

Die Kirchen in Europa

KANON XXX

Kovar

KANON

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

REDAKTION

RICHARD POTZ
BRIGITTE SCHINKELE
EVA SYNEK

Gefördert durch
das Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung

KANON XX

Yearbook of the SOCIETY FOR THE LAW OF THE EASTERN
CHURCHES

Annuaire de la société du droit des églises orientales

THE CHURCHES IN EUROPE

Edition Roman Kovar · Egling 2008

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar

© by Roman Kovar Verlag, 86492 Egling an der Paar

Umschlaggestaltung: Wolfgang Wieshaider

Auslieferung: Verlag Roman Kovar, Hauptstr. 13, 86492 Egling an der Paar

Druckvorlage: Institut für Rechtsphilosophie, Religions- und Kulturrecht an der Rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien

Druck: thB, Tschechische Republik

I. Auflage 2008. Alle Rechte vorbehalten.

ISBN-13 978-3-86577-109-4

KANON XX

Jahrbuch der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen

DIE KIRCHEN IN EUROPA

Edition Roman Kovar · Egling 2008

Empty Page

Inhalt

<i>Eva M. Synek, Wien</i>	
Der XVIII. Kongress der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen.....	IX
<i>Konstantinos G. Pitsakis, Athen-Komotini</i>	
Spyros N. Troianos – 75 ^e Anniversaire	XV
<i>Spyros N. Troianos, Athen</i>	
Die Gesetzgebung in religiösen Angelegenheiten in Griechenland: Aktuelle Fragen und Entwicklungen	XXI
<i>Achilles Emilianides, Nicosia</i>	
Law on Religion in Cyprus	7
<i>Hristo P. Berov, Berlin-Potsdam</i>	
Einige Probleme des bulgarischen Religionsgesetzes – das sog. „Gesetz über die Glaubensbekenntnisse“.....	22
<i>Radu Carp, Bucharest</i>	
Romania and the European Union between Political Vision and Legal Reality	42
<i>Ionuț Corduneanu, Bucharest – Radu Preda, Cluj-Napoca</i>	
Some Considerations regarding the New Religious Denominations Law in Romania	52
<i>Håkan Mattlin, Finland</i>	
Law on Religion in Finland: Church and State in Finland	64
<i>Alexej Klutschewsky, Wien-Moskau</i>	
Religionsrecht in Estland unter besonderer Berücksichtigung der Orthodoxie	75
<i>Thomas Mark Németh, Würzburg-Wien</i>	
Religionsrecht in der Ukraine	119

- Richard Potz, Vienna*
Law on Religion in Multiconfessional Western Balkan 137

- Franz Kangler, Istanbul*
Die christlichen Minderheiten in der Türkei und die Verhandlungen der Türkei
zum EU-Beitritt 152

DER XVIII. KONGRESS DER GESELLSCHAFT FÜR DAS RECHT DER OSTKIRCHEN

Von Eva M. S y n e k, Wien

Dass der XVIII. Kongress der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen im Beitrittsjahr Rumäniens zur Europäischen Union just in Cluj/Klausenburg stattfand, ist natürlich genauso wenig ein Zufall wie das Generalthema „Die Kirchen in Europa“ und der gewählte Zeitpunkt (vom 11.-15. September 2007) in unmittelbarem Anschluss an die 3. Ökumenische Versammlung in Sibiu/Hermannstadt. Die „Brücke“ zwischen beiden Veranstaltungen schlug das Referat von Archimandrit *Gregorios Papathomas*, das noch einmal die bereits in Urbino aufgeworfenen ekclesiologischen Fragen aufgriff (vgl. Kanon 19, S. 3-21) und weiterführte: Der auf Wunsch unserer rumänischen Gastgeber in deren neuen Zeitschrift *Inter* publizierte Vortrag endete mit der selbstkritischen Frage nach der kirchlichen Performance im heutigen Europa: „„Les Églises désunies et l'Europe unie“? ... *DésUnification ecclésiale et RéUnification européenne?* La différence de perspective est considérable. Avons-nous encore le courage de s'interroger sur la question? Si c'est le cas, cela veut dire alors que l'espoir est né ailleurs ...“

Im Zentrum der Tagung standen dann die in diesem Kanonband dokumentierten Referate zum europäischen Religionsrecht, die neben vielen interessanten Einzelfragen vor allem auch facettenreich das grundsätzliche Problem einer im Kontext des heutigen Europas möglichst angemessenen Verhältnisbestimmung von Staat und Kirche(n) bzw. Religion(en) fokussierten. Ausgangspunkt waren dabei die mehrheitlich orthodox geprägten Mitgliedstaaten der Europäischen Union, allen voran natürlich das Gastgeberland Rumänien mit seinem ganz neuen (Ende 2006), nach langen Debatten in wesentlichen Punkten an der österreichischen und tschechischen Rechtslage orientierten Religionsgesetz (Referate von *Radu Carp* und *Radu Preda* gemeinsam mit *Ionuț Corduneanu*) und Bulgarien (*Hristo Berov*). Ein breiter, nicht zuletzt vom bulgarischen Referenten betonter Konsens, dass das betont „europäische“ rumänische Gesetz – manchen Unkenrufen zum Trotz – besser geraten ist als das bulgarische, gehörte sicher zu den besonders spannenden Ergebnissen der Diskussion.

Von großem Interesse waren aber auch die Berichte aus den „alten“ EU-Mitgliedsländern Griechenland (*Spyros Troianos*) und Zypern (*Achilles Emilianides*). Wie *Konstantinos Pitsakis* in der Diskussion en passant verriet, wird gerade an einem neuen Statut der Zyprioten Orthodoxen Kirche gearbeitet. Eine Revolutionierung des geltenden Religionsrechts scheint sich in Zypern aber nicht anzusehen. In Griechenland haben sich hingegen in jüngster Zeit Initiativen zu einer radikalen Entkopplung von (orthodoxer) Kirche und Staat gehäuft. Auch wenn es nach den griechischen Neuwahlen vom 16. September 2007 nicht so aussicht, dass die jüngsten Gesetzesentwürfe, die zugleich mit der Aufgabe staatlicher Kirchenhoheit auch die Beendigung des öffentlich-rechtlichen Status der (Orthodoxen) Kirche von Griechenland und der staatlichen Klerusbesoldung vorsehen, rasch umgesetzt würden: Nicht nur die aktuellen Debatten, sondern auch

bereits beschlossene neue Gesetze zeigen deutlich, dass in Griechenland eine Entwicklung weg von staatskirchlichen Strukturen in Gang ist. Die Privilegierung der Orthodoxie gegenüber anderen Religionsgemeinschaften wird bei gleichzeitiger Infragestellung der traditionellen staatlichen Gängelung der „vorherrschenden Religion“ sukzessive zurückgenommen. Ob der eingeschlagene Weg aber über kurz oder lang unbedingt zur – von der Orthodoxen Kirche abgelehnten – Aufgabe des öffentlich rechtlichen Status führen muss, wie zuletzt von der Opposition immer wieder gefordert?

Dass eine stärkere Trennung von Kirche und Staat nicht unbedingt auch die historisch gewachsene Sonderstellung bestimmter Religionsgemeinschaften in Frage stellen muss, zeigte nicht zuletzt das viel beachtete Referat zu Finnland (*Håkan Mattlin*): Lutherische und Finnisch-Orthodoxe Kirche haben hier zwar immer noch den besonderen Status von Nationalkirchen. Dennoch wurden staatskirchliche Elemente in den letzten Jahren sukzessive zurückgenommen. Die Bereitschaft zur Gleichstellung von Religionsgemeinschaften impliziert unter anderem, dass neben der orthodoxen Nationalkirche auch andere orthodoxe Gemeinden (*de facto*: Gemeinden des Moskauer Patriarchats) registriert wurden. Die wohlwollende Evaluierung des finnischen Weges in der Diskussion lässt sich in etwa so zusammenfassen: Warum geht eigentlich in Finnland so vieles, was anderswo nach wie vor Probleme schafft?

Um sich über Jahre hinziehende, letztendlich aber doch konstruktiv bewältigte, staatliche Probleme mit dem Umgang innerorthodoxer Pluralität ging es auch in dem Referat zu Estland (*Alexej Klutschewsky*). Der Vortrag hat bald nach unserem Kongress durch den im Kontext des Zusammenkommens der orthodox-katholischen Dialogkommission neu aufgeflammt Konflikt um die Frage der im Verband des Patriarchats von Konstantinopel autonomen Estnischen Orthodoxen Kirche innerhalb eines vom Moskauer Patriarchat als Teil seines kanonischen Territoriums betrachteten Gebietes ungewollt an Aktualität gewonnen.

Es wurden aber auch Länder mit in die Diskussion einbezogen, die (noch) nicht EU-Mitglieder sind: Den neuen Religionsgesetzen der „jugoslawischen Erben“ Serbien, Bosnien und Kosovo war ein spannender rechtsvergleichender Vortrag (*Richard Potz*) gewidmet, der infolge einer aus gesundheitlichen Gründen erfolgten kurzfristigen Absage des Referenten durch die Bosnien-Expertin Valeria Heuberger verlesen wurde. Ein weiterer kompakter Beitrag skizzerte in gelungener Weise die komplexe religionsrechtliche Situation in der Ukraine (*Thomas Németh*), wo die politische Wende bekanntlich in besonderer Weise auch mit bedeutenden konfessionellen Umbrüchen verbunden war (jurisdiktionalles Splitting der lokalen Orthodoxie, offizielle Wiederzulassung und Reorganisation der Griechisch Katholischen Kirche, besonders starkes Engagement neoprotestantischer Gruppen und Neuer Religiöser Bewegungen).

Zu den in Hinblick auf die europäische Einigung am häufigsten gestellten Fragen gehört zweifelsohne die Bestimmung der Grenzen Europas. Augenblicklich werden die gerade auch in kirchlichen Kreisen geführten einschlägigen Debatten zumeist von Emotionen rund um die

Beitrittsverhandlungen der Türkei dominiert. Abgesehen von wirtschaftlichen und allgemeinen demokratiepolitischen Bedenken wird nicht selten deren vorwiegend islamisch religiös-kulturelle Prägung als inkompatibel mit einer postulierten christlichen Leitkultur Europas herausgestellt. Nicht zuletzt aus diesem Grund war es dem Vorbereitungsteam auch wichtig, bei der Auswahl der Vortragsthemen nicht auf die christlichen Minderheiten in der Türkei zu vergessen: Wenn im europäischen Diskurs gerne deren prekäre rechtliche Situation als Argument gegen eine künftige EU-Mitgliedschaft der Türkei in die Waagschale geworfen wird, so wird dabei großzügig eines übersehen: Die Christen in der Türkei selbst bauen, wie etwa regelmäßige Stellungnahmen von Patriarch Bartholomaios deutlich zeigen, in der Regel sehr wohl auf eine verstärkte europäische Integration ihres Heimatlandes, durch die sie sich politische Stabilität und im Zuge der Stärkung demokratischer, zivilgesellschaftlicher Strukturen auch eine Verbesserung ihrer Rechtspositionen erhoffen. Als Vortragender konnte der Rektor des österreichischen Georgskollegs in Istanbul, *Franz Kandler*, gewonnen werden, ein Zeitzuge und im Bereich von Schule und Orden im Kleinen auch Mitgestalter von 30 Jahren türkischer Zeitgeschichte. In wohltuend differenzierter Weise gelang es ihm, ohne die bekannten Schwierigkeiten zu verschleiern, positive aktuelle Entwicklungen rund um die rechtliche wie soziale Situation der christlichen Minderheiten in der Türkei darzustellen: Ganz aktuell war unter anderem die Information, dass ein medial viel beachtetes Verfahren gegen Patriarch Bartholomaios eingestellt worden ist.

Vor nicht allzu langer Zeit konnte freilich – entgegen dem Faktum, dass Griechenland bereits seit 1981 Mitglied der Europäischen Union ist – auch von manchen noch ganz ernsthaft die Ostgrenze der lateinischen Christenheit als politisch signifikante kulturell-religiöse Trennlinie im geographischen Europa postuliert werden. Nach dem Beitritt Zyperns 2004 sowie Bulgariens und Rumäniens im Zuge der Erweiterungsrounde 2007 sollte dieser willkürliche Exklusivismus im politischen Diskurs endgültig der Vergangenheit angehören. Die Gemeinschaft der europäischen Kirchen hatte sich bereits in der seitens der 2. Ökumenischen Versammlung in Graz 1997 angeregten, 2001 in Straßburg feierlich unterzeichneten *Charta Oecumenica* wegweisend von einem solchen distanziert: „Europa ist nicht nur West- und Mitteleuropa. Europa ist das Gebiet zwischen Atlantik und Ural, zwischen Nordkap und Mittelmeer“. Hier knüpfen nun freilich viele Fragen der Positionierung der Kirchen im neuen Europa an: Bei unserer Tagung war nicht zuletzt seitens der teilnehmenden Theologen große Bereitschaft zu spüren, das „Haus Europa“ konstruktiv mitzugestalten. Generell europaskeptische Unkenrufe waren auffälliger Weise von keiner Seite zu hören, obwohl etwa im Beitrag der aus der in den letzten Jahren in Rumänien auf eine kleine Minorität zurück geschrumpften, traditionell evangelisch geprägten deutschen Bevölkerungsgruppe Siebenbürgens stammenden Juristin *Monica Vlad* Ambivalenzen durchaus offen angesprochen wurden. Sehr konkret wurde diesbezüglich auch der griechisch-katholische Theologe *Ioan Furtună*, der unter anderem die mit der enormen Arbeitsmigration (ca. 10 Prozent der Bürger Rumäniens arbeiten derzeit im Ausland) im Zusammenhang stehenden Probleme wie die große Zahl der von ihren Eltern getrennt aufwachsenden Kinder ansprach.

Entsprechend nüchtern hat auch der Eröffnungsvortrag des Juristen und Politologen *Radu Carp* – „Romania and the European Union. Between Political Vision and Juridical Reality“ – alltägliche Probleme seines im Umbruch befindlichen Heimatlandes nicht unter den Tisch gekehrt.

Der Frage aktuellen kirchlichen Agierens im europäischen Kontext nahm sich besonders der Kurzbeitrag von *Patriciu Vlaicu* an. Am Beispiel des Aufbaus einer eigenen Vertretung der Rumänischen Orthodoxen Kirche bei den Europäischen Institutionen zeigte er, wie diese die aktuellen politischen Herausforderungen in der Praxis konstruktiv aufnimmt: Man wird in Zukunft mit Spannung die am Ende der Intervention kurz vorgestellte Website www.orthoxero.eu verfolgen. Mit der während des Kongresses erfolgten Wahl des vergleichsweise jungen Metropoliten *Daniel v. Iași* zum neuen Patriarchen wird der bereits bislang pro-europäische Kurs der Rumänischen Orthodoxen Kirche sicher eine neue Dynamik erhalten. „Notre Pays même s'il est devenu récentement membre de l'Union Européenne, n'a jamais cessé de se manifester dans un véritable esprit européen“. Diese von *Vlaicu* zitierte Stellungnahme des nunmehrigen Patriarchen Daniel im Rahmen der Ökumenischen Versammlung in Sibiu wird man wohl als programmatisch nehmen dürfen.

Ähnlich programmatisch hat auch der im Zuge unserer Tagung als Nachfolger von *Spyros Troianos* gewählte neue Präsident unserer Gesellschaft, *Richard Potz*, das Bemühen um deren „Osterweiterung“ und damit verbunden, die verstärkte Integration neuer, vor allem jüngerer orthodoxer Mitglieder in unser Netzwerk formuliert. Natürlich ist das Bemühen um „Osterweiterung“ in unserer Gesellschaft grundsätzlich nichts Neues: So gab es bereits in der Gründungsphase intensive Versuche, Kontakte zu Kollegen „hinter dem eisernen Vorhang“ herzustellen. Trotz der vorhandenen politischen Hindernisse gelang es auch immer wieder einmal, dass ein Referent aus dem „größeren Europa“ an einem Kongress teilnehmen konnte: Am Vorabend der Perestrojka, 1987 in Santiago de Compostela, waren sowohl *Radko Poptodorov* aus Sofia wie auch *Nicolae V. Dura* aus Bukarest mit dabei, 1989 in Kavalla referierten zwei Russen, *Stefan Dymsa* und *Wladimir Cypin*. Ganz im Zeichen der politischen Wende und den mit dieser aufgebrochenen neuen Spannungspotentiale im Zuge der kirchlichen Reorganisationsprozesse stand dann der XI. Kongress 1993 in St. Gabriel/Wien: Unsere diesjährige Tagung schließt gewissermaßen den Kreis zum damaligen Motto „Multikonfessionelles Europa – Die Ordnung des Zusammenlebens zwischen Ost und West“ (vgl. für die publizierten Referate Kanon XII und XIII). Durften wir bereits damals sowohl eine kleine rumänische als auch eine kleine russische Delegation begrüßen, nahm die Partizipation von Kollegen aus den neuen Demokratien Mittel-Osteuropas bei den Folgekongressen doch nicht gerade rasant zu: Einerseits war und ist der Besuch von Tagungen im Ausland für diese aus ökonomischen Gründen zumeist nicht ganz einfach. Andererseits schlägt natürlich auch durch, dass alte Mitglieder und Freunde unserer Gesellschaft, die wie *Potodorov*, *Floca* oder *Cypin* auch in schwierigen Zeiten orthodoxes Kirchenrecht auf einem hohen Niveau betrieben haben, in die Jahre gekommen sind, mit dem einen oder anderen gesundheitlichen Problemen zu kämpfen haben

bzw. wie *Liviu Stan* leider überhaupt verstorben sind. Eine neue Generation von Kanonisten muss sich erst profilieren, staatliches Religionsrecht muss in Ländern wie Rumänien und Bulgarien, aber auch Russland oder der Ukraine als wissenschaftliche Disziplin überhaupt erst weitgehend neu wieder aufgebaut werden. Auf diesem Hintergrund war es äußerst erfreulich, wie viele junge – vor allem natürlich – rumänische Juristen und Theologen, aber z.B. auch zwei Bulgaren in Cluj erstmals zu uns gestoßen sind. Eine ganze Reihe von ihnen dürfen wir als neue Mitglieder in unserer Gesellschaft begrüßen. Damit zeichnet sich ab, dass in unserer Gesellschaft die Orthodoxie in Zukunft hoffentlich weiterhin durch sehr viele aktive griechische Mitglieder (und Kanonisten aus Übersee), verstärkt aber auch durch Angehörige der mittel-osteuropäischen Kirchen repräsentiert sein wird. Es darf diesbezüglich wohl als gutes Omen gewertet werden, dass bei der Wahl des neuen Vorstandes mit *Radu Preda*, dem Hauptorganisator der Tagung in Cluj, diesem nun erstmals auch regulär ein Rumäne angehört.

Insgesamt wird man wohl sagen dürfen, dass Rumänien 2007 nicht nur mit Sibiu/Hermannstadt als „europäischer Kulturhauptstadt“ und „Hauptstadt der Ökumene“ die europäische Feuerprobe bestanden hat. Die Teilnehmer unseres Kongresses durften Cluj/Klausenburg eine Woche lang als „Hauptstadt des europäischen Religionsrechts“ erleben. Dafür ist neben vielen im Hintergrund helfenden Händen allen voran *Radu Preda* ein deutliches Wort des Dankes zu sagen: Ohne sein enormes persönliches Engagement wäre unser erster rumänischer Kongress schlicht und einfach nicht möglich gewesen. *Radu Preda* verdanken wir nicht nur die, wie jeder, der bereits selbst einmal für eine Tagung die Verantwortung übernommen hat, nur allzu gut weiß, immer mühsame Logistik vor Ort und die bereits angesprochenen vielversprechenden Kontakte zu zahlreichen jungen Kollegen. Er war der primäre Kontaktmann zwischen unserer Gesellschaft und der Orthodoxen Theologischen Fakultät der *Babeș-Bolyai-Universität Cluj-Napoca* als Gastgeberin. Er hat das von jungen Theologen und Juristen neu gegründete außeruniversitäre Forschungsinstitut Inter (eine Institution mit betont ökumenischer und interreligiöser Ausrichtung) als Mitveranstalter gewinnen können. Er hat den Wunsch nach einem Besuch in Sibiu möglich gemacht, wo uns neben zahlreichen kulturellen Verlockungen und der Möglichkeit zu einer „Kanonistenwallfahrt“ zur Kathedrale von *Andrei v. Schaguna* ein köstliches Mahl im renommierten „Römischen Kaiser“ erwartete. Vor allem hat er sich aber auch um das Fundraising gekümmert. Als in Folge personeller Veränderungen im rumänischen Kultusamt im Sommer 2007 das zunächst durch dieses großzügig zugesagte Konferenzbudget buchstäblich von einem Tag auf den anderen nicht mehr vorhanden war, gelang es ihm dennoch, die Konferenz abzuwickeln. Um die in Hinblick auf die Teilnahmemöglichkeit junger Kollegen zunächst äußerst nieder angesetzten Unkostenbeiträge nicht im letzten Moment gewaltig erhöhen zu müssen, wurden geradezu organisatorische Wunder gewirkt: Die Universität sprang mit der Bereitstellung günstiger Unterbringungsmöglichkeiten ein. Persönliche Freunde finanzierten das Essen in Sibiu. Und auch eine lokale Juristenvereinigung (*Camera executurilor*

judecătoarești de pe lângă curtea de apel Cluj) konnte im letzten Moment als Sponsor gewonnen werden.

Dass es angesichts der extrem schwierigen finanziellen Rahmenbedingungen allerdings nicht möglich war, in gewohnter Weise mit professionellen Dolmetschern zu arbeiten, versteht sich von selbst: Zwar gab es Übersetzerinnen für die Eröffnung und die Diskussion, nicht aber für die Referate. Natürlich war es schade, dass der eine oder andere in der Folge nicht jedem Vortrag optimal folgen konnte. Auf Zukunft wird sich unsere Gesellschaft aber wohl generell darauf einstellen müssen, auf den bei vielen vergleichbaren Tagungen schon lange aufgegebenen Luxus von Dolmetschern insgesamt verzichten zu müssen. Dank der Sprachkenntnisse der meisten Mitglieder unserer Gesellschaft wird dies auch keine unüberwindbaren Probleme schaffen, solange künftige Referenten genauso zuverlässig und flexibel agieren wie diesmal: Alle (!) Vorträge waren rechtzeitig zum Kopieren bereitgestellt, einige mit Zusammenfassungen in eigenen Übersetzungen versehen. Ein Vortra-gender – *Franz Kangler* – hat sein auf Deutsch vorbereitetes Referat sogar spontan auf Englisch gehalten. In der Diskussion wurden die jungen Dolmetscherinnen nötigenfalls durch Teilnehmer so gut unterstützt, dass man getrost davon ausgehen kann: Es wäre wohl auch ganz ohne Hilfe „von außen“ gegangen. So hat unsere Tagung geradezu exemplarisch gezeigt, wie mit entsprechendem Engagement und gutem Willen im neuen Europa selbst bei äußerst knappen Ressourcen erstaunlich vieles möglich ist! Allen, die auf vielfältige Weise dazu beigetragen haben, sei an dieser Stelle nochmals aufs herzlichste gedankt.

Besonderer Dank sei auch nochmals *Spyros Troianos* ausgesprochen, der der Gesellschaft für das Recht der Ostkirchen acht Jahre als Präsident zur Verfügung gestanden hat. Die Herausgeber möchten ihm diesen Kanonband zu seinem 75. Geburtstag widmen. Aus diesem Anlass wird in Anschluss an den Kongressbericht auch die bei der letzten Generalversammlung vom neu gewählten Vizepräsidenten, *Konstantinos Pitsakis*, gehaltene Laudatio abgedruckt.

Ad multos annos!

SPYROS N. TROIANOS – 75^e ANNIVERSAIRE

Konstantinos G. Pitsakis, Athen-Komotini

C'est avec le plus grand plaisir que j'ai entrepris le privilège d'écrire ce peu de mots, de la part des membres de la Société pour le Droit des Eglises Orientales et de son Conseil d'Administration, pour le Professeur Dr. iur. Dr. iur. h.c. Spyros N. Troianos, en tête de ce volume de *Kanon*, qui lui est dédié à l'heureuse occasion de son 75^e anniversaire; de reprendre aussi les quelques mots que j'avais improvisés à Cluj-Napoca, au moment où Spyros Troianos, conformément à nos statuts en vigueur, quittait son poste de Président de la Société, tout au moins au niveau formel. Car, en réalité, il restera, sans aucun doute, l'un des grands mentors de notre Société, et cela, j'en suis sûr, pour de longues années à venir. Certainement donc un plaisir pour moi et un grand privilège, mais aussi une tâche difficile à remplir, d'autant plus que je dois rester dans un cadre assez austère, puisque, tout le monde le sait, Spyros Troianos est mon grand ami personnel de longues décennies, et mon pauvre discours risquerait de relever trop du genre hagiographique, voire, dans notre tradition byzantine, « synaxariste » ...

Spyros N. Troianos est né à Athènes en 1933. Disciple de grands maîtres, juristes et byzantinistes, à Athènes et à Munich, docteur en droit en 1964, habilité en 1970, professeur de droit ecclésiastique, puis de droit byzantin, à la Faculté de Droit de l'Université d'Athènes (1977-2000), doyen de la Faculté de Droit d'Athènes (1994-2000), Président, *ad instar Rectoris*, du Comité d'Administration de l'Université Ionienne, nouvellement fondée, à Corfou (1993-1998), docteur honoris causa de la Faculté de Droit de l'Université de Vienne, membre très actif d'un grand nombre de sociétés savantes en Grèce et à l'étranger, dans les domaines de l'histoire du droit et du droit en vigueur, de l'histoire byzantine et du droit byzantin, du droit ecclésiastique et canonique, grand organisateur de congrès et grand rapporteur éloquent dans des rencontres scientifiques, il est l'auteur prolifique d'un très grand nombre d'études sur ces sujets, en plusieurs langues, surtout en grec, en allemand et en français. La collection complète de ses articles dans des langues autres que le grec a récemment été publiée en deux gros volumes, sous le titre *Historia et Ius*: un nombre, impressionnant en soi, de quatre-vingt-dix études¹. Sa production scientifique comprend plusieurs livres de base. Citons: le dernier et le plus récemment mis à jour manuel *ad hoc* sur les sources du droit byzantin²; la dernière édition des Novelles de l'empereur Léon VI le Sage, comprenant une longue introduction, le texte original grec corrigé et accompagné d'une traduction en grec moderne, un annexe de onze articles de l'éditeur sur des questions générales ou particulières concernant les Novelles de Léon et un index précis, et exhaustif, des mots grecs des Novelles³; de longs travaux

¹ *Historia et Ius I* (1969-1988), II (1989-2004), Athènes 2004.

² Οἱ πηγὲς τοῦ βυζαντινοῦ δικαιου, Athènes-Komotini² 1999.

³ Οἱ Νεαρές Λέοντος Κ' τοῦ Σωφοῦ, Athènes 2007.

systématiques sur la procédure des tribunaux ecclésiastiques à Byzance⁴; des études fondamentales sur les rapports entre l'Église et l'État à Byzance⁵; plusieurs travaux très complets sur les commentateurs byzantins de droit canonique, qui remplacent désormais les anciennes listes de Hermann⁶; de longs travaux sur l'œuvre législative des anciens conciles, par excellence, évidemment, du concile in Trullo⁷; des études sur des notions fondamentales de droit canonique oriental⁸ et sur de notions de droit ecclésiastique contemporain, surtout celle de la liberté religieuse; et, finalement, le dernier grand manuel systématique de droit ecclésiastique grec, très bien documenté, à l'usage surtout des étudiants mais d'une ampleur beaucoup plus grande⁹. Et aussi, en dehors du droit canonique et ecclésiastique proprement dit, des études fondamentales qui ont renouvelé nos connaissances sur le droit pénal byzantin¹⁰; sur l'environnement dans la législation byzantine¹¹; sur le langage juridique grec¹²; sur les professions juridiques à Byzance¹³ et la prosopographie juridique byzantine (Jean Malalas identifié avec Jean le Scolastique) et grecque moderne (G. A. Rhallès et M. Potlès); sur l'enseignement du droit à Byzance et sur l'enseignement et les enseignants de droit canonique et ecclésiastique dans les facultés grecques aux XIX^e-XX^e siècles;

⁴ Η ἐκκλησιαστική δικονομία μέχρι τοῦ θανάτου τοῦ Τουστινιανοῦ, Athènes 1964; Η ἐκκλησιαστική διαδικασία μεταξύ 565 καὶ 1204, Athènes 1969.

⁵ Dont: Kirche und Staat. Die Berührungspunkte der beiden Rechtsordnungen in Byzanz: Ostkirchliche Studien 37 (1988) 291-296; Nomos und Kanon in Byzanz: Kanon 10 (1991) 37-51.

⁶ Kanonistische Antworten und Abhandlungen in der Ostkirche (9.-15. Jh.): Eine Übersicht, dans: H. ZAPP – A. WEISS – ST. KORTA (ed.), Ius Canonicum in Oriente et Occidente. Festschrift für Carl Gerold Fürst zum 70. Geburtstag, Francfort-sur-le-Main 2003, 403-419 (= Historia et Ius II, 759-782); texte repris en grec et mis à jour dans Ekklesiastikos Pharos 73 (2001-2002) 81-98, 74 (2004) 91-92, puis dans la réimpression de PG 119, Athènes 2006, κξ'-μα'.

⁷ Η Πενθέτη Οἰκονομική Σύνοδος καὶ τὸ νομοθετικό τῆς ἔργο. Athènes 1992; plusieurs autres études sur le Quinisexte. Sur Nicée II : Η Ζ' Οἰκονομική Σύνοδος καὶ τὸ νομοθετικὸν αὐτῆς ἔργον, Athènes 1989; Die Kanones des VII. Ökumenischen Konzils und die Kaisergesetzgebung: Annuarium Historiae Conciliorum 20 (1988) 289-306.

⁸ Akribeia und Oikonomia in den heiligen Kanones: Ius Ecclesiarum – Vehiculum Caritatis, Vatican 2001.

⁹ Εκκλησιαστικό Δικαίο, 2^e édition (en collaboration avec G. A. POULIS), Athènes 2003.

¹⁰ Un ouvrage de base: Ο « Ηοινάλιος » τοῦ Ἐκλογαδίου. Συμβολὴ εἰς τὴν ιστορίαν τῆς ἐξελίξεως τοῦ ποινικοῦ δικαίου ἀπό τοῦ Corpus Iuris Civilis μέχρι τῶν Βασιλικῶν, Francfort-sur-le-Main 1980; cf. aussi « Bemerkungen zum Strafrecht der Ecloga » dans la Festschrift N. SVORONOS, I, Rethymnon 1986, 97-112; Die Strafen im byzantinischen Recht. Eine Übersicht: JÖB 42 (1992) 55-74; aussi, sous sa direction, un volume collectif: Ἔγκλημα καὶ τιμορία στὸ Βυζαντίο, Athènes 1997 (avec sa propre contribution, en guise d'introduction: « Οἱ ποινὲς στὸ βυζαντῖνο δίκαιο », 13-65). Plusieurs études sur des sujets particuliers, surtout sur des crimes et des délits concernant la vie maritale et génitale (y compris l'adultére, l'avortement, l'homosexualité etc.), la magie et les sciences occultes etc. Ses intérêts particuliers sur des aspects de droit concernant la vie familiale et maritale (mariages mixtes, divorce, statut juridique de l'enfant à naître) et sur les pratiques occultes, ces dernières mises en parallèle avec les pratiques thérapeutiques « rivales » de l'Église et l'activité médicale scientifique, s'étendent naturellement beaucoup plus loin que le droit pénal et se rencontrent, évidemment, aussi avec le droit canonique.

¹¹ Φυσικὸ καὶ δομημένο περιβάλλον στὶς βυζαντινὲς νομικὲς πηγὲς (conjointement avec C.G. PITSAKIS), Athènes 1998.

¹² Η Ἑλληνικὴ νομικὴ γλῶσσα, Athènes 2000; plusieurs autres études sur le langage juridique.

¹³ Η 0ēση τοῦ νομικοῦ/δικαστῆ στὴ βυζαντινὴ κοινωνία, Athènes 1993.

et, naturellement, plusieurs étude sur la production littéraire juridique byzantine et post-byzantine et sur l'histoire juridique de la Grèce moderne¹⁴. Enfin, l'édition critique d'un grand nombre de sources juridiques byzantines, surtout dans le cadre du projet de recherche sur les sources byzantines de droit au Max-Planck-Institut für europäische Rechtsgeschichte à Francfort, dont il est, dès le début et jusqu'aujourd'hui, l'un des plus anciens et des plus fidèles collaborateurs¹⁵. Dans ce même cadre, il est le chef d'un *Sub-Projekt* à Athènes et il dirige depuis des années une collection d'études en tant qu'*Athener Reihe*, parallèle au programme éditorial de Francfort, en droit byzantin, surtout en droit ecclésiastique (17 volumes parus). En matière de droit ecclésiastique proprement dit il est aussi, comme tout le monde ici le connaît, un collaborateur très actif des projets et des activités de l'Institut de Vienne; un travail très récent dans ce dernier cadre: sa collaboration à l'ouvrage de Richard Potz et Eva M. Synek, *Orthodoxes Kirchenrecht: eine Einführung*, Freistadt 2007.

D'une activité très importante pour ce qui est des problèmes juridiques actuels de l'Église de Grèce et d'autres Églises orthodoxes, membre de plusieurs organes dans l'administration de l'Église, ancien directeur général des Cultes au Ministère grec de l'Instruction Publique et des Cultes, il a aussi participé, avec un rôle décisif, à plusieurs comités pour la rédaction de textes législatifs fondamentaux de droit ecclésiastique, dont la Charte de l'Église de Grèce en vigueur.

Mais Troianos est surtout, un enseignant: un grand « maître d'école », *didaskalos*, infatigable, qui a formé et continue toujours à former un grand nombre d'élèves et de chercheurs; plusieurs d'entre eux sont maintenant ses collègues; et il

¹⁴ Dont: Von der Hexabiblos zu den Basiliken: Subseciva Groningana 3 (1989) 127-141; A la recherche d'un code civil: la révolution grecque (1821) et le droit romain: XIII Seminario Da Roma alla Terza Roma, Rome 1993.

¹⁵ Das Novellensyntagma des Athanasios von Emesa (en collaboration avec D. SIMON), Francfort-sur-le-Main 1989; et l'édition en train d'achèvement d'Alexis Aristène (avec L. BURGMANN et E. PAPAGIANNI). Plusieurs éditions de textes, surtout dans la collection du projet francfortois *Fontes Minores: Zum griechischen Novellenindex des Antecessor Iulian* (avec D. SIMON et G. WEISS), II (1977) 1-29; *Die Collectio Ambrosiana*, ibid., 30-44; *Eklogadion und Ecloga privata aucta* (avec D. SIMON), ibid., 45-86; *Dreizehn Geschäftsformulare* (avec D. SIMON), ibid., 262-295; «Appendix Eclogae» et «Nomos Mosaikos» (avec L. BURGMANN), III (1979) 24-167; *Ecloga privata Sinaitica* (avec D. SIMON), ibid., 168-177; Ein Synodalakt des Sisinios zu den bischöflichen Einkünften, ibid., 211-220; *Die Epitote zum Novellensyntagma des Athanasios* (avec D. SIMON), ibid., 280-315; *Die Besetzung der Ämter im Großkeuophylakeion. Ein Synodalakt vom 19. November 1145* (avec E. PAPAGIANNI), VI (1984) 87-97; Ein Synodalakt Michaels III. zum Begnadigungsrecht, ibid., 205-218; *Unbekannte Kaiserurkunden und Basilikentestimonia aus dem Sinaiticus 1117* (avec V. TIFTIXOGLU), IX (1993) 137-179; Ein Patriarchalakt über die dritte Ehe (avec E. PAPAGIANNI), X (1998) 509-516. Citons aussi: «Zum Aufbau des Titels περὶ διαφόρων ἀναγνοσμάτων im Novellensyntagma des Athanasios»: Cupido legum, Francfort-sur-le-Main 1985, 235-244. Plusieurs autres éditions de textes: voir, par exemple, «Die kanonischen Antworten des Nikolaos III. Grammatikos an den Bischof von Zetunion» (avec E. PAPAGIANNI); *BZ* 82 (1989) 234-250.

enseigne toujours aujourd’hui, après son éméritat, avec la même ardeur et la vivacité d’un jeune maître de conférences¹⁶.

Pour ce qui est de notre Société, Troianos, l’un des plus anciens membres de la Société, a participé à tous ses congrès, depuis celui de Crète, à la seule exception, je crois, de celui de Boston, et a présenté des rapports dans la plus grande partie de leur thématique, toujours avec la même chaleur, toujours avec cette jeunesse d’adolescent. Membre depuis longtemps du Conseil d’Administration, il a été, dans des conditions très difficiles, à cause de tremblements de terre de 1999, le grand organisateur du congrès d’Athènes, sur la condition des femmes dans l’Église (Troianos a toujours été un grand ami des femmes) – qui fut un grand succès. Successeur en cette même année au Professeur Carl Gerold Fürst à la présidence, il a dirigé avec habileté et compétence les activités de la Société pour huit ans, au cours de deux mandats successifs. Il a su faire face à toutes les difficultés, avec sa profonde connaissance des choses, mais aussi avec son esprit pratique, soit avec sa patience proverbiale soit avec ses explosions temporaires également proverbiales, et surtout avec son sens d’humour, ce qui est toujours très important pour survivre lorsqu’on travaille avec des juristes et des théologiens ... Il a, en effet, survécu, après l’organisation du congrès d’Athènes, à l’organisation de quatre congrès encore, menés sous sa présidence à bonne fin, malgré les grands problèmes d’organisation et de financement: Budapest (en commun avec le congrès de la *Consociatio latine*), l’Arménie, Urbino et Cluj – en excellente coopération avec les organisateurs locaux, et toujours avec le vice-président de la Société, notre nouveau président le Professeur Richard Potz, l’omniprésente et toute-puissante Eva et toute l’équipe de Vienne. Il a aussi vu la continuation ininterrompue de la publication de *Kanon*, maintenant avec ses annexes.

Je voudrais terminer par ce qui constitue, à mon avis, le point le plus important qui caractérise sa présidence: en poursuivant sur ce point l’œuvre de son prédécesseur, le Professeur Fürst, il a su résister à une certaine tendance de faire des travaux de la Société surtout un terrain de dialogue théologique interconfessionnel voire d’exercice d’un œcuménisme ecclésiastique et théologique, pour les ramener et les concentrer de nouveau sur ce qui est son propre propos: le droit des Églises. Cela n’exclut pas du tout, d’ailleurs, le dialogue et l’esprit irénique et œcuménique; mais il s’agit d’un dialogue entre savants et chercheurs, membres bien sûr de différentes Églises, qui n’est pas un dialogue théologique entre des représentants, officiels ou officieux, de leurs Églises.

Un autre point très important aussi, à mon avis, qui porte sur nos travaux a été très bien abordé par le congrès de l’Arménie: la participation active de nouveau à nos travaux de spécialistes du droit des anciennes Églises Orientales mineures, participation très importante auparavant, mais qui faisait défaut depuis

¹⁶ A son activité d’enseignant s’attache son manuel concis d’histoire du droit adressé aux étudiants débutants, en collaboration avec M^{me} Julie VELISSAROPOULOS-KARAKOSTAS, de vaste emploi didactique dans le facultés grecques: *Iστορία Δικαίου*, Athènes-Komotini 2002.

de longues années, sans doute à cause de la situation politique difficile de la plupart de ces Églises et de difficultés financières. Un renouveau a été obtenu en Arménie, et cela est déjà très positif, mais il n'a pas eu de continuation.

En conclusion: une heureuse période pour notre Société, sous une heureuse présidence. Nous sommes certains que le Professeur Troianos représentera, pour de longues années à venir, un « capital » ou un « acquis » de sagesse et d'inspiration pour la Société et que son rôle dans ses travaux sera toujours de la même importance et de la même efficacité. Nous lui présentons nos vœux de longue jeunesse, de bonne santé et de bonheur, *τιγίειαν κατ’ ἄμφω* – et nous lui souhaitons, dans les langues-mères de notre chrétienté européenne, sur laquelle portent les articles de ce volume, travaux présentés lors de notre dernier congrès:

Κύριε Πρόεδρε, Κύριε Καθηγητά,

Ad multos annos!

Многая лета!

Εις πολλά, πολλὰ έτη!

Eröffnungsansprache des Präsidenten der Gesellschaft
Univ. Prof. Dr.Dr.hc. Spyros Troianos

Spektabilitäten,

Sehr verehrter Herr Erzpriester, Professor Doktor Illoovie, Vertreter Seiner Eminenz des Metropoliten von Klausenburg,

Exzellenz,

meine sehr verehrten Damen und Herren,

liebe Kolleginnen und Kollegen!

Es ist mir eine ganz besonders große Freude und Ehre, den 18. Kongress unserer Gesellschaft für eröffnet zu erklären. Meine Freude ist um so größer, als unsere Zusammenkunft in Rumänien stattfindet, einem Land einerseits mit einer jahrhundertealten orthodoxen Tradition – und nicht zuletzt einer ebenso langen byzantinischen Rechtstradition, in der, nach den Worten des weltberühmten rumänischen Historikers *Nicolae Jorga*, „Byzance après Byzance“ weiter lebt – und andererseits einem jungen Mitgliedstaat der Europäischen Union. Daher lautet das Generalthema unseres Kongresses „Die Kirchen und Europa“.

Schließlich darf nicht verschwiegen werden, dass der Kongress unserer Gesellschaft gerade zum Zeitpunkt der Wahl des Nachfolgers des kürzlich von uns gegangenen *Patriarchen Teoctist* stattfindet. Unsere Gesellschaft wünscht, dass unter der Leitung des Heiligen Geistes die richtige Persönlichkeit gewählt wird, um die Rumänische Orthodoxe Kirche in den nächsten Jahren auf ihrem Weg in der europäischen Kirchengemeinschaft zu leiten.

Lieber Herr Kollege *Radu Preda*, haben Sie ganz herzlichen Dank, dass Sie diesen Kongress möglich gemacht haben. Unser herzlichster Dank gilt auch allen jenen, die die Vorbereitungsarbeit mitgetragen haben, und nicht zuletzt der Kammer der Gerichtsvollzieher von Klausenburg, die eine gewisse Finanzierung gewährleistet hat.

In der Freude dieses Vormittags gibt es freilich auch einen Wehrmutstropfen. Nicht alle, die heute gerne bei uns gewesen wären, konnten auch tatsächlich kommen. Von den vielen Mitgliedern unserer Gesellschaft, die dem Kongress ihre Glück- und Segenswünsche mit auf dem Weg gegeben haben, seien hier insbesondere benannt:

Seine Allheiligkeit, der Ökumenische Patriarch Bartholomaios, ein Gründungsmitglied unserer Gesellschaft, konnte aus wohl verständlichen Gründen nicht kommen. Er begleitet den Kongress aber mit seinen besten Wünschen.

Seine Seligkeit, der Erzbischof Christodulos von Athen und ganz Griechenland, musste aus ganz ernsten gesundheitlichen Gründen fernbleiben. Seine Grußadresse hat Ihnen bereits Herr Doktor *Anastasios Marinos* überbracht.

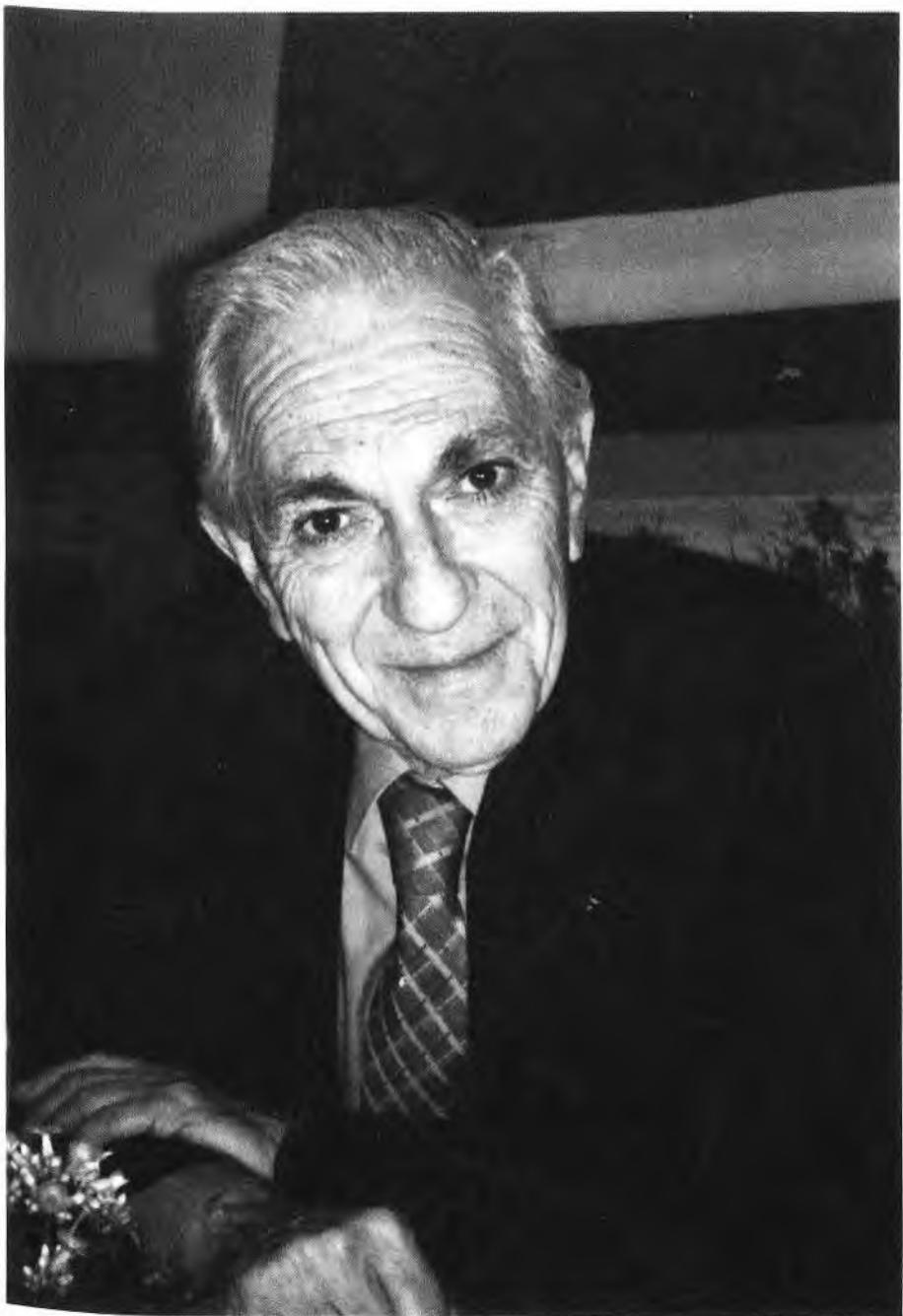
Unser Ehrenpräsident, *Seine Eminenz Metropolit Panteleimon Rodopoulos*, hat ebenfalls fernbleiben müssen; der Ökumenische Patriarch hat nämlich gerade in diesen Tagen die Patriarchsynode zu einer Sitzung einberufen, der er beiwohnen muss. Er hat mich aber beauftragt, seine besten Wünsche zu übermitteln.

Seine Eminenz, Metropolit Johannes (Rinne) von Nikaia war nicht in der Lage, die anstrengende Reise anzutreten. Infolgedessen begleitet er den Kongress mit seinen besten Wünschen.

Die plötzliche Notwendigkeit, sich einer Reihe ärztlicher Untersuchungen zu unterziehen, hat den Vizepräsidenten unserer Gesellschaft Professor *Richard Potz* daran gehindert, hier anwesend zu sein.

Seit unserer letzten Zusammenkunft in Urbino sind eine ganze Reihe von Mitgliedern unserer Gesellschaft von uns gegangen. Es handelt sich unter anderem um *Réné Metz, Josef Prader, Friedrich Heyer und Viktor Pospischil*. Ich bitte Sie sich zu erheben und eine Gedenkminute einzuhalten. Danke.

Empty Page



Empty Page

DIE GESETZGEBUNG IN RELIGIÖSEN ANGELEGENHEITEN IN GRIECHENLAND: AKTUELLE FRAGEN UND ENTWICKLUNGEN

Spyros N. Troianos, Athen

Die Form der Beziehungen zwischen Staat und Kirche in Griechenland ist sehr umstritten. Die Ursache der Uneinigkeit liegt in der Auslegung des Fachausdrucks „επικρατούσα θρησκεία“, der unter Umständen sowohl als „herrschende Religion“ als auch als „vorherrschende Religion“ verstanden werden kann¹. Hinsichtlich der Bedeutung des in Rede stehenden Ausdrucks, der in sämtlichen griechischen Verfassungen seit dem 19. Jahrhundert vorkommt, bestand bis zum Jahre 1975 kein Zweifel. Gemeint war die Staatsreligion, die sich – allerdings ohne über ein Recht auf die anderen Religionen bzw. Konfessionen im Lande zu verfügen – der besonderen Unterstützung und des Schutzes seitens des Staates erfreute. Als aber am 11. Juni 1975 in Griechenland eine neue Verfassung in Kraft getreten ist, die die alte Bezeichnung der orthodoxen Kirche als „επικρατούσα θρησκεία“ beibehalten hat, gingen die Meinungen der Öffentlichrechtler, einschließlich der Kirchenrechtler, auseinander. Einige behaupten, die Orthodoxe Kirche stelle weiterhin die Staatsreligion dar. Andere wiederum vertreten die These, der in Frage kommende Ausdruck habe in der neuen Verfassung einen vorwiegend deklaratorischen Sinn: nämlich eine offizielle Feststellung der Tatsache, die Orthodoxe Kirche sei die Religion der überwiegenden Mehrheit der griechischen Bevölkerung. Durch eine Reihe von sich auf die neue Sinngebung beziehenden Regelungen habe der Verfassungsgesetzgeber die bis zu dieser Zeit engen Beziehungen zwischen Staat und Kirche auflockern wollen.

Ich persönlich war der Ansicht, dass dem Gesetzgeber auf diese Weise die Initiative vorbehalten blieb, die immer noch – wenn auch in beschränktem Ausmaß – privilegierte Rechtsstellung der orthodoxen Kirche zu modifizieren, und so die durch die Verfassung – zumindest in Ansätzen – zum Ausdruck gebrachte Tendenz der (mehr oder weniger absoluten) Trennung von Staat und Kirche in die Tat umzusetzen. In Bezug auf die Aussichten einer solchen Entwicklung habe ich mich vor fünf Jahren folgendermaßen geäußert:

„Allem Anschein nach ist in den nächsten Jahren (vielleicht sogar in den nächsten Jahrzehnten) aus innenpolitischen Gründen mit einer solchen Entwicklung nicht zu rechnen, da alle Faktoren des politischen Lebens im Lande auf die vorläufige Aufrechterhaltung der gegenwärtigen Rechtslage Wert legen – jeder in der Hoffnung, sie zum eigenen Vorteil ausnützen zu können. Auch die kirchliche Führung hat sich ausdrücklich gegen eine Trennung von Staat und Kirche ausgesprochen“².

¹ Vgl. hier und im Folgenden S.N. TROIANOS, Der Begriff „herrschende Religion“ in der griechischen Rechtsordnung, in: Österreichisches Archiv für Recht und Religion 50 (2003) 531-540.

² Ebenda, 538.

