheraner Károly Hafenscher noch 1993 veranlaßt, die Rezeption der Konzilsbeschlüsse anzumahnen: Sándor Simon/Lajos Henczi (Hgg.), Die Bezie- hung zwischen den Europäischen Staaten und den Kirchen in der veränderten Welt. Internationale Konferenz 26.–28. Mai 1993, Budapest o. J., S. 337f.

Hier stehen zwei verschiedene Inhalte des Begriffs zur Debatte, was überhaupt als Religionsfreiheit bezeichnet werden kann, was zur äußeren Entfaltung dieser Freiheit dazugehört: Religionsfreiheit kann auf Kirche und Sakristei eingeschränkt werden, wie die Geschichte gerade der betroffenen Kirchen in Ostmitteleuropa zeigt, d. h. sie kann sich lediglich auf den Gottesdienst am Ort beziehen oder aber die Verfassung der Religionsgemeinschaft und die erzieherischen, missionarischen, prophetischen Aufgaben der Kirche gegenüber der Gesellschaft mit einschließen.

6. Ich habe nun schon mehrfach die Situation in Osteuropa im Blick gehabt. Selbstverständlich kannten auch diese Staaten die Religionsfreiheit,³⁶ sie wurde von allen Verfassungen anerkannt, aber sie wurde im Kontext der marxistisch-leninistischen Staatstheorie interpretiert und unter den Vorbehalt einer radikalen Trennung von Staat und Kirche gestellt.

Merkwürdigerweise schloß dieses Trennungsprinzip staatliche Eingriffe in die Interna der Kirche nicht aus, bisweilen herrschten geradezu staatskirchliche Strukturen. Nur so wird begreiflich, daß in den Umbruchtagen im Herbst 1989 in der Tschechoslowakei die Forderung nach einer tatsächlichen Trennung von Staat und Kirche (als Grundforderung aus katholischer Perspektive schon seit Ende Dezember 1987 in einer Petition für Religionsfreiheit und die Autonomie der Kirche formuliert³⁷) laut geworden ist.

In dem einen Staat gehörten Bischöfe den Parlamenten an, in anderen Ländern wurden die Geistlichen vom Staat besoldet. Mir ist noch immer ein Gespräch mit einem Pfarrer in der damaligen Tschechoslowakei in guter Erinnerung, daß dieser staatliche Zuschuß zum Pfarrergehalt das einzig sichere Einkommen darstellte und daß er deshalb den Trennungsambitionen der katholischen Kirche mit Skepsis gegenüberstünde. Daß hier die Erfahrungen und Möglichkeiten von Mehrheits- und Minderheitskirchen erheblich auseinanderführten, liegt klar zutage und zeigt sich später bei den in diesen Ländern aufgeflamten Diskussionen zur Kirchenfinanzierung. Die Kirchenfinanzierung in der kommunistischen Ära gehörte wirklich zu den widersprüchlichen Seiten der Thematik und unterstreicht nur, was ich in meiner ersten These gesagt habe: Es gibt kein eindeutiges staatskirchenrechtliches Modell, auch in Ostmitteleuropa gab es Mischformen, die sich einer schlagwortartigen Beschreibung entziehen.

36 Eugen Voss (Hg.), *Die Religionsfreiheit in Osteuropa. Texte zum kirchlichen Verständnis der Religionsfreiheit und zum Religionsrecht*, Zollikon 1984.

37 „Gewachsenes Selbstbewußtsein der Christen in der Tschechoslowakei“, in: *Osteuropa-Archiv* Nr. 12/1988; Nachdruck in: *epd-Dokumentation* Nr. 41/1990, S. 13ff.

7. Die Religionsfreiheit meint die Freiheit *zur* Religion, meint die Freiheit, eine religiöse Überzeugung einzunehmen, sie auszuüben: privat und öffentlich (und das schließt das öffentliche Glockengeläute zum Mißvergnügen mancher Urlauber ein), Religionsfreiheit meint aber auch das Recht, diese religiöse Überzeugung zu ändern, die Konfession zu wechseln, zu konvertieren.

Religionsfreiheit meint aber auch das Gegenteil – die negative Religionsfreiheit, sie schützt auch die Freiheit *von* der Religion, sie schützt auch den negativen Standpunkt, entweder gar keine Religion zu haben oder die religiöse Überzeugung zu verschweigen. Die Zahl derjenigen, die aus dem Religionsbekenntnis ein Religionsgeheimnis machen und sich weigern, bei der Volkszählung ihr Religionsbekenntnis zu offenbaren, nimmt allerorten in Deutschland wie in Österreich, aber auch in den osteuropäischen Reformstaaten zu. Hier kommt es immer wieder zu Kollisionen zwischen der positiven und der negativen Seite der Religionsfreiheit, die zuletzt im Falle des bayerischen Kruzifixurteils des Verfassungsgerichts in Karlsruhe zu Unrecht zulasten der positiven Religionsfreiheit aufgelöst wurde.³⁸

II.

Nach den Ausführungen über das Staatskirchenrecht im allgemeinen und das Grundrecht der Religionsfreiheit im besonderen soll nun die staatskirchenrechtliche Entwicklung in einzelnen ostmitteleuropäischen Staaten erörtert werden, wobei hier der Schwerpunkt auf Ungarn und die Slowakei gelegt wird.

8. In Ungarn wurde am 24. Januar 1990 mit überwältigender Mehrheit (304:1:11 Enthaltungen) ein Gesetz über die Gewissens- und Religionsfreiheit und die Rechtsstellung der Kirchen (Gesetz IV/1990) verabschiedet,³⁹ das

38 Herbert Kalb/Richard Potz/Brigitte Schinkele, Das Kreuz in Klassenzimmer und Gerichtssaal (= Religionsrechtliche Studien 1), Freistadt 1996.

39 Lorand Boleratzky, Neues Gesetz über die Gewissens- und Religionsfreiheit und die Kirchen in Ungarn, in: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 35 (1990), S. 323–331; Karl Schwarz, Staat und Kirche in der Republik Ungarn. Thesen zum neuen Religionsgesetz, in: G2W 1990/7–8, S. 34–37; Nachdruck in: epd-Dokumentation Nr. 42/1990, S. 2ff, Ökumenisches Studienzentrum Budapest (Hg.), Religion und Kirche nach der Systemwende in Ungarn (= Ungarische Ökumenische Studienhefte 6), Budapest 1993.

in gewisser Weise als typisch für den zu referierenden Wandel gelten kann. Es lehnt sich erstens ganz eng an den Wortlaut der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte von 1948 und an Art. 9 der Europäischen Menschenrechtskonvention an, und es stellte zweitens die konstatierte Religionsfreiheit in einen bestimmten Interpretationsrahmen: Und zwar stellte es fest (und mit dieser Feststellung dürfte ein Wesensmerkmal des neuen Staatskirchenrechts in Ostmitteleuropa insgesamt erhoben sein), daß in der Republik Ungarn die Kirchen vom Staat *getrennt* sind. Die Neuregelung erfolgte also unter der Fahne der Trennung von Kirche und Staat. Freilich ist diese Trennung keine laizistisch-kirchenfeindliche, sondern eine positive.

In der Präambel dieses Gesetzes hatte es sogar geheißen, daß die Kirchen „hervorragende, werttragende und gemeinschaftsbildende Faktoren der Gesellschaft“ seien, die neben ihrer religiösen Sendung auch auf den „Gebieten der Kultur, des Unterrichts, der Erziehung, der Wohlfahrtspflege und des Gesundheitswesens“ mitarbeiten. Sogar der Beitrag der Kirchen zur Pflege des nationalen Bewußtseins, zur Bewahrung der nationalen Identität wird in diesem Zusammenhang gewürdigt. Daher hat ein namhafter Budapester Kanonist⁴⁰ von einem Trennungssystem „mit betont positiver Einstellung gegenüber den Kirchen“ und einzelnen Elementen eines Koordinationssystems gesprochen.

Auch die Verfassung der Slowakischen Republik stellt eine historische Erinnerung an die Spitze und erinnert in ihrer Präambel an das geistige Erbe des Kyrill und Method und das historische Vermächtnis des Großmährischen Reiches, um dann aber sofort in Art. 1 zu betonen, daß dieser Staat ein demokratischer Rechtsstaat sei, der weder an Ideologie noch an Religion gebunden sei.⁴¹ In einem weiteren Artikel werden die Grundrechte und -freiheiten gewährleistet (ohne Unterschied der Sprache, der Religion und des Glaubens ..., der Zugehörigkeit zu einer nationalen Minderheit oder ethnischen Gruppe ...), sodann aber in Art. 24 die Religionsfragen analog zur Europäischen Menschenrechtskonvention abgehandelt. Im Vergleich dazu hat die tschechische Verfassung die Grundrechte nicht einzeln angeführt, sondern global rezipiert: *Die Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten bildet einen Bestandteil der Verfassungsordnung der Tschechischen Republik* (Art. 3). In der noch vereinten Tschechoslowakei wurde indes am 4. Juli 1991 ein Gesetz über die Freiheit des religiösen