Da habe ich mich aber schwer getäuscht, denn der „Griechische Verband zur Förderung der Menschen- und Bürgerrechte“ hat vor zwei Jahren einen Gesetzesentwurf ausgearbeitet, der die Überschrift „Regelung der Beziehungen zwischen Staat und Kirche, über die religiösen Vereinigungen und über die Gewährleistung der Religionsfreiheit“ trug. Der Gesetzesentwurf, unterschrieben von Mitgliedern des Vereins, die Parlamentarier sind, wurde am 19. Oktober 2005 dem Präsidenten des Griechischen Parlaments vorgelegt. Durch diesen Schritt bezweckten die Verfasser des Textes die Einführung der absoluten Trennung von Staat und Kirche in Griechenland. Bald darauf haben auch die drei großen Oppositionsparteien, nämlich die Sozialistische Bewegung Griechenlands (PASOK), die Kommunistische Partei und die Koalition der Radikalen Linken, durch die Mitglieder ihrer Fraktionen Gesetzesentwürfe ins Parlament eingebracht, die vom bereits erwähnten Entwurf in unwesentlichen Punkten abweichen. Daher werde ich mich bei der Vorstellung der vorgeschlagenen Regelungen auf jenen ursprünglichen Text beschränken.

Der *Gesetzesentwurf des „Griechischen Verbandes zur Förderung der Menschen- und Bürgerrechte“* umfasst 21 Artikel. Art. 1 weist einen eher deklaratorischen Charakter auf, indem man dort einfach die Bestimmungen der griechischen Verfassung über die Religionsfreiheit (Art. 13) – allerdings mit gewissen Erläuterungen und Ergänzungen – aufnimmt.

Durch Art. 2 wird die Institution der „religiösen Vereinigungen“ eingeführt. Sie soll als juristische Personen durch Gerichtsentscheidung anerkannt und in ein spezielles Buch, das beim Gericht 2. Instanz in Athen aufbewahrt wird, eingetragen werden.

Durch Art. 3 wird die steuerrechtliche Behandlung der religiösen Vereinigungen geregelt.

Art. 4 sieht das Verfahren zur sukzessiven Umwandlung der organisatorischen Einheiten der orthodoxen Kirche, die *ex lege*, dem geltenden Recht zufolge, juristische Personen des öffentlichen Rechts sind, in „religiöse Vereinigungen“ gemäß Art. 2 vor. Diese Regelung umfasst auch die Israelitischen und die Islamischen Gemeinden in Griechenland, die ebenfalls *ex lege* juristische Personen des öffentlichen Rechts sind.

Art. 5 betrifft die Errichtung von Kultstätten. Die Erteilung der notwendigen Erlaubnis steht – ungeachtet der jeweils in Frage kommenden Religionsgemeinschaft – demnächst nicht mehr (wie bislang) dem Bildungs- und Religionsministerium, sondern dem örtlich zuständigen Bauamt zu. Diese Regelung gilt auch für Umbauarbeiten.

Artikel 16 § 2 der geltenden Verfassung Griechenlands lautet wie folgt:

„Die Bildung ist eine Grundaufgabe des Staates und hat die sittliche, geistige, berufliche und physische Erziehung der Griechen, sowie die Entwicklung ihres nationalen und religiösen Bewusstseins und ihre

Ausbildung zu freien und verantwortungsbewussten Staatsbürgern zum Ziel“.

Konsequenterweise stellte der Religionsunterricht seit eh und je in allen vom griechischen Bildungs- und Religionsministerium genehmigten Lehrplänen der verschiedenen Schulstufen ein ordentliches Lehrfach dar. Gegenstand des Religionsunterrichts ist die Vermittlung des Glaubens der Orthodoxen Kirche, die sich, wie bereits erwähnt, als vorherrschende Religion im Lande der besonderen Unterstützung seitens des Staates erfreut. Infolgedessen sind die Lehrbücher für den Religionsunterricht in den Volksschulen, den Gymnasien und den Lyzeen gemäß Art. 9 § 1 Abs. 5 des Grundgesetzes der Kirche Griechenlands (Gesetz Nr. 590/1977) im Einvernehmen mit der Heiligen Synode der Autokephalen Kirche Griechenlands zu gestalten, die feststellen muss, dass der Religionsunterricht in Übereinstimmung mit den Lehren und Anforderungen der Orthodoxen Kirche erteilt wird. Gemäß Art. 6 des in Rede stehenden Gesetzesentwurfes soll der Religionsunterricht nunmehr in ein nicht konfessionelles Fach „Religionskunde“ umgestaltet werden, in dem Kenntnisse über alle wichtigen Religionen der Welt vermittelt werden.

Die Ausbildung der angehenden Mitglieder des orthodoxen Klerus erfolgt jetzt entweder an den beiden theologischen Fakultäten oder an den, vom Staat eingerichteten, kirchlichen Schulen (höhere Schulen, Lyzeen und mittlere Schulen); so stellt das kirchliche Bildungswesen einen Zweig des staatlichen Schulwesens dar. Der geltenden Gesetzgebung zufolge sind die kirchlichen Schulen staatliche Dienststellen und die Lehrenden Staatsbeamte. Der erörterte Gesetzesentwurf sieht in Art. 7 vor, dass die Kirche die Verantwortung, einschließlich der Finanzierung, für sämtliche kirchliche Schulen in Zukunft übernehmen soll. Die Schulen werden den Privatschulen gleichgesetzt und als solche der Aufsicht des Bildungs- und Religionsministeriums unterstellt.

Durch Art. 8 wird in allen Fällen, wo das Recht (etwa das Prozessrecht, das Beamtenrecht, das Militärrecht u.s.w.) die Verpflichtung zur Eidesleistung vorsieht, die religiöse Beteuerungsformel durch die Berufung der zur Eidesleistung verpflichteten Person auf ihre Ehre und ihr Gewissen ersetzt.

Nach dem immer noch geltenden Zivilrecht sind die standesamtliche und die kirchliche Trauung gleichgestellt und haben den gleichen juristischen Wert. Art. 9 und 10 des Gesetzesentwurfes beabsichtigen die Aufhebung dieser Gleichstellung. Demnach wäre eine Eheschließung in Zukunft nur dann rechtskräftig, wenn sie in Anwesenheit des Standesbeamten stattfindet. Selbstverständlich bliebe den Brautleuten aber das Recht, anschließend ihre Ehe auch kirchlich segnen zu lassen.

Durch Art. 11 werden alle Vorschriften, die eine besondere Rechtsstellung der Geistlichen, einschließlich der Mönche, sämtlicher Religionen bzw. Konfessionen v. a. im Zivil- und Prozessrecht vorsehen, aufgehoben.

Bei der Ausstellung von öffentlichen Urkunden, die Privatpersonen betreffen, soll gemäß Art. 12 des Gesetzesentwurfes die Eintragung der Religionszugehörigkeit nicht mehr gestattet sein.

Art. 13 sieht eine gründliche Umgestaltung der den Proselytismus, also das illegale Anwerben von Anhängern, betreffenden Gesetze vor. Die Tat wird als Übertretung qualifiziert und mit einer Geldbuße bedroht. Nur in den Fällen, in denen sie gegen Minderjährige verübt wurde, zieht sie eine sechsmonatige Gefängnisstrafe nach sich.

Durch Art. 14 wird den für die Erhaltung von Friedhöfen zuständigen Städten und Gemeinden die Pflicht auferlegt, in den von ihnen verwalteten Friedhöfen geeignete Räume für Trauerfeiern zu gestalten, falls der Verstorbene kein religiöses Begräbnis gewünscht hat. Inhaltlich verwandt ist auch Art. 15; er betrifft die Feuerbestattungen. In Griechenland gibt es nur die Erdbestattung – aus dem einfachen Grund, dass keine Krematorien vorhanden sind. Durch Art. 15 werden die Voraussetzungen, unter denen eine Feuerbestattung stattfinden darf, und die Bedingungen für die Errichtung von dazu bestimmten Anlagen normiert.

Die Geistlichen der orthodoxen Kirche beziehen ihr Gehalt, einschließlich verschiedener Zulagen, vom Staat. Für deren Kranken- und Altersversorgung kommt ebenfalls der Staat auf. Hier sehen Art. 16, 17 und 18 des Gesetzesentwurfes radikale Veränderungen vor. Gemäß Art. 16 sollte der Staat nur noch zwei Jahre (nach Inkrafttreten des Gesetzes) diese Kosten decken. Nach Ablauf dieser Übergangsfrist müsste die Kirche selbst für die Besoldung ihres Personals sorgen. Dafür soll der Staat gemäß Art. 17 alle Immobilien, welche ihm die Kirche nach dem 1. Jänner 1945 übertragen hat, binnen zwei Jahren zurückgeben.

Dazu muss man jedoch sagen, dass diese Maßnahme vollkommen ineffizient wäre, weil die Kirche den größten Teil ihres Grundvermögens bereits vor 1945 durch Zwangseignungen verloren hat. Ihrem neuen Status entsprechend – sie wären nämlich keine Staatsbeamten mehr – wären die Geistlichen der orthodoxen Kirche in Griechenland hinsichtlich ihrer Kranken- und Altersversorgung gemäß Art. 18 auf die Anstalt für die Angestelltenversicherung angewiesen.

Das Bildungs- und Religionsministerium soll gemäß Art. 19 in „Bildungsministerium“ umbenannt werden. Alle sich auf die Religionen und den Kultus beziehenden Dienststellen des Ministeriums sollen aufgelöst werden. In gleicher Weise sieht Art. 20 vor, dass alle in anderen Ministerien (v.a. im Verteidigungs- und im Justizministerium) für Geistliche vorgesehenen Planstellen (Militärseelsorger, Geistliche in Strafanstalten u.s.w.) gestrichen werden. Im Art. 21 werden die geltenden Bestimmungen aufgezählt, die durch den Gesetzesentwurf aufgehoben werden.

Wie zu erwarten war, haben die vier Gesetzesentwürfe heftige Reaktion hervorgerufen und zwar nicht nur in kirchlichen Kreisen. Nicht zuletzt war auch

die regierende Partei in ihrer Mehrheit nicht bereit, sich den Ansichten der Verfasser der Gesetzesentwürfe anzuschließen. So kamen sie schließlich im Parlament nicht durch. Dennoch hat die Initiative des „Griechischen Verbands zur Förderung der Menschen- und Bürgerrechte“ und der drei Oppositionsparteien Anlass dazu gegeben, dass einige Gesetze zustande kamen, die einigermaßen – direkt oder auch indirekt – mit dem Inhalt der vier bereits besprochenen Gesetzesentwürfe zusammenhingen. Es handelt sich um folgende Gesetze:

1. Durch Art. 39-41 des Gesetzes Nr. 3386 vom J. 2005 wurden die *Voraussetzungen zur Erteilung der Aufenthaltserlaubnis in Griechenland* an bestimmte Kategorien von Staatsangehörigen aus Ländern außerhalb der Europäischen Union geregelt. Es handelt sich dabei um:

- a. Geistliche bekannter Religionen (im Sinne des Art. 13 der griechischen Verfassung).
- b. Junge Leute, die an der Athonias-Schule auf Athos studieren wollen.
- c. Menschen, die das Mönchsleben auf Athos kennenlernen wollen.

2. Durch Art. 59-64 des Gesetzes Nr. 3421 vom J. 2005 wurden die *Bestimmungen in Bezug auf die Wehrdienstverweigerer* neu formuliert. Diejenigen, die aus Gewissensgründen den Waffendienst bzw. den Wehrdienst überhaupt ablehnen, dürfen ihre Wehrpflicht im ersten Fall durch einen waffenlosen Dienst ableisten. Für den zweiten Fall ist ein alternativer (sozialer) Dienst vorgesehen. Allerdings dauert der waffenlose oder der soziale Dienst im Vergleich zum Waffendienst etwas länger. Darüber hinaus werden Ausländer, welche durch Eintritt in ein Athos-Kloster die griechische Staatsangehörigkeit gemäß Art. 105 der Verfassung erworben haben, vom Wehrdienst befreit (Art. 13 § 1 Abs. 7). Ansonsten haben Geistliche und Mönche aller bekannten Religionen ihre Wehrpflicht ausnahmslos zu erfüllen (Art. 13 § 1 Abs. 6).

3. Durch Art. 35 des Gesetzes Nr. 3448 vom J. 2006 wurde die *Feuerbestattung* von Menschen erlaubt, deren religiöse Überzeugung, solange sie lebten, die Feuerbestattung nicht ablehnte. Voraussetzung stellt ihr diesbezüglicher, *expressis verbis* und ohne irgendwelche Bedingungen, ausgedrückter Wunsch dar. Diese Erklärung kann von derjenigen der nächsten Verwandten bis zum vierten Verwandtschaftsgrad ersetzt werden. Im Falle der Uneinigkeit der Verwandten entscheidet der zuständige Staatsanwalt. Die Erlaubnis zur Feuerbestattung wird von der Gemeindebehörde jenes Ortes erteilt, in welchem sich das Krematorium befindet.

4. Durch Art. 27 des Gesetzes Nr. 3467 vom J. 2006 wurde angeordnet, dass die *Erlaubnis zur Errichtung einer Kirche*, welcher Konfession bzw. Religion sie auch sei, eines Tempels oder eines Bethauses (mit Ausnahme derjenigen der Orthodoxen Kirche Griechenlands) das Bildungs- und Religionsministerium erteilt. Die diesbezügliche Stellungnahme oder das Gutachten des orthodoxen

Ortsbischofs ist nicht mehr notwendig. Dadurch werden auf die Jahre 1938 und 1939 zurückgehende Bestimmungen, die die Erteilung der Erlaubnis von der Stellungnahme des orthodoxen Metropoliten abhängig machten, außer Kraft gesetzt.

Abschließend möchte ich nicht ein Gesetz unerwähnt lassen, das, obwohl es nicht zur Kirchengesetzgebung gehört, für die Kirche dennoch äußerst wichtig ist. Ich meine das Gesetz Nr. 3028 vom J. 2002, das den *Schutz der Denkmale und des kulturellen Erbes* im Allgemeinen betrifft. Einschlägig ist vor allem Art. 73, der sich auf die Denkmale religiösen Charakters bezieht. Sofern Kirchengebäude, Messgeräte, Messgewänder und Ikonen vor dem Jahre 1830 entstanden sind, stehen sie unter dem Schutz des soeben erwähnten Gesetzes. Die in verschiedenen Perioden entstandenen alten Sachen werden gruppiert und in einzelne Kategorien unterteilt. Die unter dem Schutz des Gesetzes stehenden Denkmale sind ausnahmslos unveräußerlich, unverpfändbar und dürfen, wenn es sich um bewegliche Gegenstände handelt, nicht exportiert werden.

Bei den gottesdienstlichen beweglichen Sachen zeigte sich der Gesetzgeber besonders streng. Während er nämlich bei den Denkmälern weltlichen Charakters diejenige, die bis zum Jahre 1453 entstanden sind, unter besonderen Schutz stellte, dehnte er, wie bereits erwähnt, die zeitliche Grenze des Rechtsschutzes bei Messgeräten, Messgewändern und vor allem bei Ikonen bis zum Jahr 1830 aus (Art. 20 Abs.1 b).

LAW ON RELIGION IN CYPRUS

Achilles C. Emilianides, Nicosia

I. Historical Background

With the exception of sporadic Arab invasions, Cyprus remained for more than eight and a half centuries between 325 and 1191, under the Byzantine Empire. Thus, Christianity was the state religion of the island. During the period of Frankish rule (1191-1489), the Roman Catholic or Latin Church was established as the official church of the new kingdom at the expense of the autocephalous Greek Orthodox Church of Cyprus. Following the Venetian period, which lasted for 82 years (1489-1571), was the period of Ottoman rule, which lasted for more than 300 years (1571-1878). During that period and the following period of British rule (1878-1960), the Orthodox Church had a twofold character. It constituted the ministering religious organization of the Orthodox Christians of the island, as well as the nation-leading political coalition of the Greeks under foreign sovereignty.

The origins of the church and state system of Cyprus currently in force could be traced to the reforms established in 1856 by the Hatt-i-Humayun, an Imperial rescript of the Ottoman Empire¹. The Hatt-i-Humayun granted spiritual advantages and exemptions, as well as a form of religious autonomy to the various Christian and non-Muslim religious communities living within the boundaries of the Ottoman Empire. It is indisputable that the Hatt-i-Humayun was also applied in Cyprus². When Great Britain acquired the rights of possession and administration of Cyprus by signing the 1878 Treaty of Alliance with the Ottoman Empire, it accepted to preserve the existing state of affairs³. The same state of affairs remained in effect, even after the annexation of Cyprus by Great Britain in 1914⁴, the recognition of this annexation by Turkey in 1923 and the proclamation of the island as a Crown Colony in 1925⁵.

The 1914 Charter of the Orthodox Church was drafted and put into effect by the Church itself, without the intervention of the British authorities. It lasted for 66 years, until the enactment of the 1980 Charter, which is still in force. The Church

¹ See G. YOUNG, *Corps de Droit Ottoman*, Oxford 1905, v. II, 22 ff; D. NICOLAIDES, Θεοφανικοί Κώδικες [Ottoman Codes], Constantinople 1890, v. III, 2858-2866.

² Cf. *Parapano and Others v. Happaz*, in: *Cyprus Law Reports* 3 (1893) 69, *Tano v. Tano*, *ibid.* 9 (1910) 94. See also the observations of G. SERGHIDES, *Internal and External Conflict of Laws in Regard to Family Relations in Cyprus*, *Studies in Cyprus Law*, Nicosia 1988, 32 ff.

³ Cf. A. EMILIANIDES, *Ιδιωτικό Διεθνές Δίκαιο* ["Private International Law" Symposium on Cypriot Juridical Issues"], Thessaloniki 1974, 90.

⁴ Cf. *Cyprus Annexation Order in Council of 5th Νοεμβρίου 1914*, in: *Statute Laws of Cyprus*, vol. II, London 1923, 184; C. ORR, *Cyprus under British Rule*, London 1918, 175.

⁵ Cf. *Cyprus Gazette* 1 May 1925, Notification No. 266.

of Cyprus was established as a legal entity, not further determining its nature (article 94). It is safe to assume however that the Church considered itself to be a legal entity under private law. The Charter was never vested with state authority, nor was the Church subjected to control on the part of the state, something that ought to have happened, if the Church had been considered as a legal entity under public law. Acts of the Church that were of a legislative and administrative nature, the decisions issued by ecclesiastical courts on any subject and marriages celebrated only through a church ceremony, were recognized by the state administration and justice, as a result of the aforementioned state of affairs, that was preserved by Great Britain after the annexation of Cyprus.

The status of the Orthodox Church and the other Churches and religions, was confirmed by the Law of 1935 regarding the Administration of Justice, which explicitly excluded from the jurisdiction of state courts

"any marital disputes of members of the Greek Orthodox Church, whenever the marriage was celebrated in accordance with ceremony ... [and] any other case, which according to the principles of the Ottoman Law that was formerly in force in Cyprus, was subject to the jurisdiction of an ecclesiastical court of the religious community of the litigants".

Election of Bishops and administration of ecclesiastical property were considered as internal affairs of the Orthodox Church. Laws 33/1937 and 34/1937, which stated that the elected Archbishop ought to be approved by the colonial government, were an attempt to limit Church's privileges, but were eventually abolished by Law 20/1946, due to the strong reaction of the Church. Despite some attempts to limit the privileges of the Greek Orthodox Church during the period of the British rule⁶, the right of the Church to elect its Archbishop and generally administer its internal affairs, without any state intervention was confirmed by the decision 343/1948 of the District Court of Nicosia⁷.

II. The Co-Ordination System

According to article 110 § 1 of the Constitution, the Autocephalous Greek Orthodox Church of Cyprus shall continue to have the exclusive right of regulating and administering its own internal affairs and property in accordance with the Holy Canons and its Charter in force for the time being. It is further

⁶ Law 25/1937 provided for the audit control of the financial statements of the Church and the monasteries by the colonial government, while laws 33/1937 and 34/1937 stated that the elected Archbishop should be approved by the British Governor.

⁷ Cf. *Michael Georgiou Manoli v. Makarios Archbishop of Cyprus*, decision of the District Court of Nicosia, no. 343/1948. See the decision in A. GAVRIELIDES, Τα Εθναρχικά Δικαιώματα και το Ενιστικό Δημοψήφισμα [The Ethnarchic Rights and the Referendum for Union with Greece], Nicosia²1972, 72-76.

provided that the Greek Communal Chamber (and following its self-dissolution the House of Representatives) shall not act inconsistently with that right of the Orthodox Church. Moreover, article 111 § 1 provides for some privileges of the Orthodox Church with respect to issues relevant to marriage and divorce of members of the Greek-Orthodox Church.

All the aforementioned rights of the Orthodox Church are also granted to the other “religious groups” of the Republic, for which the provisions of article 2, § 3 of the Constitution apply (articles 110, § 3, 111, § 1). A “religious group” in the constitutional sense is a group of persons, ordinarily resident in Cyprus, professing the same religion and either belonging to the same rite or being subject to the same jurisdiction thereof. The number of such a group, on the date of the coming into operation of this Constitution, exceeded one thousand persons out of which at least five hundred became on that date citizens of the Republic (article 2 § 3). The “religious groups” are the Armenians, the Maronites and the Roman Catholics (appendix E of the Treaty of Establishment between the United Kingdom, Greece, Turkey and the Republic of Cyprus). They opted to belong to the Greek Community and now reside in the territory controlled by the Republic of Cyprus. Other religions and rites (like Jehovah’s Witnesses or those Orthodox Christians who follow the Old Calendar) enjoy religious freedom, but are not considered as “religious groups” in the Constitutional sense.

Article 110 § 2 recognizes the institution of Vakf and the principles and the laws of vakfs in a manner favorable to the Muslim religion⁸. It stipulates that

“all matters relating to or in any way affecting the institution or foundation of Vakf or the vakfs or any vakf properties, including properties belonging to Mosques and any other Moslem religious institution, shall be governed solely by and under the Laws and Principles of Vakfs (ahkamul evkaf) and the laws and regulations enacted or made by the Turkish Communal Chamber, and no legislative, executive or other act whatsoever shall contravene or override or interfere with such Laws or Principles of Vakfs and with such laws and regulations of the Turkish Communal Chamber”.

The Constitution does not contain a similar provision as 111 § 1, stipulating for the competence of Muslim religious institutions, concerning the family relations, because of the radical amendments of the Turkish Cypriot institutions, following the acceptance of the Kemalic reforms⁹.

Article 23 § 9 stipulates that no deprivation, restriction or limitation on the right to acquire, own, possess, enjoy or dispose of any movable or immovable property, belonging to any See, monastery, church or any other ecclesiastical

⁸ See K. DIZDAR, The Origin and Administration of the Cyprus Evkaf, in: Proceedings of the First International Cyprological Congress vol. II/1, Nicosia, 1973, 63-78.

⁹ EMILIANIDES, Ιδιωτικό Διεθνές Δίκαιο (- note 3), 91.

corporation or any right over it or interest therein, shall be made, except with the written consent of the appropriate ecclesiastical authority being in control of such property. The same right is accorded to all Muslim religious institutions. According to article 23 § 10, no such deprivation, restriction or limitation may be imposed on the immovable or movable property of any vakf, except with the approval of the Turkish Communal Chamber and subject to the Laws and Principles of Vakfs. Such property includes the objects and subjects of the vakfs and the properties belonging to the Mosques or to any other Moslem religious institutions, or any right thereon or interest therein.

From the aforementioned constitutional provisions, it becomes obvious that no single religion or creed is established as the official religion. As a result (a) there is no prevailing religion or state religion and (b) the state is not confessional. Thus, when assuming their duties, state officials are not sworn in, but affirm their faith to, and respect for, the Constitution and the laws made thereunder, the preservation of the independence and the territorial integrity of the Republic of Cyprus, pursuant to articles 42 §1, 59 § 4, 69 and 100 of the Constitution. It is therefore suggested that the Constitution has introduced a system of coordination between the Republic of Cyprus and all other religions and Christian creeds. Therefore, (a) all the religions and creeds in Cyprus deal restrictively with their own affairs, without in any way interfering in the affairs of the state, (b) the state has recognized broad discretionary powers in their favor and does not have the right to intervene in their internal affairs and (c) whenever matters of common interest arise (religious education, family matters etc.), state and religious corporations debate on equal terms¹⁰.

This system is in effect, even though the Orthodox Christian and the Islamic religion constitute one of the criteria of the bi-communal character of the Republic of Cyprus. Under the mandate of article 2 § 1 of the Constitution, the Greek Community comprises citizens of the Republic who are members of the Greek Orthodox Church, whereas citizens who are Muslims belong to the Turkish Community (article 2 § 2 of the Constitution). The members of the “religious groups” ought to choose to belong either to the Greek or to the Turkish Community, within three months of the date of the coming into operation of this Constitution (article 2 § 3 of the Constitution) and opted to belong to the Greek Community. This peculiar legal status of the two religions though, does not signify the recognition of a special status in favor of the Orthodox Church nor the Muslim religion, at the expense of the other religions.

¹⁰ Cf. C. PAPASTATHIS, Περί την Διοικητικήν Οργάνωσιν της Εκκλησίας της Κύπρου [“On the Administrative Organization of the Church of Cyprus”], Thessaloniki 1981, 34.

III. The Constitutional Position of the Orthodox Church

Articles 18 and 110 recognize the religious laws that govern the internal affairs of religions and creeds. Article 110 § 1 which establishes the right of the Orthodox Church to regulate and administer its own internal affairs and property, stipulates that this right shall be exercised “in accordance with the Holy Canons and its Charter in force for the time being”. The Holy Canons whose force is safeguarded by the Constitution are not only those that relate to Church doctrine, but also those that refer to the administration of the Church’s internal affairs and property. This includes both the strict observance of the doctrines (doctrinal unity) and the effect of those fundamental administrative institutions of canon law that give a Church its Orthodox character (canonical unity).

In addition to the Holy Canons, the Constitution also makes reference to the Charter of the Church of Cyprus. The question that arises is whether the Church of Cyprus possesses its own legislative power and has therefore, the right to draft and enact a new Charter.

From the aspect of canon law, the Church is entitled to legislate freely, subject to the condition that its new statutes do not contravene the Holy Scriptures, the Holy Tradition and those Holy Canons that are accepted by all the Orthodox Churches. The same holds from the point of view of the Constitution. Article 110 § 1 stipulates that the Church “has the exclusive right of regulating and administering its internal affairs and property” and that “the Greek Communal Chamber shall not act inconsistently with that right”. Also, article 111 § 1 recognizes that the Church of Cyprus – as well as the other Churches – has legislative power, stipulating that certain matrimonial institutions “of members of the Greek Orthodox Church or of a religious group [...] shall be governed by the law of the Greek Orthodox Church or of the Church of such a religious group”. As a result the Orthodox Church of Cyprus has the right to draft and enact a new Charter. Increased formal force is recognized by the Constitution for each Charter in force, so long as it was drafted and enacted by the Church according to the Holy Canons. If the new Charter contains provisions for issues, that were not regulated in the 1914 Charter, which was in force when the Constitution was enacted, such issues are not guaranteed by the Constitution¹¹. Similarly, the Constitution does not guarantee the regulation of issues under the legislative jurisdiction of the House of Representatives.

The new Charter of the Church of Cyprus came into operation on January 1, 1980. It consists of 355 articles, separated into nine chapters. Its main characteristics are (a) the reinforcement of the synodal system of Church administration, (2) the substantial participation of laypersons in ecclesiastical administration and in the election of Metropolitans and of the Archbishop, (c) the

¹¹ Cf. *ibid.*, 58 ff.

equality of men and women with regard to the administration of the ecclesiastical body and electoral assemblies – but not completely in matters of family law, (d) the financial remuneration of clergymen and other persons attending to the Church and (e) the detailed audit of financial management¹². At present a Committee has been constituted to draft a newer Charter to replace the existing one.

IV. Legal Status of the Orthodox Church

The current Charter of the Orthodox Church does not contain a provision similar to article 94 of the preexisting Charter, with regard to the Orthodox Church per se; however, it contains a similar provision with regard to particular ecclesiastical corporations, namely metropolises (article 153), parish churches (article 80 § 3 and 160), monasteries (article 184), collective bodies of administration of Church property (article 210) and a number of Church-run charitable foundations (article 190). It is indisputable however, that the Orthodox Church remains a legal entity, since the preexisting Charter maintained its force twenty years after the coming into operation of the Constitution and the institutional status of the Orthodox Church is determined by article 110 § 1 of the Constitution¹³.

A more difficult question was whether the Orthodox Church should be properly viewed as a legal person under private law or under public law. According to one view, the Orthodox Church ought to be viewed as a legal person under public law, due to the fact that the Constitution conferred upon it powers, that appertain to the state, especially with regard to the implementation of its religious law on institutions of family law and to the adjudication of the relevant disputes by the appropriate religious tribunals, prior to the First Amendment of the Constitution in 1989. However, the majority of the Supreme Court of Cyprus held that the Orthodox Church is not an authority of the Republic of Cyprus, since it did not function as a governmental body or organ, nor did it exercise any state powers, nor was it subject to the control of the state. It was, therefore, held that the competences of the Orthodox Church with regard to family matters of its members should not be considered to be powers that appertain to the state and that the Orthodox Church should be considered to be a peculiar legal person of private law¹⁴.

Since the Orthodox Church's legislative and judicial competencies with regard to family matters are now exercised by the House of Representatives (with the exception of laws regarding validity of marriages celebrated in the Greek

¹² Cf. IDEM, Το Νέο Καταστατικό της Εκκλησίας της Κύπρου [“The New Statutory Charter of the Church of Cyprus”], in: Hydor ek Petras (1980, Nr. 5-6) 5-17.

¹³ Cf. IDEM, Περί την Αιουκτικήν Οργάνωσιν (= note 10), 37.

¹⁴ Cf. *Autocephalous Orthodox Church of Cyprus v. The House of Representatives*: CLR 3 (1990) 338 (in Greek).

Orthodox Church) and the family courts, it is suggested that there is no real possibility that the Supreme Court would change its view in the future with regard to the legal status of the Orthodox Church. Thus, the Orthodox Church of Cyprus should be properly considered as a peculiar legal person of private law. Although the Supreme Court's aforementioned judgment concerned only the legal status of the Orthodox Church of Cyprus, it is undisputed that its principles also apply with regard to the three constitutionally recognized religious groups of the Republic, namely the Maronites, the Armenians and the Roman Catholics. Therefore, the three religious groups of the Republic should also be properly considered as peculiar legal persons of private law.

V. Administration of the Orthodox Church

The bodies of administration of the Orthodox Church are divided into central and peripheral bodies.

1. The central organs: (a) the Holy Synod and (b) the Archbishop

a) As in every Orthodox Church, the congregation (clergy, monks, laypersons) constitutes the highest authority in the Cypriot Church (article 5 of the Charter). This authority is exercised by the Holy Synod, which is constituted by the acting Archbishop and the acting Metropolitans and any acting Bishops, who do not have administrative duties, but assist the Archbishop with his work (article 6). If a prelate has been sentenced to a canonical penalty (with the exception of a reprimand), he is not entitled to participate in the sessions of the Holy Synod, for as long as his sentence lasts (article 23). The Archbishop is the chairman of the Holy Synod.

The Chairman of the Holy Synod convenes it regularly three times a year. The Synod is convened for special sessions, when the chairman deems it necessary or when at least two of its members make such a request (article 9). The Holy Synod is in quorum, when one half of its members are present, including the Chairman (article 11). If some of its members refuse to participate or if there are vacant sees, so that a quorum is not reached, then one or two prelates may be called upon from the Patriarchates of the East or from the Church of Greece (article 14). The decisions of the Synod are reached with an absolute majority of all present members, while an increased majority of its members is required for revising provisions of the Charter (article 12).

The Holy Synod supervises clergymen and the overall ecclesiastical corporation and exercises legislative, judicial and administrative power. It also has the "presumption of jurisdiction", which is the jurisdiction over any matter that does not fall within the jurisdiction of another body (article 18). Furthermore, it is the highest court for the canonical offences of clergymen, monks and laypersons

(article 19). When it is called upon to try a prelate, who is charged with an offence, which under canon law is punishable with unfrocking, then the Synod assembles as a Superior Court (article 25).

b) The Archbishop is a central organ of administration, as well as a peripheral organ as a Bishop in the archdiocese. He presides over the Holy Synod and represents the Church before the Republic, other states and churches. According to the privilege, granted to him by the Byzantine emperor Zeno in the fifth century, the Archbishop of Cyprus signs in cinnabar (red ink), is clad in imperial purple and holds an imperial scepter (article 33).

2. The peripheral organs: (a) the archdiocese and the metropolises, (b) the parishes and (c) the monasteries

a) In addition to the archdiocese, whose prelate is the Archbishop (seated in Nicosia), there used to be until recently five metropolises, each administered by a Metropolitan (Paphos, Kition, Kyrenia, Limassol and Morphou). Following a recent decision of the Holy Synod 4 additional metropolises have been established (Constantias-Famagousta, Kykkou and Tillyrias, Tamasou and Oreinis, Trimythountos and Lefkaron). The Metropolitan holds the hieratic rank of a Bishop and exercises judicial, legislative and administrative authority within his region. He controls and supervises the administration and management of the parishes and the monasteries of his province and is generally charged with all competencies, conferred by the Holy Canons and the Charter (article 45). The Archbishop and the Metropolitans are elected for life, unless they resign or are discharged on account of an illness or a conviction for a canonical offence (article 55). There are also four Suffragan-Bishops, who are elected in order to aid the Archbishop, or the Metropolitans in the performance of their duties. Two Suffragan-Bishops have been elected in the archdiocese (Salaminos and Karpasias), one in the metropolis of Paphos (Arsinoes) and one in the metropolis of Limassol (Amathountos).

b) A parish is a particular region, whose Orthodox inhabitants serve their religious needs in a specific church (article 81). The Orthodox inhabitants of a parish are rendered parish members, upon completing residence of one year in that region. In order to establish a new parish, the presence of 2500 inhabitants in cities and 1500 in small towns and villages, is required. Special conditions of the region, however, may be taken into consideration, in case the number of the faithful is smaller. The head of the parish is the parish priest, who must be a married clergyman (article 82). The staff of the parishes comprises also of cantors and sacristans (article 83).

c) Monasteries constitute the centers of monastic life. From an administrative viewpoint, they are divided into “royal” monasteries, parochial monasteries and monasteries of the see. The “royal” monasteries enjoy complete autonomy in their

internal administration and management and are spiritually (but not administratively) subject to the Archbishop (article 89). Parochial monasteries enjoy self-administration and are spiritually subject to the local metropolitan (article 90). The monasteries that have been abandoned are called monasteries of the see and belong to the local metropolis (article 90). The organs of administration of the monasteries are the abbot, the abbot council and the brotherhood of the monks. The abbots of the "royal" monasteries of Mahairas and St. Neofytos have recently been elected also as Bishops of Ledra and Hytron respectively, in their capacity as abbots of the "royal" monasteries. The same had occurred with respect to the abbot of the royal monastery of Kykkos in 2002, before Kykkos was declared a metropolis.

VI. Legal status of Clergymen, Monks and Laypersons

The capacity of Orthodox Christian is acquired by christening and unction, which in the Eastern Church are celebrated simultaneously. Members of the congregation are (a) all Orthodox Christians who permanently reside in the island, regardless of citizenship, sex, age and (b) all persons of Cypriot origin who were baptized in Cyprus and live abroad (article 2). The latter provision is an innovation¹⁵, which has drawn much criticism, as according to the views of the Greek-speaking Orthodox Churches (the Ecumenical Patriarchate, the Patriarchates of Alexandria and Jerusalem and the Archdioceses of Cyprus and Greece) the greater Diaspora is subject to the Ecumenical Patriarchate of Constantinople. The Church of Cyprus has not, however, established its own parishes abroad and as a result, the Cypriots who live abroad continue to be ministered by the Ecumenical Patriarchate, and thus, the above provision of the Charter has little practical significance. The capacity of Orthodox Christian is forfeited with death, excommunication or voluntary secession from the Church.

As in every Orthodox Church, the members of the Cypriot Church are divided into (a) clergy, (b) monks and (c) laypersons.

a) Clergymen are divided into deacons, presbyters and bishops. They hold the ceremonial, administrative and teaching authority. The ordination of a deacon or a presbyter is performed by at least one bishop. The ordination of a bishop is performed by the Archbishop or by order of the latter, by the first-in-rank Metropolitan (article 63 § 5). If the seat of a metropolitan is vacant, the archbishop acts as vicar of the seat (article 33).

The Archbishop and the Metropolitans are elected by an Electoral Assembly, which is composed of clergymen, monks and laymen (articles 62-63). A candidate is expected to be unmarried, to have completed his thirtieth year of age, to be a

¹⁵ Cf. PAPASTATHIS, Περί την Διοικητικήν Οργάνωσιν (= note 10), 66.

graduate of a Theology school, to be distinguished for his integrity and piety and to have completed an ecclesiastical service of at least five years as a clergyman (article 71).

The capacity of clergyman is forfeited, when a clergyman is unfrocked. The penalty of unfrocking is imposed by the Holy Synod, convened as a tribunal (article 22). In case of prelates, the penalty of unfrocking is imposed by a superior synodal court (article 25). The capacity of clergyman is retrieved, when pardon has been granted by the same court that had issued a conviction (article 24).

The law of the Republic of Cyprus does not contain any provision referring on the legal status of clergymen. The Charter limits itself to the impediment of contracting marriage (article 220 2,d) and to the establishment of a provision, concerning the succession of prelates and unmarried clergymen. The succession of married clergymen is governed by the rules of succession, contained in the statutes of civil law, while the succession of unmarried deacons and presbyters is governed by the stipulations of the Charter, concerning the succession of prelates (article 74), only if they served as employee of a metropolis, regardless of whether they were still in such service at the time of their death (article 79). Under canon law, clergymen are prohibited from practicing certain professions, entailing profitable activities, which are inconsistent with their function and from the assumption of state offices and more generally of secular concerns.

b) The capacity of monk is acquired by tonsure (article 100). The minimum age for tonsure is eighteen, after the candidate has completed a three-year term as a novice (article 102). Tonsure is performed by a bishop or a presbyter, following the permission of the local bishop, otherwise it is null and void (article 103). Hieromonks and hierodeacons, who have undergone tonsure to become presbyters and deacons respectively, belong to the order of monks as well (articles 100-101). The law of the Republic of Cyprus does not contain any provision, referring on the legal status of monks. The Charter limits itself to the impediment of contracting marriage (article 220 2,d) and the prohibition of exercising property rights on real estates (article 107). The provisions of canon law apply along with the internal regulations of monasteries.

In the recent case of the *Monastery of Mahairas*, the Supreme Court examined the issue of the hereditary succession of monks in Cyprus¹⁶. The deceased had been a monk of the Monastery of Mahairas from 1949 until 2000, when he passed away. According to the Charter of the Orthodox Church of Cyprus and the internal regulation of the Monastery, the property of all monks belongs to the monastery and not personally to them. The relatives of the deceased monk argued that such property should belong to the relatives of the deceased monk and not to the monastery and that the all contrary articles of the Charter of the

¹⁶ Cf. *Holy Monastery of Mahairas v. Maria Papasavva*, Civil Appeal n. 12193, 4/4/2007.

Orthodox Church violated article 23 of the Constitution relating to the right of property. The Supreme Court acknowledged that according to article 110 § 1 of the Constitution, the Autocephalous Greek Orthodox Church of Cyprus shall continue to have the exclusive right of regulating and administering its own internal affairs and property in accordance with the Holy Canons and its Charter in force for the time being. However, it did not accept that the exclusive right of the Orthodox Church to regulate and administer its property extends also to the property of its monks, or that the property of its monks could be considered to be property of the Church. In view of the above cited decision, it was held that each monk continues to have a right to his own property, as safeguarded by the Constitution and that the monastery does not have any right to such property. Thus, the relatives of the deceased monk were considered to be the heirs of the deceased monk. The aforementioned case is problematic from a legal point of view since it fails to examine the application of article 53 of the Succession Law, Cap. 195 which stipulates that rights of religious organizations should be safeguarded¹⁷.

c) Laypersons participate in all aspects of the work done by the Church. The participation of laity in the Church of Cyprus is probably the strongest in the entire Orthodox world, both as concerns the extent of its competencies and its elevation to the status of an organ of Church administration¹⁸. Laypersons participating in most of the central and peripheral organs of administration of the Church, as well as in the management of the property and in the Electoral Assembly, which votes for the Archbishop and the Metropolitans on the island, are not appointed. They are elected by secret and universal ballot by the congregation of the Church, without any discrimination between men and women.

In particular, laypersons participate in a) the election of the Archbishop and the Metropolitans (articles 62-63), b) the central organs of the administration of Church property (articles 127, 131), c) the peripheral organs of the administration of the Church (articles 75, 146, 161, 178), d) the administration of philanthropic and other charitable ecclesiastical foundations (article 188), e) the ecclesiastical courts of family law (articles 242, 250). In case that laypersons commit a canonical offence, a penance or a canonical penalty may be imposed by the Bishop or the Holy Synod, depending on the gravity of the offence.

¹⁷ Cf. A. EMILIANIDES, Το Συνταγματικό Καθεστώς του Καταστατικού Χάρτη της Ορθόδοκης Εκκλησίας της Κύπρου [“The Constitutional Position of the Charter of the Orthodox Church of Cyprus”], in: *Nomokanonika* 1 (2005) 41-54.

¹⁸ Cf. PAPASTATHIS, Περὶ τὴν Διοικητικὴν Οργάνωσιν (= note 10), 84.

VII. Religious Freedom under the Cypriot legal order

Article 18 of the Constitution safeguards the right of religious freedom, including the freedom of religious conscience and freedom of worship¹⁹. The aforementioned article corresponds in many ways to article 9 of the European Convention of Human Rights, but it is more detailed and its provisions cover sectors, that are not recorded in article 9. By virtue of § 1 of this article every person has the right to freedom of thought, conscience and religion. Freedom of thought is safeguarded for any person, either a believer or an atheist, a citizen or a non-citizen of the Republic of Cyprus. Paragraph 2 of the said article stipulates that all religions whose doctrines or rites are not secret are free.

By virtue of § 3 all religions are equal before the law and no legislative, executive or administrative act of the Republic shall discriminate against any religious institution or religion. Paragraph 4 of article 18 guarantees the more particular manifestation of an individual's religious freedom, stipulating that every person is free and has the right to profess his faith and to manifest his religion or belief, in worship, teaching, practice or observance, either individually or collectively, in private or in public, and to change his religion or belief. Illicit proselytism in favor of or against any religion is prohibited for any individual, as § 5 prohibits the use of physical or moral compulsion for the purpose of making a person change or preventing him from changing his religion. This constitutional prohibition has not, however, been supplemented by law.

The freedom to manifest one's religion can be restricted, by virtue of § 6 of article 18, only if such limitations are prescribed by law and are necessary in the interests of the: a) security of the Republic, b) constitutional order, c) public safety, d) public order, e) public health, f) public morals, g) protection of the rights and liberties guaranteed to every person by the Constitution. In addition to the conditions mentioned above, any limitations of the freedom to manifest one's religion must be considered as necessary in a democratic society, under the mandate of § 2 of article 9 of the European Convention of Human Rights and this has been readily accepted by the Cypriot courts. Paragraph 7 of article 18 states that until a person attains the age of sixteen, the decision as to the religion to be professed by him shall be taken by the person having the lawful guardianship of such a person. Finally, by virtue of § 8 no person shall be compelled to pay any tax or duty the proceeds of which are specially allocated in whole or in part for the purposes of a religion other than his own.

Indirectly related to religious freedom are the constitutional provisions of articles 10 § 3b and 28, § 2. Article 10, § 3 section b, states that the term "forced or compulsory labour", which no person shall be required to perform, shall not

¹⁹ See A. EMILIANIDES, State and Church in Cyprus, in: G. ROBBERS, State and Church in the European Union, Baden Baden, 2005, 231 ff; A. EMILIANIDES, Το Κυπριακό Δίκαιο του Γάμου και των Απαζύγιων ["The Cypriot Law of Marriage and Divorce"], Athens 2006, 128 ff; C. PAPASTATHIS, The Legal Status of Religions in the Republic of Cyprus, in: The Status of Religious Confessions of the States Applying for Membership to the European Union, Strasbourg 2000, 197 ff.

include, "any service of military character if imposed or, in case of conscientious objectors, subject to their recognition by a law, service exacted instead of compulsory military service". The said constitutional statute implements article 4, § 3 section b of the European Convention on Human Rights and empowers the legislative branch to relieve of their compulsory military service those who object to it for reasons of conscience and order them to provide services of another nature. Paragraph 2 of article 28, implementing article 14 of the European Convention of Human Rights, ordains that every person shall enjoy all the rights and liberties provided for in this Constitution without any direct or indirect discrimination against any person on the ground of his community, race, religion, language, sex, political or other convictions, national or social descent, birth, color, wealth, social class, or on any ground whatsoever, unless there is express provision to the contrary in this Constitution. It should be noted, however, that article 28 is autonomous and its application is not dependent upon a finding of violation of another article of the Constitution, contrary to article 14 of the Convention²⁰.

VIII. Financing

As a result of an agreement between the Republic of Cyprus and the Orthodox Church, the Church has transferred some of its immovable property to the Republic, which in return contributes to the payment of the salaries of the parish clergy in rural areas. The government decided that this agreement should also extend to the clergy of the three religious groups of the Republic. Thus since 1.1. 1999 the state has also begun to pay the salaries of a number of priests of the three religious groups, despite the fact that only the Orthodox Church had granted any immovable property to the Republic. This was due to the fact that the three religious groups and the Orthodox Church should be treated on an equal basis in view of the system of coordination, which is in force in the Republic of Cyprus²¹. The state aid towards the Orthodox Church and the three religious groups with regard to the parish clergy reached in 2005 the amount of 2.693.000 Cypriot pounds²². The Republic of Cyprus does not contribute, however, to the payment of salaries of religious ministers of other religions or for lay people working either for the Orthodox Church or for one of the three religious groups.

The salaries of religious ministers who work as chaplains in the Army are provided for by the Government, since in practice such religious ministers are members of the Public Service of the Republic, who are temporarily seconded to the Army, in order to perform such duties. Furthermore, the Republic seconds each year several of the members of the Public Educational Service in order to

²⁰ C. TORNARITIS, The Concept of Equality of Treatment and Absence of Discrimination, in: Cyprus Law Tribune 5-6 (1969) 7-10; IDEM, The Right of Equality of Treatment and Absence of Discrimination, in: ibid. 3-4 (1973) 5-6.

²¹ See Report Submitted by Cyprus, 1 March 1999, Part II, Article 5 D.11.

²² Republic of Cyprus, Budget for the Year 2005, v. B, p. 1856.

perform duties related to the major Church of the Republic. The salaries of all the aforementioned seconded public servants are provided for by the Government of the Republic. In addition, the Republic provides an annual grant towards the churches of the three religious groups of the Republic, in order to assist them to fulfill their religious duties; such state aid reaches 25.000 Cyprus pounds per year with regard to the Armenian Church and the Maronite Church and 22.000 Cypriot pounds per year with regard to the Roman Catholic Church. The Republic of Cyprus also provides financial assistance to the three religious groups of the Republic with regard to their worship places, and their cultural heritage. Land, as well as public grants, has been given to the three religious groups of the Republic for construction of their churches, monasteries and cemeteries. Grants are also given for repairs to existing churches and monasteries. In addition, the Ministry of Education finances cultural activities of the Greek Orthodox Church and the three religious groups of the Republic, including publications, performances, construction of libraries, seminaries, museums, keeping collections of archives, or historic buildings. Financial assistance is also given to social and athletic clubs, which relate to the Orthodox Church, or the three religious groups. It should also be observed that all teachers of theology in public schools are appointed by the Government, and are members of the educational service of the Republic. Thus, the Republic provides for all their salaries and pensions.

IX. Tax Exemptions

Religious institutions enjoy exemption from the income tax, according to article 8 § 13 of the Income Tax Law 118(1)/2002, which provides that “the income of a religious, charitable, or educational institution of public character” is exempted from the provisions of the income tax law. A further exemption from duty purposes with regard to religious authorities is provided for, in Section 3, Class P of Annex I of the Customs and Excise Duties Regulations (Exemptions from Import and Excise Duties) of 2004, 380/04. It is provided that all constructional material, fittings and furniture for churches or mosques and all vestments and other articles which are imported for religious purposes by Ecclesiastical and Religious Authorities are eligible for relief from duty.

The Capital Gains Tax Law 52/1980, the Immovable Property Tax Law 24/1980, as well as the Special Defence Contribution Law 117(1)/2002, do not provide for the exemption of religious institutions in a similar manner as the Income Tax Law 118(1)/02. Thus, religious institutions have a legal obligation to pay taxes according to the aforementioned laws. However, it has been argued by the Orthodox Church that on the basis of article 23 § 9 of the Constitution, any taxation of the property of the Church would be unconstitutional. This argument of the Orthodox Church was considered by the Supreme Court of Cyprus in the

case of *Attorney-General v. The Archdiocese of Cyprus*²³. The Supreme Court held that the question whether the Orthodox Church is obliged to pay taxes is different from the question of whether the Republic may enforce the Church to fulfill its obligation. Even if it is accepted that any obligatory measures of collecting the taxes of the Orthodox Church are prohibited in view of article 23 § 9 of the Constitution, this should not mean that the ecclesiastical authorities are not obliged to pay such taxes; a different result would seriously undermine the importance of the obligation of all persons of the Republic to pay taxes and would inevitably lead to unequal distribution of financial burdens²⁴.

Despite successive amendments of the Law, however, in order to force the Orthodox Church by indirect means to pay the capital gains tax, such laws have been declared invalid by the Supreme Court. The State has made efforts to reach an informal agreement with the Orthodox Church with regard to the payment of the capital gains tax. Such an informal agreement was reached in 2002 between the Ministry of Finance, the House of Representatives and the Monastery of Kykkos, according to which the Monastery of Kykkos has agreed to pay in future the capital gains tax, on the condition that all past debts before 2002 would be deleted²⁵. No agreement has yet been reached between the Greek Orthodox Church as such and the Ministry of Finance so far, although negotiations are still pending. It should be observed, however, that private companies to which the Orthodox Church is a major stockholder, such as the Hellenic Bank, pay all relevant taxes without any problems.

²³ Cf. *Attorney-General v. The Archdiocese of Cyprus*, decision of 22 March 1999 (in Greek).

²⁴ See also *Rainbow v. Republic*: CLR 3 (1984) 846, *Attorney-General v. Shizas*: CLR 2 (1996) 175 (in Greek).

²⁵ See Simerini Newspaper 24 and 25 September 2002.

EINIGE PROBLEME DES BULGARISCHEN RELIGIONSGESETZES – DAS SOG. „GESETZ ÜBER DIE GLAUBENSBEKENNTNISSE“

Hristo P. B e r o v, Berlin-Potsdam

I. Einleitung

Das aktuelle bulgarische Religionsgesetz mit der offiziellen Bezeichnung „Gesetz über die Glaubensbekennenisse“¹ [*zakon za veroizpovedanijata*] (GüGb) wurde am 29.12.2002 verabschiedet und trat am 2.1.2003 in Kraft. Vorausgegangen war eine äußerst lange Diskussionsphase (beginnend 1992). Die ersten beiden Entwürfe des GüGb waren noch vom alten Denken beeinflusst. Der mit ihrer Begutachtung betraute Europarat verwarf sie. Der dritte sog. „konsolidierte“ Gesetzesentwurf², der letztendlich mit kleinen Änderungen sehr rasch in Kraft trat, wurde „aus Zeitmangel“ dem Europarat nicht mehr vorgelegt.