40 Péter Erdő, Aktuelle staatskirchenrechtliche Fragen in Ungarn, in: ÖAKR 40 (1991), S. 387–397, 390.

41 Helmut Slapnicka, Die Verfassung der Slowakischen Republik, in: Osteuroparecht 39 (1993), 3, S. 157–197.

Glaubens und die Stellung der Kirchen und Religionsgesellschaften beschlossen (Gesetz Nr. 308/1991), das heute noch in beiden Staaten in Kraft ist⁴² und sich durchaus mit dem ungarischen Religionsgesetz vergleichen läßt. Auch hier lautet der erste Kernsatz, daß jeder das Recht habe, seine Religion oder seinen Glauben frei zu äußern, dies allein oder gemeinsam mit anderen, privat oder öffentlich, durch Gottesdienst, Unterricht, religiöse Handlungen oder das Einhalten von Riten (§ 1 Abs. 1 Satz 1). Den staatlicherseits registrierten Kirchen und Religionsgesellschaften (§ 4 Abs. 2) wird unter dem Vorbehalt ihrer verfassungskonformen Tätigkeit rechtliche Autonomie gewährleistet; freilich darf dieselbe weder die Sicherheit der Bürger, die öffentliche Ordnung, Gesundheit und Sittlichkeit, die Rechte und Freiheiten anderer sowie die Unabhängigkeit und die territoriale Integrität des Staates gefährden (§ 6 Abs. 2). Wenn dennoch von „Viel Gegenwind“⁴³ die Rede ist, so in erster Linie wegen der bisher unterbliebenen Restitution und der sich zuspitzenden Lage hinsichtlich der Kirchenfinanzierung.

9. Diese drei erwähnten Nachbarländer Österreichs sind von ihrer Konfessionsstatistik her sehr unterschiedlich. Von den 10,4 Mio. Ungarn sind ca. 6,5 Mio. römisch-katholisch, 273 000 griechisch-katholisch; die Reformierte Kirche zählt 2 Mio. Mitglieder, die evangelisch-lutherische Kirche 430 000 Seelen. Eine Statistik aus dem Jahr 1994 weist 71,6 % als katholisch, 19,7 % als reformiert, 4,5 % als evangelisch – und nur 4 % als o. r. B. aus.

In der Slowakei⁴⁴ sind insgesamt 15 Kirchen und Religionsgesellschaften staatlich registriert, die Bevölkerung ist überwiegend (mehr als 60 %) römisch-katholisch, im Osten der Republik gibt es auch die griechisch-katholische Kirche mit 180 000 Seelen (= 3,41 %), die zweitgrößte Kirche sind die Lutheraner mit über 6 % (330 000 Seelen); daneben gibt es noch die kleine Reformierte Kirche, die knapp 85 000 Seelen zählt (= 1,6 %). Allerdings ist die Gruppe der Konfessionslosen mit mehr als einer halben Million (= 9,7 %) und vor allem die Zahl derjenigen, die keine Angaben zum Religionsbekenntnis gemacht haben (fast eine Million = 17,5 %), bemerkenswert und vielleicht ein politisches Gewicht, das bei den laufenden Konkordatsverhandlungen Beachtung verlangt.

42 Abgedr. in: Essener Gespräche (wie Anm. 12), S. 267–274.

43 Josef Pumberger, Viel Gegenwind. Die Kirche in der Tschechischen Republik, in: HK 1996/4, S. 180–184.

44 G2W 1994/1, S. 16, vgl. auch Štefan Očovský, Zur Religionsgeographie der Slowakei, in: Österreichische Osthefte 36 (1994), 1, S. 69–83.