Trotz zahlreicher positiver Änderungen im Bereich der Religions- und Kirchenfreiheit – u. a. in Hinblick auf die Gewährleistung konfessioneller Erziehungs- und Sozialarbeit – ist die gegenwärtige Regelung umstritten³. Für die Presse waren die Debatten und Skandale rund um das GüGb ähnlich brisant wie die Öffnung der Staatssicherheitsakten. Die Wechselwirkung zwischen den beiden Themen scheint logisch, gab und gibt es doch in fast allen Religionsgemeinschaften immer noch zahlreiche Kollaborateure des kommunistischen Regimes (Staats sicherheit).

Für die politischen Parteien blieb die Einflussverteilung – insb. auf die Bulgarische Orthodoxe Kirche (BOK) – auch nach der „Wende“ von größter Bedeutung, ein Überbleibsel einer schon zur Tradition gewordenen Praxis, die die bulgarische Transformationsgesellschaft bis in die Gegenwart begleitet⁴. Die Instrumentalisierung der Religionsgemeinschaften während der Zeit des kommunistischen

¹ Promulgiert im Gesetzesblatt 120/2002.

² Dieser wurde auf Basis folgender Gesetzesentwürfe beschlossen: 1. Gesetzesentwurf über die Glaubensbekennenisse Nr. 154-01-1 vom 5. Juli 2001 von Borislav Tsekov; 2. Gesetzesentwurf bezüglich Religionsrechte und religiöse Vereinigungen Nr. 254-01-31 vom 26. April 2002 von Lütvi Mestan und Ahmed Jusein und 3. Gesetzesentwurf über die Glaubensbekennenisse Nr 254-01-31 vom 26. April 2002 von Kyrill Milchev und Rupen Krikorjan.

³ Siehe D. BELLING – H. BEROV, Die Kirchen- und Glaubensfreiheit in Bulgarien, in: P. HANAU – J. THAU (Hg.), Gegen den Strich – Arbeitsrecht und anderes kritisch gesehen (= Festschrift für Klaus Adomeit), Luchterhand, 2008 (erscheint demnächst).

⁴ Ein schneller Rückblick in die jüngere Geschichte der BOK zeigt, dass bis heute alle Wahlen von Vorsitzenden des Heiligen Synods in der einen oder anderen Weise durch staatliche Institutionen oder politische Parteien „gefördert“ wurden. Die ersten zwei Exarchen – Anthem I. (1872–1877) und Joseph I. (1877–1915) – mussten vom osmanischen Sultan bestätigt werden. Metropolit Neophyte von Vidin (1914–1971) wurde vom bulgarischen König Ferdinand I. ernannt, Exarch Stephan (1945–1948), Patriarch Kyrill (1953–1971) und Patriarch Maxim (1971–dato) mit Zustimmung der kommunistischen Partei gewählt.

Totalitarismus hatte die Spaltung auch anderer Konfessionen verursacht⁵. Bei der Formulierung des GüGb war der politische Wille zweifelsohne in besonderer Weise auf die Überwindung des Schismas in der BOK gerichtet. In diesem Punkt zeigt sich besonders deutlich, wie im Religionsgesetz noch viele Probleme der kommunistischen Vergangenheit nachwirken, die auf unterschiedliche Art und Weise bis in die Gegenwart alle Religionsgemeinschaften in Bulgarien prägen. Im einschlägigen Schrifttum finden sich Meinungen „pro⁶“ und contra⁷“.

Die BOK (Heiliger Synod von Patriarch Maxim) hat sich bislang eigentlich sehr selten geäußert, dann aber stets für das Religionsgesetz ausgesprochen. Erwähnt sei hier eine Ansprache von Patriarch Maxim kurz vor der zweiten Lesung des GüGb im Parlament:

⁵ Neben der BOK wurde auch die Islamische Gemeinschaft ein staatspolitisches Spaltungsober. Vgl. zu den EGMR-Entscheidungen näherhin Anm. 39.

⁶ So berichten z. B. J. Donkova und S. Margaritova grundsätzlich positive Seiten dieses Rechtsaktes. Donkova betonte jüngst, dass das bulgarische Religionsgesetz eines der liberalsten in Europa ist. Ihr erstes Argument stützt sie auf die große Zahl registrierter Religionsgemeinschaften. Dazu kommen ihre Eindrücke und Erfahrungen als Mitarbeiterin der Direktion „Glaubensbekenntnisse“ beim Ministeriat, wonach in letzter Zeit kaum Bürgerbeschwerden bezüglich des „Rechts auf Glaubensbekenntnis“ eingegangen seien. Für sie ist das ein Zeichen für die positive Auswirkung des Gesetzes. Margaritova schloss kürzlich einen m. E. grundsätzlich sehr kompetenten Konferenzvortrag mit dem Ergebnis, dass die früheren Reibungen zwischen Wehrdienst-Gesetzgebung und dem Wortlaut von Verfassungs- und Religionsgesetz weitgehend beseitigt seien und das Gesetz „keinerlei Schwachpunkte zeigt“. Allerdings berichtet sie sehr wohl über Spannungen und Inkohärenzen zwischen der Bulgarischen Verfassung und Art. 9 EMRK und erwähnt die Problematik der Anerkennung lokaler Niederlassungen der Religionsgemeinschaften gemäß Art. 19 GüGb. Im Endeffekt äußert sie sich, dass das Gesetz grundsätzlich dem Art. 9 EMRK entspricht; vgl. S. MARGARITOVA, Saotvetstvie na balgarskiy zakon i praktika po problemiite na svobodata na misalta, savestta i religijata s Evropeiskata konventzija za pravata na coveka i standartite, ustanoveni ot Evropejskija sad pri prilaganeto i, in: Veroizpovedanja i novi religiosni dvizhenijav Bulgaria – Problemi i perspektivi na praga na Evropejskija sajuz (= Jahrbuch vom „Center for Research of New Religious Movements“ Bd. 1), Sofia 2007, 83-101; J. DONKOVA, Veroizpovedanjata v Republika Bulgaria pred praga na Evropejskija Sajuz, ebenda, 101-107.

⁷ Gegen das Religionsgesetz bezogen bulgarische Menschenrechtler Stellung. Das Helsinki Komitee in Sofia vertritt die Auffassung, dass das Gesetz diskriminierend sei – als Beispiel dafür wird die sog. „Polizeiaktion“ von Juli 2004, mit der versucht wurde, das Schisma gewaltsam zu beenden, angeführt. So äußerte K. Kanev sich sehr kritisch gegen das Gesetz, das seines Erachtens nur der Lösung der durch die Spaltung der BOK entstandenen Probleme diene, bzw. insb. die Position von S. II. Patriarch Maxim absichern solle. V. Kostov hat sich ebenfalls immer sehr kritisch über das aktuelle Religionsgesetz geäußert. Seine Kritik führte auch zu einer kleinen Änderung der Gesetzesentwürfe – insb. des konsolidierten Entwurfs. Er war konsequent immer gegen die Struktur, den Inhalt und einige „restriktive und diskriminierende“ Normen des konsolidierten Entwurfs. Nach ihm sollte die Direktion „Glaubensbekenntnisse“ nicht mehr existieren. Er war immer gegen die bürokratische Zentralverwaltung und Zulassung bzw. Registrierung der Glaubensbekenntnisse. Seines Erachtens sollte jede Religionsgemeinschaft, wenn überhaupt, in der Ortschaft, wo sie ihren ständigen Sitz hat (und nicht im Sofioter Stadtgericht) die Registrierung erlangen. Ähnliche Argumente wurden auch von I. Grujkin und A. Krusteff vertreten. Beide betonten mehrmals, dass Art. 10 GüGb eine Ungleichbehandlung der Religionsgemeinschaften in Bulgarien schafft und dass der Staat mit diesem Gesetz für die „Lösung“ der Probleme der BOK sorge. Vgl. K. KOHEN – K. KANEV – D. MLADENOVA (= Anm. 35), V. KOSTOV (= Anm. 15), A. KRUSTEFF, Religionsfreiheit – eine Frage der strategischen Entwicklung Bulgariens, in: Gewissen und Freiheit 59 (2003) 63-71, hier: 68; I. GRUJKIN, Problemat v tsarkvata – tri mesetsa po-kasno, in: Objetiv Nr. 114 (2004) 6-8, hier: 7.

„Liebe Mitbürger, die BOK akzeptiert mit Zufriedenheit die Diskussion [des Gesetzesentwurfes] und erwartet das neue endgültige Gesetz über die Glaubensbekennnisse von der 39. Nationalversammlung. Unsere kategorische Stellungnahme ist, dass dieses Gesetz vollkommen im Geiste der Verfassung und der internationalen Standards ist. Mit ihm werden klare Regeln und Garantien für die Freiheit und die Autonomie aller Glaubensbekennnisse geschaffen und der staatlich-politischen Intervention in die Angelegenheiten der BOK wird ein Ende gesetzt [...]“⁸.

Diese Position ist sehr gut verständlich, denn das Gesetz „löste“ die größten Registrierungs- und Eigentumsprobleme des gespaltenen Synods. Fraglich bleibt allerdings, ob aus kanonischer, aber auch aus staatlicher Sicht, eine solche staatskirchenrechtliche „Lösung“ nicht eine Intervention in das kirchliche Leben darstellt und damit demselben Gesetz widerspricht. M.E. sollte es der Kirche bei entsprechendem Engagement durchaus möglich sein, ihre Probleme selbst zu bewältigen.

Trotz starker Kritik ist das Religionsgesetz mit einer unwesentlichen Änderung im April 2006 (betrifft nur die Orthographie) jetzt schon fünf Jahre in Kraft. Auch die von 50 Parlamentsabgeordneten der Opposition eingereichte Verfassungsbeschwerde von 2003 wurde abgewiesen und konnte keine Gesetzesänderung hervorrufen. So bildet das GüGb bis auf Weiteres die gesetzliche Grundlage des bulgarischen Religionsrechts.

II. Missverständnisse in Terminologie und Struktur

Auffällig sind im bulgarischen Religionsgesetz sprachliche Mängel, die zweifellos Anwendung und Auslegung erschweren. M. E. stellt das GüGb ein Musterbeispiel für die oft unpräzise Ausdrucksweise und mangelhafte Strukturierung bulgarischer Gesetze dar. Jüngst hat sich der bulgarische Arbeitsrechtler Prof. Mrachkov generell sehr kritisch zur bulgarischen Legistik geäußert⁹. Danach erschien auch ein Bericht des parlamentarischen Gesetzgebungsrates in Sofia. Darin führte Prof. Sredkova diesbezüglich noch weitere beunruhigende Nachweise¹⁰. Die wichtigste Ausrede ist die fehlende Zeit in den parlamentarischen Kommissionen, die schon seit Jahren zum Teil chaotische Änderungen alter Gesetze durchführten und neue Gesetze mit kümmerlichen Inhalten verabschiedeten. Eine andere wichtige Frage sind die juristischen Fachkenntnisse der Abgeordneten über-

⁸ Ansprache Patriarch Maxim vom 16.12.2002 (vier Tage vor der zweiten Lesung im Parlament), vgl. die Kirchenzeitung der BOK: Tsarkoven Vestnik (2003, Nr. 1) 1-2.

⁹ Vgl. V. MRACHKOV, Konsultativniyat savet po zakonodatelstvoto pri 39-to Narodno sabranie (2001–2005), in: Juridiceski svyat 6 (2005) 2.

¹⁰ Vgl. die Nachricht: Savetat po zakonodatelstvoto: Parlamentat balva nekacestveni zakoni: <http://evropa.dnevnik.bg/show/?storyid=363605>; und die Information auf der Internetseite des Parlaments: Konsultativniyat savet po zakonodatelstvoto e predstavil 89 stanovishata: http://www.parliament.bg/print.php?page=news&lng_bg&SType=show&id=1285.

haupt. Zuletzt machten sich die meisten Politiker in ihrem Bemühen um Sicherung bzw. Beschleunigung des bulgarischen EU-Beitrittsprozesses wohl wenig Gedanken über die Qualität der Gesetzgebung.

Hinzu kommt die beunruhigende Situation, dass es in Bulgarien grundsätzlich an Religionsrechtlern fehlt¹¹. Dies erklärt ebenfalls, warum die Struktur des Religionsgesetzes nicht besonders gelungen erscheint. Bei der Arbeit an allen drei Gesetzesentwürfen fehlten einheimische Experten. Die in der Folge näherhin darzustellenden terminologischen Mängel im GüGb sind die Konsequenzen unpräziser, mehrdeutiger und schwerverständlicher Begriffe in unnötig komplizierter Ausdrucksweise. Es ist sichtbar, dass die ab der Erstellung der Entwürfe beteiligten Mitarbeiter zuvor kaum etwas mit religionsrechtlichen Definitionen zu tun gehabt hatten.

1. Der Begriff „Glaubensbekenntnis“

Der Terminus *veroizpovedanie* – wörtlich übersetzt: „Glaubensbekenntnis“ – findet sich bereits in der Gesetzesüberschrift; dabei wurde wahrscheinlich die Abgrenzung zum alten Zentralbegriff – *izpovedanie* (Bekenntnis) – gewollt. Strittig ist allerdings, ob „Glaubensbekenntnis“ wirklich viel präziser ist als „Bekenntnis“; im Bulgarischen spielt das Präfix „Glauben“ keine große Rolle, da auch „Bekenntnis“ eher religiös konnotiert ist. Es gilt als selbstverständlich, dass sich sowohl „Bekenntnis“ als auch „Glaubensbekenntnis“ zumeist auf den religiösen Kontext beziehen. Beiden Begriffen ist allerdings das Problem inhärent, dass sie zweideutig sind: einerseits bedeuten sie das Bekennen zum (religiösen) Glauben und andererseits bezeichnen sie die konkrete Religionsgemeinschaft. So kann z. B. „orthodoxes Glaubensbekenntnis“ die BOK bedeuten.

Mit Sicherheit gehen beide Termini („Bekenntnis“ bzw. „Glaubensbekenntnis“) auf eine mit dem Friedensvertrag von San Stefano (1878) und dem Berliner Friedensvertrag (1878) begründete Tradition zurück, die ihren Niederschlag auch in den ersten drei bulgarischen Verfassungen¹² (1879, 1947 und 1971) gefunden hat. Die aktuelle vierte bulgarische Verfassung von 1991 spricht in Art. 13 von Glaubensbekenntnissen, ohne diese zu definieren. Aus Abs. 1 „Die Glaubensbekenntnisse sind frei“ und Abs. 3 „Die traditionelle Religion in der Republik Bulgarien ist das östlich-orthodoxe Glaubensbekenntnis“ folgt aber, dass die Verfassungsgeber unter „Glaubensbekenntnissen“ zweierlei verstehen:

- 1) Religionsgemeinschaften (i. S. v. Personengruppen)
- 2) Spezifische Konfessionen (i. S. v. religiösen Richtungen).

¹¹ Vgl. H. BEROV, Religionsfreiheit in Bulgarien, in: G2W 35 (2007, 7-8) 19.

¹² In der ersten bulgarischen Verfassung vom 16. April 1879 (sog. „Verfassung von Tarnovo“) wurden die Begriffe „Bekenntnis“ bzw. „Glaubensbekenntnis“ als Sammelbezeichnungen sowohl für religiöse Anschauungen der Bürger, zugleich aber auch als termini technici für Kirchen und Religionsgemeinschaften verwendet. Dieser Sprachtradition folgen auch die späteren Verfassungen.

Ob nun „Glaubensbekenntnis“ in diesen zwei Bedeutungen präzise formuliert ist, bleibt fraglich. Jedenfalls ist es offensichtlich, dass die Mitglieder der Großen Nationalversammlung von 1991 an Art. 37 der Verfassung von Tarnovo von 1879 „Der herrschende Glaube des Fürstentums Bulgarien ist der christlich-orthodoxe des östlichen Bekenntnisses“ anknüpfen wollten, mit der Einschränkung, dass die damals „herrschende“ Konfession nun nur mehr als „traditionell“ bezeichnet wurde. Es scheint also, dass Bekenntnis und Glaubensbekenntnis identisch sind.

Während in der aktuellen Verfassung der Begriff Glaubensbekenntnis zwei Bedeutungen trägt, umfasst die Legaldefinition des neuen Religionsgesetzes in §1 S.1 (Zusätzliche Vorschriften) GüGb sogar drei Bedeutungen:

„Im Sinne dieses Gesetzes ist ein Glaubensbekenntnis die Gesamtheit der Glaubensüberzeugungen und Prinzipien, die Religionsgemeinschaft und ihre religiösen Institution“.

Unter Glaubensbekenntnis versteht der Gesetzgeber also auch die „Religionsinstitution“. Dieser Begriff tauchte in der bulgarischen Gesetzgebung zum ersten Mal in Art. 13 Abs. 2, 4 der Verfassung von 1991 auf. Religionsinstitution gemäß §1 S.3 der Zusätzlichen Vorschriften des GüGb bedeutet „eine registrierte Religionsgemeinschaft mit dem Status einer juristischen Person, welche eigene Verwaltungsorgane und eine Satzung besitzt“.

Der traditionelle Begriff „Glaubensbekenntnis“ hat sich nach mehr als 100 Jahren langsam aber sicher überholt, wie die Rechtssysteme der meisten slawischen Staaten – mit Ausnahme einer „traditionsbewussten sowjetisch-makedonischen Achse“ (Russland, Bulgarien und Makedonien) – zeigen. Es ist ein Faktum, dass der Terminus „Glaubensbekenntnis“ aus heutiger Sicht nicht mehr klar genug definiert ist. Man versteht darunter überwiegend die Religionsgemeinschaften und weniger die religiösen Ansichten, was zu Zweideutigkeiten und Missverständnissen führt. Daher wäre m. E. im Zuge einer Präzisierung der Legaldefinitionen auch eine Erneuerung der Terminologie erforderlich.

Im bulgarischen Religionsgesetz ist „Glaubensbekenntnis“ der hauptsächliche Gattungsbegriff; „Religionsgemeinschaft“ hat aber die wichtigere gesetzliche und außergesetzliche Bedeutung. Darüber hinaus ist „Religionsgemeinschaft“ in allen Legaldefinitionen (§1 Ziff. 1-3 Zusätzliche Vorschriften GüGb) enthalten: in „Glaubensbekenntnis“, in „Religionsinstitution“ und in „registriertes Glaubensbekenntnis“. Alle drei Begriffe stützen auf sprachlicher Basis den Terminus „Religionsgemeinschaft“. Glaubensbekenntnis i.S.v. *religiozna obshnost* ohne „Religionsgemeinschaft“ bleibt hingegen schwer verständlich.

2. Religionsinstitution vs. Religionsgemeinschaft

Ein weiteres grobes terminologisches Missverständnis schafft „Religionsgemeinschaft“ i.V.m. „Religionsinstitution“. Nach den Legaldefinitionen §1 S.2 i. V. m. S.3 der Zusätzlichen Vorschriften GüGb ist die „Religionsinstitution“, wie bereits festgehalten, eine „*registrierte Religionsgemeinschaft mit dem Status einer juristischen Person, welche über eigene Verwaltungsorgane und eine Satzung verfügt*“. Die Verleihung des Status einer juristischen Person liegt explizit im staatlichen Machtbereich. Die Registrierung für die Religionsgemeinschaften hat gem. Kap. 3 GüGb beim Sofioter Kreisgericht zu erfolgen, von diesem hängen dann die Verleihung des Status der juristischen Person und die Eintragung dieser ins Gerichtsregister ab. D. h., registrierte Religionsgemeinschaften bzw. Religionsgemeinschaften, denen der Status einer juristischen Person verliehen wurde, sind vom Staat anzuerkennen.

Die Verwaltungsorgane und die Satzung einer Religionsgemeinschaft stellen formale Voraussetzungen für die Registrierung gemäß Art. 17 GüGb dar. Die „Religionsinstitution“ ist nach ihm die Religionsgemeinschaft mit juristischer Persönlichkeit, Verwaltungsorganen und Satzung, wobei jede mir bekannte Religionsgemeinschaft über eine Hierarchie oder Machtstrukturen (i. S. v. Verwaltung) und eine interne Rechtsordnung (i. S. v. Satzung) verfügt. Daher ist die Legaldefinition von „Religionsinstitution“ eine komplizierte bürokratische Mischung aus nutzlosen Wiederholungen. M.E. ist es dem Gesetzgeber nicht einmal ausreichend gelungen, die Grenze zwischen den beiden Begriffen „Religionsgemeinschaft“ und „Religionsinstitution“ zu klären. Also bleibt es missverständlich, welch eine Bedeutung der bulgarische Gesetzgeber überhaupt dem Begriff „Religionsinstitution“ hinzuzufügen versuchte. Sollte unter „Religionsinstitution“ nur die registrierte Religionsgemeinschaft gemeint gewesen sein, bleibt es ein Rätsel, wieso dann im ganzen Religionsgesetz über „registrierte Glaubensbekenntnisse“ gesprochen wird und die „Religionsinstitution“ keine Anwendung findet.

Für unproblematisch halte ich es z. B., wenn eine „Religionsinstitution“ (i. S. einer eingetragenen bzw. registrierten Religionsgemeinschaft) sich weiterhin als Religionsgemeinschaft bezeichnet. Zweifellos akzeptabel ist es auch, über staatlich anerkannte Religionsgemeinschaften zu sprechen. Dass „Religionsinstitution“ vergleichsweise weniger Sinn ergibt und sich als unpräziser erweist, zumindest dann, wenn wir an die Institutionalisierung (staatliche Instrumentalisierung der Religionsgemeinschaften bis 1989) denken, blieb dennoch bislang unbeantwortet.

Es bleibt im übrigen den Religionsgemeinschaften selbst überlassen, ob sie sich registrieren lassen; auch ohne die Eintragung ins Register des Sofioter Kreisgerichts genießen ihre Mitglieder die individuelle und die kollektive Religionsfreiheit auf verfassungsrechtlicher Grundlage.

3. Die Begriffe „Freiheit“ respektive „Recht auf Glaubensbekenntnis“

Bei der Übersetzung des bulgarischen Religionsgesetzes irritieren die Sprachkonstruktionen „Freiheit auf Glaubensbekenntnis“ und „Recht auf Glaubensbekenntnis“, welche auf Bulgarisch genauso wie auf Deutsch klingen und genau denselben Sinn ergeben.

Während die Verfassung von 1991 von der „freien Wahl des Glaubensbekenntnisses“ (Art. 37 Abs. 1) und der „Freiheit des Gewissens und des Glaubensbekenntnisses“ (Art. 37 Abs. 2) spricht, verwendet das bulgarische Religionsgesetz eine neue Formulierung: „Recht auf Glaubensbekenntnis“. Das einzige Argument, dass die „Schöpfer“ des Religionsgesetzes die Verfassung kennen und das Gesetz verfassungskonform formuliert haben, ist das einmalige Vorhandensein des Ausdrucks „Freiheit des Glaubensbekenntnisses“ in Art. 7 Abs. 1. In Abs. 2 desselben Artikels wird mit dem „Recht auf Glaubensbekenntnis“ fortgesetzt. Es ist strittig und zweifellos schwer festzustellen, ob beide Formeln dieselbe Bedeutung haben oder ob „Recht auf ...“ und „Freiheit auf ...“ in der bulgarischen Rechtstheorie unterschiedlich konnotiert sind. Meiner Vermutung nach hat der bulgarische Gesetzgeber elegant versucht, eine ganz „neue“ Ausdrucksvariante für Religionsfreiheit einzuführen, deren Inhalt sich in Art. 2 Abs. 2 GüGb findet:

„Das Recht auf Glaubensbekenntnis schließt das Recht eines jeden ein, seine religiösen Überzeugungen frei zu bilden, sie zu wählen, zu ändern, zu bekennen und dementsprechend, individuell oder kollektiv, öffentlich oder privat, durch Gottesdienst, Lehre, Bräuche und Rituale zu praktizieren“.

Demnach versteht das Gesetz unter „Recht auf Glaubensbekenntnis“ nichts anderes als Glaubensfreiheit bzw. Religionsfreiheit. Denn nach Art. 2 Abs. 1 ist „das Recht auf Glaubensbekenntnis ein absolutes, subjektives, persönliches und unverletzliches Grundrecht“ – eine bemerkenswerte und gleichzeitig sehr wichtige Definition, die aus der Entscheidung Nr. 5/1992 des Verfassungsgerichts¹³ wortwörtlich ins Religionsgesetz übernommen wurde. Wenn also das „Recht auf Glaubensbekenntnis“ die individuelle Religionsfreiheit i. S. eines individuellen Grundrechts (siehe oben) beinhaltet, wäre die Vorschrift von Art. 6 Abs. 1 Nr. 1-10 GüGb strittig, weil darunter noch Rechte mit einem kollektiven Charakter aufgezählt sind. Solche stellen z. B. die Schaffung einer Religionsinstitution mit Struktur nach Art. 6 Abs. 1 Nr. 1 GüGb; die Schaffung von Gottesdienststätten usw. dar. Anscheinend hat man, da in kommunistischer Zeit kaum mehr Gotteshäuser gebaut wurden, vergessen, dass man allein und ganz „individuell“ nicht einmal eine Kirche oder Moschee bauen kann. Deswegen ist die unterschiedliche Ausdrucksweise auch auf der individuellen und der kollektiven Ebene (Art. 2 Abs. 2 GüGb) mehr als merkwürdig.

¹³ Entscheidung des VerfG. Nr. 5 vom 11. Juni 1992, abgedruckt im Gesetzblatt 49/1992.

Man kann wohl festhalten, dass sich die Schöpfer des Gesetzesentwurfes trotz großer Bemühungen¹⁴, ein klares und deutliches Gesetz zu schaffen, einfach unzureichend mit der europäischen religionsrechtlichen Literatur vertraut gemacht haben. Andernfalls hätten sie die feinen Unterschiede zwischen Religions- und Kirchenfreiheit sichtbarer dargelegt und diese mit eindeutigen Bezeichnungen präzise aufgezählt. Ein Beleg dafür ist Art. 7 Abs. 1 GüGb; Art. 9 Abs. 2 EMRK lautet:

„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“.

Dagegen spricht das bulgarische Religionsgesetz über die „nationale Sicherheit“, andererseits fehlen grundlegende Voraussetzungen wie: „die vom Gesetz vorgesehenen Beschränkungen“ und „die in einer demokratischen Gesellschaft notwendigen Maßnahmen“. Es gibt noch viele andere Inkohärenzen zwischen der EMRK und dem bulgarischen Religionsrecht, die aber hier zu weit vom eigentlichen Thema ablenken würden¹⁵.

Fazit: Es lassen sich im Gesetzestext die Ausdrücke Glaubens- bzw. Religionsfreiheit nicht explizit finden. In der Präambel steht zwar zwei Mal die Formulierung: „Freiheit des Gewissens und des Glaubens“; in Art. 7 ein Mal „Freiheit des Glaubensbekenntnisses“ und ein Mal „religiöse Rechte und Freiheiten“ in Art. 35 Nr. 7. Das „Recht auf Glaubensbekenntnis“ kommt im Gesetz insgesamt acht Mal vor. Das ist der Grund, wieso davon auszugehen ist, dass Glaubens- und Religionsfreiheit implizit in „Freiheit auf Glaubensbekenntnis“ und „Recht auf Glaubensbekenntnis“ enthalten ist. Die Kirchenfreiheit i.S.v. Selbstbestimmungsrecht der Kirchen (und der anderen Religionsgemeinschaften) sollte man am besten unter „Freiheit des Glaubensbekenntnisses“ suchen. Wie schon erwähnt, enthält Art. 4 Abs. 1 GüGb die Formel, dass die Glaubensbekenntnisse frei und gleichberechtigt sind. Ich betrachte diese Vorschrift als die eigentliche Rechtsgrundlage für die religiösen Gemeinschaften die Selbstbestimmung, wenn auch dieses Thema in Bulgarien bislang nicht bearbeitet wurde.

Zusammenfassend ist festzustellen, dass die wichtigen Zentralbegriffe im Religionsgesetz wie „Glaubensbekenntnis“, „Religionsinstitution“, „Recht auf Glaubensbekenntnis“ und „Freiheit auf Glaubensbekenntnis“ einer besseren Definition und Präzisierung bedürften. Jedem Juristen (auch in Bulgarien) sollte klar sein, wie wichtig Präzision und Eindeutigkeit eines Gesetzestextes sind.

¹⁴ Persönliche Information von Prof. H.-D. DÖPMANN (Berlin).

¹⁵ Vgl. V. KOSTOV, Analysis of a General Bill of a Law on Religious Confessions introduced in the Bulgarian National Assembly by the Human Rights and Religious Confessions Committee on Dec 4, 2002: http://bcclf.tripod.com/freedom_en.html; auch: BELLING – BEROV, Kirchen- und Glaubensfreiheit (= Anm. 3).

4. Die Begriffe „Zentralleitung“ und „lokale Niederlassungen“

Merkwürdig erscheinen auch die Begriffe „Zentralleitung“ und „lokale Niederlassung“ eines Glaubensbekenntnisses, die im Zusammenhang mit einem zweistufigen Registrierungssystem stehen. Während eine „Zentralleitung“ ins Register des Sofioter Stadtgerichts eingetragen wird, ist ihre lokale Niederlassung beim örtlichen Verwaltungsorgan bekanntzumachen. Voraussetzung für die Existenz einer lokalen Niederlassung ist ein registriertes Glaubensbekenntnis (gemäß Art. 19 GüGb); denn erst, wenn sich eine Religionsgemeinschaft ins Register des Sofioter Stadtgerichts¹⁶ erfolgreich eintragen hat, kann sie entsprechend ihrer Satzung auch eine sog. „lokale Niederlassung“ (Art. 19 Abs. 1 GüGb) gründen. Man kann die technischen Unterschiede hinsichtlich der Eintragung von Zentralleitungen und deren lokalen Niederlassungen auf folgende Weise zusammenfassen:

Zentralleitungen werden ins Sofioter Stadtgerichtsregister eingetragen und die lokalen Niederlassungen vom Bürgermeister ins Gemeinderegister (Art. 19 Abs. 2 GüGb). Der Bürgermeister hat binnen drei Tagen die Direktion „Glaubensbekenntnisse“ über die erfolgte Eintragung zu benachrichtigen (Art. 19 Abs. 4 GüGb).

Dieses Procedere halte ich für überflüssige Bürokratie, die u. a. der Exekutive gewisse Möglichkeiten gibt, unnötig in die Akten der Religionsgemeinschaft Einsicht zu nehmen. Im Parlament wurde immer behauptet, dass die Registrierung einer Religionsgemeinschaft nur im Gerichtsregister erfolgen soll und nicht wie nach dem alten Bekenntnisgesetz (BekG)¹⁷ durch die Exekutive auszuführen ist. Daher bleibt unverständlich, wieso ein Vertreter der lokalen Kreisverwaltung (Bürgermeister) damit beschäftigt sein soll und wieso die Direktion „Glaubensbekenntnisse“ über die Registrierung benachrichtigt werden muss. Hier scheint es mir problematisch, dass der Bürgermeister und die Direktion als Vertreterin des Ministerrats auch Teile der Exekutive sind. Dies widerspricht dem Prinzip der gerichtlichen Registrierung der Religionsgemeinschaften. Zwar ist es anhand von einigen Fällen (Weigerungen von Bürgermeistern, lokale Niederlassungen einzutragen) klar geworden, dass das Verfahren gemäß Art. 19 Abs. 2 GüGb wenig oder gar nichts mit der Registrierung von Religionsgemeinschaften nach Art. 15 Abs. 1 GüGb zu tun hat, es bedeutet jedoch für viele bereits registrierte Gemeinschaften einen mit Kosten verbundenen zusätzlichen Zeitaufwand und ein unnötiges Aufblähen von Archiven¹⁸. Obwohl es in Bulgarien noch keine öffentlich-

¹⁶ Es ist insgesamt problematisch, dass die Registrierung der Zentralleitungen nur von einem einzigen zentralisierten Organ der Judikative (Sofioter Gerichtshof) durchgeführt werden soll. Vielleicht sollte man langfristig eine anderweitige Lösung finden, da es bestimmt auch Religionsgemeinschaften ohne einen Sitz in Sofia gibt.

¹⁷ Das Bekenntnisgesetz [zakon za izpovedanijata] wurde promulgiert im Gesetzesblatt 48/1949, außer Kraft gesetzt im Gesetzesblatt 120/2002.

¹⁸ M. E. wäre bei Registrierung der Zentralleitung einer Religionsgemeinschaft durch das Sofioter Stadtgericht (Art. 15 Abs. 1 GüGb) die Eintragung der lokalen Niederlassungen durch die Kreisgerichte (die örtliche Gerichtsbarkeit in Bulgarien verfügt über 28 Kreisgerichte, die gut erreichbar im ganzen Land verteilt sind) logisch. Bei den Kreisgerichten werden bereits jetzt die Vereine und die

zugänglichen Kommentierungen des Kap. 3 des Religionsgesetzes gibt, ist mittlerweile doch einigermaßen bekannt, dass Bürgermeister die lokalen Niederlassungen ohne Weiteres eintragen müssen, denn nach Art. 19 Abs. 2 GüGb („Mitteilungsverfahren“) haben diese keinen Ermessensspielraum, zu entscheiden, ob die Religionsgemeinschaft die Voraussetzungen vom Kap. 3 GüGb erfüllt hat oder nicht¹⁹. Im Endeffekt bewirkt die Eintragung der lokalen Niederlassungen in die Gemeindeverwaltungsregister nur, dass die kommunale Administration Einsicht in die Akten hat und die Direktion „Glaubensbekenntnisse“ durch die Bürgermeister Informationen über die „Ausbreitung“ der Glaubensbekenntnisse bekommt. M. a. W.: Nach der Eintragung ins Register des Sofioter Gerichts gem. Art. 15 GüGb (*Judikative*) lässt sich die lokale Niederlassung ins Gemeinderegister gem. Art. 19 GüGb (*Exekutive*) eintragen und der Bürgermeister (*Exekutive*) informiert die Direktion (*Exekutive*) über die Eintragung gem. Art. 19 Abs. 4 GüGb. Also bleibt damit doch die Exekutive immer noch stark mit den Glaubensbekenntnissen befasst.

Abgesehen von der Vorschrift des Art. 20 GüGb können sich auf Beschluss der Zentralverwaltung und gemäß der Satzung des entsprechenden Glaubenbekenntnisses die lokalen Niederlassungen als juristische Personen auch bei dem für den Sitz zuständigen Bezirkgericht registrieren lassen. Das Merkwürdige dabei ist: Erlangt eine „lokale Niederlassung“ den Status einer juristischen Person, so erhält sie eine doppelte Eintragung bzw. „Würdigung“, einerseits vom Bürgermeister nach Art. 19 Abs. 2 GüGb (*Exekutive*) und andererseits vom Kreisgericht nach Art. 20 GüGb (*Judikative*).

Verglichen mit dem normalen bulgarischen Vereinsrecht erscheint mir das zweistufige Registrierungssystem, das sowohl das Sofioter Stadtgericht und die Kreisgerichte als auch die Kommunalverwaltungen (Bürgermeister) und die Direktion in das Verfahren einbezieht, jedenfalls als unnötig kompliziert²⁰.

Handelsgesellschaften eingetragen. So könnte die Registrierung aller Religionsgemeinschaften im Bereich der Judikative verbleiben; die örtlichen Gerichte könnten (ohne Zuständigkeit der Kommunalverwaltungen) von Amts wegen die Eintragungen problemlos übernehmen,

¹⁹ Eine eindeutige Bestätigung diesbezüglich bekam ich im persönlichen Gespräch mit Dr. G. KRASTEV (Experte der Direktion „Glaubensbekenntnisse“). Mir ist eine andere praktische Seite des Problems bekannt: die gespaltenen Glaubensbekenntnisse (z. B. die BOK und die Islamische Religionsgesellschaft) haben in Sofia eine Zentraleleitung registriert, in verschiedenen kleinen Ortschaften sind jedoch als lokale Niederlassungen die „schismatischen“ Gruppen zu sehen. Hierzu sollte selbstverständlich kein Bürgermeister nach eigenem Ermessen entscheiden dürfen.

²⁰ Man kann darüber diskutieren, ob es angebracht ist, die Zentraleleitung auf eine Weise zu registrieren und die lokalen Niederlassungen auf eine andere. Beim jetzt vorgesehenen Verfahren stellt sich aber zweifelsohne das Problem, dass die Bürgermeister politisch belastet sind; sie können stets einen politischen Einfluss ausüben. Interessant sind hierzu die Überlegungen von J. DONKOVA, Veroizpo-vedanijata v Republika Bulgaria pred praga na Evropejskija Sajuz: <http://www.dveri.bg/content/view/3159/103/>. Sie betont, dass ein Glaubensbekenntnis durch seine Registrierung keinen höheren Rang bzw. keinerlei besondere „Würde“ erlangen kann, und unterstreicht die Gleichberechtigung der Religionsgemeinschaften (Art. 4 Abs. 1 GüGb). Wie sollen jedoch nichtregistrierte Glaubensbekenntnisse z. B. Eigentumsrechte erlangen (vgl. z.B. Art. 21 Abs. 1 GüGb)?

5. Die Struktur des Gesetzes

Merkwürdigerweise verfügt das bulgarische Religionsgesetz über eine Präambel, obwohl dafür weder in der Praxis noch in den Rechtsgrundlagen der Gesetzgebung die geringste Begründung vorliegt. Präambeln werden im bulgarischen Rechtssystem üblicherweise lediglich zu den Verfassungen bzw. zu den wichtigen Ratifikationen internationaler Rechtstexte hinzugefügt. Seltsam ist, dass die Präambel an zwei Stellen „die Freiheit des Gewissens und des Glaubens“ formuliert. Nirgendwo anders im Gesetzestext sind dieselben Formulierungen zu finden. Daher wirkt die Präambel (sprachlich und stilistisch) als Fremdkörper. Sie wurde im letzten Moment separat vom Gesetzesentwurf vorgeschlagen²¹.

Grundsätzlich könnte man den Präambeltext für unbedenklich halten, wäre er nicht wörtlich aus dem im Westen stark umstrittenen Russischen Religionsgesetz²² übernommen²³. Erstaunlicherweise blieb diese Rezeption in Bulgarien fast fünf Jahre unreflektiert – sowohl seitens der meisten Fachleute, als auch der Öffentlichkeit. Die Präambelrezeption zeigt m. E. eine wichtige Tendenz der Entwicklung bulgarischer Gesetzgebung und Theologie – ihre Bindung an die postsowjetische Macht und Ideologie. Dennoch war Ende 2002 (bei der Annahme der Präambel) bereits zweifellos klar, dass sich Bulgarien vor allem an die europäische Gesetzgebung anlehnen sollte. Das scheint mir darauf hinzudeuten, dass den Politikern damals die EU-Mitgliedschaft weniger als die Bindung an Russland bedeutete.

Die Struktur des Gesetzes kann man grundsätzlich als „hinkend“ charakterisieren, zumindest wegen des chaotischen Aufbaus der ersten beiden Kapitel. Es fällt auf, dass einige Bestimmungen von Kap. 1 in Kap. 2 ihren Platz hätten finden müssen. Ein krasses Beispiel dafür sind die Art. 2 und 3 GüGb sowie Art. 9 und 10. Letzterer (über die Sonderstellung bzw. den Status der BOK) hätte weitaus besser in Kap. 3 (Registrierung) als in das Kapitel „Recht auf Glaubensbekenntnis“ gepasst. Darüber hinaus hätten die Väter des Religionsgesetzes leicht das Extrakapitel „Direktion Glaubensbekenntnisse“ einsparen und die beiden einschlägigen Vorschriften (Art. 34 und 35 GüGb) in Kap. 3 „Registrierung“ unterbringen können. Schließlich wäre die Anordnung von Kap. 4 (Eigentum und Finanzen) und Kap. 5 (über die sozialen Tätigkeiten der Glaubensbekenntnisse) in umgekehrter Reihenfolge ein Signal gewesen, dass den sozialen und karitativen Tätigkeiten eine größere Aufmerksamkeit geschenkt werden muss. Wenn auch ohne finanzielle Grundlage keine sozialen Tätigkeiten möglich sind, hätte man

²¹ Aus den Protokollen der Plenarsitzungen des bulgarischen Parlaments wird sichtbar, dass die Präambel von *Ijuri Mestan* (Abgeordneter der DPS – der sog. „Türkenpartei“) vorgeschlagen und am Ende der zweiten Lesung rasch angenommen wurde: vgl. Stenographische Abschriften des bulgarischen Parlaments Nr. 154-01-1 v. 05.07.2001; Nr. 254-01-31 v. 26.04.2002 u. Nr. 254-01-32 v. 26.04.2002.

²² Das russische „Gesetz über die Gewissensfreiheit und die religiösen Vereinigungen“ von 23.6.1997.

²³ Ein kurzer Hinweis darüber findet sich bei H.-D. DÖPMANN, Kirche in Bulgarien von den Anfängen bis zur Gegenwart, München 2006, 108, Anm. 181.

doch diese in Anbetracht des langen Fehlens gesellschaftlicher Aktivitäten seitens der Religionsgemeinschaften m. E. bewusst nach vorn rücken sollen.

Insgesamt kann man bezüglich des Gesetzesaufbaus von einer schnellen und oberflächlichen Legistik sprechen. Da die Struktur von Rechtsakten für deren Verständlichkeit und bei der Auslegung von großer Bedeutung ist, scheint mir das GüGb auch diesbezüglich nachbesserungsbedürftig.

III. Inhalt einzelner „Restriktionen“ im Gesetz

Es fällt immer wieder auf, wie häufig sich Kleriker der BOK spontan, inadäquat, unvorbereitet und nicht zeitgemäß zur Sektenproblematik äußern. Auf internationalen Konferenzen kann man immer wieder hören, dass in Bulgarien das größte religionsrechtliche Problem in Verbindung mit den Sekten bestehe. Meine, nicht wenig von westlicher Erfahrung beeinflussten, Überlegungen führen allerdings zu einem anderen Ergebnis. *Erstens* kann die BOK in Hinblick auf Kommunikation, Sozial- und Karitativtätigkeiten nicht mit der Flexibilität der Neuen Religiösen Bewegungen Schritt halten und *zweitens* fehlt es in Bulgarien an normalen zeitgemäßen Aufklärungsmechanismen innerhalb der BOK, um die religiös oft nicht bewanderten, nach 1944 geborenen Menschen vor Sekten zu „schützen“. Die Generationen nach 1944 würde am meisten geistlicher Fürsorge und religiöser Zuwendung bedürfen. Es ist von daher merkwürdig, dass 18 Jahre nach der Wende Religionsunterricht immer noch kein ordentliches Lehrfach an den staatlichen Schulen ist. In der Folge bleibt Bulgarien „keine schlechte“ Basis für die Missionsbemühungen dort bislang unbekannter religiöser (bzw. jedenfalls nach dem eigenen Selbstverständnis religiöser) Bewegungen und Gruppen. Viele stellen sich auch die Frage, ob die BOK ihrerseits überhaupt eine „Missionstätigkeit“ anfangen kann. Die Situation wäre sicher anders, würde das traditionelle Glaubensbekenntnis etwas „munterer“ aussehen und sich seinerseits mehr um die „verlorenen Schafe“ bemühen.

Trotz des Fehlens eines Sektenbegriffs im bulgarischen Religionsgesetz ist die Angst vor unbekannten Religionen und die Panik, was Neue Religiöse Bewegungen betrifft, wahrscheinlich die einzige logische Erklärung dafür, wieso Art. 8 GüGb so restriktiv ist. Abs. 1 sieht insgesamt sechs Einschränkungen für Religionsgemeinschaften vor, im Einzelnen die folgenden Maßnahmen:

„(1) Das Recht auf Glaubensbekenntnis kann eingeschränkt werden, wenn gegen die Voraussetzungen des Art. 7 verstoßen wird, durch:

1. zeitweilige Untersagung der Verbreitung eines bestimmten Druckerzeugnisses;
2. zeitweilige Untersagung der Verlegertätigkeit;
3. Einschränkung der öffentlichen Erklärungen;
4. Löschung der Registrierung einer Bildungs-, Gesundheits- oder Sozialeinrichtung;

5. Sistierung der Registrierung der juristischen Person als Träger des Glaubensbekenntnisses bis zu sechs Monaten;
6. Löschung der Registrierung der juristischen Person als Träger des Glaubensbekenntnisses“.

Diese Vorschriften erinnern grundsätzlich stark an das alte Religionsgesetz, das sog. BekG. Solche explizite Sanktionen sah dieses jedoch nicht vor. Das alte Gesetz beinhaltete zwar einen strengen Umgang mit „ungehorsamen“ Priestern (welche durch den Staat amtsentzogen werden konnten – Art. 12 BekG), verfügte aber keine Löschung der juristischen Person der Religionsgemeinschaft. Wahrscheinlich häufen sich auch deswegen Stimmen, dass das neue Religionsgesetz restriktiver sei als das alte²⁴.

Die Vorstellung vieler Bulgaren, dass jede „die Gesellschaft gefährdende“ Proselytenmacherei stets gegen die Traditionalität der Östlichen Orthodoxie gerichtet sei, lässt sich im Kontext des post-kommunistischen „Vakuums“ schwer ändern. Für mich ist es jedoch fraglich, inwiefern Art. 8 GüGb mit dem Verfassungs- und Gesetzesgebot von Freiheit und Gleichberechtigung der Glaubensbekenntnisse (Art. 13 Abs. 1 Verf i.V.m. Art. 4 Abs. 1 GüGb) im Einklang steht. Eine „mildere“ Fassung von Art. 8 GüGb könnte eventuell den Klerus der BOK motivieren, die Seelsorgearbeit zu vertiefen und sich stärker um die Gläubigen zu bemühen. Deswegen hielte ich durchaus im Interesse der BOK einen liberaleren Ansatz für sinnvoll. In ihrer religiösen Praxis bewerten die einzelnen Gläubigen selbst die sog. „Sekten“ bzw. Neuen Religiösen Bewegungen. Der „staatliche Sektenschutz“ sollte nicht bloß auf Restriktionen beruhen, sondern sich eher auf Selbstbestimmungsrechte und die hervorragende Arbeit der traditionellen Religionsgemeinschaften stützen.

IV. Orthodoxe Tradition und Art. 10 GüGb

Mit Sicherheit stellt Art. 10 GüGb einen der größten Streitpunkte im Religionsgesetz dar. Die Wurzeln des Konflikts liegen in der Spaltung der BOK. Offensichtlich sollte mit diesem Gesetzestext das Schisma überwunden werden.

Es ist umstritten, dass die orthodoxen Kirchen während der Turkokratie für die Wahrung der kulturellen Identität der christlichen Völker eine vorrangige Rolle gespielt haben²⁵. Bekannt ist auch, dass die orthodoxe Theologie eine ganz besonders starke Auffassung von der lokalen Kirche entwickelt hat, der zufolge die Identifikation des Glaubens mit einem bestimmten Volk und einer bestimmten

²⁴ Pastor Chr. Kulichev äußerte als Vorsitzender der bulgarischen Kongregationalisten seine negative Meinung über das neue Religionsgesetz im Gespräch mit Herrn Dr. Martin Illert; er meinte sogar, dass in vielerlei Hinsicht das alte Gesetz besser gewesen sei als das neue: M. ILLERT, Die neuere Entwicklung im Verhältnis zwischen dem Staat und den Religionsgemeinschaften in Bulgarien, in: H KRESS (Hg.), Religionsfreiheit als Leitbild, Münster 2004, 312, Ann. 27.

²⁵ Vgl. S. FERRARI, Die Religionsfreiheit im Zeitalter der Globalisierung und der Postmoderne: Das Problem der Proselytenmacherei, in: Gewissen und Freiheit 56 (2001) 130-150, hier: 137.

Kultur die logische Folge aus der Inkarnation ist. Die Unabhängigkeit der Kirchen von einer „Zentralkirche“ hat es den Orthodoxen Kirchen ermöglicht, diese Auf-fassung auch auf den rechtlichen und organisatorischen Bereich des Staates zu übertragen. Das Prinzip „ein Land – eine Kirche“²⁶ ist ein bekannter Grundsatz des orthodoxen kanonischen Rechts. Auf ihm beruht auch die Vorstellung der Nationalkirche.

Auf dieser Ebene bewegen sich auch die Probleme der neuen religionsrechtlichen Gesetzgebung und der BOK. Und ohne hier auf orthodoxe ekklesiologische Konzepte näher eingehen zu wollen, scheinen doch die historischen und gesellschaftlichen Gegebenheiten in Bulgarien den Sprachgebrauch beeinflusst zu haben. So wird sogar nach bulgarischem Wortverständnis unter „Kirche“ – neben dem christlichen Gotteshaus – zumeist allein die Bulgarische Orthodoxe Kirche (BOK) verstanden. Das erklärt sich freilich aus der orthodox-christlichen „Herkunft“ bzw. Zugehörigkeit von nahezu über 80 % der Bevölkerung²⁷. Die anderen christlichen Kirchen führen im Namen stets einen Zusatz, der auf ihre Konfession hinweist, z. B. die Evangelische Kirche, die Römisch-Katholische Kirche usw.²⁸.

Wie bereits erwähnt, ist eines der größten Probleme für das aktuelle bulgarische Staatskirchenrecht die Spaltung des Heiligen Synods der BOK. Das Schisma war vor allem Ergebnis der gesellschaftlichen Politisierung und hängt auf engste mit einer negativen Grundstimmung gegen die kommunistisch geprägten Institutionen in Bulgarien zusammen. Die politischen Parteien stellten sich nach der „Wende“ vor, dass, wenn nun die weltliche Regierung nicht mehr kommunistisch sei, auch die Kirchen von kommunistischen Einflüssen gesäubert werden sollten.

Nach zahlreichen Versuchen, dass die BOK selbst die Probleme löst²⁹, war staatlicherseits keine Schlichtungsmöglichkeit mehr ersichtlich. Einige schismatische Bischöfe kehrten zurück, viele blieben jedoch gegen Patriarch Maxim eingestellt, dessen rechtmäßige Wahl zum Patriarchen unter Vorlage von Dokumenten und unter Berufung auf mündliche Quellen bestritten wurde. Die politische Konfrontation der ehemaligen Bulgarischen Kommunistischen Partei – nun umbenannt in Bulgarische Sozialistische Partei (BSP) – mit den Oppositionskräften (SDS) führte zu einer inkonsistenten Religionspolitik. Diese dauerte an bis der ehemalige König Simeon II. mit seiner neugegründeten Partei (NDSV) die parlamentarischen Wahlen im Juni 2001 gewann³⁰. In der Stellungnahme der Direktion „Glau-

²⁶ Auch Metropolit KLIMENT (V. Drumev) von Tarnovo erklärte nach der Befreiung Bulgariens: „Wenn die Orthodoxie existiert, dann existiert auch Bulgarien“. Vgl. das Facsimile vom „Testament des Metropoliten“ in: D. LEKOV (Hg.), Iz archiva na Vasil Drumev – Klement Tarnovski, Sofia 1973, 131–142, hier: 132.

²⁷ In der Volkszählung von 2001 haben sich 82,6% der Bevölkerung in Bulgarien als orthodox deklariert. Vgl. näherhin die offizielle Online-Publikation über die Religionszugehörigkeit des Nationalen Statistischen Instituts in Sofia: <http://www.nsi.bg/Census/StrReligion.htm>.

²⁸ Vgl. BELLING – BEROV, Kirchen und Glaubensfreiheit (– Ann. 3).

²⁹ Zu diesen zählte auch das Pan-Orthodoxe Konzil 1998 in Sofia.

³⁰ Er hatte seine eigene Vorstellung, wie die Kirchenspaltung zu lösen sei. Bereits am ersten Sitzungstag des neuen Parlaments wurde der Gesetzesentwurf über die Glaubensbekenntnisse eingereicht. Simeon Sachskoburggotski äußerte sich stets gegen die Spaltung und unterstützte zweifellos den Synod von Patriarch Maxim. Er stellte auf Antrag der BOK einen orthodoxen Theologen als Vorsitzenden der

bensbekenntnisse“ über die Entwürfe des GüGb steht ausdrücklich, dass das Gesetz die Kirchenspaltung beenden soll³¹.