In Tschechien ergab die Volkszählung im Frühjahr 1991, bei der nach dem Religionsbekenntnis gefragt wurde, daß sich 40 % als römisch-katholisch, jedoch ebenso viele als konfessionslos zu erkennen gaben, 2 % deklarierten sich als evangelisch, 1,8 % als Angehörige der Tschechischen Hussitenkirche, 16 % weigerten sich, überhaupt eine Angabe zu machen. Aktuelle Umfragen weisen überhaupt nur mehr 20 % als Katholiken aus, wobei starke regionale Differenzen zwischen dem nahezu „entchristlichten“ Nordwestböhmen bis zum noch deutlich katholisch geprägten Südmähren zu beobachten sind.⁴⁵

10. Mit dem Stichwort der *Restitution* ist ein ganz entscheidender und heikler Aspekt der staatsrechtlichen Rahmenbedingungen für das Wirken der Kirchen und Religionsgesellschaften in der postkommunistischen Gesellschaft der Reformstaaten angesprochen.⁴⁶ Denn nach der Machtübernahme der Kommunisten war das Kirchengut in allen Ländern säkularisiert worden, und es handelte sich um große Vermögensmassen, zumal von seiten der Römisch-Katholischen Kirche. Nun wird es zurückgefordert, einmal aus Gründen der wirtschaftlichen Unabhängigkeit vom Staat, der seinen Beitrag zur Kirchenfinanzierung ohnedies sukzessive ablösen möchte, zum anderen aber um der historischen Gerechtigkeit willen. Daraus ist geradezu ein „Tauziehen“⁴⁷ geworden, wobei es durchaus divergierende Vorstellungen gibt.

So sind sowohl in Ungarn als auch in der Slowakei Restitutionsgesetze beschlossen worden, während in Tschechien ein politischer Konsens diesbezüglich nicht zu finden war.

Das ungarische Restitutionsgesetz vom Juli 1991 (Gesetz 32/1991), das die Frage des nach 1948 konfiszierten Kirchengutes regelt (es ist von ca. 10 000 kirchlichen Liegenschaften bzw. Gebäuden die Rede), wurde im Jahre 1995 novelliert; dadurch verlängerte sich die Rückerstattungsfrist bis 2011, die Novelle verkürzte aber die Frist für das Geltendmachen von Rückforderungsansprüchen bis Jahresende 1995. Es kam vor allem der Römisch-Katholischen und der Reformierten Kirche zugute. Gegen dieses Gesetz ist im übrigen von seiten der Liberalen Partei eine Verfassungsbeschwerde eingebracht worden, die aber abgewiesen wurde. Die Beschwerde bezog sich auf einen Fall, daß an einem Ort nur eine Schule vorhanden war, die

45 HK 1996/4, S. 181.

46 Peter Musyl, Schwierige Rückkehr in die alten Kirchen. Der heikle Streit um Kirchengut nach der politischen Wende in den osteuropäischen Ländern, in: HK 44 (1990), S. 436–440.

47 Luchterhandt (wie Anm. 12), S. 41.

aufgrund des Restitutionsgesetzes in die kirchliche Trägerschaft überzugehen hatte. Die Beschwerdeführer machten eine Verletzung der Bürgerrechte geltend. Nach Erkenntnis des Verfassungsgerichts müssen die örtlichen Behörden sowohl die Schule dem ehemaligen Eigentümer zurückgeben als auch dafür Sorge tragen, daß für Kinder, deren Eltern eine kirchliche Schule ablehnen, der Besuch einer staatlichen Schule ermöglicht wird, ohne daß dieser zu „erheblichen“ Schwierigkeiten führt. Ob dies ein salomonisches Urteil war, wird sich erst zeigen.

Mit dem Gesetz (Nr. 282/1993) über die *Milderung des den Kirchen hinsichtlich ihres Eigentums widerfahrenen Unrechts* ist in der Slowakei der Vorgang der Restitution in Angriff genommen worden.⁴⁸ Das Verfahren ist etwas kompliziert und muß hier nicht im einzelnen vorgestellt werden. Soviel nur: Bis Ende 1994 hatten die Kirchen die Möglichkeit, ihre Forderungen geltend zu machen (sonst sind sie erloschen); dann mußten sie mit den jetzigen Nutznießern entweder einen Vertrag über die Aushändigung der Objekte abschließen oder, wenn diese sich weigerten, eine solche Übergangsregelung bei Gericht im Streitweg erhandeln. Das Gesetz war davon ausgegangen, daß negative Konsequenzen für das Budget zu vermeiden sind und deshalb eine dreijährige mietfreie Nutzung durch staatliche Organisationen einzuräumen sei, die gegebenenfalls um weitere fünf Jahre verlängert werden könne.

Anders ist hingegen die Lage in Tschechien, hier steht die Frage noch an, und das Kirchengut der Römisch-Katholischen Kirche war beträchtlich, so daß um diese Eigentumsrückgabe ebenfalls ein heftiger politischer Streit entbrannt ist, in dem schon zu hören war, daß die Kirche nicht wieder zur „Großgrundbesitzerin“ werden dürfe.⁴⁹

11. Teilweise in Verbindung mit der Diskussion um die Restitution kirchlicher Liegenschaften und Gebäude wurde generell die Frage der Kirchenfinanzierung in Angriff genommen.⁵⁰ Hier spielt in allen Ländern das Modell einer *Kultursteuer italienischer Prägung* eine große Rolle.

So war schon 1996 in Ungarn ein „Kultursteuergesetz“ verabschiedet worden, das die Zweckwidmung eines Prozentes der jährlichen Lohn- und Ein-

48 Peter Mulík, Staat und Kirche in der Slowakei, in: *Gewissen und Freiheit* 25 (1997), 48, S. 115–125.

49 Luchterhandt (wie Anm. 12), S. 46.

50 Peter Mulík (Hg.), *Modely ekonomického zabezpečenia cirkví a náboženských spoločností* [Modelle der Finanzierung von Kirchen und Religionsgemeinschaften], Bratislava 1997.

kommenssteuer zugunsten anerkannter Religionsgesellschaften vorsieht.⁵¹ In der Slowakei ist ein ähnliches Gesetz in Vorbereitung, das einen bestimmten Prozentsatz (ca. 0,3 %) des Staatshaushaltes als Staatsleistung für die registrierten Kirchen, entsprechend der Konfessionsstatistik, in Aussicht nimmt.⁵² Der Verteilungsschlüssel wäre demzufolge: 77 % Römisch-Katholische Kirche, 11 % Ev. Kirche A. B., 7 % griechisch-katholische Kirche, 2,5 % reformierte Kirche, 1 % orthodoxe Kirche und 1,5 % hätten sich alle anderen kleinen registrierten Kirchen aufzuteilen. In diese Richtung weisen die derzeit geführten Konkordatsverhandlungen, die nicht zu einem Konkordat im klassischen Sinn führen werden, wohl aber zu drei Vertragswerken unterschiedlichen Inhalts: zu einem Staat-Kirche-Grundlagenvertrag, der dann richtungweisend für die anderen Kirchen wäre, zu einem Vertrag über die Militär- und Polizeiseelsorge und einem über den Religionsunterricht und das kirchliche Bildungswesen.⁵³ Es ist bemerkenswert, daß der Ökumenische Rat der Kirchen in der Slowakei oder die kleineren nicht-katholischen Kirchen in die Vorgespräche hinsichtlich der Kirchenfinanzierung und ihrer konkordatären Vereinbarung nicht eingebunden waren.

Zu Ungarn ist noch nachzutragen, daß das erwähnte Gesetz über die Religions- und Gewissensfreiheit den Kirchen ein Tätigwerden im Erziehungs- und Unterrichtssektor sowie in allen sonstigen Bereichen gewährleistet, soweit sie nicht vom Gesetz ausschließlich dem Staat reserviert werden. Die christlichen Kirchen haben daher an die Tradition des *konfessionellen Schulwesens* (vor der Machtübernahme der Kommunisten standen zwei Drittel aller ungarischen Schulen unter kirchlicher Trägerschaft⁵⁴) anknüpfen können; für ihre Schulen erhalten sie dieselbe Unterstützung, die der Staat für das öffentliche Schulwesen aufwendet, ähnlich ist es auch bei den Leistungen der Kirchen im diakonischen Bereich. In der Praxis ist es aber bei der Finanzierung jener Einrichtungen in kirchlicher Trägerschaft zu Schwierigkeiten gekommen, die öffentliche Hand mußte vorübergehend ihre Zuschüsse einfrieren, eine Problemlösung wird wohl nur im Paket mit der generellen Frage der Kirchenfinanzierung erfolgen.

51 Iván Platthy, Finanzielle Unterstützung der Kirche in Ungarn, in: *Modely ekonomického* (wie Anm. 50), S. 225–227.

52 Peter Mulík, Perspektiven und mögliche Lösungen der Finanzierung von Kirchen und religiösen Gemeinschaften, in: *Modely ekonomického* (wie Anm. 50), S. 167–172, 171.

53 *kathpress* Nr. 166/23. 07. 1997, S. 6f.

54 Attila Kálmán, Die Rolle der Kirchen im ungarischen Unterrichtswesen, in: *Die Beziehung zwischen den Europäischen Staaten und den Kirchen in der veränderten Welt* (wie Anm. 35), S. 237–242.