Artikel 10 GüGb hat folgenden Wortlaut:

- „(1) Traditionelles Glaubensbekenntnis in der Republik Bulgarien ist die östliche Orthodoxie. Sie hat eine historische Rolle für den bulgarischen Staat und eine aktuelle Bedeutung für sein staatliches Leben. Ihr Vertreter ist die autokephale Bulgarische Orthodoxe Kirche, die mit dem Namen Patriarchat Nachfolger des Bulgarischen Exarchats und ein Glied der Einen, Heiligen, Allgemeinen und Apostolischen Kirche ist. Sie wird vom Bulgarischen Patriarchen vertreten, der zugleich Metropolit von Sofia ist.
- (2) Die Bulgarische Orthodoxe Kirche ist eine juristische Person. Ihre Struktur und ihre Verwaltung sind in ihrer Kirchenverfassung festgelegt.
- (3) Die Absätze 1 und 2 können keine Grundlage für die Gewährung von Privilegien oder irgendwelcher Vorrrechte durch Gesetz sein“.

Die Väter des Religionsgesetzes setzten hier merkwürdigerweise religiöse Vorschriften in einem weltlichen Gesetz um: Art. 10 GüGb zitiert aus der Kirchenverfassung von 1950³² Art. 10³³; Abs. 1, letzter Satz³⁴ GüGb entspricht wortwörtlich dem Art. 14 der Kirchenverfassung der BOK. Das ist ein Paradox im weltlichen Rechtssystem Bulgariens: einerseits ist die Republik Bulgarien ein religiös neutraler Staat und lässt noch immer keinen Religionsunterricht in den staatlichen Schulen zu, andererseits übernimmt Bulgarien – fast wie zu Zeiten Kaiser Justinians – religiöses Recht in die weltliche Gesetzgebung.

Direktion der Glaubensbekenntnisse ein. Da sich die katholische Kirche in Bulgarien dazu kritisch äußerte, wurde ihr eingeräumt, den Vertreter Bulgariens im Vatikan zu bestimmen.

³¹ Vgl. Tsarkoven vestnik (2002, Nr. 14) 2. Es steht hier ausdrücklich, dass der HI. Synod von Patriarch Maxim genau diesen Entwurf bevorzugt – ein deutliches Zeichen für die staatliche Unterstützung dieses Synods.

³² Erwähnenswert ist hier, dass die sog. „Schismatiker“ inzwischen eine neue Kirchenverfassung erarbeitet und auf einer Synode verabschiedet hatten, welche aber im Gesetz keinen Platz fand.

³³ „[...] die autokephale Bulgarische Orthodoxe Kirche, die mit dem Namen Patriarchat Nachfolger des Bulgarischen Exarchats ist und ein Glied der Einen, Heiligen, Allgemeinen und Apostolischen Kirche [...].“

³⁴ „Sie wird vom Bulgarischen Patriarchen vertreten, der zugleich Metropolit von Sofia ist.“

Viele äußerten auch Kritik³⁵ wegen der Ungleichbehandlung der Glaubensbekenntnisse. Während die BOK *ex lege* den Status einer juristischen Person erlangte, müssen die anderen Religionsgemeinschaften die Registrierung *ex officio* erwerben. Und wenn auch Art. 10 Abs. 3 besagt, dass aufgrund von Abs. 1 und 2 die Gewährung von Privilegien oder anderweitigen Vorrechten durch Gesetz ausgeschlossen ist, bestehen doch immer noch Bedenken gegen Art. 10 Abs. 1 und 2 GüGb in der bulgarischen Gesellschaft. Gegen Art. 10 GüGb äußern sich konsequent kleinere Religionsgemeinschaften, die sich von der BOK „bedroht“ fühlen. Im engen Zusammenhang mit dem Bemühen um Beseitigung des Schismas steht noch § 3 der Zusätzlichen Bestimmungen GüGb, nämlich, dass Personen und Religionsgemeinschaften, die sich zum Zeitpunkt des Inkrafttretens des Religionsgesetzes von einem Glaubensbekenntnis getrennt haben, weder dessen Namen noch das Eigentum weiterbenutzen dürfen. D. h., der sog. „schismatische“ Synod sollte nicht mehr unter dem Namen „Bulgarische Orthodoxe Kirche“ existieren dürfen und über kein Eigentum verfügen.

In den letzten Minuten vor der Verabschiedung des Religionsgesetzes verlas die politische Opposition im Parlament eine Erklärung, die ganz stark Art. 10 GüGb i. S. d. *ex lege* *Registrierung* kritisierte. Die darauf folgende Verfassungs-klage³⁶ wurde allerdings abgewiesen³⁷ und Art. 10 bestätigt. Eine Klage des sog. „Alternativen Synods“ vor dem EGMR steht nun seit Ende 2004 in Straßburg zur Entscheidung an³⁸. Sicher ist, dass diese große Unruhe in der bulgarischen Politik und der BOK hervorrufen wird³⁹.

Ich vertrete die Auffassung, dass jede „aufgezwungene“ Spaltung den Religionsgemeinschaften enorme Schäden hinzufügt. Zugleich bin ich genauso fest davon überzeugt, dass die BOK unter den neuen „demokratischen“ Bedingungen sich selbstbestimmt und absolut unabhängig vom Staat entwickeln soll. Dieselben

³⁵ K. KANER kritisiert stark den Art. 10 GüGb; er äußerte sich ganz bewusst gegen die *ex lege* Registrierung der BOK. Dabei betonte er, dass es durch die staatliche Bevorzugung des einen Synods zu einer Intervention in die kirchlichen Angelegenheiten gekommen sei. *Ex lege* den Status einer juristischen Person erhielt die Bulgarische Orthodoxe Kirche, die ein Mitglied der Einen Heiligen Allgemeinen und Apostolischen Kirche ist – d.h., diejenige, die die Anerkennung des ökumenischen Patriarchen im Jahre 1998 auf der Panorthodoxen Synode erlangt hat und diejenige, deren Patriarch auch Metropolit von Sofia ist. Vgl. K. KOHEN – K. KANEV – D. MLADENOVA, Religiosnata svoboda v Bulgaria prez 2004: http://www.bghelsinki.org/upload/resources/2005_Religious%20freedom%20report%20in%202004_bg.doc und In diese Richtung geht auch die Kritik von V. Kostov und der Vertreter anderer kleinerer „nicht-traditioneller“ Religionsgemeinschaften. Vgl. V. KOSTOV, Analysis of a General Bill of a Law on Religious Confessions (= Anm. 15); vgl. auch: F. CORLEY, ServiceBulgaria: Controversial religion law survives constitutional challenge, in: Forum 18 News (21 July 2003): http://www.forum18.org/Archive.php?article_id=108&pdf=Y.

³⁶ Verfassungssache Nr. 3 / 2003.

³⁷ Entscheidung des VerfG Nr 12 / 2003, abgedruckt im Gesetzblatt 66/2003.

³⁸ Dazu unten, *Abschn. VI*.

³⁹ Der Ausgang des Straßburger Verfahrens wird von vielen ungeduldig erwartet. Der EGMR war in den letzten Jahren bereits zweimal mit bulgarischen religionsrechtlichen Fällen befasst. Allgemein bekannt wurde die Entscheidung des EGMR vom 26. 10. 2000 zum Konflikt innerhalb der Bulgarischen Islamischen Gemeinschaft (Hassan & Chaush vs. Bulgarien, 30.985/96, Reports 2000-XI), der am 16. 3. 2005 (Oberster Heiliger Rat der Islamischen Gemeinschaft vs. Bulgarien, 39.023/97) eine weitere Entscheidung gefolgt ist. Vgl. die Kommentare von H. JOCHUM, in: öarr 49 (2002) 302-305, und R. PÖTZ, ebenda 53 (2006) 237-263.

Vorgaben enthält grundsätzlich auch das neue bulgarische Staatskirchenrecht in Verfassung und Religionsgesetz. Daher sollte sich der Staat absolut neutral verhalten, m. a. W., weder ein Schisma provozieren, noch es zu schlichten versuchen.

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass Art. 10 GüGb i.V.m. §3 der Zusätzlichen Vorschriften GüGb für die weitgehende Beseitigung der Spaltung und für die Rückgabe des Eigentums seitens der Spalter sorgte. Dass der christlich-orthodoxe Glaube das traditionelle Glaubensbekenntnis der meisten Bulgaren ist, bleibt in der Gesellschaft weitgehend unumstritten. Viele Bulgaren bezeichnen sich selbst dann als orthodox, wenn sie nicht getauft worden sind.

Für mich besteht aber ein beunruhigender Widerspruch zwischen den Bestimmungen von Art. 4 Abs. 1 S.2 (Religionsinstitutionen sind vom Staat getrennt) und Art. 10 Abs. 1 S. 2 (die BOK hat eine aktuelle Bedeutung im staatlichen Leben Bulgariens)⁴⁰. Wenn die Kirche im Staatswesen eine Rolle spielt, so ist es unverständlich, dass die Religionsinstitutionen nicht auch für politische Ziele benutzt werden dürfen.

V. Staat und Kirche im Aufgabenbereich der Direktion „Glaubensbekenntnisse“

Kap. 6 des GüGb ist der Direktion „Glaubensbekenntnisse“ gewidmet. Art. 34 und 35 GüGb definieren ihre Rolle und Aufgaben: die Regierung setzt die staatliche Politik auf dem Gebiet des Religionsrechts durch die Direktion (Art. 34 GüGb) um. Also ist die Direktion ein staatliches Instrument für den Verkehr mit den Religionsgemeinschaften und für die Verwirklichung (Durchsetzung) der staatlichen Politik bezüglich der Konfessionen. Fraglich bleiben zunächst die Grenzen der kirchlichen Selbstbestimmung im Falle, dass die Religionsgemeinschaften unmittelbar mit anderen zuständigen Staatsorganen verkehren wollen.

Da es bereits unter dem kommunistischen Regime eine vergleichbare Institution⁴¹ gab, stößt die neue Einrichtung bei den kleineren Religionsgemeinschaften und Menschenrechtsorganisationen sehr häufig auf Misstrauen. Die Entstehungsgeschichte der Direktion ist sehr kompliziert und noch nicht ausreichend erforscht. In der Kirchenzeitung der BOK wurde 2007 die nachfolgende Information abgedruckt:

„Die Direktion ‚Glaubensbekenntnisse‘ hat auch vor 1944 existiert. Später wandelte sie sich in das Komitee für Fragen der BOK und der religiösen Kultur beim Außenministerium. Nach 1989 wurde sie erneut zur Direktion umgewandelt, wobei sie seit zehn Jahren ein Teil der Verwaltung des Ministerrates ist. In der Direktion arbeiten neben dem Direktor zwei Beamte und zwei

⁴⁰ Vgl. dageu näherhin H. BEROV, Stanovishteto na konstituzionija sad otnosno tradizionnostta na iztochnoto pravoslavie [Die Stellungnahme des Verfassungsgerichts über die Traditionalität der Östlichen Orthodoxie], in: Svoboda za vseki 3 (2007, 14); <http://www.center-religiousfreedom.com/bg/art.php?id=141>.

⁴¹ Vgl. BELLING – BEROV (= Anm. 3); das Staatsorgan in der Form der heutigen Direktion „Glaubensbekenntnisse“ beim Ministerrat wurde 1990 in der Amtszeit von Philipp Dimitrov etabliert.

Experten mit theologischer Hochschulbildung. Die 5 Mitarbeiter erledigen die Arbeit der früheren 12 Bediensteten. Seit der Gründung der Direktion hat sie zum ersten Mal einen Theologen als Direktor. Professor Zhelev wurde im April 2002 vom damaligen Premierminister Simeon von Sachsen Coburg und Gotha und mit dem Segen Seiner Heiligkeit Patriarch Maxim ernannt⁴².

Allerdings geht die Geschichte der Direktion noch weiter zurück. Viele Fachleute in Bulgarien, wahrscheinlich auch in anderen Balkanländern, täuschen sich, wenn sie meinen, dass solche Staatssekretariate erstmals von den kommunistischen Parteien aufgebaut wurden. In Wirklichkeit wurden sie durch die kommunistische Propaganda nur deutlicher sichtbar und spürbar⁴³. Die Wurzeln mögen bis ins Osmanische Reich zurückreichen⁴⁴. Bemerkenswert ist jedenfalls, dass fast jeder Balkanstaat über eine ähnliche Einrichtung verfügte.

Wie bereits erwähnt, waren während der Diskussion über das neue Religionsgesetz vereinzelte Stimmen zu hören, dass die Direktion ein überflüssiges Organ sei, wenn die Glaubensbekenntnisse (gemäß Art. 13, Abs. 1 Verf. und Art. 4, Abs. 1 GüGb) frei sein sollen⁴⁵. Spannend war in dieser Beziehung auch die in der bulgarischen Presse dokumentierte Diskussion zwischen dem US State Department und dem Direktor der Direktion Glaubensbekenntnisse, Prof. Zhelev, über den Registrierungsprozess für die Religionsgemeinschaften und die Rolle der Direktion unter diesem Aspekt⁴⁶. Darin vertraten die Mitarbeiter des Departements die Position, dass die Direktion grundsätzlich die kirchliche Selbstbestimmung einschränken und negativ beeinflussen könnte. Der Direktor (Prof. Zhelev) erwiderte, dass dies in der Tat unmöglich sei, da alle Religionsgemeinschaften nach Verfassung und Gesetzen frei sind.

Nach Abschluss der Transformationsprozesse in der bulgarischen Gesellschaft (wenn auch nicht früher) könnte sich die Direktion wahrscheinlich auch zum Nutzen der nicht-traditionellen Konfessionen auswirken. Letztendlich sollte sie m. E. aber langfristig abgebaut werden. Denn auch ohne die Einflussmechanismen der Vergangenheit und trotz der bislang guten Leistungen der aktuellen Mitarbeiter verbleibt die Direktion eine staatliche Zentralverwaltung, die über ein viel zu großes (negatives) Gewicht hinsichtlich aller Religionsgemeinschaften verfügt. Für unzulässig halte ich z. B., dass das Sofioter Stadtgericht bei Bedarf (anlässlich eines Registrierungsverfahrens) die Direktion mit einem Gutachten

⁴² Tsarkoven vestnik (2007, Nr. 6) 3.

⁴³ Auch in Russland wurden durch solche „Apparate“ der Russischen Orthodoxen Kirche nicht wenige Schäden zugefügt.

⁴⁴ In einem hervorragenden Aufsatz von Prof. Ali Bardakoğlu finden sich wichtige Hinweise, wie dieses Amt bereits in den Anfängen des Osmanischen Reichs in den Zeiten Ertoğruls gegründet wurde. Vgl. A. BARDAKOĞLU, Der Aufbau und die Funktionen des Amtes für Religionsangelegenheiten (Diyanet), in: Konferenzberichte – Islam, Staat und Moderne Gesellschaft in der Türkei und in Europa, Ankara 2005, 3-11.

⁴⁵ Belege dafür finden sich auch im Abschlussbericht des runden Tisches: „Religiöser Dialog und die Kirche-Staat-Beziehungen im gegenwärtigen Bulgarien“ (März 2005): <http://www.center-religiousfreedom.com/bg/art.php?id=84>.

⁴⁶ Vgl. M. MINCEV, Bulgaria ogranicava pravata na niakoi nepravoslavni veroizpovedania: http://mediapool.bg/site/world/2003/12/19/01_191203w.shtml.

über die „Religiosität“ einer Konfession beauftragen kann (Art. 35 Abs. 4 i.V.m. Art 16 GüGb). Ein solches Verfahren gefährdet das Prinzip der Gewaltenteilung (Art. 8 Verf.); die Exekutive und die Judikative sind in dieser Konstellation nicht hinreichend unabhängig von einander. Gutachter und Experten sollen und können problemlos auch nach den allgemeinen Gerichtsgutachterlisten bestellt werden. Von allen Aufgaben und Zuständigkeiten der Direktion bleibt lediglich eine, die zunächst ohne ihre Existenz problematisch erscheint – die Budgetierung der staatlichen Subvention für die Religionsgemeinschaften. Doch verfügt der Ministerrat über genügend andere Organe und Kommissionen, um eine entsprechende Subventionierung korrekt und transparent zu organisieren. Denkbar wäre auch die Lösung der Finanzierungsfrage mittels Einführung einer Kirchensteuer. Alle anderen Handlungen gegenüber dem Staat können die Religionsgemeinschaften selbst vornehmen; sie sind frei, staatlicherseits ihren Ansprechpartner in den verschiedenen Angelegenheiten selbst zu wählen. Jedenfalls überflüssig erscheint die Beschwerdeprüfungsmöglichkeit seitens der Direktion im Falle von Rechtsverletzungen im religionsrechtlichen Bereich (Art. 35 Nr. 6 GüGb), steht doch sowieso jedem Bürger die Geltendmachung einer Rechtsverletzung im Wege einer gerichtlichen Klage offen (Art. 56 Verf.). M. E. zu Recht stellte u. a. auch Viktor Kostov die polemische Frage, wieso es denn in Bulgarien an einer „Direktion Atheismus“ fehlt.

VI. Verbesserungen gegenüber dem alten Religionsgesetz (BekG)

Die Kritik am Religionsgesetz zeigte zahlreiche Schwächen der parlamentarischen Arbeit auf. Man darf darüber aber selbstverständlich nicht vergessen, dass das GüGb durchaus auch einige positive Neuerungen im bulgarischen Religionsrecht gebracht hat. So hat das aktuelle Religionsgesetz veraltete kommunistische Vorschriften endgültig aufgehoben und den Religionsgemeinschaften explizit die Erlaubnis zu Sozialarbeit eingeräumt. Das GüGb erlaubt sowohl karitative als auch edukative Tätigkeiten der Glaubensbekenntnisse. Im Vergleich zum BekG stellt dies einen großen Fortschritt dar, denn im alten Religionsgesetz waren solche Handlungen streng untersagt. Eine positive Neuheit ist auch die gerichtliche Erlangung des Status einer juristischen Person seitens der sog. Zentralleitungen der Glaubensbekenntnisse dar (freilich sollen hier die Probleme der Eintragung von lokalen Niederlassungen nicht vergessen werden – siehe oben).

Eine andere Frage bleibt, inwiefern die Religionsgemeinschaften die aktuelle Rechtsgrundlage zur Selbstverwirklichung nutzen können. Es sind bislang noch keine großen Erfolge im Sozialbereich sichtbar – ein Zeichen, dass die Bemühungen des Gesetzgebers, aber auch der Religionsgemeinschaften selbst als unzureichend zu bewerten sind.

VII. Ausblick

Es ist ein Faktum, dass das bulgarische Religionsgesetz, nicht nur wegen der Transformationsgesellschaftsproblematik, viele sprachliche Schwächen, eine hinkende Struktur, Oberflächlichkeit und politische Belastungen zeigt. Viele Regelungen müssten entweder komplett novelliert oder ganz gestrichen werden. Vielleicht wäre es sinnvoller, langfristig ein neues Religionsgesetz zu verabschieden. Ungewiss, aber notwendig bleibt noch die Umsetzung der Resolution 1390/2004 des Europarates, die bereits 2004 im Parlament durch zwei Gesetzesentwürfe zur Änderung und Ergänzung des GüGb angesprochen wurde. Überlegt wird aktuell die Einführung einer Mindestpersonenzahl für neu zu registrierende Religionsgemeinschaften. Wahrscheinlich wird auch die Entscheidung des EGMR in der Sache „The Holy Synod of the Bulgarian Orthodox Church and Others vs. Bulgaria“⁴⁷ eine gewisse Verbesserung im Bereich des Religionsrechts nach sich ziehen⁴⁸.

⁴⁷ Decision as to the Admissibility of Applications Nos. 412/03 and 35677/04 by the Holy Synod of the Bulgarian Orthodox Church and Others against Bulgaria (Engl.).

⁴⁸ Vorkommentierungen der „Decision as to the Admissibility“: I. GRUJKIN, Pravosadie i (ili) hristijanstvo: razmishlenja po povod edna neotbeljazana godisnina [Rechtsprechung und (oder) Christentum: Überlegungen aus Anlass zu einem unbemerkten Jahrestag]; <http://www.center-religiousfreedom.com/bg/col.php?id=25> und H. BEROV, Bozhieto Bogu, Kesarevoto kesarju: Preljudia kam pravoslavnite „strasti balgarski v Strasburg [Gott, was Gottes ist, dem Kaiser, was des Kaisers ist: Präludium zu den Orthodoxen „Leidenschaften der Bulgaren“ in Straßburg]; <http://www.center-religiousfreedom.com/bg/col.php?id=27>.

ROMANIA AND THE EUROPEAN UNION BETWEEN POLITICAL VISION AND LEGAL REALITY

Radu Carp, Bucharest

Writing about events that are unfolding before our eyes is always challenging. The peril of superficiality threatens each step of the author. It is beneficially that, in Romania, many of the issues regarding religion and particularly the relation between State and religious denominations are being discussed as we speak. Romania's accession to the European Union [hereinafter EU] certainly influenced the content and especially the rhythm of these debates. On the other hand, one's instruments of analysis are limited for now. An observer of the evolution of the State-Church relation must adapt himself continuously to these debates, must understand their stake and try to relate them with similar European issues. Understanding the religious meaning of these debates sometimes lacks a legal instrument of analysis. And even when the two qualities coincide, that does not necessarily imply that scholars have at hand the comparative analysis for contextualizing, at the European level, debates which seem to be strictly internal.

The 1st of January 2007, Romania's accession to the EU, has generated many debates in the public sphere; there was this fear of the unknown, from the Orthodox Church as well as from common people. For a long time, Romanians have lived with the illusion that Romania's accession will be a rupture with the recent past. Indeed, it was, but, unfortunately, only at the strict level of Romanian institutions that interact directly with European ones. The after-effects of the fear of integration are perceived even now. Finding myself, this summer, at one of Bucovina monasteries, I was surprised to read a text about Romanian Orthodox Church claims to the Romanian State. It was a problem completely unsolved by now. The Orthodox Church had been the owner of many immovable goods (forest lands) until Bucovina became, at the end of the 18th century, part of the Austrian Empire and these estates fell under the administration of the State. The usage of these lands, as well as the form of property, had been a subject for litigation between the Orthodox Church and the Romanian State even since its formation in 1918. This issue was partially solved in the interwar period but after 1989 it raised again on endless discussions between the State and the Church without reaching a mutually-accepted solution. In a text available at Dragomirna Monastery, the clergy from Bucovina accuses the State of not solving this problem before the integration into the European Union, which, according to the text, means that the retrocession can no longer be done. This is an example of falsified understanding of what January 1st 2007 really represents. The retrocession of goods belonging to the religious denominations is still running; the State is trying to find a solution; the Church has its own solutions. A question comes naturally: where does this understanding of Romania's accession to the EU within the Orthodox Church

come from? Are we dealing with an isolate phenomenon or is it a generalized feeling of the entire Romanian Orthodox Church?

Before answering this question, another episode of my pilgrimage to Bucovina this summer shall be brought into discussion. At Putna Monastery, a monk was trying to explain to some children the history of this monastery within the context of the history of the province to which it belongs. The Putna Monastery was built in the 15th century by Stephan the Great, considered to be the greatest ruler of Moldavia, sanctified by the Romanian Orthodox Church in 1992. This monk was explaining to the children that Moldavia has kept its independence even after the death of Stephan the Great, but has recently lost it. When questioned "why has Moldavia recently lost its independence", the children (who were about 7 years old) answered in two ways: "because of the Russians" or "because of Băsescu", Romania's President in office. The answers are easy to understand. The first one is due to ancestral fear, transmitted from one generation to another, towards our eastern neighbours which can be explained by frequent invasions and military occupations, as well as by the ill-fated political influence. The second answer was caused by the fact that Romanian mass-media consider President Băsescu responsible for everything that happens. I was not surprised by these answers. What puzzled me was the "true" answer offered by the monk: Moldavia was not lost either in the time of Stephan the Great, or after that, not even during the communist period or the period of transition. Moldavia was lost in the moment of the accession to the European Union.

Coming back to the question mentioned above, I think we can sketch an answer: the orthodox hierarchy accepted the European integration even before the Romanian State decided on this issue. As shown in a paper that I recently published¹, the first standpoints of the orthodox hierarchy in favour of the European integration have been expressed since the beginning of the 1990s. The success of the Snagov Declaration in 2000² proves that the orthodox hierarchy understood the advantages of this change of political paradigm. In the same paper, I have shown that the Romanian Orthodox Church has fulfilled all the steps of Europeanization – internalization, externalization, supra-nationalization and trans-nationalization – defined in the literature³ and has become a European actor. Thus the Romanian Orthodox Church is at the same level as other Churches which have a longer experience regarding their relationship with the European institutions. But what happened with the other members of the Orthodox Church, clergymen and laymen alike? From the two examples mentioned above it is quite obvious

¹ R. CARP, Biserica Ortodoxă Română și poziția laicilor față de integrarea europeană: elemente de discurs în spațiul public, in: R. COMAN – A.-M. DOBRE, Politici publice românești în perspectivă europeană [Romanian Public Policies in a European Perspective], Iași 2007, 109–161.

² The Snagov Declaration from 2000 expresses the support of the religious denominations of Romania for Romania's efforts to become a member with full rights of the community of European values.

³ See D. CHABANET – R. BALME – V. WRIGHT (ed.), L'action collective en Europe, Paris 2002.

that the European integration has not been enough explained by the hierarchy to the clergymen. As the State did not properly explain to its citizens the European integration, in the same manner, the Orthodox Church has not succeeded in properly explaining to its clergymen this issue. From here, another question: was this not desired or was the European option so obvious that it did not require explaining? It is hard to say, at least for now. In any case, the idea of a conflict between a pro-European hierarchy and an anti-European clergy has no grounds. The majority of Romanians consider the Orthodox Church and the EU the most trustworthy institutions. Henceforth, the unequivocal pro-European option of the Romanians can be explained by the lack of a viable alternative to the European political project, not by a conscious assuming of the European values; the affiliation to the Orthodox Church underlines the tradition, regarding which there is no alternative. Being both, orthodox and EU citizen, is not seen, by Romanians, as incompatible. Romanians are not different from other citizens of Europe. They all share the same values – the results of *World Values Survey* are a good proof of this. Romanians tend to think they are more religious than any other nation in Europe. There are no solid arguments against this statement. The intensity of the religious feeling can only be measured subjectively; we can measure how the sentiments towards neighbours or family are expressed and we can estimate to what extent this attitude is determined by the cultural context, but we will never know if we experience a more intense religious feeling than others.

As we can see from above, for Romania talking about religion, law and the affiliation to a common area of European values is not an intellectual routinely exercise. On many occasions, I was unable to recommend a solid bibliography regarding the role of the Orthodox Church in the Romanian society after 1989. I debated that point often with foreign students who came to Romania to study different aspects related to this issue. I have tried to explain to them what kind of sources they can use in their research and I realized that this field is not sufficiently explored. Many times, my interlocutors realized that they have to start from the beginning, that they must explore this field having just a few working methods which proved to be efficient in other legal and religious contexts. It is as if you want to explore a cave in which no one has entered before, having only powerful lanterns: you never know how deep the cave is and if you will return the same way you entered.

What is the reason for this lack of interest in explaining the role of the Church in society, for setting the limits of its legitimate intervention, with the purpose of explaining the limits of the State action? I think that a first explanation lies in the lack of interaction between scientific disciplines. The Romanian lawyers are not interested in the canonical law aspects. The separation between the public and the private law, studied in the Law faculties on one hand, and the canonical law, studied in the Theology faculties, on the other hand is so obvious that further comments are not required. The Orthodox Church has not shown any interest in having by its side renowned lawyers, specialized in the State-Church

relation. On many occasions, competent lawyers have helped the Church. Most of them were also politicians interested in borrowing from the Church some of its credibility. There was no attempt to understand the subtleties of the State-Church relation in a country with an orthodox majority but with such a diverse religious landscape. Many times, the legal religious acts drafted by the Government or the Parliament did not consider the Church opinion, but it is also true that in many cases the Church itself had no opinion regarding the norms which affected it directly. The anfractuous history of attempts to define a framework law to regulate the State-Church relation initially took into account the Church's point of view but this initiative shortly faded away. When a new draft of this law has been re-engaged, in 2005, the connection between constitutional law, *acquis communautaire* and canonical law was achieved not at a theoretical level, but through people who took part in drafting this law. The existence of Law no. 489/2006 regarding the religious freedom and the general regime of the religious denominations shows the proper way to proceed in finding common grounds between State and Church.

The way in which Law no. 489/2006 emerged is a good example which should be further analyzed. No efficient results can come up in the legal field without consulting the beneficiaries of a certain law. Otherwise, a law cannot be put into practice or will be changed shortly after. Due to the lack of dialogue between State and society regarding sensitive issues on which the two actors have ideological and political options Romania has an excess of normativism.

Before saying more on this law – rather about its stakes and not about its content, it is necessary to establish, in a wider context, the evolutions of the State-Church relation in Romania, after the 1st of January 2007. This moment is a very adequate time indicator. Yet, many of the evolutions seen in the first part of this year have their origin in events and debates which have been initiated prior to this date.

We present (*I.*) those debates which were generated by Romania's accession to the EU and have been amplified after the 1st of January 2007. Firstly the focus will be on Law no. 489/2006, which has also generated some debates during its drafting and after its entering into force. Other issues that will be touched upon are: the one regarding the icons in schools which started in autumn 2006 and has not been solved entirely by now; the one about studying religion in schools which started this summer, due to the new draft of Law on Education.

Furthermore, there are other events (*II.*) which had and still have consequences upon the re-defining of the State-Church relation in Romania, as member of the EU: the death of Patriarch Teoctist in a period in which the Romanian Orthodox Church debates its new internal statute and the present public debate regarding the election of a new Patriarch; the proceedings of the third European Ecumenical Meeting from Sibiu, at the beginning of September; the attempt of the Orthodox Church to organize itself in Brussels. There is no doubt about the relevance of the

first three issues. Dealing with the other three, even superficially, may be surprising.

I.

1. The Law no. 489/2006 ended the communist regime in Romania applicable to the relations between the State and the religious denominations, perpetuated after 1989 by some provisions when the Decree no. 177/1948 remained in force although it was modified. This law establishes a series of principles which assert the neutrality of the Romanian State in relation to all religious denominations and establishes warranties for the expression of the religious freedoms, according to their definition given by international conventions. Among the most important provisions of this law, we shall mention: the guarantee of the religious freedom, in its multiple forms, practiced individually or collectively; the role of religions as social partners of the State and as suppliers of social services; the equality of all religions in front of the law and of public authorities; a new regime of financing the religions, based on transparency and subsidiarity; a new form of expression of religious freedom through the religious associations; provisions on the patrimony of the cults, including the status of sacred goods; provisions on education organized by religious communities; the principle that any change or completion of this law requires preliminary consultation of the religious denominations.

This law acknowledges the existence of 18 religious denominations in Romania, offering them guarantees for their autonomy towards the State. No other law of the EU Member States establishes guarantees regarding religious freedom for such a large number of religious denominations.

Law no. 489/2006 was initially submitted to an ample public debate with representatives of all forms of religious freedom, of academia and of civil society and it was voted by the Romanian Parliament with an overwhelming majority of 220 votes for, 1 vote against, and one single abstention. This law became the expression of a wide consensus between religious denominations and the state authorities, and a proof of political maturity in religious matters. It also became the subject of some independent analysis at the international level, and received positive appreciations, expressed by the European Consortium for State-Church Relations and by the Commission for Democracy through Law of the Council of Europe.

As a response to contestation of the Law no. 489/2006 by people or organizations which have distorted the sense of it, for reason of some presumptive European principles, never mentioned as such, the Romanian Institute for Inter-Orthodox, Inter-Confessional and Inter-Religious Studies – INTER, the main beneficiary of this law and whose members took part in drafting this law, has greeted the emergence of this new normative framework. In the press release which INTER delivered in January 2007, we have shown that “this law can be a model for other neighbouring states of Romania, which desire to regulate, in an European way, the relations between the State and the forms of expressing the religious freedom”. The conclusion is still valid.

2. In November 2006, the National Council for Fighting against Discrimination [henceforth CNCD] issued the Resolution no. 323/2006, which generated intense debates in the Romanian society. A philosophy professor considered that displaying the religious symbols (the icons) in public places used for education is a discrimination against atheists or agnostics. CNCD solved propitiously this petition, recommending the Ministry of Education and Research [henceforth MEC] to edict norms regarding the presence of religious symbols in schools and to display these symbols only during the religion-classes or in areas exclusively intended for religious instruction.

Before it took this decision, CNCD addressed itself to the State Secretariat for Religious Denominations [henceforth SSC] asking its opinion. SSC showed that religion has been taken out from schools during the communist regime and was included again after 1989. The religious symbols in schools are not an object of veneration, but “expressions of the spiritual and cultural patrimony of Romania”. SSC pointed out that in the European states there are some decisions of the Courts in this matter which did not impose the elimination of religious symbols. As an example, it was put forth a decision of the Council of State in Italy (no. 556 of the 15th of February 2006), according to which the presence of crosses in public schools is no act of discrimination towards those who are not Christians. Some of the civic associations challenged the decision of CNCD. The Decision of the Constitutional Court of Germany from 1996 has been invoked in this case, through which it has been established that religious symbols must be excluded from schools (a decision which has not been put into practice), and the fact that, since 1996, the Constitutional Court in Germany has not accepted any similar cases, saying that the presence of the religious symbols in schools is not an issue concerning justice, but the local authorities. In January 2007, CNCD decided to repel all the appeals. As a consequence, the decision of CNCD has been challenged before the judiciary. At this time, there is no final decision of the Romanian justice. Regardless of its nature, it will be contested by one side or another. MEC did not notice the recommendation of CNCD to produce norms regarding the presence of religious symbols in schools, but stated, in December 2006, that its interference “would be totally inappropriate”. Moreover, MEC showed that these norms should be “established by the local communities”. Until now, there was no need, at the local level, to establish such norms. The standpoint of MEC is correct – the confessional belonging must be taken into account in dealing with this issue.

3. MEC did not have the same moderate attitude in regulating the presence of religion in schools concerning another case. In the summer of 2007, MEC released a new draft Law on education. Among the debated aspects was the teaching of religion in public schools. Until now, the intentions of MEC in this matter are still obscure, as well as the standpoint of its dialogue partners, consulted in the problem of this draft law. The discipline religion is part of the curricula used in elementary schools and high schools. Pupils choose the type of religion, according

to their confession. Religion transforms itself into an optional discipline at the parents' or tutors' request (Article 9 of the Law on Education no. 84/1995). All these provisions indicate that the current Law on Education avoids saying if religion is mandatory or optional in public schools. This attitude should not be changed, because it is not the legislator who should state the character of religion in schools, but the beneficiary of education. The discussion generated by MEC regarding the status of religion in schools gave rise to a debate with for and against arguments which continues even now. It is important to notice that in this debate no arguments based on the status of religion in schools in other European states were summoned.

In Germany, the Churches which organize private schools receive money from the State in the same conditions as the public schools. In the last ones, religious education is in conformity with the precepts of the cults. Regarding the option for religion, this is based on a system close to the Romanian one, with the only difference that the parents choose for their children up to the age of 12, and the pupils themselves between 12 and 14. According to the fundamental Law (the Constitution), religion is taught in public schools and cannot be transformed into an optional discipline. In Italy, starting with 2000, families which put their children into private schools, organized by the religious denominations, receive back from the state a part of the taxes. The agreements from Villa Madama, between Vatican and the Italian State stipulate that in each school there are 2 compulsory courses of religion, and 1 in high-schools. As in the case of Romania, the parents make the decision for their children, up to the age of 13. The most interesting system is the one in Great Britain. According to the *Education Act* from 2002, religion is a part of the basic education (*basic curriculum*). The way in which religion is taught is decided in each school by a committee formed of a representative of the Anglican Church, of other Christian confessions or of other religions, this being appointed in accordance with "the main religious traditions of the area"; a representative of the association / the associations of teachers; a representative of the local educational authority. Thus, the parents are excluded from taking decisions for their children, but the teaching of religion is made through the decision taken by all those who would have a word to say regarding the education offered in schools. This system, which emphasizes the power of decision of the local communities, would be a solution for Romania too, in the case of changing the current system. Thus, the process of decentralizing the system of education would be applied through a simple, modern and European solution.

II.

1. The discussions on the new status of the Romanian Orthodox Church are relevant because the Law no. 489/2006 stipulates that, within 12 months from its coming into force, the religious denominations from Romania must send the statutes and the Canonical Codes to the Ministry of Culture and Religious

Denominations for acknowledgement (Article 49, paragraph 2). Knowing the content of these statutes and Codes, the State will know better these religious denominations' autonomy and how to respect it. Moreover, the Law no. 489/2006 stipulates that all acknowledged cults function "autonomously, according to their own statutes and Canonical Codes" (Article 8, paragraph 1). Without having a clear evidence of these statutes, cults' autonomy can be violated by the State even for simple ignorance. Thus, in order for the State-Church relation to be transparent, there is a need for both, law and cults' internal well determined statutes. Only in this way there can be a guarantee of non-abusive interferences of the State in the matters of religious denominations. The Patriarch Teocist started the process of re-thinking the Romanian Orthodox Church's internal statute. His death meant the suppression of this process, which should have been finalized by the end of this year. The new Patriarch will have to clarify this matter firmly.

2. The third European Ecumenical Meeting, held in Sibiu, is another relevant aspect. From our point of view, the discussions concerning the common statement which was adopted has no relevance, because the nature of this act is symbolic and not legal. But others perceive this event as continuing to be important. Furthermore, the above mentioned event will receive a proper attention as being important for the European Union in 2007. Why is this year important for the European construction? It is so, because Romania's and Bulgaria's accession to the European Union has been agreed upon a long time ago, however, without having fixed an exact date. Re-launching the debates on the future framework Treaty of the European Union represents an event which does not surprise us; a solution had to be found after the failed referenda in France and the Netherlands in 2005. The referendum of the European Council in June did not bring anything new on the table. The discussions about European Union's energetic security are no novelty. Europe has become more and more energetically dependent on its eastern neighbours, a process which has been taking place for decades. I am convinced that 2007 will be an important landmark in the evolution of the European construction due to the third European Ecumenical Meeting, held in Sibiu and especially due to its location: for the first time, in a country with an orthodox majority and in a city which is, at the same time, European Capital of Culture. The religious dimension of the Capitals of Culture, long time neglected, was, in this way, magisterially brought into sight. When the issue of Christian or religious inheritance of Europe will be raised again, another argument than those normally used may be formulated: those who belong to the three great Christian confessions can have a meeting place in Europe; here and on no other continent is the place in which their common problems are discussed. The meeting of the Christian confessions was not important for its results but for the meeting itself.

The third European Ecumenical Meeting is also important for our study because it represents a first regarding the State-Church's interrelation in Europe. José Manuel Durao Barroso, the President of the European Commission, sent a message which is a new approach of the European institutions towards religion:

The European Union must have a dialogue with the Churches and the new Treaty must comprise a special norm regarding this dialogue. Nothing new, one might say; the Article I-52 of the Treaty establishing a Constitution for Europe will be incorporated in the new Treaty, according to the decision taken at the last European Council summit in June. This is something new because the President of the European Commission emphasized the existence of this norm for a better response of the Union to the "citizen's expectations". In other words, this norm is not an EU concession to the requests of the religious denominations, but a source of legitimacy. This source is exactly the European citizen who has well defined religion and wants his/her Church to cooperate with the European institutions – one of the few ways of his/her real interest representation at the European level.

3. The Romanian Orthodox Church was at the forefront of the attempts of Churches to have a European dimension of their spirituality. The Romanian Orthodox Church took part in the meetings of the Ecumenical Council of the Churches for the first time in 1962⁴ and played an active part in the European ecumenical movement of the last decades. The other religious denominations are also integrated in representative bodies, organized at the European level, as the European Conference of Churches or COMECE. In the last decade, the Orthodox Churches felt the need to organize their own representations at the European institutions when the *acquis communautaire* started to take into consideration the religious aspects. In 2000, the Holy Synod of the Romanian Orthodox Church decided to establish such a representation in Brussels. Until 2007, there have been a lot of discussions between the representatives of the Romanian Orthodox Church and the State regarding the establishment of such a Representation. From this perspective, the Orthodox Church did not succeed in pursuing its own interest within the European context. As Romania's accession to the European Union was approaching it made possible the speeding up of this project: at the end of 2005, two more normative acts appeared, the Decrees of the Government no. 1489/2005 and no. 1689/2005, according to which the State gave money to the Romanian Orthodox Church in order to buy a building in Brussels for the Representation. These normative acts provided only the framework for the materialization of this project.

Its success depends on the will of the Romanian Orthodox Church and on the strategy applied in the new context created by the accession of Romania to the European Union. The Romanian Orthodox Church's representation in Brussels is analyzed only from the point of view of the necessity of its presence to the debates which precede the adoption of legal acts regarding religious matters. If we want an effective dialogue between the European Union and the Churches, this may be done legally. The European Union understood that it cannot impose legal projects without consulting those interested. The Romanian Orthodox Church understood that such a dialogue cannot be made through regular mail. It remains to be seen

⁴ See A. MURARU, Biserica Ortodoxă Română între 1885 – 2000 [The Romanian Orthodox Church in the period 1885 – 2000], vol. II, Bucharest 2006.

how this dialogue will be made and to what extent the European legislation will influence the way in which the Romanian Orthodox Church refers itself to the Romanian State. Within the framework of this dialogue, the Romanian Orthodox Church must not have a passive function – that of offering for and against arguments in the case of some debates initiated by the European institutions –, but can and must bring to discussion issues of a real interest. The only condition that must be fulfilled is the understanding of the way in which the European legislation can replace, substitute, or change the national legislation in matters of religion. This type of understanding can be made only after a full understanding and knowledge of the interactions between canonical law and public law.

With the help of this review one can certainly draw the conclusion that after 1st of January 2007 issues regarding religion and its place in the Romanian society were much more discussed and evolved much rapidly. Problems which are not settled are waiting for an answer. Regarding religion, the Romanian society has not evolved in only one clear way until 1st of January 2007. Problems regarding the relation between State and Church have not been transformed in legal norms as a unitary way since recently. The adoption of the Law no. 489/2006 meant the end of a phase of legal confusion but, at the same time, the beginning of a long period in which the presence of religion in the public space will be discussed more intensely. For a long time, the solutions applied in other European countries, similar to Romania from the confessional point of view, have been ignored. We are witnessing the birth of a more responsible attitude toward issues of the presence of religion in the public space, both from the part of the Churches and of the political authorities, called to find further solutions for settling the State-Church relation. The way, in which the European Union will legislate in matters of religion, the way in which the Churches will discuss at European level will have undoubtedly an influence upon the way in which the Romanian society will refer itself, in the future, towards religion. Unlike the moment prior to the accession of Romania to the European Union, now Churches are called to take part in this common effort and they are no longer passive spectators. The mission of the Churches and the inter-religious relations in Romania will depend, to a great extent, on the way in which the religious denominations will be prepared to assimilate a European legal common *ensemble*, but also to contribute to the continuous improvement of this. There are premises for such a contribution; in order that these premises may turn into reality, there is a need of a greater confidence in the function of the legal norms, no matter what their nature is, canonical or of public/private law, there is a need to create and to maintain the social peace. This collocation has also received a legal status, through the Law no. 489/2006 (Article 7, paragraph 1).

SOME REMARKS ON THE NEW LAW ON RELIGIOUS DENOMINATIONS IN ROMANIA

Ionuț Corduneanu, Bucharest – Radu Preda, Cluj-Napoca

This presentation attempts to treat from two perspectives – a social and theological one (*Preda*), and a legal one (*Corduneanu*) – a complex chapter in the religious and legal history of post-communist Romania. The first part will examine a confrontation of paradigms which has, at times, produced completely different positions. In particular, we will consider the debate over which model of general relations between the State and the religious denominations (or “cults” in Romanian legal-speak) Romania should adopt. Similar debates have accompanied the drafting and promulgation of similar laws in other ex-communist countries; the frequency and intensity of these debates indicate that issues are at stake beyond the horizon of religious liberty proper. The second part will be devoted to the technical description of the new law, and to its implications. Although not pretending to perfection – difficult to attain in a field as subject to social dynamics as law – the new legislation contains a series of salutary new elements. Inevitably, while correcting some abuses in the past, it perpetuates some inconsistencies in the previous legislation.

I. The conflict of paradigms, or Europe vs. America

Paradoxically, in what is at least nominally a religious country, the law which should establish the public aspects of faith has taken almost two decades to be finalized and to achieve the necessary consensus of the appropriate parties. This is not because of a lack of legislative expertise, but because of the lack of political will. There has been little desire over the last decade and a half to assume the responsibility for regulation of a field where, (somewhat) surprisingly, several interests are brought together. Before enumerating these interests, let us examine the principles that such a law should affirm, promote and defend. We must state, from the very beginning, that these principles are to be found, in various formulations, in most European laws of this type. This is a critical point, as much opposition to a Romanian law on religious cults centres precisely on the validity of these principles at the current moment, and in the given context.

The first principle in which the text of the law must be anchored is that of *religious freedom*. Legal doctrine relating to fundamental human rights places the right to religious freedom on the same level as the right to freedom of opinion, belief or any other type of faith. As long as someone's faith or conviction does not break the laws and the social norms, he or she cannot be stopped from publicly declaring his or her faith or conviction. Nobody can be arrested either on the grounds of ignoring the evidence of the physical world, or for having an extremely rich imagination. That is, the right to religious freedom represents the description

of the positive legal limits of the spirit. Therefore, it is clear that the simple proclamation of religious freedom is not sufficient for building a system of relations between the subjects of faith and the state meant to guarantee their right to existence. Two explanations, which are mutually interrelated, are required for such a system.

Once religious freedom has been accepted and guaranteed, the state must recognize the legitimate plurality of those who wish to make use of this freedom. If religious pluralism is not adopted, the state is bound to declare its position. It may decide in favour of a special, particularly close relationship with one of the confessions or creeds, thus giving birth to a State Church. Or it may declare itself neutral in relation to all religious cults. Or it may declare itself a secular state. In our case, there is no question of a State Church, and this despite those who, out of ignorance or intentional confusion, see its proclamation through the existence of a 'National Church'. Between a State Church, ruled as such by the state's bodies, and a National Church, a Church which plays a symbolic role in the history of a nation, there is a difference as great as that between a state factory and a privatized one. Thus, it is not worth lingering on this topic for too long. What is yet more delicate and deserves equal attention is the way in which the state delimits itself – i.e. sets boundaries to its authority. The separation of the state from a certain creed can be achieved in two ways, not at all similar and not at all indifferent from the point of view of the cults in relation to which the secular power is delimited. The state may pursue either a policy of *neutrality* or a policy of *secularism*. While neutrality does not exclude the cooperation of church and state for public purposes, a secularist policy rejects Churches and religious denominations as possible social partners. As distinct from the French experience, secularism in Romania has aggressive and negative connotations related to the state atheism of the communist period. It is understandable why, in the case of Romania, the model of church-state relations can be constructed only in terms of neutrality, that is, in those terms which delimit the fundamental condition of the social partners and render possible their cooperation without the risk of a dangerous intermingling of agendas. Neutrality is a middle way, between *étatisme* and secularism.

It is not only the state which delimits itself in relation to the religious sphere, but the latter also delimits itself in relation to the state. The state's neutrality finds a corresponding concept in the *autonomy* of religious cults. This does not represent a *mot-à-mot* translation of the state's neutrality. It is more than that. The autonomy of religious cults presupposes their distance from any form of government or from any ideology. The self-governance of cults according to their own laws – an etymological translation of autonomy – does not mean the creation of, as it were, many independent islands excepted from the state's law because of their standing as recognized cults. *Auto-nomy* is not *a-nomy*, or the lack of law, but represents the right to the maintenance of an identity when the state, through its abusive nature from which it cannot restrain itself even in the most advanced democracies, tries to impose its own life philosophy. Thus understood, the *autonomy* of religious cults represents a refreshing exercise of *alterity* inside the legal system, an exercise which the rule of law should not attempt to refuse, but,

on the contrary, to practise as often as possible. Here we may note a resonance in the political paradox of Christianity, reflected in the definition of the Church as both divine and human, and resulting from the meeting between "My Kingdom is not of this world" (John, 18:36) and "Every soul is to be in subjection to the governing authorities; For there is no authority except from God" (Romans, 13:1).

In the case of a country with a confessional majority, such as Romania, but also in the case of those countries in which two different confessions are equally represented, such as Germany, another principle is extremely important: *proportionality*. This principle renders possible the cooperation between state and religious cults in transparent terms. This principle, like the others, cannot be applied blindly. In the case of historical religious communities that have been reduced to fragile minorities, the state should not apply proportionality recklessly – it should certainly, for example, involve itself in the fate of a 14th century place of worship belonging to a minority confession. Despite assertions to the contrary, proportionality is not the translation into legal terms of the right of the large and strong. By maintaining proportionality in its relations with the religious sector, the rule of law becomes aware of the existence of all of its dialogue partners. Proportionality presupposes the capacity to distinguish; treated in a non-proportional manner, the confessions would be faceless and without any hierarchy of numeric or historic order. The proportionality principle, correlated with that of democratic representation, makes possible in Parliament the presence of representatives of ethnic minorities; it is likewise indispensable in any serious approach to religious minorities.

The natural question which arises is the following: are not these principles, together with others of the same sort, sufficient for a Law on Cults? Where is the difficulty that we mentioned at the beginning?

The difficulty arises when such a law is underestimated and is not read in a political and ideological manner. Yet, in such a key, as proved by numerous recent examples, the legislation in the field of religion is extremely suggestive for the process of adaptation and implementation by a country of a political model. In Russia, Poland, the Czech Republic, Slovenia, Hungary, Bulgaria, Ukraine, after the fall of the Berlin Wall, a terrible battle has been waged, more or less visibly, between the European political model and the North-American one. In fact, everything which is stipulated by the European model is negated by the American one. A compromise is impossible. If in other areas a pro-European diplomatic discourse of pro-American orientation (*sic!*) is possible, here the situation is different. The handiest example is that of the tribulations of the corresponding law in Russia. There have been no less than three texts of the law, each representing a different political orientation. A detail which may seem minor is significant in this respect: one of the few laws promulgated by Ruțkoi, the leader of the putsch in October 1993, was a law on religious freedom, meant to correct that of 1990, considered too liberal and the cause of the invasion of religious sects in the ex-soviet space.

The European model – a loose phrase, as inside the European Union there are at least three different formulae for relations between church and state – is

composed of numerous elements. Apart from the principles already mentioned, the two-step distinction between religious associations and cults is also part of the European paradigm. According to this system, the change of status from religious association to religious cult takes place only on condition of the fulfilment of certain criteria such as duration in time, number of members, social impact, etc. These criteria assure the state of, on the one hand, the permanent character of the social insertion of the cult-to-be, and, on the other, the cult's constitutional loyalty. The trial in Germany's Constitutional Court regarding the public law recognition of the legal person of the Jehovah's Witnesses concentrated on the constitutional loyalty (*Verfassungstreue*) of an organization which sees the state as the instrument of evil and thus denies it any right of imposing its own rules on the public space. Another reason for the judges' reserve was the fact that the Witnesses declared openly that they would not make use of their new status, which would have entailed a series of privileges, especially financial ones. The symbolic gratuity of the Jehovah Witnesses' demands made it clear that something else was at stake.

The second representative element of the European system of relations between the cults and the state is the nature of the social partnership which the recognized religious cults enjoy. On the basis of this status, the subsidiary cooperation between cults is made possible, as is the state's financial aid. However, this status can only be granted to a limited number of cults. This status does not imply discrimination. The state does not grant the title of social partner, but recognizes it as being already possessed by those Churches and religious confessions which have been involved for centuries in the life of the nation. From this point of view it is also clear that a Law on Cults does not create a reality, but merely recognizes an existing one.

What does the American model propose? It proposes the elimination of the two-step system and the simple legal registration of all religious associations. Consistent with the doctrine of human rights, the definition of the association or religious cult is made not on a collective basis, but solely on an individual one. Religion becomes a strictly personal issue, compelled to manifest itself behind drawn curtains. The implementation of such a formula would lead to the disappearance of the status of recognized religious cult and, as a consequence, of the status of social partner. Furthermore, this would render impossible the state's financial assistance for the salary of cult personnel and of projects that have a social impact. The state would be not only neutral, but amnesic also. There would no longer be any historical or cultural criteria and equality of opportunities among the religious associations would reign in the competition for the public's attention. Finally, the confessions that throughout the centuries have shaped the language and the consciousness of a nation would no longer be relevant; more important would be those which, due to publicity campaigns, lobby and external financing would know how to play the media. To use the terms of the market economy, the relationship between religious associations and society would be dictated by the law of demand and supply. What about the state? The state would be glad to divest its financial obligations by delegating a series of its original functions, such as, for

instance, the systems of social and medical assistance or education. Private initiative would thus swallow traditional structures which, albeit functioning rather poorly, have at least been spaces for the articulation of a Romanian way of being. Instead of these – to continue in an apocalyptic tone, in the etymological sense of the word (scil. discovery) – we would witness the increase in English-language teaching schools and alternative manuals to the already alternative ones. The result: the success of the globalization of subcultures. In the traditional Romanian end of year festivities there no longer be a place for grandparents, as they would not understand a thing.

Of course, this image could be treated as an invitation to isolation (of the sort: "We do not sell our country!"): alarmist, groundless, simplistic, or even vacuous. The unconditional advocates of the new world, which is to rise on the ruins of the old one, bring forward numerous arguments in support of their case, especially of a military nature (the guarantee of security) or economic (the guarantee of prosperity). They also point to the fascinating universe of communications, of the internet and of the exchange of goods, money and ideas that can be brought to bear with a simple click of a home computer's keyboard. The same let themselves be bewitched by the fact that they may communicate in the universal English idiom – which, in itself, has no fault – with anyone, from anywhere, about anything, at any time. The classic confusion between medium and message will turn into law. What the apostles of the new world cannot tell us is what would they say about the country from where they write their emails, according to what identity references, to what books and authors, historical events and personalities. How will they locate themselves in a world which, to speak the truth, gets smaller and smaller? Will they write, as their contemporaries from America already do, only about Dracula or Ceaușescu? Or only about Steaua or the latest Romanian musical hit?

The political leaders convinced of this formula forgot that between Europe and the United States of America there is a major difference. Whilst in Europe the nation precedes the state, in the USA it is the state that precedes the nation. This difference does not necessitate a conflict between the two continents. What functions well on one side or the other of the Atlantic should be allowed to do so. One does not exclude borrowing, mutual testing, or the offering to each other of solutions or suggestions. The conflict begins the moment one of the models does not take into account the legitimate existence of the other – which seems to happen when one contends that today's European social system is old-fashioned, and to interpret the crisis with which it is confronted as the beginning of the end, and that only the American recipe for success can assure the old continent will remain competitive globally. This is far less an objective assertion than an ideological and political formula for rearranging hierarchies. It is strengthened by the observation that the success, until now, of the American political project in East-European countries is due to the lack of success of the political project of the European Union. The bad management of the long-lasting crisis in Kosovo is a quotidian example. The Euro-bureaucracy in Brussels has failed to present in an attractive way its political model and has not managed to export it, in the fullness

of its principles, to any of the countries of the ex-communist block. What it has succeeded in doing is to reduce, especially in candidate countries, the European discourse to norms and resolutions, chapters of negotiation and sanctions. According to old and long-tested patterns of relating to the near EU and the far USA, eastern European politicians, supported by some western Europeans, such as the British or Italian prime-ministers, have chosen the latter. Proximity causes discomfort, while distance evokes enthusiasm. Concretely, whilst for Brussels the eradication of corruption in Romania is of capital importance, for the USA the presence in Romania of its firms and military bases is of most critical concern.

II. New Law, new Problems, new Chances

The new Romanian legislation on religious issues has replaced the obsolete Communist decree no. 177/1948¹ which was not in line with the new social and confessional realities of present-day Romania. Furthermore, the adoption of such a law has been necessary because of the need to regulate the regime of religious communities in Romania in accordance with similar regulations in other European Union member states.

In the preparation of *The Law on Religious Freedom and the General Regime of Religions*, the competent Romanian authorities – the Ministry of Culture and Religious Denominations / State Secretariat for Religious Affairs – promoted a wide process of consultation, both internally and internationally.

On May 31, 2005 representatives of 16 religious denominations together with representatives of the Ministry of Culture signed a draft in Bucharest. This draft was then brought to the attention of the public, between June 1st and July 1st², according to the law of transparency of decisions in the public administration. On this occasion, several suggestions were made, several of which were included in the final form of the project.

This was not the first time that the denominations had come to an agreement with the representatives of the Government with regard to a Law on Religion. The first debates started immediately after 1990. In 1999 a draft was submitted to the Parliament. For a variety of reasons the majority of denominations agreed that the Government should withdraw the draft from the Parliament's agenda.

The new draft Law was subject to an in-depth debate at a specially dedicated international symposium named “Religious Freedom in the Romanian and European Context” (Bucharest, September 12-13, 2005)³ and was subsequently assessed during the 64th Plenary Session (October 21-22, 2005) of the European Commission for Democracy through Law (Venice Commission). The OSCE Office for Democratic Institutions and Human Rights (ODIHR) also received a draft for consideration, but no opinion was issued on the content of the proposed

¹ Decree no. 177/1948 on the General Status of Religious Denominations: Monitorul Official no. 178 August 4, 1948.

² Viața religioasă din România, București 2005, 225-239.

³ See „Libertatea religioasă în context românesc și european”, București 2005, bilingual edition.

Romanian legislation; rather challenging criticism was, however, received from the Helsinki Commission of the United States Congress, especially regarding the general manner of legislation in the field of religious life (regarding, first of all, the two-tiered system of recognition of religious denominations).

The project was adopted by the Senate on December 21st, 2005 by tacit endorsement, according to the stipulations of article 75, paragraph 2 of the Romanian Constitution, without being passed by vote. This article does not pertain to extraordinary procedure, but procedure which is applied when the first Chamber that takes notice -- the Senate in this case -- does not vote on the legislation at hand within 60 days.

*Law no. 489/2006 on Religious Freedom and the General Regime of Religions*⁴ was adopted by the Chamber of Deputies of the Parliament of Romania on December 13th, 2006, with the overwhelming majority of 220 positive votes (one dissenting vote, one abstention). The Law was promulgated by the President of Romania on December 27th, 2006 and came into force on January 11th, 2007 after it was published in the "Official Monitor of Romania".

The text of the Law is divided into four chapters. In the first chapter ("General stipulations") religious freedom is defined according to the texts of international conventions and agreements regarding fundamental human rights. In particular, the following stipulations were included: articles 9, 10, 11 from the European Convention on Human Rights, articles 18, 19, 20 and 26 from the Universal Declaration of Human Rights, article 13 from the International Agreement regarding civil and political rights, and the Declaration of the General Assembly of the UNO regarding the elimination of all the forms of intolerance and discrimination. This is the only part of the law in which reference is made to religious freedom as an individual right, without further development. Reference is made, in passing, to some particular provisions which are meant to introduce new elements into the administrative practice of Romania. Thus, the possibility of holding a census on religious affiliation is mentioned, but the application of any compulsion to reveal one's religion outside of such a census is forbidden.

The core of this law, according to the Romanian tradition, is focused on the enforcement by law of collective practices of religious life, as well as on the relationship of religious communities with the state. Art. 73, paragraph 3, point *s* of the Constitution only mentions the obligation of enforcement by organic law for the "general regime of denominations", not for religious freedom in general. This denotes an interest in religion as a factor of social cohesion in a society in which secularization is, perhaps, less visible than in the majority of European states (99,8 of Romanian citizens declared that they belonged to some cult in the censuses of 1992 and 2002).

The second chapter of the Law, called "The Religious Affairs", establishes the relations between state and religious denominations; the acquiring of the status of cult; and the staff, properties and educational activities of religious denominations.

⁴ Monitorul Official no. 11 (January 8, 2007). -

The fundamental premise of the relationship of the Romanian state with the religious denominations is that of the recognition of the social partnership and of the spiritual, educational, social-charitable and cultural role of the religious denominations ("culte"); this recognition is rooted in the recognition of the denominations as factors in promoting social peace, as enunciated in article 7 of the Law. Objections were raised that this legal provision does not have a normative character, as it does not produce legal consequences. However, obviously, this text is the foundation of the entire system of collaboration of the state with the denominations, including the former's financial support of the latter. The text not only guarantees the maintenance of a system of relations between the state and denominations specific to Romania, but is also the premise for the development of this system in the future.

The fundaments of the relationship between the Romanian state and the religious denominations are the autonomy of the cults and the neutrality of the state – i.e. the equidistant position of the state vis-à-vis the denominations and the non-discriminatory stance of the state – as well as the cooperation of the state and religious denominations in areas of common endeavour.

The Law develops the consequences of the fundamental principles of state support for religious denominations. Taking into consideration the public utility of the churches, the state offers the churches support not only directly for the remuneration of the churches' personnel and for the construction, maintenance and consolidation of the churches' buildings, but also indirectly, by deductions, according to the law, of sums from the income tax of members or by the provision of fiscal facilities. When financial help is offered, the churches' membership numbers and the churches' true needs are very important criteria.

With these provisions, contained in articles 10 and 11 of the Law, no new elements are introduced. However, the various forms of state support that denominations had already been benefiting from at the time the law came into force are now enumerated. Thus, financial support for the remuneration of clerical staff of denominations is present in Law nr. 142/1999 which concerns the state's support for the remuneration of the clergy. The support for building and repairing church buildings appears in Government Order nr. 82/2001. Some forms of financial support for cult units belonging to denominations legally recognized in Romania, the different fiscal facilities are included in Romania's Fiscal Code, approved by Law nr. 571/2003, all these bills being adopted before the Law of Cults was applied.

The status of a denomination is determined through a Government resolution, at the proposal of the Ministry of Culture and Religious Affairs; religious associations must offer guaranties of durability and stabilization by their activity and their membership numbers.

The relationship between clerical personnel and the cult as a legal entity is recognized as an internal problem, to be decided by the cult's own jurisdiction; in this way, a delicate issue on the European level is settled in Romanian law.

A delicate problem, but a problem that requires the intervention of the state, is the lack of adequate spaces for burying the members of different cults. The text

of the Law includes, on the one hand, the possibility of burying the deceased according to their own rite in cemeteries that already exist; on the other hand, the obligation for the local councils to set up communal and municipal cemeteries when necessary.

The problem of teaching religion in the state education system, and the problem of theological education, are touched upon; the text also refers to confessional education, a third form of education established by the modified Romanian Constitution.

More provisions in this new field, which do not lie in the competence of the Ministry of Culture and Cults, are expected from the future Law of Pre-University Education, which is being developed by the Ministry of Education, Research and Youth.

The third chapter, called "The religious associations", establishes a new juridical institution in Romanian law: religious associations. Different from the associations of common law, these associations are juridical persons made up of at least 300 members who are Romanian citizens resident in Romania and who associate in order to manifest a religious belief. The Law allows such associations to transform, through set legal procedures, into religious associations.

The last chapter, called "Transitory and final provisions", establishes that the 18 cults which are already recognized and at work in the Romanian state do not need to undergo a new procedure of recognition, but must submit within a year from the application date of the present law their current statutes, so that they might be recognized by Order of the Government.

In December 2006, after the approval of the Parliament, *The Law on Religious Freedom and the General Regime of Religions* was welcomed by the religious denominations that enjoy recognized status in Romania. The Roman-Catholic Church considered the new legislation as a timely, although not perfect, initiative, while the Romanian Orthodox Church expressed the view that its merit consists primarily in the fact that it is the outcome of a process of consultation with the representatives of the religious denominations in Romania.

On the other hand, some institutions representing civil society in Romania and abroad have expressed critical views on several provisions of the Law, and especially with reference to the standards which must be met in order to achieve the status of recognized religious denomination in Romania and, as well, to the explicit banning of public offence against religious symbols⁵.

We must specify that the text of this Law is inspired by both Romania's own tradition and European thinking, especially the well-known, but perhaps insufficiently discussed, central European model, represented (with variations) by Austria, the Czech Republic, Slovakia and Romania⁶.

⁵ Asalt asupra legii cultelor, in: Ziua nr. 3821 (5 january 2007).

⁶ Cf. E. SYNEK, Das Rumänische Religionsgesetz, in: Österreichisches Archiv für Recht und Religion 53 (2006) 427-432.

The Romanian tradition in this field makes a distinction between cults, called in the Law from 1928⁷ "historical religions", and religious associations. The support of the state is one of the defining differences.

The tradition of state support for the cults can be traced to the reign of Alexandru Ioan Cuza, when the wealth of the Orthodox Church were confiscated by the state (in 1863), and the state undertook the obligation of financial support in return. After the Great Union in 1918 this model was extended to the new cults in the annexed territories, even if these cults had not had their wealth expropriated. Even during the communist period, when the number of recognized cults was expanded, some form of state support for the cults in Romania existed.

The present law stipulates that the state must offer financial support to the cults. This financial support is the main reason for the distinction between the cults and the religious associations; the latter do not receive direct state support. The religious associations may, however, obtain the status of a cult and profit by the rights and obligations stipulated by this law.

Article 17 of the Law no. 489/2006 stated that "the quality of recognized religious denomination is acquired by governmental decision, at the proposal of the Ministry of Culture and Religious Affairs, by the religious associations which by activity and number of members offer guarantees of durability, stability and public interest". At the same time, Article 18 made it clear that the conditions a religious association should fulfil in this respect are, *inter alias*, "the evidence that it is constituted legally and has been functioning without interruption as a religious association on the territory of Romania for at least 12 years", and the support "of a number of Romanian citizens, as members, residing in Romania, representing at least 0.1% of the population of Romania, in accordance with the last census".

It is worth emphasizing that these criteria are in no way specific to Romania, but fall within the scope of a wider European model of State-Church relations. For example, the countries that regulate this problem in a manner closest to Romania, Austria and the Czech Republic, demand a numerical threshold of popular support of 0.2% and 0.1%, respectively. Belgium has instituted an administrative requirement of 10.000 believers (i.e. 0.1% of its total population) for a religious denomination to be officially registered, while in the Slovak Republic the requirement is 20.000 believers (i.e. 0.4% of the population). Other EU member countries, like Germany, or the states that have a Concordat with the Holy See (Italy, Spain, Portugal, Poland), have not set a percentage for popular support and have allowed the state authorities to decide whether or not to register a religious association as a recognized religious denomination⁸. However, in passing the new legislation in this field, Romania held the view that it is more beneficial to set transparent and predictable criteria, for the sake of avoiding allegations of bias on the part of the State authorities.

The time threshold (a religious association must function without interruption on the territory of Romania for at least 12 years) attempts to ensure a

⁷ Law no 54/1928 on the General Status of Religious Denominations; Monitorul Official no. 89 (April 22, 1928).

⁸ Cf. G. ROBBERS (ed.), *État et Églises dans l'Union européenne*, Baden-Baden 1997.

minimum stability. This limit is complementary to the numerical threshold, and does not represent an impediment for religious activity. Such provisions can be found in the legislation of other EU member countries like Portugal (30 years), Hungary (30 years) or Lithuania (25 years).

We must note that the number of religious organizations in Romania that have the first level of rights, eighteen, is one of the most meaningful and important in Europe. At present, Belgium has recognized only six religious denominations, Spain has signed agreements with only three, and Italy, before February 2007, when the number rose, had signed agreements with only six.

A second subject of the critics of some representatives of civil society is that Law 489/2006 stipulates in Article 13 that „in Romania any forms, means, acts or actions of slander and religious feud are prohibited, as well as public offence against religious symbols”. The last part of this article – that was not present in the Government draft, but was introduced during the Parliamentary debate – has only a declarative character, without any penal aspect. It aims to ensure that the freedom of expression does not affect the very sensitive area of religious faith. The context of this addition was the international scandal regarding the publication of the caricatures of the prophet Mohamed. This provision of the Law is both in line with Article 29, paragraph 2 of the Constitution of Romania (“Freedom of conscience is guaranteed; it must be manifested in a spirit of tolerance and mutual respect”) and with European standards.

Other relevant constitutional stipulations are included in article 30, paragraph 7 from the Constitution⁹ (“the Law forbids the impulse towards national, racial, class and religious hate”) and article 29, paragraph 4 (“in the relations between cults, every form, way, act or action of religious feud is forbidden”).

Some European states sanction a blasphemy penalty. The European Court of Human Rights established that the freedom of expression is unlimited only in political speech or in the discussion of problems of general interest; much more allowance is given to the states in general when the states stipulate problems regarding insults to intimate beliefs in the moral and religious fields (Wingrove vs. Great Britain 1996)¹⁰.

The ECHR jurisprudence confirms that in some situations “the respect for the religious feelings of believers as guaranteed in Article 9 (art. 9) can legitimately be thought to have been violated by provocative portrayals of objects of religious veneration; and such portrayals can be regarded as malicious violation of the spirit of tolerance, which must also be a feature of democratic society” (*Otto-Preminger-Institute vs. Austria 1994*)¹¹.

This law was analyzed with all the diligence required of a normative act having such importance. It is a result of the concerted effort of all of Romanian society. Realized over almost 2 years, it was analyzed during meetings with the

⁹ Constitution of Romania: Monitorul Official 767 (October 31, 2003).

¹⁰ Decision of November 25, 1996, Recueil/1996-V, online: <http://www.worldlii.org/eu/cases/ECHR/1996/60.html> (20.2.2008).

¹¹ Decision of September 20, 1994, series A, no. 295-A; online: <http://www.worldlii.org/eu/cases/ECHR/1994/26.html> (20.2.2008).

cults and through procedures that guaranteed the transparency of decisions. It was analyzed in the informing processes of the ministries involved in the Juridical Commission and the Commission of Human Rights, Cults and Minorities of the Senate, as well as in the commissions and the plenum of the Deputies' Chamber. It was subject to debate during symposiums and round tables with national and international participation, where the favourable point of view of the Commission for Democracy through Law (The Commission of Venice) in October 2005 was voiced.

The support of the majority of the cults (the cults which supported the project represent almost 98% of Romanian citizens) corresponds to the majority that adopted the law in the Chamber: 220 votes for, but just one vote against, and one abstention.

Bibliography

I. Sources

Constituțiile române. Texte & Note. Prezentare comparativă, R. A. Monitorul Oficial, București 1993; Parlamentul Români, Legislația României (anii 1998-2007), Ed. R.A. Monitorul Oficial, București 2007; Secretariatul de Stat pentru Culte, Viața religioasă în România, ediția a II-a, Ministerul Culturii și Cultelor, București 2005.

II. Books, Studies and Articles

I. CORDUNEANU, Biserica și Statul. Două studii, Târgoviște 2006; O. GILLET, Ideologia Bisericii Ortodoxe Române sub regimul comunist, București 2001; K. HITCHINS, România, 1774-1866, București 1998; L. IACOB, Regimul cultelor în România întregită, Craiova 1931; I. MATEIU, Politica bisericicească a Statului Românesc, Sibiu 1931; C.-L. POPESCU, Libertatea înființării cultelor religioase, in: Pandectele române 29 (martie-aprilie 2002, nr. 2) 266-289; R. PREDA, Biserica în Stat. O invitație la dezbatere, București 2000; IDEM, Biserica în stat. Șansele și limitele unei dezbateri, in: I. ICĂ JR – G. MARANI (ed.), Gândirea socială a Bisericii. Fundamente – documente – analize – perspective, Sibiu 2002, 357-383; IDEM, Amnezia unui continent. Raportul Biserică-stat între laicism și relativism, in: M. TĂTARU-CAZABAN (ed.), Teologie și politică. De la Sfintii Părinți la Europa unită, Editura Anastasia, București 2004, 309-359; G. ROBBERS (ed.), *État et Églises dans l'Union européenne*, Baden-Baden 1997; E. SYNEK, Das Rumänische Religionsgesetz, in: *Österreichisches Archiv für Recht und Religion* 53 (2006) 427-432; V. VEDINAŞ, Libertatea credințelor religioase, București 2003.

Håkan Mattlin, Finland

Christianity came to Finland after the turn of the first millennium. Finland's location between the Eastern and Western Churches has always influenced the country's religious life. Although over 80% of the population belong to the Evangelical Lutheran Church, the Orthodox Church also has a strong position in Finland, sustained by its special status in public law. However, throughout its existence, the Evangelical Lutheran Church, the other National Church, has been at the centre of Finnish society.

The Evangelical-Lutheran and the Orthodox Churches are both relatively independent in relation to the State in legislative and administrative terms, and their autonomy in internal matters has been constantly growing. Although the State's involvement in church activities is in decline, the churches and the government still cooperate in various ways. Finland does not, however, have a State Church, and the government promotes religious diversity and tolerance through its activities.

I. A brief history¹

The Evangelical Lutheran and Orthodox Churches in Finland have a special status in public law, largely owing to historical reasons. During the Middle Ages, when Western Christianity became rooted in Finland, the Orthodox faith was spreading in the Eastern parts of the country. Like Finland itself, the Churches are characterised by their situation between East and West.

The organisation and administration of the Finnish Evangelical Lutheran Church were shaped by historical developments that originated in medieval ecclesiastical life. During the 16th century, the Reformation brought fundamental changes to church polities in the Realm of Sweden-Finland; the Catholic Church gave way to a National Church regulated by new ecclesiastical statutes and civil legislation. The Reformation had largely political reasons and was carried out by government decisions. As a result, the Finnish Church became an inherent part of the State and, to all practical purposes, became a national institution.

As the Reformation progressed, the position of the Orthodox population in Finland became unsettled. When the predominantly Orthodox Karelia and Ladoga areas were annexed to Sweden in 1617, the population were guaranteed the right

¹ Cf., e. g., J. RINNE, The Orthodox Church in the Predominantly Lutheran Finland, in: Kanon 12 (1994) 18-43.

to practice their faith, even though in principle membership of the Evangelical Lutheran Church was mandatory in the Realm. Gradually, the Orthodox population began to be converted into Lutheranism. During the 18th century, most Karelian regions were re-annexed to Russia and again formed part of a majority religion.

During the Russian reign (1809-1917), Finland was an autonomous Grand Duchy of Russia, with its own legislation but no independent foreign policy. The highest legislative power was vested in the Russian Emperor, and the civil administration was subordinate to Russian government officials. The Evangelical Lutheran Church remained the State Church in Finland, and legislation, which dated from the Swedish period, limited the rights of those of the Orthodox Faith. As the largely Orthodox Karelian and Ladoga regions were reattached to Finland, the Orthodox population grew drastically, which gradually alleviated the situation of this minority. They were allowed to worship freely, and the Ladoga area monasteries could resume their activities. By 1917, when the autonomy period under Russian rule ended, there were around 63,000 Orthodox believers in Finland.

With the rise of liberal ideals, local governments and parochial administrations were separated in 1867, relieving the Church from its social duties, for instance health care and poor relief. The State also took over the responsibility for the school system. The Church Act of 1869 (so-called Schauman Act) guaranteed the Church a separate status in public law (separation of church and state) and provided for the church administrative organ, the General Synod of the Church. Burial services and population register were the most significant social services that were still left to the parishes.

The first Finnish Orthodox Diocese was established in 1892; its head was called Archbishop. Like other dioceses, it was subordinate to the Holy Synod of the Russian Church and its Chief Procurator, who represented the Emperor. The Finnish diocese was modelled after the Russian Church. Until the mid 19th century, important matters were decided by the parish council and prepared by the clergy and the churchwarden. A preparatory and executive administrative organ elected by the parish council was later added to the system.

Up to the end of the 19th century, the Evangelical Lutheran and Orthodox religions were the only denominations permitted to Finnish citizens. However, foreigners residing in Finland were allowed to practise other religions privately. An Act passed in 1889 extended freedom of religion to Protestant faiths outside the Evangelical-Lutheran Church.

After Finland gained independence in 1917, the State declared itself neutral in regard of religion and did not recognise Lutheran or any other religion as state ideology. The very next year, the status of Finland's Jewish and Orthodox

population was secured with special legislation (the Jewry Act and the Act on the Greek Catholic Church of Finland). Founded on the principle of religious liberty, the 1919 Constitution guaranteed the citizens equal rights and civic duties irrespective of religion or ideology.

The status of the Orthodox Church was consolidated with Finland's independence. New parishes were founded, and the Orthodox Church was given the status of National Church alongside the Evangelical Lutheran Church. The realisation of individual freedom of religion and the neutrality of the government in relation to religion were not seen to require absolute dissolution of the special relationship between State and Church, and the Evangelical Lutheran and Orthodox Churches retained their status in society and legislation.

In Finland, the highest administrative power in the Orthodox Church belonged to the government. The President appointed the Archbishop and metropolitans, and the government funded the central and diocesan administrations. On the whole, the organisational structure of the Orthodox Church and its parishes followed those of the Evangelical Lutheran Church and municipal administration. It was also influenced by Nordic democratic ideals, as well as the canonical tradition, which was manifested in the high share of lay representatives in the Church and parochial administrations.

During the first years of Finland's independence, the canonical relations of the Finnish Orthodox Church underwent some changes. In 1921, the Moscow Patriarchate granted autonomy to Finland's Orthodox Church, and in 1923, the Finnish Orthodox Church became an autonomous archbishopric of the Patriarchate of Constantinople.

In 1922 Finland passed the first Freedom of Religion Act, which guaranteed everyone the right to practise religion privately or publicly. The new Bill gave citizens the right to leave a church membership without a mandatory duty to join some other religious community.

Before the Second World War, the majority of the Finnish Orthodox population were living in Karelia. The war resulted in the loss of significant parts of Karelia to Russia, and Karelians, who were predominantly Orthodox, were evacuated to other parts of Finland. The Orthodox faith thus spread throughout the country and became a familiar part of the culture. New parishes were founded and churches built.

The Finnish population according to religious affiliation in 2006²:

	Members	%
Evangelical Lutheran Church of Finland	4 355 949	82.5 %
Orthodox Church of Finland	58 149	1.1 %
Not affiliated with registered religious comm.	798 242	15.1 %
Affiliated with registered religious comm.	64 615	1.2 %
Total	5 276 955	

II. Law on Religion in Finland³

1. Neutrality of the State

Any examination of how public power and religious or ideological world views relate to each other in Finland has its starting point in State neutrality, as laid down in the Finnish Constitution (2000).

In Finland, the relationship between State and Church could be described as constructive. The Finnish Evangelical Lutheran and Orthodox Churches have a special status in public law. The government's positive attitude towards churches and religious communities is not seen to jeopardize the religious liberty of individuals: the government cooperates with religious communities but also guarantees the realisation of freedom of faith and conscience.

2. The Constitution

The Constitution provides for the equality and religious liberty of citizens. Equality requires that citizens are treated equally and equitably. Freedom of religion and conscience in turn includes the right to profess and practise a religion, the right to express religious and moral convictions and the right to belong or not belong to a religious community. No one is obliged to participate in religious practices against his or her conscience.

"Everyone is equal before the law. No one shall, without an acceptable reason, be treated differently from other persons on the ground of sex, age,

² Source: Population Register.

³ See also the summary of M. HEIKKILÄ – J. KNUUTILA – M. SCHEININ, Staat und Kirche in Finnland, in: G. ROBBERS (ed.), Staat und Kirche in der Europäischen Union, Trier 2005, 566-584 (with bibliography).

origin, language, religion, conviction, opinion, health, disability or other reason that concerns his or her person”⁴.

“Everyone has the freedom of religion and conscience. Freedom of religion and conscience entails the right to profess and practice a religion, the right to express one’s convictions and the right to be a member of or decline to be a member of a religious community. No one is under the obligation, against his or her conscience, to participate in the practice of a religion”⁵.

Constitutional equality thus secures religious liberty. Freedom of religion entails not only freedom from religion, but also the right to worship privately or publicly. In assuring the activities of religious communities, the government contributes to the realisation of positive religious freedom.

3. The European Union

In the European Union, freedom of religion is regarded as a human right, as one of the fundamental rights guaranteed by the member states. Human rights were already addressed in the Founding Treaty, and have been further consolidated in the Charter of Fundamental Rights. The sections in the Charter providing for freedom of religion are included in the draft for the EU Constitution.

Like Finland, the other EU member states strive to safeguard freedom of religion for their citizens and for religious communities and to support possible cooperation between the government and churches and other religious communities. Article 51 of the 2004 Draft Community Treaty (as amended by the 1999 Amsterdam Treaty, declaration 11) notes on the status of churches:

“Status of churches and non-confessional organisations

1. The Union respects and does not prejudice the status under national law of churches and religious associations or communities in the Member States.
2. The Union equally respects the status under national law of philosophical and non-confessional organisations.
3. Recognising their identity and their specific contribution, the Union shall maintain an open, transparent and regular dialogue with these churches and organisations”⁶.

⁴ The Constitution, Section 6 – Equality.

⁵ Ibid., Section 11 – Freedom of religion and conscience.

⁶ Article I-52 of the 2004 Draft Community Treaty (as amended by the 1999 Amsterdam Treaty, declaration 11).

4. Government policy on religion

The Finnish Freedom of Religion Act of 2003 protects the exercise of the constitutional right to religious liberty. The Act reflects both Finland's commitment to international agreements and our country's historical and international background. Freedom of religion is considered a fundamental right, recognised in law and regulated by legislation with a view to the safety and protection of the citizens. The State does not create or assign these fundamental rights, which are seen as inalienable and constant.

In the Act, freedom of religion is defined as both freedom from religion, and freedom to practice religion freely. The Act also provides for the registration of religious communities. According to the Constitution, the Government and public authorities ensure the equality of different religious communities and ideologies in society. Most of the provisions in the Act are administrative by nature. A key aim in it is to transfer regulations on specific matters from the freedom of religion legislation to other legislation relevant to them. This objective has necessitated new legislation, such as the recent Burial Act.

The new Burial Act came into force in the beginning of 2004. Its purpose is to ensure that freedom of religion and conscience is realised in the context of burials. The key principle underpinning the Act is dignity and respect in the handling of the body and ashes of the deceased and in the management of cemeteries.

The Evangelical Lutheran Church has a statutory duty to maintain public cemeteries. Non-members are also entitled to a burial place in a public cemetery. Since the beginning of 2007, congregations are also obliged to provide a burial place in a non-confessional section of a cemetery. The Burial Act guarantees constitutional equality by enforcing the principle of equal rate, that is, the cost of a burial place has to be the same for everyone.

Public cemeteries may also be maintained by Orthodox parishes, the government, local authorities or consortia of local authorities, and religious or, when authorised by a state provincial office, registered communities or foundations.

"The body and ashes of the deceased must be treated with dignity and respect for the memory of the deceased. The burial and cremation of the deceased and the handling of the ashes must respect the beliefs and wishes of the deceased".⁷

⁷ Burial Act, Section 2, 2-3.

"The parishes and parish consortia of the Evangelical Lutheran Church shall maintain public cemeteries"⁸.

The self-governance of the Finnish National Churches and other religious communities is extensive. The legal status of the two National Churches derives from both historical reasons and the tasks assigned to them by modern society. The relationship between Church and State is manifested in the following:

- The organisation and the basic principles of the administration of the Churches are governed by law. As regards the Evangelical Lutheran Church, autonomy is specifically guaranteed by the order of enactment of the Church Act, which is laid down in the Constitution.
- The administrative link is the representation of the government in the highest decision-making body of the Evangelical Lutheran Church.
- Membership of a religious community is recorded in the population register.
- In the basic and upper secondary education, pupils are taught either religious education according to their own religion or ethics. Religious education teaches about the religion in question but it also prepares the pupils and students to encounter other religions and world views and helps them appreciate the cultural and human significance of religions. Denominational religious teaching is also given in a minority religion if there are a minimum of three pupils of that religion.
- The inclusion of ecumenical features in state ceremonies.
- Church activities financed by the government in the Defence Forces and in prisons.
- In addition, the government maintains three theological faculties, which are non-confessional – not theological seminaries.

III. The Evangelical Lutheran and the Orthodox Churches

The National Churches have a special status in public law and their status is governed both by the Constitution and by ecclesiastical legislation.

"Provisions on the organisation and administration of the Evangelic Lutheran Church are laid down in the Church Act"⁹.

⁸ Ibid., Section 3.

⁹ The Constitution, Section 76.

1. Order of enactment of the Church Act

The Church has the sole right to take initiative to legislate, amend or repeal the Church Act. The governmental legislative organs may not make changes affecting the content of the Church's proposal for legislation; they may only approve it as it stands or reject it.

"The legislative procedure for enactment of the Church Act and the right to submit legislative proposals relating to the Church Act are governed by the specific provisions in that Code"¹⁰.

The Churches have the right to levy tax from their baptised members. The church tax has been collected in connection with municipal tax since 1960.

In addition, the churches receive a share of corporation tax income (1.75% in 2007) as compensation for the social services they perform.

2. Social services provided by the Churches

Below are some examples of the services provided by the Evangelical Lutheran and Orthodox Churches:

- Under the Burial Act of 2004, the Evangelical Lutheran Church is obliged to provide public burial services, to maintain public cemeteries. From 2007, the Church is obliged to provide non-confessional burial places.
- The preservation of cemeteries and buildings of cultural historical value and old population registers. The Churches maintained the official population register of their members until 1999.
- In discharging its social responsibilities, the Evangelical Lutheran Church increasingly cooperates with the third sector in charity work and child and youth work (education) and in international relief projects.

IV. Registered religious communities

The Freedom of Religion Act of 2003 provides for the registration of religious communities. A registered religious community is a specific form of organisation which:

- has the status of a legal person
- has the right to teach their own religion

¹⁰ The Constitution, Section 76.

- can be authorised to perform marriages
- has special treatment in taxation.

The form of organisation specified in the Freedom of Religion Act seeks to strengthen the autonomy of religious communities and protect their constitutional right to freedom of worship. It must be noted, however, that this right is not subject to registration. The establishment of a religious community is laid down in the Act. Registered religious communities can finance their activities with fund-raising, donations, and membership fees.

There are altogether 64 registered religious communities in Finland. The memberships of the largest 12 were the following at the end of 2006¹¹:

Jehovah's witnesses	18306
Evangelical Free Church of Finland	13895
Catholic Church of Finland	8783
Islamic communities	4944
Seventh-Day Adventist Ch. of Finland	3986
Church of Jesus Christ of Latter-day Saints	3282
Baptist communities	2419
Pentecostal congregations	2485
Other Orthodox congregations	1869
Methodist communities	1281
Jewish congregations	1194
Baha'i community	514
Others	2922

V. The Orthodox Church in Finland

The Orthodox Church of Finland is an autonomous Archdiocese under the Ecumenical Patriarchate of Constantinople. The Church has a high degree of autonomy in internal matters, and it is free, within the bounds of the law, to organise its affairs, provided they do not conflict with accepted Orthodox traditions. The Orthodox Church is also a member of the Finnish Ecumenical Council, the Conference of European Churches, and the World Council of Churches. The Finnish Orthodox Church is thus simultaneously a Finnish public

¹¹ Source: Population Register 2006 – “Other Orthodox congregations” refers to parishes under the Moscow Patriarchate (the St Nicholas Orthodox Parish and the Parish of Pokrova).

corporation and part of the worldwide Orthodox Church, which makes it a special case in Finnish legislation.

The Church is divided into three dioceses, those of Karelia, Helsinki and Oulu. The Diocese of Karelia is headed by the Archbishop, currently Archbishop Leo, and the other two by metropolitans. The Patriarchate of Constantinople canonically confirms the appointment of the Archbishop.

The highest administrative organ of the Finnish Orthodox Church is the Church Council, which is currently held annually. The Council comprises the Bishops, clergy and laymen.

The dioceses are divided into 25 parishes, which include a central church, additional churches and oratories or tsasounas where services are held. The parish council makes decisions on parish matters. In total, there are about 150 churches and tsasounas. In addition, the Church has a monastery – the Monastery of New Valamo in Heinävesi – and a convent in Lintula.

The fact that elected lay members have an important role in decision-making is a distinctive feature in the administrative structure of the Finnish Orthodox Church, as is the strong, independent status of local parishes. The administrative structure of the Orthodox Church is influenced by the Finnish Evangelical-Lutheran Church and municipal self-governance.

The legislation governing the Orthodox Church of Finland was overhauled in 2007. A key aim in the overhaul was to enhance the autonomy of the Orthodox Church and diminish the role of the government in matters concerning internal governance. In practice, government influence on the Churches' internal governance had been constantly diminishing, but the ties of the Orthodox Church with the State had remained closer than those of the Evangelical-Lutheran Church.

The amendments in the legislation were geared to transfer powers in normative regulation of internal activities and governance to the Church's own administrative organs when this does not require legislation. Another aim was to develop the status of the church's central and diocesan administration towards larger independence vis-à-vis to the government. The special legal status of the Orthodox Church in relation to the government and the financing of the Church were left unchanged. The basic structure of the Church's administration and activities is laid down in the Orthodox Church Act, and more detailed statutes are issued by the Synod in the church regulations.

The Orthodox faith and the rich minority culture connected with it form an important part of Finnish cultural heritage. Today, 1.1% of the Finnish population belong to the Orthodox Church. The membership of the Orthodox Church has been growing since the 1990s. Today, the Church increasingly also caters for immigrants. Church services are mainly held in Finnish, but also Swedish,

Russian, Church Slavonic, and Greek are used. Because of immigration, services are held also in English, Estonian and Romanian.

The substantial Russian minority in Finland, which is due to immigration, has also caught the attention of the Russian Orthodox Church. The Moscow Patriarchate has recently become more active and started to arrange Russian-language services in Finland.

RELIGIONSPOLITIK IN ESTLAND UNTER BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG DER ORTHODOXIE

Alexej Kutschewsky, Wien-Moskau

Estland gehört mit einer Fläche von 45.227 km² zu den kleineren Staaten Europas. Von den 1.342.000 Einwohnern (Stand 2007) erklärten sich 921.908 (68,6%) als ethnische Esten, 345.168 (25,7%) als Russen, 28.321 (2,1%) als Ukrainer, 16.316 (1,2%) als Weißrussen und 11.163 (0,8%) als Finnen. Den anderen ethnischen Gruppen (insgesamt 1,6% der Gesamtbevölkerung) gehören jeweils nicht mehr als 0,2% der Bevölkerung an.

Der Großteil der Bevölkerung Estlands war und ist traditionell lutherisch geprägt, aber der Kern der aktiven Gemeindemitglieder der Estnischen Evangelisch-Lutherischen Kirche (EELK), wie auch derjenige anderer Konfessionen, schrumpfte stark in der sowjetischen Periode. Estland ist zu einem der am wenigsten religiös geprägten Länder Europas geworden. Laut Volkszählung von 2000 bekannten sich noch etwa 30 % der Bevölkerung als Mitglieder in christlichen Kirchen beziehungsweise Glaubensgemeinschaften. 13,6% bekannten sich als evangelisch-lutherisch, 12,8% als orthodox, 1,4% als Angehörige anderer christlicher Denominationen (darunter Methodisten, Adventisten, Römische Katholiken, Pfingstler), 32,1% als konfessionslos und 6,1 als Atheisten¹. 45 % der Gesamtbevölkerung identifizierten sich als lutherisch (ca. 650.000 Personen), allerdings waren nur 177.000 formell Mitglieder der EELK (zum Vergleich 1934: ca. 874.000)². Die autonome Estnische Apostolische Orthodoxe Kirche (EAOK) hatte vor dem Anschluss Estlands an die Sowjetunion ca. 210.000 Mitglieder, darunter 130.000 Esten und 80.000 Russen, in ca. 150 Pfarren. Als Estland 1990 neuerlich völkerrechtlich unabhängig wurde, ging man von etwa 35.000 bis 40.000 Orthodoxen aus. Heute werden wieder deutlich höhere Zahlen kolportiert. Das Moskauer Patriarchat (MP) geht allein von 150.000-200.000³ Orthodoxen in seinen etwas mehr als 30 Pfarrgemeinden aus⁴.

¹ Vgl. <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/en.html> (20.11.2007).

² Daten des Estnischen Innenministeriums und der Volkszählung von 1934 nach M. KIVIORG, State and Church in Estonia, in: S. FERRARI – W. C. DURHAM Jr. et al. (Hg.), Law and Religion in Post-Communist Europe, Belgium 2003, 99-120.

³ 2003 gehörten nach Worten des Metropoliten KORNILIJ unter Verweis auf den Estnischen Rat der Kirchen der EOKMP ca. 200.000 Personen an, d.h. fast genau so viel, wie zur EELK. In seinem Bericht an das Bischofskonzil der ROK von 2004 sprach Metropolit Kornilij davon, dass die EOKMP 150.000-200.000 Gläubige in 32 Pfarren (eine zusätzliche Pfarre gehört zum Pühtitsa-Kloster) mit 40 Priestern und 12 Diakonen zählt. Vgl. Privetsvennoe slovo Mitropolita KORNILIIA učastnikam konferencii „Pravoslavie i social'no-naravstvennye orìemtiry obščestva“ [Begrüßungswort des Metropoliten Kornilij an die Teilnehmer der Konferenz „Orthodoxie und soziale-moralische Orientierungspunkte der Gesellschaft“], in: Mir Pravoslavia №2 (2003); elektronisch abrufbar; <http://www.baltwillinfo.com/mp2-03/mp15p.htm> (20.11.2007); Doklad mitropolita Tallinskogo i vseja Estonii KORNILIIA: O položenii Ėstonskoj Pravoslavnoj Cerkvi Moskovskogo Patriarchata. Archierejskij Sobor Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi, 3-8 oktyabria 2004 goda [Bericht des Metropoliten von Tallin und ganz Estland Kornilij „Über die Lage der Estnischen Orthodoxen Kirche des Moskauer

Die EAOK des Konstantinopler Patriarchats zählt nach offiziellen Angaben ca. 20.000 Gläubige⁵. Nach jüngsten Angaben eines Professors der Rigaer Universität, Alexander Gavrilin, gehörten 2007 zur EAOK 59 Pfarren mit 21 Klerikern, wobei allerdings viele Gemeinden der EAOK nicht mehr als 10 Mitglieder haben⁶.

Mit der Frage der jurisdiktionalen Zugehörigkeit der Gemeinden ist bereits das zentrale religionsrechtliche Problem Estlands angesprochen, das in den letzten Jahren sowohl staatskirchenrechtlich als auch innerkirchlich bewältigt werden musste. Um den Konflikt um die Anerkennung der Estnischen Orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats (EOK MP) als auch den innerkirchlichen Konflikt zwischen dem Konstantinopler und dem Moskauer Patriarchat, der 1996 kurzfristig zur Suspendierung der Kommuniongemeinschaft zwischen den beiden Patriarchaten eskalierte, zu verstehen, bedarf es unbedingt eines kurzen Blicks in die Geschichte⁷.

I. Historischer Rückblick

Das Siedlungsgebiet der ostseefinnischen und baltischen Völker war seit der ersten Jahrtausendwende kulturellen und machtpolitischen Einflüssen des christlichen Westens vor allem aus dem niederdeutschen und dem skandinavischen Raum und des byzantinisch-christlichen Ostens aus dem nordwestrussischen Raum ausgesetzt. Der Einfluss des westlichen Christentums wurde ab dem 13. Jh. dominierend. Im 13. Jh. wurde das Gebiet des spätmittelalterlichen Livland (damals auch Eiiland genannt), das das heutige

Patriarchats. Bischofskonzil der Russischen Orthodoxen Kirche“, 3.-8. Oktober 2004]; elektronisch abrufbar: <http://www.sedmitza.ru/index.html?did=17602> (20.11.2007). – Von Konstantinopler Seite werden freilich immer wieder Zweifel an diesen Zahlen geäußert. Vgl. etwa ein Schreiben des ehemaligen locum tenens, des emeritierten Erzbischofs von Karelien und ganz Finnland und jetzigen Metropoliten von Nikaia, JOHANNES (RINNE) an Richard Potz und Eva Synek (28. Juni 2007): „The figures given by the Russian Diocese regarding their members are problematic, as they normally mention the numbers of the Russians in Estonia, many of whom are not Christian“ (Archiv des Instituts für Rechtsphilosophie, Religions- und Kulturrecht in Wien).

⁵ Nach jüngsten Angaben des Rigaer Professors Alexander Gavrilin gehörten 2007 zur EOK MP 34 Pfarren mit ca. 170.000 Gläubigen und 53 Klerikern; A. GAVRILIN, Pravoslavnaja cerkov' v Litve, Latvii i Estonii: sovremennoe položenie [Die Orthodoxe Kirche in Litauen, Lettland und Estland: die gegenwärtige Lage]; <http://churchby.info/bel/110/index.php> (20.11.2007); vgl. auch <http://www.orthodox.ee/index.php?id=hramy/hrameok> (20.11.2007).

⁶ So weitgehend übereinstimmend staatliche und kirchliche Quellen beider estnischer Jurisdiktionen: Vgl. etwa <http://www.orthodoxa.org/GB/estonia/documentsEOC/historyEAOC.htm> (20.11.2007); http://en.wikipedia.org/wiki/Estonian_Apostolic_Orthodox_Church (20.11.2007); Bericht des Metropoliten KORNILIJ an das Bischofskonzil der ROK von 2004 (= Ann. 3). Metropolit JOHANNES (RINNE) geht in seinem in Ann. 3 zit. Schreiben allerdings von aktuell (Sommer 2007) bereits höheren Zahlen aus: „It could perhaps been mentioned, that the Estonian Apostolic Orthodox Church now has about 25.000 members“.

⁷ Vgl. GAVRILIN, Pravoslavnaja cerkov' v Litve, Latvii i Estonii (= Ann. 4).

⁸ Vgl. zusammenfassend die Darstellung der Geschichte der Orthodoxie in Estland auf der Website der EOK MP: <http://www.orthodox.ee/index.php?id=istoria/prest> (20.11.2007).

Lettland und Estland umfasste (zunächst ohne den dänischen Teil im Norden Estlands) vom Schwertbrüderorden (später: Deutscher Orden) unterworfen. Die Grenze zwischen den russischen Fürstentümern und dem Ordensland, d. h. eigentlich auch die heutige estnisch-russische Grenze, wurde durch die „Eisschlacht“ zwischen einem Novgoroder Heer und den Ordensrittern auf dem Peipussee, die der weiteren Expansion der römischen Kirche in diesem Großraum einen Riegel vorschob, 1242 endgültig festgesetzt.

Im Großen Nordischen Krieg (1700 bis 1721) fiel ein großer Teil der südöstlichen Ostseeküste, darunter das Gebiet des heutigen Estlands und Lettlands, an das Russische Reich. Die Eroberung Estlands und Livlands durch das Russische Reich konnte bereits 1710 als abgeschlossen gelten. Die orthodoxe Kirche wurde jedoch im Baltikum im Unterschied zu den anderen Gebieten Russlands (vor der zweiten polnischen Teilung) nicht zur herrschenden Konfession. Die russische Herrschaft führte aber zu einer stärkeren Präsenz der orthodoxen Kirche in den neuen Gebieten. Im 19. Jh. gab es unter Esten und Letten eine größere Konversionsbewegung zum orthodoxen Christentum.

1. Kurzer Überblick zur politischen Geschichte Estlands im 20. Jh.

Am 26. März (8. April) 1917 versammelten sich in St. Petersburg vor der St. Johanneskirche ca. 40.000 Esten, die entlang des Nevskij Prospekts zur Residenz der Provisorischen Regierung im Taurischen Palais zogen und der Provisorischen Regierung die Forderung nach der Autonomie Estlands überreichten. Nach vier Tagen bestätigte die Provisorische Regierung die Autonomie für Estland. Das autonome Estland bestand aus dem Estländischen Gouvernement und einem Teil des Livländischen Gouvernements.

Am 24. Februar, einen Tag vor dem Einmarsch deutscher Truppen in Reval, wurde die Unabhängigkeit der Estnischen Republik verkündet. Estland blieb vom Februar bis November 1918 besetzt. Nach der deutschen Kapitulation nahm am 11. November die provisorische Regierung von Konstantin Päts (einem Orthodoxen) ihre Arbeit wieder auf. Die diversen Kampfhandlungen verschiedenster Parteien von 1918-1920 gelten als „Befreiungskrieg Estlands gegen Sowjetrussland“. Am 2. Februar 1920 wurde als erster internationaler Vertrag beider Staaten in Dorpat ein Friedensvertrag zwischen der Estnischen Republik und der Russischen Sozialistischen Föderativen Sowjetrepublik (RSFSR; die UdSSR wurde erst 1922 gebildet) unterschrieben. Die RSFSR erkannte die estnische Unabhängigkeit an und übergab Estland einige Territorien, darunter das Pskover Höhlenkloster. Estland war im Gegenzug der erste Staat, der die RSFSR anerkannte.

Seit 1934 wurde Estland autoritär von Konstantin Päts regiert, der einen Wahlsieg der rechtsextremen Liga der Veteranen verhinderte und das Parlament auflöste. Entsprechend den geheimen Zusatzartikeln des Deutsch-Sowjetischen Nichtangriffspaktes vom 23. August 1939 fiel Estland in die sowjetische Einflussssphäre. Im Juni 1940 erzwang die sowjetische Regierung von der Regierung Päts die Zustimmung zum Einmarsch eines sowjetischen Truppenkontingents, das größer als die gesamte estnische Armee war, gleichzeitig

begann die sowjetische Geheimpolizei mit Verhaftungen. K. Päts wurde gezwungen, eine kommunistische Regierung zu ernennen. Unter diesen Bedingungen fanden am 14. Juli Wahlen statt, 92 % der Wählerstimmen entfielen auf das einzig zugelassene kommunistische Wahlbündnis „Bund des werktätigen Volkes“. Das neue Parlament beschloss am 21. Juli die Errichtung der Sowjetmacht und am 22. Juli den Beitritt zur UdSSR. K. Päts trat zurück, wurde deportiert und starb 1956 nach einem sechzehnjährigen Leidensweg in einer psychiatrischen Klinik im Gebiet Kalinin (jetzt wieder Tver'). Am 6. August nahm der Oberste Sowjet der UdSSR Estland offiziell in die UdSSR auf.

1941-1944 wurde Estland von der deutschen Wehrmacht besetzt und verwaltungsmäßig mit estnischer Selbstverwaltung dem Generalkommissariat Ostland zugeordnet. Es wurden eine estnische Polizei und estnische SS-Verbände gegründet, wobei Esten auch auf sowjetischer Seite kämpften. Im September 1944, während des Abzugs der deutschen Truppen, wurde eine estnische Regierung gebildet, die sich jedoch nicht durchsetzen konnte. Die meisten Mitglieder dieser Regierung wurden kurz darauf von den einmarschierenden sowjetischen Truppen verhaftet, der Rest konnte nach Schweden fliehen. In der Nachkriegszeit kam es zu Deportationen von Einwohnern Vorkriegslands nach Sibirien. Die Deportierten durften teilweise nach 1953 bzw. 1956 zurückkehren. Außerdem kam es u. a. im Zusammenhang mit der Industrialisierung zu einer massiven Zuwanderung, vor allem aus Russland und der Ukraine.