12. Ausdruck der Religionsfreiheit ist die Zusicherung, „Religion“ in der Schule zu lehren. An diesem Punkt berühren sich das Recht der jeweiligen Religionsgemeinschaften mit dem spezifischen Elternrecht auf religiöse Kindererziehung ihrer Wahl.

In Ungarn hatte schon die Verfassung von 1989 garantiert, daß „die Religion ... zu unterrichten“ sei. Das wurde dann auch konkretisiert und ein fakultativer Religionsunterricht eingerichtet. Doch was heißt fakultativ? Das neue Unterrichtsgesetz interpretiert das fakultativ so, daß der „Glaubensunterricht“ keine Alternative zum verpflichtenden Ethikunterricht darstellt. Es verpflichtet vielmehr die staatlichen (nicht die konfessionellen) Schulen auf religiös-weltanschauliche Neutralität und erlaubt nur einen objektiven Sachkundeunterricht über die unterschiedlichen Religionen und Weltanschauungen.⁵⁵ Der eigentliche von den Kirchen und Religionsgesellschaften verantwortete Religionsunterricht ist nicht Bestandteil des allgemeinen Schulprogramms, die Religionslehrer zählen nicht zum Lehrkörper.⁵⁶ Allerdings sieht nun ein Erlaß des Unterrichtsministers vor, daß in der Stundenplangestaltung Platz für den kirchlichen Religionsunterricht freizuhalten sei. Die Religionslehrer werden von den Kirchen entlohnt, jedoch durch Mittel, die ihnen der Staat wiederum zuweist.⁵⁷ Der Pressedienst hat indes kürzlich gemeldet,⁵⁸ daß die Religionsgemeinschaften an den Staat herangetreten seien, den Religionsunterricht den anderen Wahlfächern gleichzustellen und zu finanzieren. Eine andere Frage wirft der fremdkonfessionelle Religionsunterricht an konfessionellen Privatschulen auf. Diese sind nämlich nicht verpflichtet, einen solchen Religionsunterricht vorzusehen, tatsächlich geschieht dies aber doch.

Demgegenüber ist der Religionsunterricht in der Slowakei an allen Grund- und Mittelschulen Pflichtgegenstand; wer sich davon abmeldet, muß ersatzweise einen Ethikunterricht besuchen.⁵⁹ In Tschechien wird ein Religionsunterricht fakultativ angeboten, über seine Finanzierung besteht keine endgültige Klarheit.⁶⁰

55 Péter Erdő, Das kirchliche Schul- und Hochschulwesen im kanonischen und staatlichen Recht in Ungarn, in: ÖAKR 42 (1993), 3–4, S. 480–492.

56 G2W 1994/10, S. 14.

57 Péter Erdő, Aktuelle staatskirchenrechtliche Fragen (wie Anm. 40), S. 391f; HK 1996/1, S. 43.

58 Ev. Pressedienst für Österreich, 20. 10. 1997, S. 8.

59 Peter Mulík, Staat und Kirche in der Slowakei (wie Anm. 48), S. 118.

60 František Lobkowicz, Länderbericht über das Staat-Kirche-Verhältnis in Tschechien, in: Essener Gespräche (wie Anm. 12), S. 122–132, 124.

Aus Slowenien, um ein anderes Nachbarland einmal zu erwähnen, das ebenfalls auf seinen Beitritt zur EU wartet, hat uns jüngst die Nachricht erreicht,⁶¹ daß aus laizistischen Gründen ein konfessioneller Einfluß in den öffentlichen Schulen vollkommen ausgeschlossen wurde. Der Religionsunterricht wurde weitgehend marginalisiert, er begegnet als nichtkonfessionelles Wahlfach (neben fünf weiteren Wahlfächern), sein Status scheint außerordentlich schwierig und umstritten, so daß von katholischer Seite heftiger Anstoß genommen wird.