Am 20. August 1990 verkündete der Oberste Sowjet der Estnischen SSR die Wiederherstellung der Unabhängigkeit Estlands. Der Staatsrat der UdSSR erkannte kurz darauf (6. September 1991) die Unabhängigkeit der baltischen Republiken an. Nach der estnischen (wie auch der lettischen) Gesetzgebung erhielten die estnische Staatsangehörigkeit nur die Bürger Estlands von 1940 und deren Nachkommen. Dadurch wurde ein Drittel der Bevölkerung, der Großteil der russischsprachigen Bevölkerung, der nach dem Anschluss Estlands an die UdSSR zugewandert war, zu so genannten „Nichtbürgern“, von denen dann allerdings später wiederum viele in Estland naturalisiert wurden.

2. Die Neuordnung orthodoxen kirchlichen Lebens in Estland in der ersten Hälfte des 20. Jh.

Bereits während des Landeskonzils der Russischen Kirche nahmen Vertreter lettischer orthodoxer Gemeinden den Kontakt mit dem lettischstämmigen Bischof Ioann (Pommer) auf, der vorschlug, die Rigaer Eparchie in eine lettische und eine estnische Eparchie zu teilen. Mit einem entsprechenden Antrag wandten sich die baltischen Vertreter am 29.3./11.4.1918 an Patriarch Tychon, der das Vorhaben unterstützte. Die Teilung der Eparchie stieß allerdings in Riga selbst auf Widerstand. Bis zur endgültigen Regelung dieser Frage wurde die Verwaltung der gesamten Eparchie von Riga, der Reval als Vikariat angehörte, zeitweilig an den

estnischstämmigen Bischof Platon übertragen⁸. 1917-1918 beteiligte sich dieser am Russischen Landeskonzils, kurz vor dem Einmarsch der deutschen Truppen in Reval kehrte er in die Stadt zurück und verlegte dann seinen Bischofssitz nach Dorpat in Südestland, wo die Mehrheit der estnischen Orthodoxen lebte.

Im Dezember 1918 verließen die deutschen Truppen Dorpat und die Bolschewisten der Estnischen Kommune der Werktätigen besetzten die Stadt. Am 20. Dezember wurde der Bischof während der Nachtwache verhaftet, 12 Tage lang misshandelt und vor dem Rückzug der Bolschewisten gemeinsam mit den orthodoxen Erzpriestern Michail Bleive und Nikolaj Bežanickij sowie den evangelisch-lutherischen Pastoren Wilhelm Schwarz und Traugott Hahn⁹ und 14 angesehenen Dorpater Bürgern hingerichtet. Platon wurde im Februar 1919 im Rahmen eines Staatsbegräbnisses in der orthodoxen Erlöser-Transfigurations-Kathedrale in Reval, das zur Hauptstadt des unabhängigen Estland erklärt und in Tallinn unbenannt wurde, beigesetzt. Gemeinsam mit den beiden Erzpriestern wurde er im November 1982 von der Russischen Orthodoxen Kirche im Ausland (ROKA), im August 2000 vom Moskauer Patriarchat¹⁰ und im Oktober 2000 vom Konstantinopler Patriarchat¹¹ als Märtyrer kanonisiert. Das wurde vom Moskauer Patriarchat (MP), wie auch der gesamte damalige Besuch des Konstantinopler Patriarchen, angesichts der schon erfolgten Heiligsprechung durch das Bischofskonzil des MP, als zusätzlicher Affront empfunden und führte zu Irritationen. In diesem Zusammenhang wurde darauf hingewiesen, dass sich Platon niemals in einer anderen Jurisdiktion als der der Russischen Kirche befunden hatte¹².

Das erste Konzil der Orthodoxen Kirche in Estland fand am 21. März 1919 statt und befasste sich mit der Neuordnung des kirchlichen Lebens unter den neuen Verhältnissen. Durch den Friedensvertrag von 1920 waren Territorien mit einer ethnisch russischen Bevölkerung an Estland gekommen. Der HI. Synod und der Oberste Kirchliche Rat der Orthodoxen Russischen Kirche behandelten in einer gemeinsamen Sitzung am 10. Mai 1920 die kanonische Situation der sich im neugebildeten estnischen Staat befindenden Teile der Pskover Eparchie und des Revaler Vikaristums und fassten einen Beschluss, der mit entsprechenden

⁸ Vgl. Pravoslavie v Latvii. Istoricheskie očerkii. Čast' VI [Orthodoxie in Lettland. Historischer Abriss. Teil 4]; <http://www.pareitziciba.lv/index.php?newid=54&id=34> (1.6.2007).

⁹ Vgl. M.-A. HELJAS, Eesti Apostlik Õigeusu Kirik Sünnifugu, in: In Kultuur ja Elu (4/2003); elektronisch abrufbar unter http://kultuur.elu.ee/ke474_kirik.htm (20.11.2007).

¹⁰ Vgl. die Materialien des Geheiligten Jubiläumsbischofskonzils der ROK zur Kanonisierung der Heiligen; http://www.e-journal.ru/p_relig-st2-6.html (20.11.2007).

¹¹ Der Tomos über die Heiligsprechung Bischof Platons und der beiden Erzpriester durch das Ökumenische Patriarchat wurde im Rahmen des Besuches des Ökumenischen Patriarchen in Estland vom 26.10. – 1.11.2000 kundgemacht. Vgl. http://www.orthodoxa.org/photoGalerie/visitePatriarche/index_EE.htm (1.6.2007). – Einzelheiten zur Biographie Bischof Platons auf der Website der EOK MP: <http://www.orthodox.ee/index.php?d=estsvjat/platon> (1.6.2007) und auf der Website der EAOK: <http://www.orthodoxa.org/GB/orthodoxy/lifesaints/StPlatonlife.htm> (20.11.2007).

¹² Vgl. den irritierten Kommentar des (inzwischen verstorbenen) angesehenen Moskauer Priesters Georgij ĆISTJAKOV: <http://www.rusk.ru/st.php?idar=400205> (1.6.2007).

Erklärungen dem nach Moskau angereisten Vertreter der Orthodoxen Kirche in Estland übergeben wurde. In dem Beschluss hieß es, dass

- a) die Estnische Kirche in den Grenzen eines selbstständigen Staates *de facto* schon Selbstständigkeit in allen kirchlich-wirtschaftlichen, kirchlich-administrativen, Schul- und Bildungssachen sowie kirchlich-bürgerlichen Angelegenheiten genieße und in Ergänzung zum Beschluss Nr. 183 der gemeinsamen Sitzung des Hl. Synods und des Obersten Kirchlichen Rates vom 27. April/10. Mai 1920 die Estnische Orthodoxe Kirche daher als autonom anzuerkennen sei bis zur Lösung der Frage ihrer Autokephalie durch das Gesamtrussische Kirchenkonzil;
- b) nach dem Beispiel der orthodoxen Kirche Finnlands erteilten Erlaubnis, auch der kirchlichen Autorität in Estland die Möglichkeit zu geben sei, den orthodoxen Gemeinden, die das wünschen, eine Feier der kirchlichen Feste nach den neuen Stil [gregorianischen Kalender] zu genehmigen¹³.

Der Vertreter der estnischen Orthodoxen übergab Patriarch Tychon eine Einladung, Reval zu besuchen und sich am Organisationskonzil und der Weihe des ersten Bischofs der neugegründeten Eparchie von Reval und Estland zu beteiligen. Ein entsprechendes Gesuch des Patriarchen wurde von der Geheimen Abteilung der ČK abgelehnt¹⁴.

Zum Bischof der Autonomen Orthodoxen Kirche in Estland (AOKE) von Reval und Estland wurde im Oktober 1920 der Priester der Transfigurationskirche in Pernau (Pärnu), Alexander Karlovič Paulus, gewählt. Alexander wurde am 5.12.1920 in der Aleksandr-Nevskij-Kathedrale vom ehemaligen Erzbischof von Pskov Evsevij (Grozov) und dem damaligen Erzbischof von Finnland und Vyborg (und späterem Erzbischof in der westeuropäischen Eparchie der ROKA Serafim [Luk'janov]) zum Bischof geweiht. Patriarch Tychon ernannte den neugeweihten Bischof Alexander zum Erzbischof. Erzbischof Evsevij leitete später als Erzbischof von Narva und Izborsk die 1924 neugebildete Eparchie von Narva, die alle russischen Pfarren umfasste. Verantwortlich für die Führung der laufenden Geschäfte war der Synod der AOKE, dessen Mitglieder – Kleriker und Laien – vom Landeskonzil gewählt und vom Kirchenoberhaupt bestätigt wurden. Der Synod war für die Beziehungen zwischen Patriarch Tychon und der AOKE, sowie zwischen der AOKE und der Autonomen Finnändischen Orthodoxen Kirche zuständig. Die Orthodoxe Kirche in Estland hätte – so die heutige Einschätzung Patriarch Alexijs¹⁵ – die notwendigen Verbindungen mit der Führung der Mutterkirche in Moskau bewahren, zugleich aber infolge der außerordentlichen Umstände so lange wie nötig selbstständig agieren können. In einer ähnlichen Situation befanden sich damals auch andere Eparchien in den neu

¹³ Vgl. Patriarch ALEKSIJ II., *Pravoslavie v Éstonii* [Orthodoxie in Estland], Moskau 1999, 530 f; auch elektronisch abrufbar, z. B.: <http://www.sedmitza.ru/index.html?sid=124> (1.6.2007).

¹⁴ Ebenda.

¹⁵ Ebenda.

gegründeten Staaten Finnland (Eparchie von Finnland und Vyborg), Lettland (Eparchie von Riga und Mitau) und Polen (Eparchie von Warschau und der Weichselgebiete). Am 11. Februar 1921 gewährten Patriarch Tychon und der Hl. Synod eine weitgehende Autonomie der Finnlandischen Orthodoxen Kirche¹⁶, am 21. Juni 1921 der Orthodoxen Kirche in Lettland¹⁷ und am 27. September der Orthodoxen Kirche in Polen.

Patriarch Tychon wurde am 9. Mai 1922 unter Hausarrest im Moskauer Daniels-Kloster gestellt, aus dem er formal erst am 25. Mai 1923 entlassen wurde. Am 12. Mai 1922 erklärte er in einer erzwungenen Erklärung die zeitweilige Übergabe seiner Vollmachten an einen *locum tenens*.

In dieser prekären Situation, wo die Einberufung eines Konzils der Russischen Kirche nicht zu erwarten war und die Verwaltung der russischen Kirche von der bolschewistischen Staatsmacht beeinflusst wurde, beschloss am 23. September 1922 das Konzil der autonomen Estnischen Kirche, Kontakte mit dem Ökumenischen Patriarchat bzgl. der Gewährung von autokephalen Rechten aufzunehmen. Erzbischof Alexander fuhr mit einer Delegation der Estnischen Kirche nach Istanbul zum Konstantinopler Patriarchen Meletios IV. und verhandelte mit ihm im Juni 1923. Das Konstantinopler Patriarchat befand sich damals selbst in einer komplizierten Situation und suchte eine Neudeinition seiner Rolle nach der Kleinasiatischen Katastrophe. Am 7. Juli 1923 überreichte Meletios der estnischen Delegation einen Tomos¹⁸, der die Bildung einer Metropolis von Estonia mit eigenem Synod verkündete. Erzbischof Alexander erhielt den Titel eines Metropoliten von Tallin und ganz Estland. Dieser Jurisdiktionswechsel wurde von der Russischen Kirche nicht anerkannt¹⁹.

Für die Umorientierung nach Konstantinopel gab es vermutlich drei Gründe: *Erstens* wollte die estnische Regierung keinerlei Unterordnung einer einflussreichen Körperschaft in Estland gegenüber einem Zentrum in Sowjetrussland; *zweitens* waren die Kontakte mit dem Patriarchen in Moskau erheblich erschwert, hatte doch bereits 1920 die Geheimpolizei ČK 1920 eine

¹⁶ Die Finnlandische Eparchie wechselte 1923 ihre jurisdiktive Zugehörigkeit zum Ökumenischen Patriarchat. Erzbischof Serafin (Lukjanov), der sich dagegen aussprach, wurde abgesetzt. 1957 erkannte das Moskauer Patriarchat die Autonomie der Finnischen Orthodoxen Kirche (FOK) im Verband des Ökumenischen Patriarchats an. 1980 suchte die Vollversammlung (General Assembly) der FOK beim Ökumenischen Patriarchat um Autokephalie an. Dieses Gesuch wurde bislang nicht beantwortet.

¹⁷ Die Orthodoxe Kirche in Lettland wechselte 1936 ihre jurisdiktive Zugehörigkeit zum Ökumenischen Patriarchat.

¹⁸ ΤΟΜΟΣ τοῦ 1923 ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΟΡΤΟΔΟΞ ΜΗΤΡΙΟΛΕΩΣ ΕΣΘΟΝΙΑΣ [mit estnischer, englischer und französischer Übersetzung], in: G. D. PAPATHOMAS – R.P. M. H. PALLI (Hg.), The Autonomous Orthodox Church of Estonia. L'Eglise autonome orthodoxe d'Estonie (Approche historique et nomocanonical). Athen 2002, 47-62.

¹⁹ Vgl. Stat'ja „Aleksandr“: Pravoslavnajā Ēnciklopēdija pod redakcijē Patriarcha Moskovskogo i Vseja Rusi Aleksija II. Tom I. A – „Aleksij Studit“ [„Aleksandr“] in: Orthodoxe Enzyklopädie. Hg. vom Patriarchen von Moskau und der ganzen Rus' Aleksij II. - Bd. 1]. Moskau 2000; elektronische Version: <http://www.pravenc.ru/text/64276.html> (20.11.2007).

Reise Patriarch Tychons nach Estland verhindert und *drittens* wollte ein Teil des Klerus und der Laien der Orthodoxen Kirche in Estland Kurs auf eine vollständige Selbstständigkeit, d. h. Autokephalie, nehmen, deren Gewährung man sich jetzt vom Konstantinopler Patriarchat erhoffte.

In einem Sendschreiben an die Gemeinden anlässlich des estnischen Unabhängigkeitstages am 23.9.1923 erklärte Metropolit Alexander den Jurisdiktionswechsel folgendermaßen:

“When the war and political circumstances irrevocably severed our connections with our Mother-Church in Russia, the Primate of Russia, Patriarch Tikhon, whose paternal kindness allowed us to elect our first own Estonian bishop, acknowledged the independence and autonomy of the Estonian Church and confirmed that the issue would get its final solution at the next Russian Church Assembly. But as the situation of the Russian church became more complicated, Patriarch Tikhon was sent to jail and the Russian clergyman abroad granted no fraternal help with regard to the issues related to the Estonian Orthodox Church, the latter appealed to the Mother-Church of all Eastern Orthodox Churches – the Church of Constantinople – with a request to settle the canonical organisation of the Estonian Orthodox Church. The Church of Constantinople kindly met our request and on the 7th of July the Estonian Church was declared a legally independent section of the Eastern Church and named the Estonian Metropolis”²⁰.

Im patriarchalen Tomos²¹ vom 7.7.1923 bestätigte das Konstantinopler Patriarchat seine Kenntnisnahme der Gewährung der Autonomie der Orthodoxen Kirche in Estland durch den Moskauer Patriarchen Tychon und erklärte sich bereit, angesichts der kirchlichen und politischen Wirren in Russland und der staatlichen Unabhängigkeit Estlands dem Gesuch des estnischen Erzbischofs Alexander um die Regelung der kanonischen Organisation der Orthodoxen Kirche in Estland nachzukommen. Die Orthodoxe Kirche in Estland sollte sich von nun an „Ορθόδοξος Μητρόπολις Ἐστονίας“ nennen dürfen²². Diese Metropolis, bestehend aus drei Eparchien²³, wurde, angebunden an das Ökumenische Patriarchat und andere Metropolen des Ökumenischen Throns, unter besonderem Hinweis auf die Metropolis von Finnland, mit Selbstverwaltungsrechten ausgestattet (eigener Synod und die Möglichkeit, weitere Eparchien zu bilden). Der Begriff „Autonomie“ wurde im griechischen Original des Tomos nicht

²⁰ Message to Congregations from the Estonian Metropolit Alexander on the Independence Day (23.9.1923 [englische Übersetzung], in: PAPATHOMAS – PALLI, The Autonomous Orthodox Church of Estonia (= Anm. 18), 113–115.

²¹ ΤΟΜΟΣ τού 1923 ΗΕΡΙ ΤΗΣ ΟΡΤΟΔΟΞ ΜΗΤΡΠΟΛΕΩΣ ΕΣΘΟΝΙΑΣ, ebenda, 47–62.

²² Ebenda, 48.

²³ Tallinn (Reval), Narva und das Vikariat Pečory/Petsri. Die Eparchien waren ethnisch geprägt: die Eparchie von Tallinn war die estnische Eparchie und die Eparchie von Narva war die russische Eparchie. So gehörte die Aleksandr-Nevskij-Kathedrale bis 1936 zur Eparchie von Narva. Sitz des Metropoliten war die kleinere Transfigurationskirche in Tallinn.

erwähnt. Auf eine mögliche zukünftige Situation nach dem Ende der kirchlichen Wirren in Russland ging der Tomos nicht ein.

Metropolit Alexander versuchte seine Beweggründe auch in einem Brief an den aus der Haft entlassenen Patriarchen Tychon zu erklären:

„Als es dem Eparchialrat Estlands nach seinem [Bischof Platons] Tode gelang, Beziehungen mit Ihrer Heiligkeit aufzunehmen und von dem einmütigen Beschluss des Kongresses der orthodoxen Gemeinden Estlands in Zusammenhang mit der staatlichen Selbstständigkeit Estlands auch eine kirchliche Unabhängigkeit [zu besitzen], zu berichten, wurde mit Segen Ihrer Heiligkeit von der Obersten Russischen Kirchenverwaltung mitgeteilt, dass die Orthodoxe Kirche Estlands, die faktisch schon Selbstständigkeit genießt, bis zur Lösung der Frage ihrer Autokephalie in einem Konzil der Russischen Kirche als autonom anerkannt wird. Aber die Lage unserer Kirche wurde ungünstig wegen der Schwierigkeiten in den Verbindungen mit den Vertretern der Russischen Kirche und einigen inneren Schwierigkeiten. Da wir keinen Ausweg aus den entstandenen Schwierigkeiten sahen und in Sorge um die Zukunft unserer Kirche waren [...], beschlossen wir unsere Lage dem Konstantinopler Patriarchen [vorzutragen] und ihn und den Hl. Synod der Konstantinopler Kirche zu ersuchen, die kanonische Einrichtung unserer Kirche, die mit dem Segen Ihrer Heiligkeit von der Obersten Verwaltung der Russischen Kirche begonnen wurde, zu vollenden, damit wir alle kanonischen Rechte einer autokephalen Kirche erhalten, d. h., damit wir entsprechend den kanonischen Regeln, unseren eigenen Bischofssynod einrichten, wobei für die Chirotonie, wie auch für andere Fragen, die die Entscheidung eines Bischofssynods erfordern, die Beteiligung von Vertretern der Hierarchie der Kirche von Finnland vorgesehen ist. [...] Der Konstantinopler Patriarch und der Hl. Synod [...] gewährten unserer Kirche alle erbetenen Rechte und erliegen uns die Verantwortung für getroffene Beschlüsse und Verfügungen auf und behielten sich das Recht auf Appellationsentscheidungen in Sachen der bei uns von Bischofsgerichten verurteilten Bischöfen vor und verpflichteten uns, [sie] über den Amtsantritt jedes Vorstehers der lokalen Kirche zu informieren. Dabei wurde der Orthodoxen Kirche Estlands der Name einer Metropolis gewährt, [verbunden] mit der Verpflichtung, die Kirche in mindestens drei Eparchien aufzuteilen, wobei der Revaler Bischof den Titel des Metropoliten von ganz Estland trägt. Wir haben schon vorgeschlagen, eine der Eparchien Estlands aus den russischen Pfarren zu bilden, derer es in Estland 30 von insgesamt 147 gibt [...] erbitten wir Ihren Segen für die selbstständige Metropolie Estlands [...] und halten es für unsere heilige Pflicht, auch zukünftig Ihren Namen als des legitimen Allrussischen Patriarchen gemeinsam mit dem Namen des legitimen Konstantinopler Patriarchen zu kommemorieren und gleichsam

Ihre Heiligkeit gemeinsam mit dem Konstantinopler Patriarchen vom Amtsantritt jedes neuen Metropoliten Estlands zu benachrichtigen“²⁴.

Aus dem Brief wird ersichtlich, dass der Metropolit unabhängig von Diskussionen um Autonomie und Autokephalie als Oberhaupt seiner Kirche von sich aus die besonderen Beziehungen zur russischen Mutterkirche bekräftigte.

Das Innenministerium der Estnischen Republik registrierte im Juli 1926 ein erstes Statut der Estnischen Orthodoxen Kirche, das in vielem dem Status einer autokephalen Kirche entsprach. Die Estnische Orthodoxe Kirche nahm offiziell den Namen Estnische Apostolische Orthodoxe Kirche (EAOK) an. Die orthodoxen Pfarren wurden 1934 für nationalisierten Grund entschädigt und erhielten den Status von Rechtspersonen. 1935 wurde unter den Bedingungen des neuen estnischen Religionsrechtes, das für die großen Kirchen, d. h., für EELK und die EAOK, einen besonderen Rechtsstatus vorsah, ein neues Statut angenommen, auf das sich die estnischen Behörden in der Konfliktsituation nach 1990 neuerlich beriefen. In diesem von Konstantinopel nicht explizit bestätigten Statut wurde die Unterordnung unter Konstantinopel nicht erwähnt. In Art. 2 hieß es: „Die Estnische Apostolische Kirche ist eine Volkskirche und besitzt das Recht des Selbstaufbaus und der Selbstverwaltung“²⁵. Der estnische Staat erkannte damals auch das Vermögen der orthodoxen Gemeinden, das noch aus der Zeit des Russischen Reiches stammte, an. Die „Oberhäupter der zwei bedeutendsten und größten Kirchen in Estland“, d. h., der EELK und der EAOK, waren gem. Art. 84 der 1938 in Kraft getretenen estnischen Verfassung von 1937 *ex officio* Mitglieder des Staatsrates (Oberhauses)²⁶.

3. Zwischen Konsolidierung und Spannungen – die EAOK in der Zwischenkriegszeit

In Estland, außerhalb des kommunistischen Machtbereiches, konnte die orthodoxe Kirche in der Zwischenkriegszeit ihr innerkirchliches Leben auf den Ebenen von Eparchie, Pfarrgemeinde, Kloster und in den Bereichen Bildung und Katechesisierung konsolidieren und weiterentwickeln. Das insgesamt blühende kirchliche Leben der estnischen Orthodoxen bezeugte auch die Verwurzelung der orthodoxen Kirche, die im 19. Jh. einen eigenen Beitrag zum „nationalen Erwachen“ in Estland leistete. Der orthodoxen Kirche gehörten u. a. der erste

²⁴ Ego Svjatejšestvu Svjatejšemu Tichonu, Patriarchu Moskovskomu i Vseja Rossii [Seiner Heiligkeit, dem Heiligsten Tychon, dem Patriarchen vom Moskau und ganz Russland], in: PAPATHOMAS PALLI, The Autonomous Orthodox Church of Estonia (= Anm. 18), 118-123.

²⁵ Molodež' Estonii (11.8.1998); elektronisch abrufbar unter: <http://www.moles.ee/98/Aug/11/2-L.html> (1.6.2007).

²⁶ Die Verfassung der Republik Estland. 3. September 1937. Riigi teataja [Estnischer Staatsanzeiger] 1937, Nr. 71, Art. 590. Elektronisch abrufbar: http://de.wikisource.org/wiki/Die_Verfassung_der_Republik_Estland (20.11.2007).

estnische Außenminister Jaan Poska und der autoritär gegen Rechtsradikale und Kommunisten regierende Präsident Konstantin Päts an.

Von 1923 bis 1939 wurden in Estland 15 neue orthodoxe Kirchen gebaut. Theologische Hochschulbildung wurde an der Theologischen Fakultät der Universität Dorpat, an der es einen Lehrstuhl für orthodoxe Theologie gab, erteilt. Im Pskover Höhlenkloster wurden 1933 ein Geistliches Seminar und in Reval 1938 theologisch-pastorale Lehrgänge in russischer Sprache eröffnet.

Der Einfluss der Orthodoxen Kirche in Estland war in einem erheblichen Maße Metropolit Alexander (Paulus) zu verdanken, der hohes Ansehen und Verehrung unter der russischen Bevölkerung Estlands genoss²⁷. 1924 wurde die Eparchie von Narva gebildet, die ausschließlich aus russischen Gemeinden bestand. Erster Bischof der Eparchie war bis zu seinem Tode im Jahre 1929 der ehemalige Erzbischof Evsevij (Grozov) von Pskov und Porchov, der den Titel Erzbischof von Narva und Izborsk annahm. Danach wurde die Eparchie provisorisch von Bischof Ioann (Bulin) von Pečery/Petsari verwaltet. 1932-1937 leitete der estnische Metropolit Alexander (Paulus) selbst die Eparchie. 1937 wurde Pavel (Dmitrievskij) zum Bischof von Narva und Izborsk gewählt.

Im Jurisdiktionsgebiet der AOKE befanden sich, wie bereits erwähnt, das berühmte Pskover-Höhlen-Mariä-Himmelfahrtskloster (gegr. 1473), das Pühtitsa-Mariä-Entschlafungskloster in Kuremäe (gegr. 1891, jetzt stauropegial unter direkter Verwaltung des Patriarchen Alexij II.), der Iverische-Mutter-Gottes-Konvent in Narva u. a. Diese Klöster überlebten in Estland die schlimmste Periode der sowjetischen Kirchenverfolgung.

Die Klöster stärkten die AOKE und innerhalb der AOKE die konservative und die russische Komponente der Kirche, wobei zu bemerken ist, dass im allgemeinen die russische Kultur in den baltischen Staaten der Zwischenkriegszeit trotz aller Kontroversen ein hohes Ansehen genoss.

Gewisse Spannungen entstanden damals durch die Politik des estnischen Staates. Zeitweilig wurde eine Kampagne gegen die orthodoxe Kirche geführt, die als fremdes Gebilde in Estland dargestellt wurde. 1924 wurde ein Umbau der Revaler Aleksandr-Nevskij-Kathedrale und des gesamten Domberges zu einem „Pantheon der estnischen Unabhängigkeit“ diskutiert. Im Oktober 1928 brachten politische Parteien in den estnischen Reichstag den Antrag auf Abriss der Kathedrale als eines Symbols der Fremdherrschaft ein. Gegen den Abriss sprachen sich – wie nicht anders zu erwarten – Metropolit Alexander (Paulus), Bischof Ioann (Bulin), Vertreter der orthodoxen Bevölkerung, aber auch Repräsentanten der evangelisch-lutherischen Kirche, die evangelische Öffentlichkeit und die linken Parteien aus²⁸. Die Gegner des Abrisses meinten, dass man genauso gut die ganze Altstadt von Reval als Symbol der deutschen Fremdherrschaft abreißen

²⁷ Vgl. Pravoslavnaj Enciklopedija. Tom I. Stat'ja „Aleksandr“ (= Ann. 19).

²⁸ Vgl. ebenda: Stat'ja „Aleksandra Nevskogo stavropigial'nyj sobor v Talline“ [„Aleksandr-Nevskij-Stauropegiale Kathedrale in Tallinn“].

könne²⁹. In die Kathedrale zog 1936 eine estnische Gemeinde ein; dorthin wurde auch der Sitz des Metropoliten der EAOK verlegt. Domfarrer wurde Nikolai Päts, Bruder des damaligen Staatspräsidenten Konstantin Päts. Spannungen ergaben sich weiters bei dem Versuch, den Gregorianischen Kalender in konservativen und russischen Gemeinden einzuführen.

Ein anderer Konflikt betraf das Pskover Höhlenkloster. Der Synod der Orthodoxen Kirche in Estland verlangte im Februar 1928 auf Grund des Gesetzes der Estnischen Republik über die Aufhebung des Standeseigentums (vom 12.11.1925) die Registrierung des klösterlichen Besitzes im Namen des Synods, damit dieser Besitz nicht vom Staat beschlagnahmt werden könnte. Der Abt des Klosters, der Bischof von Pečory (estn. Petseri) Ioann (Bulin), der Abgeordneter des estnischen Reichstages als Vertreter der russischen Bevölkerung und der Setus in und um Pečory/Petseri war, die Bruderschaft des Klosters und die orthodoxe Bevölkerung der Region sahen darin einen Versuch, das Kloster zu enteignen und lehnten das Gesetz ab.

Das estnische Landeskonzil von 1932 beschloss, Bischof Ioann auf den seit 1927 vakanten Bischofsstuhl von Narva zu versetzen und wies ihn an, das Pskover Höhlenkloster zu verlassen. Da er sich weigerte, wurde er im Dezember 1932 in den Ruhestand versetzt und suspendiert. Anschließend verbrachte er einige Jahre in Jugoslawien. Nach dem Anschluss Estlands an die UdSSR wurde Bischof Ioann am 18. Oktober 1940 verhaftet und am 30. Juli 1941 in Leningrad hingerichtet. Bischof Ioann wurde am 22. April 1992 rehabilitiert³⁰.

4. Die Orthodoxe Kirche in Estland nach dem Anschluss an die UdSSR bis zur Auflösung der UdSSR

Der Anschluss der baltischen Staaten an die Sowjetunion führte zu einer grundsätzlichen Veränderung auch der Situation der dortigen orthodoxen Kirchen. Unter dem Druck der sowjetischen Behörden (für die kirchlichen Angelegenheiten waren Angehörige der Geheimpolizei zuständig) wurde die EAOK in die Russische Orthodoxe Kirche (ROK) des locum tenens Metropolit Sergij eingegliedert, wobei die Leitung der EAOK auf ein Weiterbestehen der Autonomie im Rahmen der ROK hoffte. Metropolit Alexander musste jedoch im März 1941 die „Sünde des Schismas“ bereuen³¹. Der Vereinigungsakt vom 30. März 1941 nannte sich bemerkenswerter Weise „Act of Joining of Metropolitan Alexander of the former Estonian Autocephaly to the Russian Mother Church“³², was wohl nicht zuletzt darauf hindeutet, dass damals (noch) nicht strikt zwischen Autonomie und Autokephalie im heutigen Sinne unterschieden wurde.

²⁹ Vgl. Patriarch ALEKSIJ II., Pravoslavie v Éstonii (= Anm. 13); elektronisch abrufbar unter: <http://www.sedmitza.ru/index.html?sid=136&did=1587> (20.11.2007).

³⁰ Vgl.: <http://www.pskovo-pechersky-monastery.ru/russian/abbot/159/> (1.6.2007).

³¹ Vgl. die Erinnerungen des Metropoliten Alexander in: The truth about Archbishop Sergius. An NKVD agent undermining Estonian church life (1943/1950), in: PAPATHOMAS – PALLI, The Autonomous Orthodox Church of Estonia (= Anm. 18), 189.

³² Ebenda, 127-129.

Innerhalb der ROK wurde ein Baltisches Exarchat aus der Eparchie von Wilna, der Eparchie von Riga, der (estnischen) Eparchie von Tallinn und der (russischen) Eparchie von Narva gebildet. Die Tallinner Eparchie wurde von Metropolit Alexander verwaltet, die Eparchie von Narva verwaltete Bischof Pavel (Dmitrovskij). Die Eingliederung Estlands in die Sowjetunion war mit Repressionen und Deportationen auch der Angehörigen der orthodoxen Kirche verbunden (s. z. B. das Schicksal von Bischof Ioann Bulin)³³.

Während der deutschen Besatzung versuchte Metropolit Alexander die EAOK innerhalb der Konstantinopler Jurisdiktion wiederherzustellen, die deutsche Besatzungsmacht untersagte ihm jedoch Kontakte mit Konstantinopel³⁴. Alle estnischen Gemeinden und ein Teil der russischen Gemeinden, darunter auch das Pühtitsa-Kloster in Kuremää³⁵, unterstellt sich Metropolit Alexander. Da die Eparchie von Narva unter Bischof Pavel (Dmitrievskij), der im Dezember 1942 vom locum tenens Metropolit Sergij zum Erzbischof erhoben wurde, im Baltischen Exarchat der ROK verblieb, koexistierten bereits damals in Estland zwei von der deutschen Besatzungsmacht anerkannte orthodoxe Jurisdiktionen. Diese Situation entsprach durchaus auch den Intentionen der Besatzungsmacht, die eine jurisdiktionelle Vielfalt unter den Orthodoxen, die es zu schwächen galt, förderte.

Nach dem Rückzug der Deutschen Wehrmacht und der Rückkehr der Sowjetmacht nahm eine in Estland gebliebene Gruppe aus vier Priestern und drei Laien der EAOK Kontakt mit dem locum tenens des Patriarchenstuhls der ROK-MP, dem späteren Patriarchen Alexij I., auf und bat um die Aufnahme der estnischen orthodoxen Gemeinden in die ROK-MP. Diese wurde im März 1945 durch den Leningrader Metropoliten Grigorij vollzogen. Im Anschluss daran unterzeichneten die Vertreter der estnischen orthodoxen Gemeinden und der ROK-MP in Anwesenheit von Vertretern sowjetischer Behörden ein Protokoll über die Auflösung der EAOK und die Bildung der Eparchie von Tallinn und

³³ Dennoch äußerte das Oberhaupt der EOK-MP, Metropolit KORNILIJ, in einem Artikel die Meinung, dass der damalige locum tenens des Moskauer Patriarchats, Metropolit Sergij, in einem Brief warnte, dass unter den damaligen Bedingungen die estnische Kirche in die ROK nur als Eparchie aufgenommen werden könnte und Metropolit Alexander samt Synod die Bedingung akzeptiert hätten. Deswegen gäbe es keine Beweise für die Vorwürfe an das Moskauer Patriarchat wegen „willkürlicher und völlig antikanonischer“ Aufhebung der Autonomie der Estnischen Kirche im Jahre 1945. Vgl. Pravoslavie na éstonskoj zemle glazami ee uroženca. Stat’ja mitropolita Tallinskogo i vseja Éstonii KORNILIIA, opublikovannaja v sokrašennom variante v grečeskoj gazete „Vima“ 1 iulija 2006 goda [Orthodoxie auf der estnischen Erde in den Augen eines dort Geborenen, Artikel des Metropoliten von Tallinn und ganz Estland Kornilij, der gekürzt in der griechischen Zeitung „Vima“ am 1. Juli 2006 veröffentlicht wurde]: http://www.mospat.ru/index.php?page_32192 (1.6.2007). Allem Anschein nach geht es bei dieser Polemik um die Restitution der EAOK auf Grund der Kontinuität der FAOK in Form der Exil-EAOK oder in Form der Tallinner Eparchie der ROK (oder wie in letzten Stellungnahmen der EOK-MP in beiden Formen, siehe unten).

³⁴ Ebenda; vgl. hier und im Folgenden weiters M. SHIKAROVSKIJ, Die Kirchenpolitik des Dritten Reiches gegenüber den orthodoxen Kirchen in Osteuropa (1939-1945) (Forum Orthodoxe Theologie 4), Münster 2004, 170 ff. (mit Quellenbelegen).

³⁵ Vgl. z. B. den Brief der Oberin des Pühtitsa-Klosters, in: PAPATHOMAS – PALLI, The Autonomous Orthodox Church of Estonia (= Anm. 18), 169-170.

Estland mit dem Erzbischof von Narva, Pavel, der die Eparchie seit der Abreise des Metropoliten Alexander provisorisch verwaltete, an der Spitze. Im jetzigen Konflikt wird das von Anhängern der gegenwärtigen EAOK als Inkorporation der EAOK in die russische Eparchie von Narva so interpretiert, dass damit die Eparchie von Tallinn und Estland eine Nachfolgerin der Eparchie von Narva darstelle und die estnische Orthodoxie von der russischen „geschluckt“ worden wäre³⁶. Am 1. April 1945 löste der Synod der ROK unter Vorsitz von Patriarch Alexij I. in einer Bestimmung den Synod der EAOK auf, gründete einen Eparchialrat und verkündete die Vereinigung der Eparchien von Tallinn und Narva zur Eparchie von Tallinn und Estland. Patriarch Alexij II. interpretiert in seinem Buch über die Orthodoxie in Estland diese Bestimmung und weitere Verfügungen so, dass sie nicht die Auflösung der EAOK beinhalteten und nicht einmal das Statut von 1935 suspendiert worden wäre³⁷.

Die Verfolgungen³⁸ der Nachkriegszeit betrafen auch die estnische Orthodoxie: 1949 wurden 29 estnische Geistliche verhaftet, von denen keiner aus der Haft zurückkehrte³⁹. Der Anschluss Estlands an die UdSSR bedeutete die Beschränkung der kirchlichen Aktivitäten auf den liturgischen Bereich⁴⁰. Vermutlich versuchte die damalige Führung der ROK im Rahmen der Zugeständnisse an den totalitären Staat die Substanz der EAOK zu bewahren, aber das liturgische Leben, wenn auch in estnischer Sprache, der liturgischen Praxis der ROK anzupassen.

1961 wurde der aus einer deutschstämmigen orthodoxen Familie stammende, in Estland geborene, spätere Patriarch Alexij (Ridiger)⁴¹ auf den Bischofsstuhl von Tallinn berufen. In dieser Zeit begann die antireligiöse Kampagne unter dem

³⁶ Èstonskij cerkovnyj uzel načinaet rasputyvat'sja (čast' pervaja) [Der estnische kirchliche Knoten entwirrt sich (erster Teil)]; <http://www.portal-credo.ru/site/print.php?act=analitic&id=4> (1.7.2006).

³⁷ Patriarch ALEKSIJ II., *Pravoslavie v Èstonii* (= Ann. 13), 391.

³⁸ Zur Anzahl der Opfer der sowjetischen Verfolgungen vgl. die offizielle estnische Darstellung: A. RAHII-TAMM, *Inimka otused*, in: *Valge raamat. Eesti rahva kaotustest okupatsioonide läbi* [Weißbuch. Die Verluste des Volkes von Estland, die durch Okkupationen zugefügt wurden] 1940–1991, Tallinn 2005, 23–43. Eine kritische Gegendarstellung auf Grund der Unterlagen der sowjetischen Geheimpolizei gibt der russische Historiker A. D'JUKOV, *Mif o genocide. Repressii sovetskikh vlastej v Èstonii* [Der Mythos vom Genozid. Die Repressionen der sowjetischen Behörden in Estland] (1940–1953), Moskau 2007, 138.

³⁹ Vgl. Mitropolij MEFODIJJ. Kniga „*Pravoslavie v Èstonii*“ glazami pravoslavnogo archiereja [Das Buch „Orthodoxie in Estland“ mit den Augen eines orthodoxen Bischofs], in: *Istoričeskij vestnik* № 2 (2) (1999); elektronisch abrufbar: <http://www.vob.ru/eparchia/history/ierarxija/mefodij/works/publik/estonia.htm> (1.7.2006).

⁴⁰ Vgl. ebenda: Die Eingliederung der EAOK in die ROK führte auch zu liturgischen Veränderungen. In der Bestimmung vom 1. April 1945 wurden liturgische Neuerungen der EAOK wie das Singen von Kantaten und Chorälen zurückgenommen, aber auch beschlossen, die Übersetzung der liturgischen Bücher und Gesangbücher ins Estnische fortzusetzen und die Gründung von theologisch-pastoralen Lehrgängen zu fördern. Die estnischen Gemeinden, zumindest in Tallinn, behielten den Gregorianischen Kalender bei.

⁴¹ Für die offizielle Biographie vgl.: <http://www.mospat.ru/index.php?mid=99> (20.11.2007).

damaligen sowjetischen Partei- und Regierungschef N. Chruščev⁴². In der ganzen Sowjetunion wurden Kirchen, Klöster und geistliche Lehranstalten geschlossen und Geistliche verhaftet, darunter der jetzige Metropolit der EOK-MP Kornilij (Jakobs), der 1957 wegen „antisowjetischer Propaganda“ (Besitz religiöser Bücher und Gespräche mit Gläubigen) zu zehn Jahren Haft verurteilt wurde, von denen er drei Jahre verbüßte. Damals wurde fast die Hälfte aller orthodoxen Pfarren in Estland geschlossen. Nach den Worten des Metropoliten Kornilij war es in hohem Maße dem persönlichen Engagement des heutigen Patriarchen Alexij II. zu verdanken, dass die Schließung der Aleksandr-Nevskij-Kathedrale in Tallinn und des Pühtitsa-Klosters verhindert werden konnte⁴³. Die Schließung der einzelnen Pfarren, besonders auf dem Land, bedeutete vor allem einen Schlag gegen die estnischsprachige Orthodoxie⁴⁴, für die sich der bis jetzt gelegentlich estnisch zelebrierende, mit seinem Heimatland auch nach seiner Wahl zu Patriarchen eng verbunden gebliebene⁴⁵, Metropolit Alexij engagierte⁴⁶. Von diesem Schlag hat sich die estnischsprachige Orthodoxie jedoch bis heute nicht erholt.

Am 3. Mai 1978 erklärte eine Bestimmung des Ökumenischen Patriarchen Dimitrios I. (Protokoll 267 vom 3. Mai 1978) den Tomos von 1923 über die Bildung der Metropolis von Estonia für „ungültig“⁴⁷ bzw. nach Darstellung des Konstan-tinopler Patriarchen Bartholomaios I. für „arrested“⁴⁸ bzw. „inoperative“⁴⁹, da kanonische Kontakte der orthodoxen Kirche Estlands mit der ROK-MP wieder möglich geworden seien: „es wurde möglich, dass die Heilige Russische Orthodoxe Kirche, in der die Orthodoxe Kirche Estlands früher bestand, normale kanonische Kontakte mit letzterer verwirklicht“⁵⁰. Die Suspendierung des Tomos von 1923 hatte jedoch keinen direkten Einfluss auf die kirchliche Situation in Estland.

⁴² Vgl. Rev. Deacon Andrei SYCHOV of the Orthodox Church of Estonia, The Liquidation and the Attempts of Reopening of the Congregations of the Estonian Eparchy during the Governance of Nikita Hruschtschov in 1954-1964; elektronisch abrufbar: <http://www.orthodoxa.org/GB/estonia/documents/EOC/closingGB.htm>.

⁴³ Bericht des Metropoliten KORNILIJ an das Bischofskonzil der ROK-MP am 4.10.2004 (siehe Anm. 3); elektronisch abrufbar: <http://www.sedmitza.ru/index.html?sid=449> (20.11.2007).

⁴⁴ Vgl. SYCHOV (= Anm. 42).

⁴⁵ Als er im Juli 1986 zum Metropoliten von Leningrad und Novgorod und Verwalter der Eparchie von Olonec (Karelien) ernannt wurde, behielt er die Verwaltung der Eparchie von Tallinn. Selbst nach seiner Wahl zum Patriarchen 1990 blieb die Eparchie von Tallinn noch zwei weitere Jahre unter seiner Verwaltung.

⁴⁶ Bericht des Metropoliten KORNILIJ (= Anm. 43).

⁴⁷ Zit. nach dem russischen Original des Tomos des Patriarchen ALEXIJ II. vom 25 April 1993; elektronisch abrufbar: <http://www.orthodox.ee/index.php?d=odoc/tomos>.

⁴⁸ The Greeting and Declaration of His All-Holiness Ecumenical Patriarch BARTHOLOMEW on the Press Conference before leaving Estonia (1. November 2000); elektronisch abrufbar: <http://www.orthodoxa.org/GB/patriarchate/travel/conferencepresseGB.htm>.

⁴⁹ PAPATHOMAS PALLI, The Autonomous Orthodox Church of Estonia (= Anm. 18), 225.

⁵⁰ Metropolit KORNILIJ, zit. nach <http://www.mospat.ru/index.php?page=32192> (= Anm. 33).

5. Die Entwicklung des Moskauer Patriarchats nach der Auflösung der UdSSR

Grundsätzliche Veränderungen brachten das Ende und die Auflösung der UdSSR, mit denen die neuerliche Unabhängigkeit Estlands verbunden war. Das letzte Jahrzehnt der UdSSR war mit einer religiösen Renaissance verbunden, die den traditionellen Konfessionen neue Anhänger brachte, aber auch mit einem vielschichtigen Interesse für unbekannte Konfessionen und neue religiöse Bewegungen verbunden war. Die Bildung der „Neuen Unabhängigen Staaten“ verlangte eine Neuregelung der rechtlichen Situation der Orthodoxen Kirchen in diesen Staaten aus diversen staats-, vermögens- und kirchenrechtlichen, politischen und historischen Gründen.

Noch vor der Auflösung der UdSSR erhielt die orthodoxe Kirche in Weißrussland, der zukünftigen Republik Belarus, den Status eines Exarchats mit der Bezeichnung Weißrussisches Exarchat-Weißrussische Orthodoxe Kirche⁵¹. Die Notwendigkeit auf die geopolitische Ausdifferenzierung des postsowjetischen Raumes, der mit Ausnahme Georgiens als „kanonisches Territorium“⁵² des MP betrachtet wird, einzugehen, führte zur Ausarbeitung eines faktischen Autonomiestatus für kirchliche Verbände innerhalb des Moskauer Patriarchats unter der Bezeichnung „Selbstverwaltete und in der Verwaltung unabhängige Kirchen“⁵³, der konkrete Grad der Autonomie hing jedoch dann von den konkreten Gegebenheiten ab. In Bezug auf die orthodoxen Kirchen in Estland und in Lettland bestand aus der Sicht des MP der einfachste Weg für die Anpassung an die neue politische Situation in der Gewährung von Autonomierechten im Rahmen des Moskauer Patriarchats in der Form der Gründung von „Selbstverwalten Kirchen“.

II. Estnisches Religionsrecht unter besonderer Berücksichtigung der Orthodoxie

I. Allgemeiner Überblick zum Religionsrecht

Nationale Rechtsquellen für das gegenwärtige estnische Religionsrecht sind die Verfassung von 1992⁵⁴ mit einem starken Grundrechtskatalog, das novellierte Gesetz von 1996 über Gemeinnützige Vereine mit Ergänzungen⁵⁵ und das Gesetz

⁵¹ Da die Weißrussische Orthodoxe Kirche seit 1989 organisatorisch gewachsen ist und sich konsolidiert hat, könnte vermutlich nach einiger Zeit die Staatsfrage neu gestellt werden.

⁵² Vgl. Bischof ILLARION (ALFEEV), Das Prinzip des „Kanonischen Territoriums“ in der Orthodoxen Tradition, Vortrag auf dem Internationalen Symposium für Kirchenrecht an der Budapestern Katholischen Theologischen Akademie am 7. Februar 2005; http://fr.hilarion.orthodoxia.org/6_16 (20.11.2007).

⁵³ Das Statut der Russischen Orthodoxen Kirche (2000); elektronisch abrufbar in russischer Sprache: <http://www.mospat.ru/index.php?mid=88&lng=0> und in englischer Sprache: <http://www.mospat.ru/index.php?mid=88>; vgl. dazu Th. M. NÉMETH – A. KLUTSCHEWSKY – E. M. SYNEK, Das Statut der Russischen Orthodoxen Kirche, in: Kanon 19 (2006) 41-72.

⁵⁴ Vgl. <http://www.president.ee/en/estonia/constitution.php> (20.11.2007).

⁵⁵ Non-profit Associations Act: http://www.legaltext.ee/et/andmebaas/tekst.asp?loc=text&dok=X1013K8&keel=en&pg_l=&ptyyp=RT&ptyyp=X&query_mittetulundus (20.11.2007).

über Kirchen und [Religions-]Gemeinden von 2002 mit Ergänzungen von 2004⁵⁶ (CCA 2002).

Die estnische Religionsgesetzgebung schwankte im 20. Jh. zwischen einer radikalen Trennung zwischen Staat und Kirche in Anlehnung an das amerikanische und französische Staatskirchenrecht und einer Berücksichtigung der gewachsenen Traditionen, die sich an die Gesetzgebung der deutschsprachigen und der skandinavischen Staaten anlehnte.

Das Gesetz von 1925 sah die totale Trennung von Kirche und Staat vor. Es behandelte nicht die innere Verfasstheit der religiösen Organisationen, sondern sprach allgemein von „Religionsgesellschaften“. Im Gegensatz dazu sahen das direkt vom Präsidenten in Kraft gesetzte Gesetz von 1934 und die (etwas autoritäre) Präsidialverfassung von 1938 einen öffentlich-rechtlichen Status für die großen Kirchen, d. h., die EELK und die EAOK vor:

„Den größeren Kirchen können durch Gesetz öffentlich-rechtliche Grundlagen gewährt werden (Art. 14)“⁵⁷.

Nach Art. 84 (1) (b) der 1938 in Kraft getretenen Verfassung von 1937 wurden die Oberhäupter dieser zwei größten Kirchen *ex officio* Mitglieder des Oberhauses des Parlaments⁵⁸.

In der sowjetischen Periode waren Religionsgemeinschaften und Staat formal strikt getrennt, in Wirklichkeit waren zwar Kirche und Gesellschaft getrennt, aber gleichzeitig standen alle registrierten Religionsgemeinschaften unter staatlicher dirigistischer Kontrolle. Die Ideologie des Staates war militant atheistisch und auf ein Erlöschen der Religion ausgerichtet. Religion durfte nur als „Ausübung des Kultes“ praktiziert werden, d. h., sie sollte auf den gottesdienstlichen Bereich begrenzt sein und sich auf alte Menschen beschränken. Eine der Auswirkungen dieser Periode war das Verständnis von Religion als einer absoluten Privatsache ohne gesellschaftliche Relevanz.

Die Verfassung von 1992 des erneut völkerrechtlich unabhängig gewordenen Estlands, die einen starken Grundrechtskatalog aufweist, spricht von einer Trennung zwischen Staat und Religionsgemeinschaften (Art. 40, Abs. 2), ermöglicht jedoch auch staatlich finanzierte Militär-, Gefängnis- und Krankenhausseelsorge seitens anerkannter Religionsgemeinschaften im Sinne einer positiven Verpflichtung zur Wahrung der Gewissensfreiheit. Die Delegierung von staatlichen Aufgaben an Rechtspersonen ist zudem im estnischen

⁵⁶ Churches and Congregations Act, passed February 12, 2002, in: W. C. DURHAM Jr. – S. FERRARI, Laws on Religion an the State in Post-Communist Europe, Leuven 2004, 135–152; Churches and Congregation Act (2002 as amended 2004): <http://www.legislationline.org/legislation.php?tid=2&lid=7225&less=false> (20.11.2007). Vgl. zum estnischen Religionsrecht zusammenfassend M. KIVIORG, Staat und Kirche in Estland, in: G. ROBBERS (Hg.), Staat und Kirche in der Europäischen Union, Trier 2005, 103–124, 107 ff; DIES., State and Church in Estonia, in: FERRARI – DURHAM Jr. (Hg.), Law and Religion (= Ann. 2).

⁵⁷ Die Verfassung der Republik Estland, 3. September 1937 (= Ann. 26).

⁵⁸ Ebenda.

Verwaltungsrecht vorgeschenken⁵⁹. Entsprechend wurden Aufgaben an die EELK und den Estnischen Rat der Kirchen⁶⁰ übertragen.

Das Gesetz über Kirchen und [Religions-]Gemeinden von 1993 (in der Folge: CCA 1993) erkannte Kirchen und sonstige [Religions-]Gemeinden als Rechtspersonen an. Sie wurden vom Innenministerium unter Vorlage von Antrag, Statut usw. in ein Register eingetragen. Im Zweifelsfall sollten Sachverständige angerufen werden. Der CCA 1993 sah eine Gleichbehandlung aller Religionen vor, und stellte fest, dass jede Person, die an Gemeindewahlen teilnehmen darf⁶¹ (was damals estnische Staatsbürger und ehemalige Sowjetbürger mit ständigem Wohnsitz in Estland bedeutete), der Leitung einer Kirche, einer Gemeinde- und eines Gemeindeverbandes angehören dürfen. Der CCA 1993 erlaubte die Einladung ausländischer Kleriker. Der Art. 48 des CCA 1993 ließ die Auflösung von Kirchen und sonstigen Religionsgemeinschaften nur durch Gerichtsbeschluss zu.

Gem. CCA 2002⁶² sind für die Registrierung von Kirchen und [Religions-]Gemeinden (wie auch für die Registrierung gemeinnütziger Vereine) Gerichte zuständig. Im Zweifelsfall sollten die Gerichte beim Innenministerium oder bei Sachverständigen anfragen.

Eine [Religions-]Gemeinde kann gem. CCA 2002 von natürlichen Personen gebildet werden, die eine Gründungserklärung unterzeichnen. Falls sie einer Kirche oder Vereinigung (Assoziation) von Gemeinden anzugehören wünscht, ist ein Leitungsgremium entsprechend der Satzung dieser Kirche bzw. Vereinigung zu wählen. Drei [Religions-]Gemeinden bilden eine Vereinigung bzw., bei Vorhandensein einer episkopalen Struktur, eine Kirche. Die Registrierung von Klöstern verläuft ähnlich der Registrierung von Gemeinden (CCA 2002, Art. 11).

Diskussionen um den Sonderstatus der EELK und der EAOK beziehen sich vor allem auf die Vorkriegszeit im Zusammenhang mit Restitutionsfragen.

Art. 9 des CCA 2002 sieht die Seelsorge in medizinischen Einrichtungen, Bildungseinrichtungen, sozialen (diakonischen) Einrichtungen, Haftanstalten und Militäreinheiten vor. Die Modalitäten der Seelsorge werden faktisch vom Estnischen Rat der Kirchen geregelt.

Insassen von Haftanstalten haben ein Recht auf den Besuch von Seelsorgern. Zur Gefängnisseelsorge werden nur Angehörige der Mitgliedsorganisationen des

⁵⁹ Vgl. KIVIORG, State and Church in Estonia, in: FERRARI – DURHAM Jr., Law and Religion in Post-Communist Europe (= Anm. 2), 107.

⁶⁰ Mitglieder des Rates sind die EELK, der Bund der Evangeliumschristen und Baptistischen Kirchen Estlands, die Estnische Methodistische Kirche, die Römisch-Katholische Kirche, die Estnische Christliche Pfingstkirche, die Estnische Konferenz der Adventisten des Siebenten Tages, die Estnische St.-Gregor-Gemeinde der Armenisch-Apostolische Kirche, die EAOK, die EOK MP und die Charismatische Episkopalkirche von Estland. – Offizielle Website: <http://www.ekn.ee> (20.11.2007).

⁶¹ Für gemeinnützige Vereine wurde dieses nicht verlangt.

⁶² Englische Übersetzung des Churches and Congregations Act, passed February 12, 2002, entered into force July 1, 2002 (original Estonian version published in Riigi Teataja I 2002, 24, 135 [Estonia]), durch das Estonian Legal Language Centre, in: FERRARI – DURHAM Jr., Laws on Religion in Post-Communist Europe (= Anm. 56), 134-152.

Estnischen Rates der Kirchen zugelassen. Die Koordinierung der Gefängnisseelsorge ist an ein evangelisch-lutherisches Diakonisches Zentrum delegiert worden⁶³. Diese Besuche bedürfen einer speziellen Erlaubnis, d. h., Verbote im Interesse der Untersuchung sind möglich. Die Gefängnisseelsorger sind Staatsbedienstete. Lokal zugelassene Kirchen bzw. Gemeinden dürfen in Gefängnissen Gottesdienste abhalten.

Die seelsorgerische Betreuung in der Armee wird nach ähnlichen Grundsätzen von Kaplänen durchgeführt. Es gab Klagen darüber, dass Militärangehörige *in corpore* zum evangelisch-lutherischen Gottesdienst antreten mussten⁶⁴.

Estland kennt keine Kirchensteuer, aber es gibt eine staatliche Unterstützung für den Estnischen Rat der Kirchen, die im Jahre 1999 umgerechnet ca. 128.000 €, im Jahre 2000 124.000 €, im Jahre 2004 314.103 € betrug. In den Folgejahren stieg die vom Staat zur Verfügung gestellte Summe auf derzeit (2008) ca. 420.000 Euro an (umgerechnet ca. 400.000 Euro in den Jahren 2005-2007)⁶⁵. Der Estnische Rat der Kirchen verteilt seinerseits das Geld an die Mitgliedskirchen weiter. Es wird für Denkmalschutz, Gesundheitseinrichtungen in kirchlicher Trägerschaft und kirchliche Sozialarbeit verwendet. Registrierte Kirchen (Religionsgemeinden) brauchen keine Steuern zu entrichten. Religionsgesellschaften, die von Gerichten [nur] als gemeinnützige Vereine registriert wurden, müssen um Eintragung in das Register der steuerbefreiten Organisationen ansuchen.

Mit Ausnahme von zwei Privatschulen sind alle Schulen in Estland staatlich. Der Religionsunterricht ist ein Wahlfach, von den Lehrern wird eine pädagogische und theologische Ausbildung verlangt. Der Religionsunterricht in den Schulen fußt auf der UNO-Menschenrechtscharta und ist ökumenisch ausgerichtet. Eine entsprechende Ausbildung wird seit 1992 von der wiedereröffneten Evangelischen Theologischen Fakultät in Dorpat (Tartu) angeboten. Konfessioneller Religionsunterricht wird nur in Sonntagsschulen, nicht aber an staatlichen Schulen nicht erteilt.

Laut Ergänzung des Familiengesetzes von 2001 dürfen Kleriker zivilrechtlich Ehen registrieren, wobei ihnen das Recht auf Verweigerung zusteht. Für diese Möglichkeit Ehen außerhalb von Standesämtern schließen zu dürfen, interessierten sich in ganz Estland ca. 200 Kleriker. Der Staat kann dieses Recht im Einzelfall auch entziehen.

⁶³ Vgl. KIVIORG, State and Church in Estonia, in: FERRARI – DURHAM Jr., Law and Religion in Post-Communist Europe (= Anm. 2), 105.

⁶⁴ Vgl. ebenda, 118, auch: <http://www.blotter.ru/news/article05E7F/default.asp> (20.11.2007).

⁶⁵ Zahlen für 1999-2004 nach KIVIORG, State and Church in Estonia, FERRARI – DURHAM Jr., Law and Religion in Post-Communist Europe (= Anm. 2), 117; DIES., Estland, in: ROBBERS, Staat und Kirche (= Anm. 56), 119; die Zahlen ab 2005 wurden dankenswerter Weise direkt vom Sekretär des Estnischen Rates der Kirchen, Tauno Teder, zur Verfügung gestellt (e-mail vom 17.1.2008).

2. Der Status der orthodoxen Kirche/n

Der Austritt Estlands aus der UdSSR im August 1991 war aus der Sicht der estnischen Behörden (ähnlich wie in Lettland und in Litauen) eine „Wiederherstellung der estnischen Unabhängigkeit“. In dieser Zeit wurden nominell Parteien und Vereine aus der Zeit der ersten Unabhängigkeit wiederhergestellt. Innerhalb der estnischen Orthodoxen wollte eine Gruppe von Gläubigen die Verbindung mit dem MP bewahren, während andere die Vorkriegs-EAOK wiederherstellen wollten. Die Differenzierung war keine rein ethnische⁶⁶.

Der 1990 zum Bischof geweihte Vikar von Estland (und persönliche Freund) des Patriarchen Alexij II., Kornilij (Jakobs), ließ 1991 die orthodoxe Kirche in Estland in das Verzeichnung der Unternehmen, Einrichtungen und Vereine als „Orthodoxe Kirche in Estland. Leitung der Tallinner Eparchie“ eintragen. Diese Vereinigung wurde 1992 Subjekt der Eigentumsreform und beanspruchte als solche die Restitution des in der sowjetischen Zeit nationalisierten Eigentums der Orthodoxen Kirche⁶⁷. In einem Schreiben an die staatlichen Behörden und das Stadtgericht von Tallinn im Frühjahr 1992 wies die Leitung der Orthodoxen Kirche in Estland darauf hin, dass „die Estnische Orthodoxe Kirche bis jetzt ununterbrochen wirkt und ihre satzungsgemäße Tätigkeit nicht aufhörte. Die Estnische Orthodoxe Kirche und ihr Statut sind registriert und davon zeugt ein entsprechender Rechtsakt, der im staatlichen Informationsblatt vom 22. Mai 1935 unter Nr. 48, Artikel 474 veröffentlicht wurde“⁶⁸. Das Schreiben unterzeichneten neben dem Metropoliten Kornilij und seinem Anhänger Erzpriester V. Zalipskij auch der Priester I. Kirss und der Wirtschaftsleiter der Eparchie Henn Tosso, die sich später beide als Initiatoren der Registrierung des „Stockholmer Synods“ (s. u.) positionierten⁶⁹.

Am 11.8.1992 beschloss der Synod der ROK-MP, der Orthodoxen Kirche in Estland Selbstständigkeit in Fragen der Verwaltung, Wirtschaft und Ausbildung sowie in Bezug auf die Beziehungen zu staatlichen Organen zu erteilen. Der Synod ernannte Kornilij (Jakobs) zum selbstständigen Bischof (seit 1996 Erzbischof und seit 2000 Metropolit) und Oberhaupt der Orthodoxen Kirche in Estland und segnete ihn, das Statut der Kirche zu registrieren. Diese Ernennung ohne vorhergehende Diskussion rief die Verärgerung eines Teiles der Geistlichen hervor, die darin einen Verstoß gegen das Statut der wiederherzustellenden EAOK, das eine Wahl des Oberhauptes vorsah, sahen, während andere sich über das Gesuch der Eparchialverwaltung um Erteilung der Selbstständigkeit ohne

⁶⁶ Vgl. Estonian Culture 1/2003 (1); elektronisch abrufbar: http://www.einst.ee/culture/1_MMIII/ringvee.html.

⁶⁷ Ebenda.

⁶⁸ Ebenda.

⁶⁹ Vgl. D. KLENSKIJ, Raskol pravoslavných: gosudarstvennyj zakaz? [Die Spaltung der Orthodoxen – ein staatlicher Auftrag?], in: Molodež' Estonii 23.11.1998; elektronisch abrufbar: <http://www.moles.ee/98/Nov/23/4-1.html> (20.11.2007).

Befragung aller Geistlichen der Eparchie empörten, da die Orthodoxe Kirche in Estland für die Selbstständigkeit noch nicht reif sei⁷⁰.

Nach dem CCA 1993 (siehe oben, II.1.) waren Kirchen und sonstige Religionsgemeinden verpflichtet, ihre Statuten im Innenministerium zu registrieren. Bischof Kornilij, der den Orthodoxen in Estland vorstand, zögerte nach eigener Darstellung mit der Registrierung, da ihm das Innenministerium empfahl, zuerst den Status quo wiederherzustellen, d. h., Autonomie vom Moskauer Patriarchat zu erhalten, den ursprünglichen Namen EAOK wiederherzustellen, das Statut von 1935 anzunehmen und zu adaptieren und sich danach staatlich registrieren zu lassen und an der Eigentumsreform (Restitution) zu beteiligen⁷¹. Denn nur unter dem früheren Namen EAOK könnte die lokale orthodoxe Kirche ihr früheres Eigentum (einschließlich des heutigen Besitzes) restituiert erhalten⁷².

Am 26.4.1993 unterschrieb Patriarch Alexij II. den Tomos über die Gewährung der Selbstständigkeit, bzw. bestätigte den Tomos von 1920, stellte die autonomen Rechte der orthodoxen Kirche in Estland wieder her und gewährte ihr das Recht, sich Estnische Orthodoxe Kirche zu nennen. Der Tomos des Patriarchen Alexij II. berief sich auf die Entscheidung des Ökumenischen Patriarchen Demetrios I. vom 3. Mai 1978, der gemäß der „Patriarchale und Synodale Tomos von 1923 bezüglich der Estnischen Orthodoxen Kirche ungültig wird, da normale kanonische Kontakte mit der Heiligen Russischen Orthodoxen Kirche, der auch früher die Orthodoxe Kirche in Estland angehörte, möglich geworden waren“⁷³.

Um den Empfehlungen des Innenministeriums nachzukommen, wurde am 29. April 1993 im Pühtitsa-Nonnenkloster in Kuremää unter dem Vorsitz von Patriarch Alexij II. ein Konzil einberufen, das beschloss, das Gemeindeleben in Estland entsprechend dem Statut der EAOK von 1935 zu regeln und den Namen EAOK anzunehmen. Patriarch Alexij II. übergab Bischof Kornilij den Tomos über die Wiederherstellung der Autonomie. Das Konzil sieht die „Estnische Orthodoxe Kirche in der Nachfolge des orthodoxen Erbes in Estland der vorrevolutionären Zeit“, sowie in der Periode nach der Bildung des Revaler Vikariats der Rigaer Eparchie (1917) und nach der Gewährung des Status einer Autonomen Kirche durch den Patriarchen Tychon im Jahre 1920, der 1923 durch den Konstantinopler Patriarchen Meletios anerkannt wurde. „Die Reihe struktureller Veränderungen“ hätten nach Ansicht des Konzils „ihren Charakter nicht verändert, deswegen sollte

⁷⁰ Vgl. K voprosu o Pravoslavnoj Cerkvi v Estonii [Zur Frage über die Orthodoxe Kirche in Estland]; <http://www.pravoslavie.ru/analit/030512112628> (20.11.2007).

⁷¹ Vgl. V. POLEŠČUK, Pravoslavie v Estonii segodnya: tjaželye vremena. Tekst obnovlen 15 maja 2000 [Orthodoxie in Estland heute; schwere Zeiten. Erneuerter Text vom 15.5.2000]; Legal Information Centre for Human Rights (LICHR); <http://www.lichr.ee/rus/statyi/pravos.htm> (20.11.2007).

⁷² Vgl. Estonian Culture 1/2003 (1) (= Anm. 65).

⁷³ Vgl. den Text des Tomos in russischer Sprache, elektronisch abrufbar: <http://www.orthodox.ee/index.php?d=odoc/tomos> (20.11.2007).

die Estnische Orthodoxe Kirche in ihrer gegenwärtigen Struktur als Subjekt des kanonischen und staatlichen Rechts anerkannt werden, das seine Existenz 1940 nicht beendete, sondern seine äußere Struktur den Realien der Zeit anpasste zur Fortsetzung und Verwirklichung der wichtigsten Bestimmung der Kirche“⁷⁴.

Die autonome Eparchie der ROK-MP bemühte sich um die offizielle Registrierung unter dem Namen EAOK, aber ihr kamen Anfang August Erzpriester Emmanuel Kirss, Diakon Aivar Sarapik und der Laie Henn Tosso mit einem Antrag um die Registrierung der Exil-EAOK (des Stockholmer Synods⁷⁵) zuvor.

Grund dafür war u. a. ein Konflikt zwischen Bischof Kornilij und einigen estnischen Geistlichen, die einen estnischen Metropoliten verlangten und Bischof Kornilij vorschlugen, Bischof für die russischen Gemeinden zu werden. Für die Gründung einer nicht mit Moskau verbundenen estnischen Kirche engagierten sich Aivar Sapik und Henn Tosso, die Kontakt mit dem Stockholmer Synod und dem Patriarchat in Konstantinopel aufnahmen und alle Gemeinden bereisten⁷⁶. Die meisten Gläubigen, vor allem ostslawische Zuwanderer aus der Zeit nach dem zweiten Weltkrieg, verblieben in den Gemeinden des MP, während die meisten estnischen Gemeinden, vor allem die wieder gegründeten kleinen Gemeinden in den ländlichen Gegenden, zur später registrierten EAOK wechselten⁷⁷.

A. Sapik und H. Tosso wurden damals tatkräftig von Mari-Anne Heljas, Rechtsberaterin im Departement für Religionsangelegenheiten des estnischen

⁷⁴ Zit. nach Estonskaja Pravoslavnaja Cerkov' Moskovskogo Patriarchata: <http://www.religio.ru/dosje/25/276.html> (20.11.2007).

⁷⁵ Metropolit Alexander wurde am 20.9.1944 von den deutschen Behörden in das Lager Ohmstede bei Oldenburg zwangsevakuiert. Dort gründete er in einer Baracke die erste estnische orthodoxe Exilgemeinde. Mit ihm verließen Estland 22 Kleriker und 8000 bis 10.000 estnische orthodoxe Laien. Im März 1947 siedelte er nach Stockholm über. Am 15.1.1948 gründete Alexander einen Synod für die Verwaltung der 17 estnischen Gemeinden im Ausland, darunter 7 Gemeinden in Schweden, 4 in den USA, 3 in Kanada, 1 in Großbritannien, 1 in Deutschland und 1 in Australien. Alexander betrachtete sich bis zu seinem Tode am 18.10. 1953 in Stockholm als der rechtmäßige Metropolit von Tallinn und ganz Estland, wobei seit dem 25.10.1953 in Tallinn schon Bischöfe des Moskauer Patriarchats saßen. Vgl. Pravoslavnaj Énciklopédija. Tom I. Stat'ja „Aleksandr“ (=Anm. 19). Zum locum tenens des Metropoliten wurde im Dezember 1953 Athenagoras, Exarch und Erzbischof von Thyatira und Großbritannien, ernannt. 1960 weihte Athenagoras (mit den Bischöfen von Genf und Wien) Jüri/Georgij (Välbe) zum estnischen Vikarbischof (von Ravenna). Nach dessen Tod 1961 wurde Athenagoras erneut locum tenens. Danach wurden die estnischen orthodoxen Exilgemeinden von den Finnischen Erzbischöfen bzw. lokalen Bischöfen des Ökumenischen Patriarchats verwaltet, wobei der aus Priestern und Laien bestehende Exilsynod dem Metropoliten von Schweden im Verband des Ökumenischen Patriarchats unterstand. Vgl. A. GAVRILIN, Pravoslavnaja Cerkov' v postkommunističeskoy Pribaltike [Die orthodoxe Kirche im postkommunistischen Baltikum], in: Pravoslavnaja beseda 5 (2001); elektronisch abrufbar: <http://www.russische.ru/rus/religion/society/latLcfm> (20.11.2007). Auch nach der Rücknahme des Tomos über die Bildung der Metropolis von Estland im Jahre 1978 (siehe unten) löste das Ökumenische Patriarchat den Exilsynod der EAOK nicht auf und behielt die Jurisdiktion über die estnischen Exilgemeinden. Den Gemeinden des estnischen Exilsynods gehörten in den 1990er Jahren des 20. Jahrhunderts ca. 8.000 orthodoxe Esten an.

⁷⁶ Vgl. L. A. UZZELL (Keston News Service), The Church Mouse that roared: Estonian Orthodoxy's road to Independence: <http://www.holy-trinity.org/estonia/keston.html> (20.11.2007).

⁷⁷ Vgl. GAVRILIN, Pravoslavnaja Cerkov' (=Anm. 75).

Innenministeriums, unterstützt⁷⁸. Am 11.8.1993 registrierte das Departement für Religionsangelegenheiten unter Verweis auf das Protokoll von 1945 über die Auflösung der EAOK das Statut der EAOK von 1935, das im Namen der Exil-EAOK eingereicht wurde, lehnte anschließend die Registrierung der EAOK unter Bischof Kornilij wegen Namensgleichheit ab und schlug Kornilij vor, eine neue kirchliche Organisation zu bilden und diese registrieren zu lassen. Damit hatten die estnischen staatlichen Stellen als Rechtsnachfolgerin der Vorkriegs-EAOK mit den entsprechenden Rechten auf die Restitution des Eigentums die Exil-EAOK anerkannt⁷⁹.

Die Führung der estnischen Orthodoxen im Verband des MP mit der Mehrzahl der Gläubigen und den größten Kirchengebäuden war mit der Ablehnung der Registrierung nicht einverstanden. Am 7. November 1993 wurde in Tallinn ein Konzil der MP-treuen Orthodoxen mit Delegierten aus 76 (von damals insgesamt 79) Pfarren einberufen. Das Konzil richtete an das estnische Innenministerium ein Gesuch mit der Bitte, die Registrierung der Exil-EAOK zurückzunehmen und die EAOK unter Bischof Kornilij zu registrieren und danach die Pfarren kanonisch korrekt zu teilen. Das Departement für Religionsangelegenheiten lehnte am 25. November 1993 erneut die Registrierung der EAOK unter Bischof Kornilij ab. In einem Gespräch mit Keston News Service erläuterte die Rechtberaterin des Departments für Religionsangelegenheiten, M.-A. Heljas, ihren Standpunkt:

“... registration is not necessary for a religious group to function in Estonia, but that it is important for financial issues such as the privatisation of state property. If a religious group claims to be the continuation of a church which existed and which owned property in independent Estonia before 1940, then it must register in order to have the state recognise its claims in the process of returning nationalised land and buildings to their pre-Soviet owners. In the eyes of the law, she said, Archbishop Kornili and his pro-Moscow diocese, cannot lose anything because the churches were never theirs to begin with'; they were stolen by force under the Soviet occupation. In spite of that, she

⁷⁸ Vgl. UZZELL (= Anm. 76).

⁷⁹ Die Zersplitterung der Orthodoxen in Estland war damit jedoch noch nicht beendet. Eine Gruppe estnischer Priester, die 11 Gemeinden vor allem aus Südestland vertraten, die die faktische Ernennung eines Ausländers – Bischof Stephanos zum Metropoliten von Estland nicht akzeptieren wollten, berief am 9. Juni 1999 ein eigenes Konzil ein, und wählte den Pfarrer der estnischsprachigen Erlöser-Transfigurationskirche in Tallinn Emmanuel Kirss zum Metropoliten der EAOK. Am 16. Juni 1999 klagte der Vorsitzende des Synods dieser EAOK Samuel Puusar vor dem Tallinner Stadtgericht gegen die Ernennung und Wahl von Stephanos, da u. a. laut Statut von 1935 kein Ausländer zum Metropoliten gewählt werden dürfte, und zweifelte die Vollmachten des Stockholmer Synods bezüglich der Einberufung eines Konzils an. Die Gruppe baute parallele Strukturen in der EAOK auf und wollte sich auch mit Metropolit Kornilij einigen, dem sie die Bildung einer eigenen Eparchie von Narva für die russischen Gemeinden, wie bis 1940, vorschlug. Interessanterweise agierte diese Gruppe im Namen einer Pfarre, die 1993 als Gemeinde der EAOK registriert wurde. Nach der ersten Gerichtsverhandlung am 4. November 1999 entzog Metropolit Stephanos S. Puusar das Priesteramt und das Recht auf Vertretung der eigenen Gemeinde. Vgl. POLLEŠČUK, Pravoslavie v Estonii (= Anm. 71). Dieser Konflikt innerhalb der EAOK scheint jedoch überwunden zu sein.

said, the state will not forcibly evict pro-Moscow priests and congregations from the churches which they occupy, because we realise that there is a Russian Orthodox Church with Russian Orthodox believers here.'... If Archbishop Kornili had presented his application before Tosso and Sarapik did, asked KNS, would Mrs Heijas have granted it? Yes, she said – but her Ministry still would not have given him legal title to the pre-1940 church properties. 'I can legally change my name to Rockefeller,' she said, 'but that doesn't entitle me to inherit the Rockefellers' money'⁸⁰.

Auch die Versuche, die Entscheidungen des Innenministeriums über das Tallinner Stadtgericht und ein Berufungsgericht anzufechten, blieben erfolglos. Die Vertreter des Metropoliten Kornilij wiesen u. a. darauf hin, dass eine Kirche in Estland eine episkopale Struktur und Leitungsgremien im Inland besitzen müsse. Vertreter der Departments für Religionsangelegenheiten wiederum behaupteten, dass diese im Antrag der EAOK des Stockholmer Synods erwähnt worden seien und sie nur vom gestellten Antrag auszugehen hätten⁸¹. Nachdem bis Herbst 1994 alle Instanzen durchlaufen waren, begannen die staatlichen Stellen mit der Übergabe des kirchlichen Vermögens an die registrierte EAOK. Alle Versuche der EAOK-MP, die Kontinuität und Rechtsnachfolge in Estland nachzuweisen, scheiterten auch weiterhin⁸².

Der Jurisdiktionskonflikt zwang Geistliche zu Entscheidungen, denen sie manchmal aus dem Wege gehen wollten. So unterstellt sich russischsprachige Priester und Gemeinden staatlich der Konstantinopler Jurisdiktion, um ihr restituiertes Gotteshaus zu behalten, und versuchten gleichzeitig kanonisch beim Moskauer Patriarchat zu verbleiben, obwohl diese Priester letztendlich von Metropolit Kornilij suspendiert werden konnten. Andererseits verblieben beim Moskauer Patriarchat auch estnische Priester, die ihren Eid und priesterlichen Gehorsam gegenüber ihrem Bischof, der ja nicht vom rechten Glauben abgefallen war, nicht verletzen wollten. Wichtig war für viele Gemeinden vor allem die Sprache des Gottesdienstes⁸³.

Ende 1994 eskalierte der Konflikt zeitweilig, nachdem der Ökumenische Patriarch Bartholomaios offiziell erklärt hatte, dass der Stockholmer Synod der EAOK sich unter seiner Jurisdiktion befindet. Der damalige estnische Präsident Lennart Märi und der estnische Europaminister Endel Lippmaa wandten sich an das Ökumenische Patriarchat mit der Bitte um Unterstützung für die EAOK des Stockholmer Synods.

Am 25. Mai 1995 rief Patriarch Bartholomaios während eines Besuchs in Finnland im Rundfunk die orthodoxen Gläubigen in Estland „zur schnellsten Wiedergeburt der Estnischen Autonomen Orthodoxen Kirchen in unmittelbarer

⁸⁰ Zit. nach UZZELL (= Anm. 76).

⁸¹ Ebenda.

⁸² Vgl. GAVRILIN, Pravoslavnaja Cerkov' (= Anm. 75).

⁸³ Vgl. L. A. UZZELL, Orthodox in Estonia choose sides: <http://www.holy-trinity.org/estonia/keston.html> (20.11.2007).

Gemeinschaft mit dem Ökumenischen Patriarchat“ auf⁸⁴. Ende 1995 ernannte er den finnischen Erzbischof Johannes zum zeitweiligen Oberhaupt der EAOK⁸⁵.

Am 3. Januar 1996 fanden in Konstantinopel ergebnislose Verhandlungen zwischen Vertretern des Konstantinopler Patriarchats und des Moskauer Patriarchats statt. Am 20. Februar 1996 reaktivierte Patriarch Bartholomaios den Tomos von 1923 des Patriarchen Meletios IV. über die Bildung der Metropolis von Estonia. Mit der provisorischen Verwaltung der reaktivierten Metropolis wurde wiederum der damalige orthodoxe finnische Erzbischof Johannes beauftragt. Zur Begründung wurde u. a. angeführt, dass das Ökumenische Patriarchat diese Entscheidung auf Grund der beständigen Anfrage („persistent request“) der estnischen Regierung und der überwiegenden Mehrheit der estnischen orthodoxen Pfarren traf. Die vom Kornilij suspendierten Geistlichen wurden in den Klerus des Konstantinopler Patriarchats aufgenommen. Damit wurde aus der Sicht des MP das Schisma der Orthodoxen Kirche in Estland zur Realität⁸⁶.

Am 23. Februar 1996 erklärte der Hl. Synod der ROK „diese Aktion für schismatisch, die unsere Kirche zwingt, die kanonische und eucharistische Gemeinschaft mit dem Konstantinopler Patriarchat zu unterbrechen und die Kommemoration des Konstantinopler Patriarchen [...] zu beenden“. Die eucharistische Gemeinschaft zwischen den Patriarchaten wurde indessen bald nach Verhandlungen in einer gemeinsamen Kommission der beiden Patriarchate wiederhergestellt⁸⁷.

Am 24. Februar 1996, dem estnischen Unabhängigkeitstag konzelebrierte eine vom Metropoliten Joakim von Chalkedon geleitete Delegation des Konstantinopler Patriarchats mit estnischen Priestern in einer Tallinner Pfarrkirche, wobei der Metropolit Joakim in Begleitung des finnischen Erzbischofs Johannes und der Metropoliten Meliton von Philadelphia und Pantaleimon (Rodopoulos) von Tirolo und Serenton ein Schreiben des Patriarchen und des Synods verkündete, der die Neugründung der EAOK begründete⁸⁸. Am selben Tag ließ der Synod verkünden, dass Erzbischof Johannes

⁸⁴ Moskovskij Patriarchat ostranilsja ot Konstantinopof'skogo, no ne prerval evcharističeskogo obščenija [Das Moskauer Patriarchat hält sich vom Konstantinopler fern, aber unterbrach nicht die eucharistische Gemeinschaft]: <http://www.pravoslavie.ru/cgi-bin/sykon/client/display.pl?sid=207&did=218> (1.7.2007).

⁸⁵ Für dessen Einschätzung der Ausgangssituation vgl. Erzbischof JOHANNES (RINNE), The Orthodox Church in Estonia, in: Kanon 12 (1994) 44-48.

⁸⁶ Vgl. die Erklärung des Synods der ROK-MP vom 8.11.2000: <http://www.russian-orthodox-church.org.ru>; <http://www.mospat.ru/index.php?page=32192> (1.7.2007).

⁸⁷ Vgl. ebenda.

⁸⁸ Vgl. Reč' Vysokopreosvjaščennogo Mitropolita STEFANA na Sobore Pravoslavnoj Cerkvi Estonii [Die Rede des Hochgeweihten Metropoliten Stefan im Konzil der Orthodoxen Kirche Estlands] 14.6.2006: <http://www.baznica.info/pagesid-2343.html> (1.7.2007).

von Karelien und ganz Finnland zum *locum tenens* der Estnischen Orthodoxen Kirche ernannt wurde. In der Erklärung hieß es u. a.:

“Archbishop John will oversee the restructuring of the Metropolitanate ad referendum to the Ecumenical Patriarchate, which will then proceed with the election and installation of the canonical hierarchs of the Metropolitanate”⁸⁹.

Am 25. Februar 1996 begann Patriarch Alexij während der Liturgie an seinem Namenstag die Kommemorierung der Oberhäupter der Orthodoxen Kirchen mit dem Patriarchen von Alexandria. Ein Kongress des Klerus der Finnischen Orthodoxen Kirche im Kloster von Neu Valaam/Valamo sprach seine Unterstützung für Erzbischof Johannes Handeln in Estland aus. Am 8., 10., 11. März trafen Metropolit Juvenalij und Erzbischof Kliment, führende Hierarchen des MP, die Patriarchen von Serbien, Antiochien, Jerusalem, Bulgarien und den Metropoliten von Polen, um sich deren Unterstützung zu vergewissern.

Am 11. und 28. März, am 3. und 22. April 1996 verhandelten Vertreter des Konstantinopler Patriarchats und des Moskauer Patriarchats in Zürich und vereinbarten ein Memorandum, dessen Text in eine gemeinsame Entscheidung der Synoden beider Patriarchen vom 16. Mai 1996 aufgenommen wurde. Entsprechend dem Beschluss wurde [nach Lesart des Moskauer Patriarchats] das Vorhandensein zweier orthodoxer Jurisdiktionen in Estland anerkannt und die Gemeinschaft zwischen dem Konstantinopler Patriarchat und dem Moskauer Patriarchat wieder hergestellt. Alle orthodoxen Pfarren sollten sich im Zuge einer neuen Registrierung für eine der beiden Jurisdiktionen entscheiden können. Erst die Entscheidungen der Pfarrgemeinden könnten für die Lösung des Problems des kirchlichen Eigentums und des weiteren Schicksals der orthodoxen Kirche in Estland ausschlaggebend sein. Allerdings ließ sich das Problem auf diese Weise nicht lösen, denn in vielen Pfarren gab es Anhänger beider Patriarchate. Einige EAOK-Pfarren verweigerten eine neue Registrierung, da sie *de facto* nur auf dem Papier existierten⁹⁰.

Das Konstantinopler Patriarchat erklärte sich bereit, die Implementierung der Entscheidung vom 20. Februar 1996 über die Gründung einer autonomen Kirche in Estland im Verband des Konstantinopler Patriarchats um vier Monate zu verschieben und gemeinsam mit dem Moskauer Patriarchat „in der Frage der Darlegung ihrer [der Patriarchate] Positionen vor der estnischen Regierung zusammenzuarbeiten, damit alle Orthodoxen gleiche Rechte erhalten, einschließlich des Rechtes auf Eigentum“⁹¹.

Eine gemeinsame Kommission beider Patriarchate stellte am 23.08.1996 eine Liste der Pfarren, die sich klar für eine der beiden Jurisdiktionen entschieden hatten, auf. In zwei Gemeinden, in Dorpat und in Valga, die sich nicht entscheiden konnten, sollte eine Unterkommission Gemeindeversammlungen durchführen und

⁸⁹ Zit. nach: <http://www.orthodoxa.org/GB/estonia/documentsEOC/historyEAOC.htm> (1.7.2007).

⁹⁰ Vgl. GAVRILIN, Pravoslavnaja Cerkov' (= Anm. 75).

⁹¹ Erklärung des Synods der ROK-MP vom 8.11.2000 (= Anm. 86).

ein Projekt über den juristischen Status der Gemeinden des Moskauer Patriarchats, die staatlich nicht registriert wurden, vorbereiten⁹². Die für den 8. und 9. September 1996 vorgesehenen Pfarrgemeindeversammlungen in Dorpat und Valga sowie die Verhandlungen zu weiteren Problemen fanden jedoch nicht statt, da – so jedenfalls die Darstellung des Moskauer Patriarchats – zum Termin kein einziger Vertreter des Konstantinopler Patriarchats in Estland anreiste: Dem Konstantinopler Patriarchat wurde vorgeworfen, die historische Kontinuität der Gemeinden des Moskauer Patriarchats in Estland nicht anzuerkennen.

Vice versa beklagt der vormalige *locum tenens* Johannes (Rinne):

"The Estonian Apostolic Orthodox Church is and has been since the beginning of the division quite ready to co-operate, but the Russian Metropolitan of Reval (Tallinn) refuses to have any contacts. This was the case in 1996-1999 during my time as the locum tenens of the Estonian Church, and the present resident Metropolitan Stephanos told me only a few weeks ago, that the situation has not changed"⁹³.

Mit der im Vermögenskonflikt von Konstantinopler Seite vorgeschlagenen Lösung – dem Moskauer Patriarchat die von dessen Gemeinden genützten Kirchen zur Pacht zu einem symbolischen Preis zu überlassen⁹⁴ –, der auch die estnischen Behörden zugeneigt waren, war das Moskauer Patriarchat in den 1990er Jahren freilich allein wegen der möglichen Rechtsunsicherheit nicht einverstanden.

Am 18. Oktober 1996 zelebrierte Erzbischof Johannes eine Weiheliturgie in der umstrittenen Mariä-Entschlafungskathedrale in Dorpat. Damit hatte das Konstantinopler Patriarchat nach Ansicht des Moskauer Patriarchats das Moratorium vom 20. Februar 1996 verletzt⁹⁵.

Während eines Treffens der gemeinsamen Kommission beider Patriarchate am 12. Dezember 1996 in Athen vereinbarten beide Seiten eine abwechselnde Nutzung der umstrittenen Kirchen in Dorpat und in Valga. Die Delegation der ROK bemängelte die fehlende Bereitschaft des Konstantinopler Patriarchats, zu einer einvernehmlichen Lösung des Problems des juristischen Status der Pfarren des Moskauer Patriarchats in Estland zu kommen. Die Vertreter des Konstantinopler Patriarchats stimmten zu, dass die bisher in diesem Bereich geleistete Arbeit unbefriedigend sei. Auch ein weiteres bilaterales Treffen am 27. November 1998 in Genf blieb [in der Darstellung des Moskauer Patriarchats] ergebnislos⁹⁶.

Am 9. März 1999 fand in Tallinn unter dem Vorsitz des Finnischen Erzbischofs Johannes, dem *locum tenens* der EAOK, ein Kongress der EAOK

⁹² Vgl. ebenda.

⁹³ Schreiben des nunmehrigen Metropoliten v. Nikaia JOHANNES (RINNE) vom Sommer 2007 (= Ann. 3).

⁹⁴ Vgl. die Erklärung des Synods der ROK-MP vom 8.11.2000 (= Ann. 86).

⁹⁵ Vgl. ebenda.

⁹⁶ Vgl. ebenda

statt, bei dem 38 von 40 stimmberechtigten Delegierten zum Schluss kamen, dass derzeit kein passender estnischer Kandidat für das Metropolitenamt vorhanden sei. Das Konstantinopler Patriarchat wurde gebeten, den Vikar der griechischen Metropolis in Frankreich und angesehenen Theologen, Bischof Stephanos (Charalambides)⁹⁷, als Metropoliten nach Estland zu schicken. Der Synod des Konstantinopler Patriarchats ernannte anschließend am 13. März 1999 Bischof Stephanos, zum Metropoliten von Tallinn und ganz Estland⁹⁸. Patriarch Bartholomaios appellierte an die ROK, Metropolit Stephanos als „kanonischen und legitimen Ersthierarchen der Estnischen Orthodoxen Kirche anzuerkennen“. Die ROK, die „die Region Estland überzeugt als autonomen Teil des historischen kanonischen Territoriums des Moskauer Patriarchats betrachtet“, weigerte sich hingegen, den Metropolit Stephanos von Konstantinopel verliehenen Status anzuerkennen⁹⁹.

Offizielle und inoffizielle Verhandlungen zwischen estnischen Behörden und Vertretern der EOK-MP in den 1990er Jahren blieben insgesamt ergebnislos, da die estnischen Behörden keine Kontinuität der EAOK des MP anerkennen wollten und diese wiederum nicht bereit war, sich als ausländische Kirche registrieren zu lassen. 1997 wurden das stauropegiale Pühtitsa-Kloster in Kuremäa und 1999 die stauropegiale Gemeinde der Aleksandr-Nevskij-Kathedrale in Tallinn registriert¹⁰⁰.

Auch die Verhandlungen zwischen Delegationen der beiden Patriarchate am 28. März 2000 in Genf blieben erfolglos; die Delegation der ROK schlug ein juristisches Abkommen zwischen den beiden Jurisdiktionen vor, die das volle Eigentumsrecht auf das *de facto* benutzte historische Eigentum beinhaltete, während Metropolit Stephanos als Voraussetzung einer Lösung die Anerkennung seiner Jurisdiktion als der einzigen Autonomen Estnischen Orthodoxen Kirche verlangte¹⁰¹. Die Verhärtung des Eigentumsstreites war zumindest anfänglich auch durch die Position der estnischen Behörden und eines Teiles der Anhänger der EAOK bedingt. So erklärte Kadri Jäätsma, Mitglied der Leitung der EAOK in einem Interview für das Informations-analytische Zentrum für das Studium der gesellschaftlich-politischen Prozesse im postsowjetischen Raum an der Historischen Fakultät der Moskauer Universität:

„Es gab das Zürcher Abkommen, aber wer machte es? Der estnische Staat schloss dieses Abkommen nicht, und ich spreche von den estnischen staatlichen Gesetzen. Wir haben eine freie Autonome Kirche. Wie kann jemand Estland weitergeben?“¹⁰²

⁹⁷ Vgl. die offizielle Biographie auf der Website der EAOK: <http://www.eoc.ee/eng/cat-501/cat-510> (estnisch), <http://www.eoc.ee/rus/cat-463/M> (russisch) (20.11.2007).

⁹⁸ Vgl. das Communiqué der Autonomen Apostolischen Kirche von Estland, 10. März 1999 [russisch]: <http://www.people.nnov.ru/sva/estonia.htm> (20.11.2007); siehe auch: <http://www.cnewa.us/ecc-bodypg-us.aspx?IndexView=alpha&eccpageID=33> (20.11.2007).

⁹⁹ Erklärung des Synods der ROK-MP vom 8.11.2000 (= Anm. 86).

¹⁰⁰ Vgl. Estonian Culture 1/2003 (1) (= Anm. 66).

¹⁰¹ Vgl. die Erklärung des Synods (= Anm 86).

¹⁰² Zit. nach G. DUDČENKO, Preodolenie [Die Überwindung], in: Informaciono-analiticseskiy Centr po izucheniju obščestvenno-političeskikh processov na postsovetskem prostranstve [Informations-

Die feste, aber letztendlich flexiblere und abwartende Haltung der estnischen Behörden nach der Registrierung der EOK-MP zum selben Thema brachte Ilmo Au, Leiter der Abteilung für Religionsangelegenheiten im Estnischen Innenministerium, in einem anderen Interview zum Ausdruck:

„Wir haben so ein Dreieck – der Staat und zwei lokale Kirchen. Und wenn eine dieser Kirchen, die EOKMP mit ihrer Patriarchie [Verwaltung des MP] administrativ verbunden ist¹⁰³, so ist die EAOK selbstständig und hat mit dem Patriarchat nur kanonische Verbindungen. Deswegen sind die Vereinbarungen zwischen beiden Patriarchaten für sie nicht bindend. Umso mehr sind diese Vereinbarungen keine juristische Grundlage für staatliches Handeln. Was das Eigentum betrifft, so können wir von Immobilien sprechen – über Gebäude und den Grund, auf dem sie sich befinden. Und die Rückgabe oder Verpachtung erfolgt streng nach den Gesetzen Estlands. Wenn nach dem Gesetz die Rückgabe des Eigentums an das Subjekt zu erfolgen hat, das es vor dem 16.06.1940 besaß, so kann nach dem Gesetz das Eigentum nur die EAOK erhalten. Und damit die EOKMP in ihren Gebäuden handeln kann, haben wir Absichtsprotokolle abgeschlossen, denen entsprechend die EAOK auf die Rechtsnachfolge zugunsten des Staates verzichtet, und der Staat diese Grundstücke in ein Grundbuch einträgt und Nutzungsverträge vorbereitet. Die Gesetzgebung sieht für diesen Fall Besitzrechte für eine bestimmte Frist vor. Die EAOK hat volles Eigentum entsprechend dem Gesetz“¹⁰⁴.

Die kirchliche Situation in Estland war eines der Themen des Jubiläumsbischofskonzils der ROK vom 13.-16. August 2000. Das Bischofskonzil lehnte die Anerkennung des kanonischen Status der Autonomie für die „seit 1996 in Estland anwesende kirchliche Jurisdiktion des Konstantinopler Patriarchats“¹⁰⁵ ab, „da die Anerkennung eines solchen Status nicht in vollem Maße der historischen Entwicklung und dem gegenwärtigen Zustand der gesamten Orthodoxie in Estland entspricht“¹⁰⁶. Das Bischofskonzil erklärte, „die Teilnahme

analytisches Zentrum für das Studium der gesellschaftlich-politischen Prozesse im postsowjetischen Raum], 15. November 2006: <http://www.ia-centr.ru/comments.php?id=219> (20.11.2007).

¹⁰³ Im Statut der EOKMP heißt es u. a.: „Art. 1.3. Die EOK MP ist eine selbstständige Kirche, sie gehört zur kanonischen Jurisdiktion der autokephalen Russischen Orthodoxen Kirche, über die ihre Einheit in der Glaubenslehre und kanonische Verbindung mit den anderen Lokalen Orthodoxen Kirchen verwirklicht wird. Art. 1.4. Die EOK MP ist eine juristische Person [...] Art. 1.5. In ihrer Tätigkeit hält die EOK MP sich an dieses Statut und die Gesetze der Estnischen Republik. Art. 1.6. Der Sitz der Leitung der EOK MP befindet sich in Tallinn“. Vgl. <http://www.orthodox.ee/indexest.php?d=amet/pohikiri> (20.11.2007).

¹⁰⁴ Zit. nach DUDČENKO, Preodolenie (= Anm. 102).

¹⁰⁵ Opredelenie Jubilejnogo Archierejskogo Sobora o položenii Pravoslavnnoj Cerkvi v Êstnii [Bestimmung des Jubiläums-Bischofskonzils über die Lage der Orthodoxen Kirche in Estland]; Služba komunikacii OVCS MP [Kommunikationsdienst der Abteilung für kirchliche Außenbeziehungen des MP], 16.08.2000; <http://www.pravoslavi.ru/news/sobor/18.htm> (20.11.2007).

¹⁰⁶ Ebenda.

von Vertretern der Russischen Orthodoxen Kirche an interorthodoxen Foren, bei denen offiziell Teilnehmer von der so genannten „Autonomen Estnischen Orthodoxen Kirche“ des Konstantinopler Patriarchats teilnehmen, für unzulässig.¹⁰⁷

Vom 26.10.-1.11. 2000 besuchte der Ökumenische Patriarch Bartholomaios in Begleitung des Finnischen Erzbischofs Johannes und einer Delegation der Finnischen Orthodoxen Kirche offiziell Estland. Die estnische Presse widmete diesem Besuch gleichviel Aufmerksamkeit wie zuvor dem Papstbesuch. Der estnische Präsident Lennart Meri verlieh dem Patriarchen die höchste estnische Auszeichnung, die an einen Ausländer vergeben werden kann, das Kreuz von Maarjamäa. Der Besuch war mit Verstimmungen zwischen dem Konstantinopler Patriarchat und dem Moskauer Patriarchat verbunden. Die Presseabteilung der Estnischen Orthodoxen Kirche von Bischof Kornilij gab einen Tag vor dem Besuch eine Erklärung heraus, in der es hieß:

“Neither the Primate of our Estonian Orthodox Church, nor the clergy and nor the people of our Local Church won’t take part in the events of the forthcoming visit and won’t share communion with Patriarch Bartholomew”,¹⁰⁸

Patriarch Bartholomaios verlangte seinerseits die Absetzung von Metropolit Kornilij¹⁰⁹, distanzierte sich aber auch von einer Involvierung in die Streitigkeiten um die Registrierung der Pfarren des Moskauer Patriarchats und das kirchliche Vermögen (wo die estnischen Behörden sowieso die Position der EAOK vertraten):

“Concerning the registration of the parishes of the Moscow Patriarchate and the return of property of the pre-war Church in Estonia, the Ecumenical Patriarchate does not interfere in these matters, as they are arranged according to the Estonian laws”,¹¹⁰

Das Moskauer Patriarchat wies in seiner Erklärung vom 8. November 2000 darauf hin, dass der Moskauer Patriarch von dem Besuch „in einem Gebiet des kanonischen Territoriums des Moskauer Patriarchats“ nicht benachrichtigt worden war¹¹¹. Offiziell wurde das Moskauer Patriarchat von der Estnischen Evangelisch-Lutherischen Kirche benachrichtigt.

¹⁰⁷ Ebenda.

¹⁰⁸ Zit. nach: Patriarch Bartholomew provokes Schism in Estonia, in: Orthodoxy 2000 (Oct, 27, 2000); elektronisch abrufbar: <http://www.pravoslavie.ru/english/estcerkpolit.htm> (20.11.2007).

¹⁰⁹ Vgl. R. RINGVEE, Orthodox Churches in Estonia: http://www.einst.ee/culture/I_MMIII/ringvee.html (20.11.2007).

¹¹⁰ The Greetings and Declaration of His All Holiness Ecumenical Patriarch Bartholomew on the Press Conference before leaving Estonia, in: PAPATHOMAS – PALLI, The Autonomous Orthodox Church of Estonia (= Anm. 18), 239.

¹¹¹ Erklärung des Synods der ROK-MP vom 8.11.2000 (= Anm. 86).

Während der Reise nach Estland explizierte Patriarch Bartholomaios in einem Vortrag in der Dorpater Universität am 30. Oktober 2000 die Positionen des Konstantinopler Patriarchats:

"The Ecumenical Patriarch has never claimed a primacy of administration or authority among the Orthodox Churches nor has it imagined itself to be enveloped with infallible authority. All of the Ecumenical Patriarchs considered and consider themselves as charged with the heavy burden of service to all of the Orthodox Churches, a service which is rendered indispensable when the latter are unable of themselves to resolve certain problems, when a coordination of chair activities becomes necessary, when Churches or some of their members resort to them seeking intervention in order to regulate significant matters which could not be successfully settled in any other way. [...] As known, in 1923, by means of an official Act of the Ecumenical Patriarchate, called a Patriarchal and Synodical Tome, following the petition of the then Archbishop of the Orthodox Church in Estonia, numbering at the time 240.610 members, this Church was proclaimed autonomous, with the agreement also of the then Patriarch Tikhon of Moscow who had recognized its autonomous state already from 1920. However, according to the sacred canons which govern all the Orthodox Churches and which were established by the Ecumenical Councils and prevailed in their tradition, autonomy and autocephaly, the two levels of self-government for a local Church, are granted by Ecumenical Councils, or, in the case where these cannot be convened, they are granted by the first in seniority of the Ecumenical Patriarchate which declared the Orthodox Church in Estonia autonomous, a fact recognized since then throughout the Orthodox world. This autonomy was forcefully and uncanonically abolished by the known dramatic conditions during the decade of the 1940's, and our predecessor Patriarch Demetrios was obliged to suspend temporarily in 1978 the validity of the Patriarchal and Synodical Tome of 1923. However, now that the irregular period which led to the aforementioned temporary suspension has come to an end; the Ecumenical Patriarchate, in response to the request of the greater majority of the Estonian Orthodox people and of the State of Estonia, as well, following consultation with the Patriarchate of Moscow reinstated the validity of the Patriarchal and Synodical Tome of 1923 and restored the autonomy of the Orthodox Church in Estonia. The agreement between the Patriarchates of Constantinople and Moscow rested in each parish choosing freely whether it would belong to the autonomous Orthodox Church in Estonia or to the Patriarchate of Moscow. [...] Consequently, the state authorities of Estonia, themselves applied the prevailing legislation, without any further involvement of the Ecumenical Patriarchate, and registered the Autonomous Orthodox Church of Estonia in the proper official state books, returning to the Church the property which it

lawfully possessed prior to 1940 and which had in the meanwhile been owned by the state”¹¹².

In einer Ansprache bei einem Empfang, den der Griechische Botschafter zu Ehren des Konstantinopler Patriarchen gab, brachte dieser zum Ausdruck, dass die Autonome Estnische Orthodoxe Kirche letztendlich nicht auf Grund des Beschlusses des Hl. Synods und des Obersten Kirchlichen Rates der Russischen Orthodoxen Kirche vom 10. Mai 1920, sondern auf Grund des Patriarchalen Tomos des Patriarchen Meletios IV. entstanden sei:

“This Church was recognized as autonomous by the then Patriarch of Moscow Tychon in 1920. But in July 1923, the Church, represented by Metropolitan Alexander and his delegation, asked to be granted autonomy by the authoritative Ecumenical Patriarchate according to the order. The Ecumenical Patriarchate proclaimed the autonomy of the EOC by the patriarchal and synodal tomos of July 1923. In the conditions of autonomy recognized by all Orthodox Churches, this Church functioned until 1940s, when its autonomy was ended by force and the Church was united uncanonically to the Moscow Patriarchate”¹¹³.

In der Pressekonferenz am 1. November 2000 vor seiner Abreise aus Estland bekräftigte Patriarch Bartholomaios nochmals die Positionen Konstantinopels in Bezug auf die Situation der Orthodoxie in Estland:

“There is no second local Orthodox Church here – this is forbidden by the canons – but the spiritual presence of the Moscow Patriarchate is to certain limits extended into the territory of another Church. This is an economy (a concession to the exact sense of the canons) and is analogous to the system of exarchates and stauropegic monasteries and parishes”¹¹⁴.