13. Eine Besonderheit des ungarischen Hochschulrechts liegt in der Tatsache, daß die theologischen Ausbildungsstätten nicht wie bei uns als Theologische Fakultäten in staatlichen Universitäten inkorporiert sind, sondern daß man die staatlichen Universitäten völlig säkular gestaltete, aber den Kirchen anheimstellte, *kirchliche Universitäten* zu gründen, die aus mindestens drei Fakultäten bestehen müssen. So kommt es, daß wir in Budapest neben der staatlichen Eotvös-Lorand-Universität eine römisch-katholische Pazmány-Péter-Universität und eine reformierte Universität haben, die nach dem Bibelübersetzer Gáspár Károlyi benannt wurde. Schwierig ist es bei dieser Konstellation für die kleine Lutherische Akademie in Budapest, die ebenfalls Universitätsrang besitzt, aber etwas isoliert danebensteht, der aber auch die Wiederangliederung an die Universität von Pécs/Fünfkirchen (ihr hat sie als exponierte Theologische Fakultät in Sopron/Ödenburg zwischen 1923 und 1950 angehört) aus rechtlichen Gründen verwehrt wird.⁶²

Freilich wird den Studenten die Möglichkeit eröffnet, neben der Theologie für das Lehramt an einer Schule ein zweites Fach an einer anderen Universität zu studieren: Kombinationsstudium, für das dann drei Universitäten zur Verfügung stehen, mit allen drei gibt es entsprechende Übereinkommen. So kann es nun geschehen, daß ein lutherischer Student die Theologie an seiner lutherischen Akademie absolviert, die Philosophie an der katholischen Universität und Geschichte an der Reformierten Universität.

61 Alenka Šverc, Status des Schulfaches „Religionen und Ethik“ in der neuen slowenischen Schulgesetzgebung, in: Österreichisches Religionspädagogisches Forum 7 (1997), S. 55–57.

62 András Reuss, Das Studium der Theologie im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche. Herausforderungen, Grenzen und Chancen der theologischen Ausbildung in der Evang.-Luth. Kirche in Ungarn nach der politischen Wende von 1989, in: Bengt Hägglund/Gerhard Müller (Hgg.), Kirche in der Schule Luthers. Festschrift für D. Joachim Heubach, Erlangen 1995, S. 389–397; Karl Schwarz, A teológia az egyetemen – egyháztörténeti és jogi szempontok [Theologie an der Universität. Kirchenhistorische und juristische Aspekte], in: *Lekipásztor* 72 (1997), 2–3, S. 42–45. 82–84.

Wichtig war für die Evang.-Luth. Kirche, daß ihre Ausbildungsstätte den höchsten akademischen Rang besitzt, nämlich Universitätscharakter – und zwar aufgrund eines ziemlich aufwendigen Akkreditationsverfahrens, deshalb auch das Recht hat, zu promovieren und zu habilitieren. Daneben gibt es noch zahlreiche Hochschulen, die dieses Recht nicht besitzen, etwa die Reformierte Theologische Akademie in Pápa oder Sárospatak⁶³ oder die Tan Kapuja Buddhistische Hochschule, das Ausbildungsinstitut der Siebentags-Adventisten, von den umstrittenen Bibelschulen einmal abgesehen, die ebenfalls Hochschulrang für sich reklamieren.

In der Slowakei wurden die theologischen Fakultäten 1990 im Zuge der „samtenen“ Revolution in die Universitäten inkorporiert.⁶⁴ Heute bestehen an den Universitäten in Preßburg/Bratislava zwei theologische Fakultäten (evangelisch/katholisch),⁶⁵ in Prešov/Eperies ebenfalls zwei (griechisch-katholisch/orthodox), darüber hinaus ist in Trnava/Tyrnau eine katholische Universität vorgesehen.

In Tschechien gibt es fünf theologische Fakultäten an staatlichen Universitäten, drei davon, eine katholische, eine evangelische und eine hussitische Fakultät an der Prager Karlsuniversität,⁶⁶ sowie zwei weitere katholische Fakultäten an der Palacký-Universität in Olmütz/Olomouc und an der Südböhmischen Universität in Budweis/České Budějovice.

14. Aus dem Bereich des besonderen Staatskirchenrechts möchte ich noch einmal auf das 1997 zwischen der Republik Ungarn und dem Hl. Stuhl abgeschlossene Teilabkommen (eine Art Mini-Konkordat) hinweisen.⁶⁷ Es behandelt erstens die Frage der Restitution der Immobilien; hier ist man übereingekommen, die Frist bis 2011 zu verlängern und nur 50 % der beanspruchten Gebäude zurückzufordern, für den Rest jedoch eine jährliche Staatsleistung zu verlangen. Das zweite Thema des Abkommens war die Einführung der Kultursteuer nach italienischer Vorbild; 1 % der Einkommenssteuer kann von jedem Steuerzahler einer Kirche gewidmet werden. –

63 Susanne Kummer, Neue Aufgaben für reformierte Theologen, in: G2W 1998/2, S. 21–23.

64 Július Bartl/Júlia Hautová (Hgg.), Comenius University Bratislava, Bratislava o. J., S. 3.24; Dušan Ondrejovič, Theologische Ausbildung an der Evang.-Theol. Fakultät der Comenius-Universität in Bratislava (masch. Manuskript, Tallinn, 15. 10. 1990).

65 Igor Kišš, Alma mater für die Slawen, in: G2W 1998/2, S. 24f.

66 Jindřich Halama (Red.), 75 let Evangelické bohoslovecké fakulty v Praze [75 Jahre Evangelisch-theologische Fakultät in Prag], Prag 1994; Zdeněk Kučera, Art. Prag, in: Theologische Realenzyklopädie XXVII/1–2 (1996), S. 172–182.

67 G2W 1997/7–8, S. 9.

Was ist aber, wenn diese Widmung ausbleibt, wird dann der Staat eine Art Ausfallhaftung übernehmen? Das wäre der Wunsch der Kirchen. Schließlich wurde drittens über die Finanzierung der öffentlichen Dienstleistungen der Kirche im diakonischen und kulturellen Bereich verhandelt.

In der Slowakei werden Konkordatsverhandlungen derzeit geführt, geplant sind drei Verträge: ein Grundlagenvertrag, der wohl mutatis mutandis auch für die nicht-katholischen Kirchen und Religionsgesellschaften gelten wird, sodann ein Vertrag über die Militär- und Polizeiseelsorge und schließlich ein Vertrag über den Religionsunterricht und das kirchliche Bildungswesen.

In der Slowakei werden die Geistlichen vom Staat besoldet, diese übrigens äußerst geringe Entlohnung soll noch 1997 auf das Durchschnittseinkommen von skr 8100 verdoppelt werden. Dieser Vorgang ist der erste Schritt zu einer neuen Form der Kirchenfinanzierung, die ebenfalls das italienische Modell übernehmen wird.

In Polen ist das schon längst abgeschlossene Konkordat⁶⁸ kürzlich ratifiziert worden.

Ein Gesetz über die juristische Stellung der Kirchen wurde in Tschechien vorbereitet. Dabei belastete ein Richtungsstreit die Regierung, denn die Liberalen wollten den Kirchen lediglich eine privatrechtliche Basis nach dem Vereinsgesetz zubilligen, während die Christlich-Sozialen den anerkannten Glaubensgemeinschaften einen Sonderstatus zuerkannten. Ob und wie dieser Streit gelöst wurde, ist bisher noch nicht bekannt geworden.

15. Im Jahre 1992 wurde in der damaligen Tschechoslowakei die *kirchliche Eheschließungsform* wieder eingeführt, so daß dort nicht wie in Österreich und Deutschland die *Zivilehe obligatorisch*, sondern bloß *fakultativ* gilt. Während dies in der Slowakei keine Schwierigkeiten aufwirft, wird dies in Tschechien von den kleineren Religionsgemeinschaften erneut in Diskussion gezogen. In Polen wurde diese kirchliche Eheschließungsform (mit nachträglicher Eintragung in zivile Standesregister, um bürgerlich-rechtliche Wirkungen zu erzielen) ebenfalls jetzt mit dem Konkordat realisiert. Die Widerstände, die eine Konkordatsratifizierung durch einige Jahre verhindert haben, dürften hier ihren Wurzelboden haben.

68 Richard Puza/Abraham Peter Kustermann (Hgg.), *Neue Verträge zwischen Kirche und Staat. Die Entwicklung in Deutschland und Polen*, Freiburg/Schweiz 1996, S. 109ff.

16. Cursorisch hingewiesen sei abschließend noch auf die gesetzlich geregelte Seelsorge in öffentlichen Einrichtungen:⁶⁹ Militärseelsorge, Gefängnis- und Krankenhausseelsorge gibt es wieder in Ungarn, Polen, in der Slowakei, in Tschechien.

Dieser Überblick mutet sehr eklektisch an und ist es wohl auch, er richtet sich nicht an den staatskirchenrechtlichen Insider, er kommt aber einem Informationsbedürfnis seitens des Martin-Luther-Bundes nach, der damit nicht nur sein vitales Interesse für die Lutherischen Kirchen in diesem Teil Europas signalisiert, sondern überhaupt für die Lebensbedingungen der Kirche Jesu Christi um die Jahrtausendwende.

⁶⁹ Dazu Luchterhandt (wie Anm. 12), S. 52ff.