Das Departement für kirchliche Außenbeziehungen des Moskauer Patriarchats fasste nach der Visite seine Sicht der Ereignisse und der Forderung des Ökumenischen Patriarchats zusammen. Es bedauerte, dass es trotz Verhandlungen mit Vertretern der estnischen Regierung und des Konstantinopler Patriarchats nicht möglich war, in Verbindung mit dem Besuch des Patriarchen zu einem Ende der vierjährigen Konfrontation über eine gemeinsame Erklärung der Oberhäupter beider Jurisdiktionen zu kommen, die die Versöhnung aller Orthodoxen und die Herstellung gleicher Rechte für alle orthodoxen Gemeinden einschließlich des Rechtes auf das historische Eigentum beinhalten würde. Die

¹¹² Zit. nach: <http://www.orthodoxa.org/GB/patriarchate/travel/conferencepresseGB.htm> (1.6.2007).

¹¹³ The Toast by His All-Holiness Ecumenical Patriarch BARTHOLOMEW on the Festive Reception arranged in His Honor by the Ambassador of Greece in Estonia (29 October 2000); <http://www.orthodoxa.org/GB/patriarchate/travel/ambassadeGB.htm> (20.11.2007).

¹¹⁴ The Greetings and Declaration of His All Holiness Ecumenical Patriarch BORTHOLOMEW on the Press Conference before leaving Estonia, in: PAPATHOMAS – PALLI, The Autonomous Orthodox Church of Estonia (= Ann. 18), 238.

Positionen des Konstantinopler Patriarchen, die er während des Besuches äußerte, wurden folgendermaßen dargelegt:

- “1. The agreements, which were concluded by the two Churches regarding the Church position in Estonia in Zurich in May 1996, are wrongly interpreted by the Russian Church, they can't be interpreted as 'the decision which allows two parallel jurisdictions exist in Estonia.'
2. The parishes within jurisdiction of the Moscow Patriarchate in Estonia must be run by their Local Church in the form of, 'exarchia' (representations) or metokhions.
3. There can be only one Metropolitan or Archbishop in Estonia titled, of all Estonia', and there can be an 'Exarch' (representative) affiliated to him, with the parishes directed by the Russian Orthodox Church.
4. 'The Moscow Patriarchate has no grounds for seeking the right of succession in Estonia.'
5. 'Estonian Apostolic Orthodox Church of the Ecumenical Patriarchate is the rightful successor in Estonia, and it carries on the administrative supervision of the Orthodox parishes on the whole territory of the country.'
6. 'The Moscow Patriarchate must dismiss Archbishop Kornily from his post [...]'¹¹⁵.

Demgegenüber lässt sich aus verschiedenen Texten der Standpunkt des MP folgendermaßen resümieren: Das MP geht davon aus, dass die Verwurzelung des orthodoxen Christentums in Estland, wie auch in Lettland historisch auf Aktivitäten der Russischen Kirche zurückzuführen ist, dass die Autonomie der Estnischen Kirche vom Patriarchen Tychon erteilt wurde und Estland zum kanonischen Territorium des MP gehöre. Deswegen sei die Unterstellung der Estnischen Kirche unter das Konstantinopler Patriarchat nicht rechtens und schismatisch gewesen. Außerdem wurde der Konstantinopler Tomos von 1923 sowieso 1978 vom Patriarchen Dimitri zurückgenommen. Die Eingliederung der EAOK in die ROK-MP vor und nach dem 2. Weltkrieg sei an sich rechtens und Beendigung eines Schismas gewesen, wenngleich auch mit Schönheitsfehlern, angesichts der Mitwirkung der kommunistischen Staatsmacht, versehen. Die durch den Patriarchen Tychon gewährte Autonomie der orthodoxen Kirche in Estland wurde nicht aufgehoben, sondern nur zeitweilig während des Anschlusses Estlands an die Sowjetunion nicht ausgeübt. Deswegen wurde diese Autonomie nach der Auflösung der Sowjetunion in der Form einer estnischen orthodoxen Kirche (anfänglich unter dem Namen EAOK, dann EOKMP) reaktiviert. Die Anerkennung zweier orthodoxer Jurisdiktionen in Estland sei seitens des MP ein Akt der kirchlichen Oikonomia. Über die jurisdiktionelle Zugehörigkeit mögen die einzelnen Pfarren entscheiden, aber unter Beibehaltung des Pfarrereigentums.

¹¹⁵ The scandalous visit of Patriarch Bartholomew to Estonia is over, in: DECR MP RPC / Orthodoxy 2000, elektronisch abrufbar: <http://www.pravoslavie.ru/english/mainnews001102.htm> (20.11.2007).

Unmittelbar beteiligt am Jurisdiktionsstreit waren nicht nur die beiden Patriarchate, sondern auch maßgebende Kräfte im estnischen Staat. Deren Position bestand anfänglich in einer maximalen Unterstützung der EAOK (und quasi Instrumentalisierung) im Zuge einer Desowjetisierung über die Restitutionsfrage. Dieser Prozess geriet ins Stocken und führte zu gesellschaftlichem Unfrieden, als die Entscheidung vieler Gemeinden für das MP evident wurde. Außerdem behinderte die gesamteuropäische Rechtsprechung eine Diskriminierung des MP. Zudem läge die maximale Integration der Anhänger des MP im Interesse Estlands. Laut Statut ist die EOKMP eine estnische Kirche. So ergibt sich die Möglichkeit eines Kompromisses und einer Verschiebung der Lösung der Eigentumsfrage in die Zukunft, denn eine Lösung nur im Sinne der EAOK widerspräche z. T. sogar den Bedürfnissen des Denkmalschutzes.

Der Synod der ROK MP beschuldigte in seiner Erklärung vom 8. November 2001 das Konstantinopler Patriarchat des Ethnophyletismus: die Politik des Ökumenischen Patriarchen, die auf die Gründung „einer nationalen Kirche“ ausgerichtet sei, „widerspricht nicht nur den Prinzipien [...] der Konstantinopler Kirche, die den Ethnophyletismus verurteilte, sondern beinhaltet einen starken Impuls für die Konfrontation der Bürger in der Estnischen Republik nach ethnischen Merkmal, was auch zivile Vertreter dieses Staates, der demokratische Prinzipien verkündet, bezeugen [...]“ und kündete an, dass „das Moskauer Patriarchat entschieden jegliche Versammlungen mit Beteiligung des Konstantinopler Patriarchen Bartholomaios, des Hochgeweihten Ioann, des Oberhauptes der Finnlandischen Archiekopie des Konstantinopler Patriarchats und des Hochgeweihten Stephanos, des Oberhauptes der Jurisdiktion des Konstantinopler Patriarchats in Estland“ „bis zur Wiederherstellung des Einvernehmens in den Fragen der kanonischen Existenz der Orthodoxen Kirche in Estland und der Erlangung von Frieden und Gerechtigkeit in Bezug auf alle Orthodoxen in diesem Land fernbleiben wird“¹¹⁶.

Abgesehen vom speziellen Bezug auf Estland, stellte diese Erklärung eine Relation zwischen den Begriffen „Autonomie“ und „Selbstverwaltung“ her, der jetzt innerhalb des „kanonischen Territoriums“ des Moskauer Patriarchats verwendet wird:

„Der HI. Synod bestätigt den autonomen Status der Estnischen Orthodoxen Kirche im Schoß der Mutterkirche, des Moskauer Patriarchats, der durch den heiligen Zeugen, den Allrussischen Heiligsten Patriarchen Tychon, erteilt wurde und durch einen Tomos des Patriarchen von Moskau und der ganzen Rus' bestätigt wurde [...] Dass dieser Kirche ein Hierarch mit dem Titel ‚von

¹¹⁶ Erklärung des Synods der ROK-MP vom 8.11.2000 (= Anm. 86). Dieser Boykottbeschluss führte u. a. dazu, dass Verhandlungen über das Primatsverständnis zwischen der Orthodoxen Kirche und der Römisch-Katholischen Kirche am 16.11.2007 ohne Beteiligung der ROK-MP, der immerhin an Mitgliedern stärksten orthodoxen Kirche, stattfanden. Vgl. Russian clerics leave meeting on Orthodox-Catholic dialogue over rifts: <http://www.interfax-religion.com/print.php?act=news&id=3765> (20.11.2007).

Tallinn und ganz Estland' vorsteht, kann keinem Zweifel oder Veränderungen unterzogen werden“¹¹⁷.

Erklärungen der beiden Seiten zeigen, dass schon die Kompetenz zur Erteilung der Autonomie für die estnischen Orthodoxen verschieden interpretiert wird: in der Darstellung des Ökumenischen Patriarchats stimmte Patriarch Tychon 1920 der Autonomie der EOK zu, während sie jedoch erst 1923 von Patriarch Meletios erteilt wurde. Im Verständnis des Moskauer Patriarchats drang das Konstantinopler Patriarchat 1923, begünstigt durch die Unterdrückung der Kirche in der Sowjetunion, in das Territorium einer anderen Lokalkirche ein. Bemerkenswert ist auch, dass für die Leitung der Orthodoxen Russischen Kirche von 1920 die Berechtigung zur eigenständigen Erteilung von Autonomie und Autokephalie außer Zweifel stand (wohl auch angesichts der Dominanz der russischen Orthodoxie in der orthodoxen Welt vor 1917), während das Ökumenische Patriarchat heute bekannter Weise eine explizit andere Position vertritt. Das gegenwärtige Moskauer Patriarchat bemühte sich bislang, diesem Problem aus dem Wege zu gehen und gewährte autonome Rechte für die Kirchen in den Staaten der ehemaligen Sowjetunion unter der Bezeichnung „Eigenständigkeit und Selbstverwaltung“ und verhinderte den Begriff „Autonomie“ in Titulierungen (nicht aber in Erklärungen)¹¹⁸. Der bisher von der ROK-MP gewährte (und folgerichtig vom Konstantinopler Patriarchat nicht anerkannte) autonome Status für die Japanische Orthodoxe Kirche oder für die Chinesische Orthodoxe Kirche (die bischöflich vom Moskauer Patriarchen betreut wird) steht für die ROK- MP nicht zur Disposition.

3. Politische Aspekte des Jurisdiktionskonfliktes

Um den Jurisdiktionkonflikt in Estland verstummen auch die politischen Spekulationen nicht. Metropolit Kornilij polemisierte 2001 in einem Interview gegen die Vorwürfe des Metropoliten Stephanos gegen die EOKMP:

„Dass Russland Estland als Teil seines Imperiums betrachtet, sind seine [Metropolit Stephanos] politischen Hirngespinste, [...] die uns nichts angehen. Die Kirche in der Jurisdiktion des Moskauer Patriarchats bestand immer. Mit Ausnahme einer kleinen Periode von 1923 bis 1940, als wiederum unter Druck der estnischen Regierung Metropolit Alexander sich an das Konstantinopler Patriarchat mit der Bitte um Übernahme in dessen Jurisdiktion wandte, wobei das Ziel dieses Schrittes darin bestand, vom Konstantinopler Patriarchat Autokephalie und nicht Autonomie, die schon vom Patriarchen Tychon verliehen wurde, zu erhalten“¹¹⁹.

¹¹⁷ Ebenda.

¹¹⁸ Vgl. z. B. die Website der EOK MP: <http://www.orthodox.ee>, die Website der Moskauer Patriarchie [Verwaltung des MP]: www.patriarchia.ru/analit/patriarchestonia.htm u. a.

¹¹⁹ Zit. nach D. SAFONOV, Patriarch Aleksij vyvel obsuždenie problemy Ėstonskoj Pravoslavnoj Cerkvi na vysšíj uroven'[Patriarch Alexij brachte die Diskussion über die Probleme der

Angriffe gegen das Moskauer Patriarchat wurden von einflussreichen estnischen Zeitungen veröffentlicht, so z. B. Stellungnahmen des suspendierten Priesters der ROK-MP Gleb Jakunin über Verbindungen des MP mit dem ehemaligen sowjetischen Geheimdienst in der einflussreichen estnische Zeitung „Postimees“¹²⁰. Andererseits beschuldigten russische Medien das Konstantinopler Patriarchat, als verlängerter Arm einer westlichen Einflussnahme zu fungieren¹²¹.

Der estnische Jurisdiktionskonflikt hatte auch eine zwischenstaatliche Komponente und führte zu Spannungen zwischen Estland und der Russischen Föderation, weil letztere die Verweigerung einer Registrierung der EOK-MP als Teil einer weitgehenden Diskriminierung der russischsprachigen Bevölkerung interpretierte. Russland versuchte erfolgreich über Handelsbarrieren die Haltung der estnischen Regierung zu beeinflussen¹²². Deswegen engagierten sich auch Vertreter der estnischen Geschäftswelt zugunsten einer Beilegung des Jurisdiktionsstreites¹²³.

Zugunsten der Interessen der EOK-MP und ihrer Registrierung setzten sich auch estnische Politiker ein, die mit den Stimmen der russischsprachigen Bevölkerung rechneten. So wurde die Aleksandr-Nevskij-Kathedrale in Tallinn und das dazugehörige Grundstück Eigentum der Stadt¹²⁴, obwohl die Regierung sich bemühte, die Kathedrale ins Staatseigentum zu überführen. Bürgermeister von Tallinn war und ist wieder Edgar Savisaar von der Zentrumsparthei, die sich um die Stimmen der russischsprachigen Einwohner bemüht. Die Stadtpolitiker wiederum übergaben die Kathedrale der Gemeinde im Verband des MP zur Pacht für 36 Jahre. Die Gemeinde wandte sich am 14.3.1999 (also noch vor der Registrierung der EOK-MP, siehe dazu näherhin unten) an Patriarch Alexij II. mit der Bitte um Stauropegie und wurde am 16.3.1999 im Innenministerium als „Tallinner staupigiale Aleksandr-Nevskij-Pfarre“ registriert. Die Pfarre ist assoziiertes Mitglied der EOK-MP. Die Kathedrale ist gleichzeitig offizielle Vertretung des MP in Estland und Bischofskathedrale des Metropoliten Kornilij. Die undurchsichtige Rechtslage in der estnischen Orthodoxie führte auch zu anderen

Estnischen Orthodoxen Kirche auf die höchste Ebene];
<http://www.pravoslavic.ru/analit/patriarchestonia.htm>.

¹²⁰ Moskva patriarhaat on KGB tütarfirma [Das Moskauer Patriarchat als Tochtergesellschaft des KGB]; <http://arhiiv2.postimees.ee:8080/juup/96/23/sise5.htm> (20.11.2007).

¹²¹ Vgl. SAFONOV, Patriarch Aleksij (= Anm. 118).

¹²² Pravitel'stvo Rossii otložilo de洛oye kontakty s Ėstonskimi biznismenami do rešenija voprosa o registracii cerkvi v Ėstonii. Moskva, 23 oktyabrya 2001 g. [Die Regierung Russlands verschiebt geschäftliche Kontakte mit estnischen Geschäftsleuten bis zur Lösung der Frage der Registrierung der Kirche in Estland. Moskau, 23. Oktober 2001]; <http://www.pravoslavic.ru/news/011022/08.htm> (20.11.2007).

¹²³ Ėstonskie biznismeny nadejutsja na registraciju v Ėstonii Pravoslavnoj Cerkvi. Svodka novostej ot 6.2.2002 [Die estnischen Geschäftsleute hoffen auf die Registrierung der Orthodoxen Kirche in Estland. Nachrichtenübersicht vom 6.02.2002]; <http://www.rusk.ru/newsdata.php?idar=963> (20.11.2007).

¹²⁴ 45% der Einwohner gehören der russischsprachigen Bevölkerungsgruppe an. Vgl. <http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%A2%D0%B0%D0%BB%D0%BB%D0%B8%D0%BD%D0%9D.D0.B0.D1.81.D0.B5.D0.BB.D0.B5.D0.BD.D0.B8.D0.B5> (20.11.2007).

Versuchen, auf lokaler Ebene Auswege zu finden. So verkaufte die Stadt Kohtla-Järve der Aleksandr-Nevskij-Gemeinde als Rechtsperson zu einem symbolischen Preis die dortige orthodoxe Transfigurationskirche¹²⁵.

Im Juni 2000 fand in Tallinn ein drei Stunden dauerndes Konzil der Estnischen Orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats statt. Das Konzil beschloss 1) ein neues Statut (auf der Grundlage des Statuts von 1935, aber nicht identisch mit jenem) zu bestätigen, 2) einen neuen Synod zu wählen und 3) bei den estnischen Behörden um Registrierung unter dem Namen Estnische Orthodoxe Kirche des Moskauer Patriarchats (EOKMP) anzusuchen (d. h., den traditionellen Namen EAOK aufzugeben). Außerdem bekräftigte das Konzil den Anspruch der EOKMP auch in der Nachfolge der EAOK der Vorkriegszeit zu stehen¹²⁶. Im Gesuch an das estnische Innenministerium wurde u. a. darauf hingewiesen, dass die EOKMP nicht die Rechtsnachfolge der Gemeinden in der Jurisdiktion des Konstantinopler Patriarchats bestreite, aber auch um Anerkennung der Rechtsnachfolge für die Gemeinden des Moskauer Patriarchats ersucht, da beide Teile der ehemals einen Kirche ein Recht auf die Nachfolge bezüglich des Eigentums der Estnischen Orthodoxen Kirche besäßen¹²⁷.

Doch auch unter der Bezeichnung EOKMP wurde die Registrierung der estnischen Jurisdiktion des Moskauer Patriarchats von den estnischen Behörden im Herbst 2000 mit der Begründung der Ähnlichkeit der Namen EAOK und EOKMP¹²⁸ abgelehnt¹²⁹. Die Repräsentanten der EAOK sprachen sich ebenfalls gegen eine Registrierung der EOKMP unter diesem Namen ab. Im Frühjahr 2000 beschloss der Synod der EAOK, dass

„die Bezeichnungen ‚Estnische Apostolische Orthodoxe Kirche‘ und ‚Estnische Orthodoxe Kirche‘ inhaltlich identisch seien. [...] Es käme zu Verwechslungen [...] Deswegen sollten die Gemeinden des MP sich unter

¹²⁵ Vgl. O peredače chramov [Über die Übergabe der Kirchen], in: Mir Pravoslavija №5 (2006), elektronisch abrufbar: <http://www.baltwillinfo.com/mp05-06/mp-21p.htm>; <http://www.koinonia.orthodoxy.ru/estonia.htm> (20.11.2007); Metropolit Tallinskij i vseja Êstonii KORNILIJ: „Nekotorym politikam naša Cerkov‘ prodolžet kazat’sja vraždebnoj rukoj Moskvy“ [Metropolit Kornilij von Tallinn und ganz Estland: „Einigen Politiker erscheint unsere Kirche weiterhin als feindliche ‚Hand Moskaus‘“]: <http://www.patriarchia.ru/db/print/166674.html> (20.11.2007).

¹²⁶ Vgl. O. NEDUMOV, Êstonskaja Pravoslavnaja Cerkov‘ ne stanet eparchiej [Die Estnische Orthodoxe Kirche wird nicht Eparchie werden], in: NG-Religii, 14.04.2002; elektronisch abrufbar: <http://www.rusk.ru/st.php?idar=400604> (20.11.2007).

¹²⁷ Vgl. GAVRILIN, Pravoslavnaja Cerkov‘ (= Anm. 75).

¹²⁸ Ebenda; lenta.ru, 23.5.2001. Pravoslavnuju cerkov‘ v Êstonii ne zaregistrirovali iz-za plochogo nazvanija [Die Orthodoxe Kirche in Estland wurde wegen des schlechten Namens nicht registriert]: <http://www.lenta.ru/world/2001/05/23/church/> Printed.htm.

¹²⁹ Vgl. u. a. D. SAFONOV, Patriarch Aleksij vyvel obsuždenie problemy Êstonskoj Pravoslavnoj Cerkvi na vysšíj uroven’[Patriarch Alexij brachte die Diskussion über die Probleme der Estnischen Orthodoxen Kirche auf die höchste Ebene]: <http://www.pravoslavie.ru/analit/patriarchestonia.htm> (= Anm. 118).

dem alten Namen ‚Russische Orthodoxe Kirche in Estland‘ oder ‚Eparchie des Moskauer Patriarchats in Estland‘ registrieren zu lassen“¹³⁰.

Die Behörden (und die EAOK) wollten letztendlich weiterhin die EOKMP zwingen, sich als ausländisches Exarchat registrieren zu lassen. Metropolit Stephanos erklärte, dass seine Kirche bereit sei, einen Teil der Kirchengebäude für eine symbolische Summe zu verkaufen, aber nur nach der Registrierung der Jurisdiktion des MP und der Anerkennung der EAOK durch das Moskauer Patriarchat¹³¹.

Die mehrfache Ablehnung der Registrierung führte dazu, dass die EOKMP sich an Gerichte wandte und dort ihre Gutachten vorlegte, in denen dargelegt wurde, dass eine Verwechslung der Namen nicht möglich wäre¹³². In der Zwischenzeit suchten jedoch beide Seiten nach einer außergerichtlichen Lösung, u. a. betonte der damalige Ministerpräsident Mart Laar seine Absicht, die EOKMP registrieren zu lassen¹³³.

Die estnischen Behörden suchten auch deswegen nach einer Lösung, weil die damalige Situation nicht nur die Beziehungen mit der russischen Föderation vergifte, sondern über die Innenpolitik negativ auf der europäischer Ebene hinaus wirkte; u. a. thematisierte der MP-nahe estnische Parlamentarier Evgenij Romberg das Problem bei europäischen interparlamentarischen Versammlungen und in Briefen an den Europarat¹³⁴; auch im Zusammenhang mit dem beabsichtigten EU-Beitritt Estlands störte das Problem. Im September 2001 kam es zu einem Briefwechsel zwischen dem damaligen estnischen Ministerpräsidenten Mart Laar und Patriarch Alexij II.¹³⁵

Die Registrierung des Statuts der EOKMP durch das estnische Innenministerium am 17. April 2002 erfolgte kurz nach der Entscheidung des EGMR zugunsten der Anerkennung einer zweiten orthodoxen Jurisdiktion (der Bessarabischen Metropolie der Rumänischen Orthodoxen Kirchen neben der

¹³⁰ N. KONSTANTINOV, V Talline gospodstvujut razdory [In Tallinn herrscht Zwist], in: NG-Religii, 31.1.2001; elektronisch abrufbar: http://religion.ng.ru/printed/pravoslav/2001-01-31/4_tallin.html (20.11.2007).

¹³¹ Lenta.ru, 23.5.2001 (= Anm. 128).

¹³² Estnische Apostolisch-Orthodoxe Kirche heißt auf Estnisch, der einzigen Staatssprache Estlands, „Eesti Apostolik-Õigeusu Kirik“ (abgekürzt EAÖK), während Estnische Orthodoxe Kirche des Moskauer Patriarchats auf Estnisch „Moskva Patriarhaadi Eesti Õigeusu Kirik“ (abgekürzt MPEÖK) lautet. Diese Abkürzung ergibt sich dadurch, dass im Estnischen die Possessivform „des Moskauer Patriarchats“ vorgestellt wird. Gebräuchlich ist außerdem noch die Form „MP Eesti Õigeusu Kirik“, die wohl schon eher eine Verwechslung zulassen könnte.

¹³³ „Molodeč’ Estonii“ (10.1.2002), elektronisch abrufbar: <http://www.moles.ee/02/Jan/10/1-L.php> (20.11.2007).

¹³⁴ „Molodeč’ Estonii“ (1.9.2007), elektronisch abrufbar: <http://www.moles.ee/01/Sep/07/3-L.php> (20.11.2007).

¹³⁵ Vgl. SAFONOV, Patriarch Aleksij (= Anm. 119).

staatlich registrierten selbstverwalteten Orthodoxen Kirche von Moldova des Moskauer Patriarchats) in der Republik Moldova¹³⁶.

4. Zur Lösung der Eigentumsfrage

Der Eigentumsstreit war damit jedoch nicht geregelt. Es kam zu einer (vorläufigen?) Kompromisslösung: der estnische Staat kaufte der EAOK Kirchegebäude ab und übergab sie zu einem symbolischen Preis den Gemeinden der EOKMP zur Pacht. Die von Metropolit Stephanos vorgeschlagene direkte Pacht lehnte die EOKMP ab. Die meisten Anhänger der EOKMP empfanden diese Lösung als diskriminierend und beleidigend¹³⁷.

Im Oktober 2002 wurde ein Protokoll unterzeichnet, laut dem die estnische Regierung der EOKMP zur Pacht 15 Kirchengebäude, die schon von den Gemeinden der EOKMP genutzt wurden, ohne Recht auf Weitergabe an Dritte übergibt¹³⁸.

In einem Bericht an das Bischofskonzil der ROK-MP von 2004 beklagte Metropolit Kornilij, dass die EAOK aktiv Pfarrgemeindeeigentum verkaufe und bezeichnete die Politik der Kirchenleitung der EAOK als heuchlerisch: sie suche eucharistische Gemeinschaft und sei nicht nur nicht bereit, einen Kompromiss einzugehen, sondern auch nur zugunsten eines gewissen Maßes von Gerechtigkeit etwas nachzugeben¹³⁹. Mit der neuen Situation befasste sich dann das Landeskonzil der EOKMP, das am 1.12.2003 stattfand¹⁴⁰.

Im Pühtitsa-Mariä-Entschlafung-Nonnenkloster in Kuremää wurden am 25.4.2006 in Anwesenheit des Metropoliten Kornilij von einem Vertreter des estnischen Innenministeriums und Pfarrern der EOKMP Verträge über die 50-jährige Pacht mit Bebauungsrecht von 6 Kirchengebäuden unterzeichnet. Besitzer der Immobilien wurden die Pfarren der EOKMP, der Grund blieb Eigentum des estnischen Staates.

¹³⁶ Vgl. R. POTZ – E. SYNEK (unter Mitarbeit von S. TROIANOS), Orthodoxes Kirchenrecht. Eine Einführung, Freistadt 2007, 189 f; näherhin: E. SYNEK, 13. 12. 2001 (Metropolitane Kirche von Bessarabien u a /, MD) 45701/99, in: Österreichisches Archiv für Recht und Religion 50 (2003) 156-171; K. PABEL, Staatskirchenrechtliche Fragen vor dem EGMR, Urt v 13.12.2001, Église Métropolitaine de Bessarabie, in: J. MENZEL u. a. (Hg.), Völkerrechtsprechung. Ausgewählte Entscheidungen zum Völkerrecht in Retrospektive, Tübingen 2005, 560-565.

¹³⁷ Vgl. GAVRILIN, Pravoslavnaja cerkov' v Litve, Latvii i Êstonii (= Anm. 4).

¹³⁸ Svjatejšij Patriarch Aleksij ubežden, eto Êstonii udastsja ispravit' "nagromoždenie ošibok prežnich éstonskich pravitel'stv. Estonskij prem'er, odnako, zajavljaet o namerenii ustranit'sja ot rešenija voprosa o cerkovnom imućestve [Der heiligste Patriarch Alexij ist überzeugt, dass Estland es schaffen wird, den Wust von Fehlern der früheren estnischen Regierungen zu überwinden]; <http://www.radonezh.ru/new/?ID=726> (20.11.2007).

¹³⁹ Bericht des Metropoliten KORNILIJ an das Bischofskonzil der ROK von 2004 (= Anm. 3); elektronisch abrufbar: <http://www.sedmitza.ru/index.html?did=17602> (20.11.2007).

¹⁴⁰ http://www.rusk.ru/newsdata.php?idar_40596 (am 20.11.2007 nicht mehr zugänglich).

Die von der EOKMP genützten Immobilien lassen sich entsprechend den Eigentumsverhältnissen in 5 Gruppen aufgliedern¹⁴¹:

Gruppe A: Kirchengebäude, die von der EOKMP in den letzten 20 Jahren gebaut wurden bzw. werden und sich in ihrem Eigentum befinden. Das betrifft 6 Pfarren respektive Kirchen.

Gruppe B: Vermögen, das von Ortsgemeinden zum vollem Eigentum überlassen wurde (darunter Kirchengebäude oder für kirchliche Bedürfnisse angepasste Gebäude). Zu dieser Gruppe gehören 7 Pfarren bzw. Kirchen

Gruppe C: Vermögen (vor allem Gebäude), das übergeben worden (oder zu übergeben) ist entsprechend dem Absichtsprotokoll zwischen EOKMP und der Republik Estland vom 4.10.2002 (in der Regel für 50 Jahre mit Bebauungsrecht). Zu dieser Gruppe gehören 14 Pfarren bzw. Kirchen und das staupigiale Mariä-Entschlafungskloster Pühtitsa in Kuremää, dessen 50jährige Verpachtung mit Bebauungsrecht zum Präzendensfall wurde.

Gruppe D: Vermögen (vor allem Gebäude), das der EOKMP von den zivilen Behörden mit Bebauungsrecht für unterschiedliche Fristen übergeben wurde. Zu dieser Gruppe gehören 6 Pfarren bzw. Kirchen, darunter die staupigiale Aleksandr-Nevskij-Kathedrale, die der Pfarrgemeinde von der Stadt Tallinn für 36 Jahre übergeben wurde. Die Pfarre ist assoziiertes Mitglied der EOKMP (siehe oben).

Gruppe E: „unfreundliche Einstellung“ gegenüber der EOKMP: die Ortsgemeinde in Nina verlangt 1 Mio. Kronen (ca. 63.890 €) für das ehemalige Pfarrhaus.

Die Aufteilung des kirchlichen Vermögens führte z. B. in der Stadt Paldiski dazu, dass im alten Kirchengebäude, das von der Stadt 2001 der EAOK übergeben wurde, nur zu Ostern und Weihnachten Gottesdienste stattfinden. Die Stadt übergab dann der EOKMP-Pfarre ein Grundstück mit Gebäude, das die Pfarrgemeinde privatisieren konnte¹⁴².

III. Vorläufiger Status quo

In Folge der Entspannung im estnischen Jurisdiktionsstreit kam es zur Ankündigung eines Besuches des Moskauer Patriarchen Alexij II. für den November 2002. Der Besuch wurde wegen andauernder Eigentumsstreitigkeiten verlegt und fand schließlich vom 25.-30. September 2003 statt. Während dieses ersten Besuches des Patriarchen in seiner Heimat seit zehn Jahren traf er sich mit Repräsentanten der estnischen Kirchen und des estnischen Staates. Der Moskauer Patriarch wurde, wie schon 2000 der Konstantinopler Patriarch, mit dem

¹⁴¹ Vgl. O peredače chramov. Imuščestvennoe polozenie prichodov [Über die Übergabe der Kirchengebäude. Die Eigentumslage der Pfarren], in: Mir Pravoslavija № 5 (2006); elektronisch abrufbar: <http://www.baltwillinfo.com/mp05-06/mp-21p.htm> (20.11.2007).

¹⁴² Ebenda.

Maarjamaa-Kreuz ersten Grades ausgezeichnet, und zeichnete im Gegenzug den damaligen estnischen Präsidenten Arnold Rüütel, ein Mitglied der EAOK, mit dem Orden des Hl. Sergij von Radonež ersten Grades aus.

Der Patriarch traf auch die Mitglieder des Estnischen Rates der Kirchen, zu dessen Mitbegründern am 16. Februar 1989, noch in der Endphase der UdSSR, er gehört. Der Vorsitzende des Rates, der evangelisch-lutherische Bischof Einar Soone, begrüßte den Patriarchen in seiner Heimat und äußerte seine Sorge über die anhaltenden Spannungen zwischen den orthodoxen Jurisdiktionen in Estland, die nach der Wiederherstellung der Mitgliedschaft der Jurisdiktion des MP im Estnischen Rat der Kirchen am 24. Oktober 2002 beide dem Rat angehören (auch wenn die EAOK einen erneuten Beitritt der EOKMP zum Rat verhindern wollte), da dies der Zusammenarbeit zwischen den Christen in Estland schade¹⁴³.

In den Begegnungen mit Repräsentanten des estnischen Staates (Präsident, Ministerpräsident, Innenminister) äußerte der Moskauer Patriarch seine Zufriedenheit mit der Bereitschaft der estnischen Regierung „einen Ausweg aus der Situation“ zu suchen, „die um die Estnische Orthodoxe Kirche des Moskauer Patriarchats entstanden ist“ und kritisierte die frühere Politik des Staates und äußerte die Hoffnung auf eine einvernehmliche Lösung der Eigentumsfrage. Der Ministerpräsident sagte später in einem Rundfunkinterview aus Anlass des Besuches, dass „die endgültige Lösung [...] im Dialog dieser Kirche im direkten Dialog mit der anderen Kirche des Konstantinopler Patriarchates gefunden werden müsste“¹⁴⁴ und zeigte damit nochmals, dass der estnische Staat nunmehr eine Lösung des Jurisdiktionsstreites anstrebte.

In einer gemeinsamen Pressekonferenz mit dem damaligen estnischen Präsidenten A. Rüütel und in einem Interview mit dem estnischen Fernsehen erklärte der Moskauer Patriarch, dass eine Konzelebration mit der EAOK nur nach der Gleichstellung beider Jurisdiktionen möglich sei. Im Fernsehinterview, das er in akzentfreiem Estnisch gab, sprach sich der Patriarch für die Beibehaltung des russischsprachigen Schulsystems, aber auch für Estnischunterricht und Integration der russischsprachigen Bevölkerung aus und verwies darauf, dass er selber in Reval ein russisches Gymnasium mit Estnischunterricht absolviert hatte¹⁴⁵. Patriarch Alexij II. traf auch Metropolit Stephanos und beide Seiten tauschten ihre Meinungen zum Jurisdiktionsstreit aus. Der Patriarch bekräftigte nochmals den Standpunkt des MP, der darin besteht, dass die Ergebnisse der Treffen von Zürich (1996) und Berlin (2001) zu verwirklichen seien, die u. a. gleiche Rechte für beide Jurisdiktionen auch im Bereich der Eigentumsrechte vorsehen. Das könne den Weg für brüderliche kanonische Beziehungen, einschließlich der liturgischen

¹⁴³ Cerkovnyj vestnik № 10 (2003); elektronisch abrufbar: http://www.mitropolia-spb.ru/vestnik/y_2003/n10/02.shtml.

¹⁴⁴ Zit. nach <http://www.radonezh.ru/new/?ID=726>.

¹⁴⁵ Predstojatel' i Prezident Estonii otvetili na voprosy zurnalistov [Der Vorsteher und der Präsident Estlands beantworteten die Fragen der Journalisten] 29.9.2003: <http://www.sedmitza.ru/index.html?sid=301&did=6815> (20.11.2007).

Konzelebration und des gemeinsamen orthodoxen Zeugnisses, der Zusammenarbeiten in den Bereichen der Bildung, Sozialarbeit und Diakonie öffnen¹⁴⁶.

IV. Aktuelle Probleme und Zukunftsperspektiven

Beide orthodoxen Jurisdiktionen in Estland (aber auch die Lettische Orthodoxe Kirche des MP und die Litauische Eparchie der ROK-MP) sind, bedingt durch kommunistische Herrschaft und Säkularisierung, mit einer Reihe von gleichen Problemen und Herausforderungen konfrontiert¹⁴⁷. Das sind vor allem:

- 1) Klerikermangel und unzureichende Ausbildung der Kleriker
- 2) Ein niedriges Niveau der christlichen Bildung der Bevölkerung als Folge der sowjetischen Herrschaft und Säkularisierung
- 3) Eine Diskrepanz zwischen den Standorten der Kirchengebäude und der demographischen Situation
- 4) Ungenügende Kontakte zwischen den orthodoxen Kirchen in der Region (ganz abgesehen vom estnischen Jurisdiktionsstreit) und als Folge mangelnde überregionale Koordination der Orthodoxen.

Gefragt sind auch neue Formen der kirchlichen Arbeit, die die Theologie und Dogmatik nicht in Frage stellen bräuchten. Dies ist jedoch kein spezifisches orthodoxes Problem in den baltischen und anderen postsowjetischen Staaten.

Der Jurisdiktionskonflikt in Estland hatte auch konstruktive Aspekte. Das waren u. a. die Notwendigkeit, eine demokratische Lösung für die einzelnen Pfarren zu finden, die es den Gemeinden ermöglichte, sich für eine der beiden Jurisdiktionen zu entscheiden. Dabei wurden die Anhänger beider Jurisdiktionen mobilisiert.

Die Inkulturation des orthodoxen Christentums verläuft in Estland gegenwärtig in verschiedene Richtungen. Die EAOK befindet sich unter dem Einfluss der Finnischen Orthodoxen Kirche, die den estnischen orthodoxen Christen beim Wiederaufbau half, und ging den Weg einer gewissen Angleichung an äußere Formen des westlichen Christentums, was russisch orientierte Orthodoxe als „Lutheran-Isierung“ empfinden. Das Gros der russischen Orthodoxen hängt der traditionellen russischen Form des Gottesdienstes an. Diese traditionellere Form des orthodoxen Christentums interessiert auch einige Esten, speziell Intellektuelle. Die neuen estnischen Konvertiten führen, bekräftigt von Metropolit Kornilij, ihrerseits zunehmend Gottesdienste in estnischer Sprache

¹⁴⁶ Cerkovnyj vestnik № 10 (2003) (= Anm. 143).

¹⁴⁷ Vgl. ebenda.

durch und bringen in diese innovative und kreative Elemente hinein¹⁴⁸. In einem gewissen Maße ist auch das Pühtitsa-Kloster in Kuremää¹⁴⁹ ein Ort des Kennenlernens der estnischen Orthodoxie, denn einige Schwestern sind Estinnen und betreuen estnische Besucher, auch die Klosterpriester sind Esten.

Andererseits scheint es, dass die beiden estnischen orthodoxen Jurisdiktionen gegenwärtig stark auseinanderdriften. Gefragt nach der Möglichkeit einer Heilung der Teilung sagte Metropolit Kornilij in einem Interview:

„Ich weiß nicht, wie die Heilung angegangen werden kann [...] Hier spielt der nationale Faktor eine große Rolle. Estland ist ein selbstständiger Staat und die Nationalisten hofften, dass langsam alle zur Konstantinopler Jurisdiktion übertreten würden. Aber solche Tendenzen gibt es nicht! Wenn sie jetzt zu uns überreten wollten, so würden wir uns das zwanzig Mal überlegen. Sie sind schon zu weit weg: empfangen die Kommunion ohne Beichte usw. – Das heißt, eine Vereinigung wäre schon unmöglich? – Ich kann nicht sagen, dass sie unmöglich wäre. Sie ist möglich! Vielleicht wird der nächste Bischof, der nach mir, sie durchführen [...]“¹⁵⁰.

Der estnische Jurisdiktionsstreit bezieht sich auf zwei innerorthodoxe Streitpunkte – das Verständnis des „kanonischen Territoriums“¹⁵¹ und das Primatverständnis¹⁵². Da es keine übergeordnete gesamtorthodoxe Institution gibt und der estnische Staat mit eigenen Interessen in den Streit involviert wurde, wird vermutlich die Lösung nicht mit Hilfe des kanonischen Rechts, sondern unter den Bedingungen eines säkularen demokratischen Rechtsstaates und der gesamteuropäischen Rechtsprechung gefunden werden müssen.

Der Jurisdiktionsstreit bezeugt Probleme der Inkulturation und einen ethnischen und kulturellen Bruch, der hier u. a. durch die Auswirkungen der sowjetischen Periode in der Geschichte Estlands entstanden ist¹⁵³. Die Spannungen in der Zwi-schenkriegszeit wurden zudem von solchen Integrationsfiguren wie Erzbischof Ioann (Pommer) in Lettland und Metropolit Alexander (Paulus) bewältigt, die von ihrem Werdegang in der lettischen bzw.

¹⁴⁸ Vgl. Protoierej Juvenalij KARMAA, Edinyimi ustami i edinym serdeem [Mit einem Mund und einem Herzen], in: Mir Pravoslavija №10 (2006); elektronisch abrufbar: <http://www.baltwillinfo.com/mp10-06/mp-08p.htm> (20.11.2007).

¹⁴⁹ An sich ist schon die Gründungsgeschichte des Kloster interethnisch und interkonfessionell: eine Ikone der Muttergottes wurde von estnischen evangelisch-lutherischen Bauern gefunden und von diesen an russische Bauern übergeben.

¹⁵⁰ Pravoslavie v Estonii načalo's Jaroslava Mudrogo [Die Orthodoxie in Estland begann mit Jaroslav dem Weisen]. Intervju s Mitropolitom Tallinskim i vseja Estonii Korniliem (Jakobson) [Interview mit dem Metropoliten von Tallinn und ganz Estland KORNILIJ (JAKOBS)]. 16.9.2003; <http://www.pravoslavie.ru/guest/030916121531> (20.11.2007).

¹⁵¹ Vgl. Bischof ILLARION (ALFEEV), Das Prinzip des „Kanonischen Territoriums“ (= Anm. 52).

¹⁵² Vgl. Bishop Hilarion requests the Theologian Commission to examine the ambiguous document adopted at the Orthodox-Catholic conference in Ravenna (16. November 2007, 12:19); <http://www.interfax-religion.com/?act-news&div=3945> (20.11.2007).

¹⁵³ Vgl. auch die diversen Aspekte des orthodoxen Jurisdiktionsstreits in der Republik Moldova,

estnischen Kultur und in der russischen Kultur beheimat und hoch angesehen waren.

Vergleichbare, wenn auch nicht identische, Entwicklungen verzeichnet die orthodoxe Diaspora, die als Folge der massiven Migration in den westlichen Industriestaaten entstanden ist, wobei im Unterschied zu früheren Jahrhunderten die kulturellen Unterschiede allein schon dank der modernen Medien und Verkehrsmittel, die den Kontakt mit den Heimatländern erleichtern, perpetuiert werden. Deswegen wird wohl als Folge sowohl der Migration, wie auch der Geschichte des 20 Jh., in der Orthodoxen Kirche eine Periode „universeller Jurisdiktionen“¹⁵⁴ eintreten, die nach einigen Jahrzehnten kultureller Angleichung (und/oder akzeptierter kultureller Vielfältigkeit) wieder in Frage gestellt werden könnte.

¹⁵⁴ Vgl. den Vortrag von G. PAPATHOMAS (Publikation vorgesehen in der rumänischen Zeitschrift *inter*).

RELIGIONSRECHT IN DER UKRAINE

Thomas Mark Németh, Würzburg-Wien

I. Einleitung¹

Der Exodus der Ukraine aus dem Verband der Sowjetunion und die Entstehung eines unabhängigen Staates begannen im Jahre 1990. Am 24. August 1991 erfolgte die Proklamation der staatlichen Unabhängigkeit, die am 1. Dezember 1991 in einem Referendum von 90% der Bevölkerung gebilligt wurde. Am 8. Dezember desselben Jahres besiegelten die Präsidenten Russlands, der Ukraine und von Belarus das Ende der Sowjetunion.

Die Ukraine zählt 47 Millionen Einwohner. Die mit Abstand größte Minderheit bilden mit etwa 17% die Russen, die in der Autonomen Republik Krym/Krim² den Großteil der Bevölkerung ausmachen. Die ukrainische Gesellschaft ist auch heute vom Erbe der Sowjetzeit geprägt. Verschleppte Wirtschaftsreformen und persönliche Ambitionen der herrschenden Nomenklatura haben in vielen Bereichen die Entwicklung gebremst. Die politischen Strukturen des Landes waren nach der Wende schwach, die Staatsführung durch autoritäre Strukturen und das parlamentarische System durch instabile Mehrheitsverhältnisse gekennzeichnet³.

Zu den größten Herausforderungen der 1990er Jahre zählte die Bildung einer politischen Nation. Die Ukraine konnte trotz einer starken nationalen Bewegung im 19. Jh. nach dem Ersten Weltkrieg keine dauerhafte eigenständige staatliche Existenz begründen. Der neue Staat konnte sich weder auf eine territoriale Kontinuität noch auf ein homogenes Staatsvolk stützen und steht bis heute vor der Aufgabe, heterogene Regionen in den Staatsverband zu integrieren und die Formung eines gemeinsamen nationalen Bewusstseins voranzutreiben. In der Ukraine existiert eine Trennlinie im Bereich der ethnischen und sprachlichen Identität. Eine betont ukrainisch-nationale Orientierung lässt sich in der Westukraine, sowie in den letzten Jahren verstärkt in der Hauptstadt Kyjiv/Kiew, ausmachen, während im Süden und Osten des Landes eine doppelte Identität vorherrscht, die sowohl russisch als auch ukrainisch geprägt ist⁴. Die

¹ Eine unter dem Titel „Religion und Gesellschaft in der Ukraine seit 1991“ in: H. BEHR – M. HILDEBRANDT (Hg.), Politik und Religion in der Europäischen Union. Zwischen nationalen Traditionen und Europäisierung, Wiesbaden 2006, 395–426, veröffentlichte ältere Fassung dieses Beitrags wurde in wesentlichen Punkten überarbeitet und aktualisiert.

² Ukrainische Orts- und Personennamen sowie bibliographische Angaben werden in der deutschen wissenschaftlichen Transliteration wiedergegeben.

³ Vgl. den Überblick zur Ukraine bei D. MEYER, Die Ukraine im Überblick, in: Der Bürger im Staat 55 (2005) 178 f. Zu wirtschaftlichen, politischen und gesellschaftlichen Aspekten der Entwicklung der Ukraine nach 1991 vgl. die Beiträge in G. SIMON, Die neue Ukraine. Gesellschaft – Wirtschaft – Politik (1991–2001), Köln 2002; J. BESTERS-DILGER, (Hg.), Die Ukraine in Europa. Aktuelle Lage, Hintergründe und Perspektiven (= Buchreihe des Institutes für den Donauraum und Mitteleuropa 9), Wien 2003. Das politische System wurde dargestellt von: E. SCHNEIDER, Das politische System der Ukraine. Eine Einführung, Wiesbaden 2005.

⁴ Zu den Grundlinien der Entwicklung in der Ukraine in den 1990er Jahren vgl. G. SIMON, Die Ukraine auf dem Weg – wohin?, in: DERS., Die Neue Ukraine (= Anm. 3), 5–27; A. KAPPELER,

Wahlfälschungen bei der Präsidentschaftswahl 2004 führten zu einer massiven Protestwelle, die als „Orange Revolution“ in die Geschichte eingegangen ist. Die revolutionären Ereignisse haben auch gezeigt, dass die ukrainische Gesellschaft inzwischen weitgehend konsolidiert und in der Lage ist, derartige Zerreißproben friedlich zu bewältigen. Die politischen Krisen der letzten Jahre, die 2007 eine radikale Konfrontation zwischen Präsident Juščenko und der von Premierminister Janukovyč angeführten Koalition zur Folge hatten, haben in der Ukraine jedoch zu einer starken Ernüchterung hinsichtlich der politischen Entwicklung des Landes geführt. Die Entwicklung nach den Parlamentswahlen im September 2007 bleibt abzuwarten⁵.

II. Zur religiösen Landschaft in der Ukraine nach 1991

1. Zum Stellenwert von Religion und Kirchen

Mit dem Ende der Sowjetzeit veränderte sich die religiöse Landschaft der Ukraine grundlegend. Nach 1991 war ein religiöser „Boom“ festzustellen, der sich insbesondere in der ersten Hälfte der 1990er Jahre im starken Anstieg der Zahl von religiösen Organisationen niederschlug. Umfragen belegen, dass die Kirchen im Vergleich mit anderen Institutionen und Organisationen den größten Vertrauensvorschuss genießen⁶. Nach soziologischen Umfragen, deren Angaben freilich mit gewisser Vorsicht zu behandeln sind, betrug die Zahl der Glaubenden 1993 etwa 43-44%. Nach einer Umfrage des Razumkov-Zentrums aus dem Jahr 2007 hat sich die Zahl der Glaubenden im Vergleich mit den Jahren 2000 (57,8%) und 2002 (60,2%) bei 59,0% eingependelt. Die Zahl derjenigen, die zwischen Glauben und Unglauben schwanken, ist gegenüber dem Jahr 2000 von 22,5% auf 19,0% zurückgegangen. Die Nichtglaubenden machen 9,6% aus (2000 waren es 11,9%), die überzeugten Atheisten 2,4% (2002: 2,2%)⁷. Die vorliegenden Studien

Kleine Geschichte der Ukraine, München 2000, 253 ff. Zu den regionalen Unterschieden vgl. E. LÜDEMANN, Ost-West-Süd in der Ukraine: Auseinanderstreben oder Konsolidierung, in: Der Bürger im Staat 55 (2005) 180-185; sowie die Beiträge in: National Security and Defence [= Nacional'na Bezpeka i Oborona] (2006/7): http://uceps.org.ua/additional/NSD79_eng.pdf (30.11.2007). Zum Verhältnis von Russland und der Ukraine vgl. National Security and Defence [= Nacional'na Bezpeka i Oborona] (2006/5): http://uceps.org.ua/additional/NSD77_eng.pdf (30.11.2007).

⁵ Zur Präsidentschaftswahl 2004 und zur „Orangen Revolution“ vgl. die Beiträge in: Der Bürger im Staat 55 (2005) 164 ff; 224 ff; zur neueren politischen Entwicklung: <http://www.ukraine-analysen.de/> (30.11.2007). Zur „europäischen Perspektive“ der Ukraine vgl. auch die Beiträge in: National Security and Defence [= Nacional'na Bezpeka i Oborona] (2007/5): http://uceps.org.ua/additional/NSD89_eng.pdf (30.11.2007),

⁶ Vgl. N. DUDAR – L. SHANGHINA, Religion and the Church in the Public Life of Ukraine, in: National Security and Defence [= Nacional'na Bezpeka i Oborona] (2002/10) 6-13, hier: 6 ff: http://www.uceps.org.ua/additional/NSD34_eng.pdf (30.11.2007); Public Opinion on Religion and the Church in Ukraine (Razumkov Centre sociological survey), in: National Security and Defence [= Nacional'na Bezpeka i Oborona] (2004/3) 30-40, hier: 30: http://www.uceps.org.ua/additional/NSD51_eng.pdf (30.11.2007).

⁷ Vgl. N. DUDAR, Relihiynist' ukrajins'koho suspilstva: ostanni doslidzhennja, in: Ljudyna i svit (2003/1) 8-13, hier: 8; O. TURIJ, Identitätsprobleme der traditionellen christlichen Kirchen in der unabhängigen Ukraine, in: Die Ukraine – Ausgangspunkt der Christianisierung der Rus’ – Ausgangspunkt christlicher Versöhnung heute. Vorträge zur ökumenischen Situation in der Ukraine im

machen jedoch auch eine Diskrepanz zwischen dem Anstieg religiöser Indikatoren und der qualitativen Substanz bewusst bejahter und praktizierter Religiosität deutlich⁸. Die statistischen Angaben über die Religiosität werden auch durch ein West-Ost-Gefälle deutlich relativiert. Die Westukraine, die erst nach dem Zweiten Weltkrieg in den Sowjetstaat integriert worden ist, zeichnet sich bis heute durch eine sehr hohe Religiosität aus. 2007 glaubten in der Westukraine 89,6% der Bevölkerung an Gott, im Osten waren es nur 47,8%⁹.

2. Religionen und Konfessionen¹⁰

Die Mehrheit der Ukrainer bekennt sich zum christlichen Glauben. Beinahe 94% der Anfang 2007 registrierten Kultusgemeinden gehören christlichen Denominationen an.

Orthodoxe

Die größte Konfession bildet mit annähernd 54% der Gemeinden die Orthodoxie, die in der Ukraine derzeit in (zumindest) drei größere Jurisdiktionen gespalten ist: Neben der Ukrainischen Orthodoxen Kirche, die eine selbstverwaltete Kirche mit erweiterter Autonomie im Verband des Moskauer Patriarchats¹¹ bildet (UOK-MP), existieren die Ukrainische Orthodoxe Kirche-Kyjiver Patriarchat (UOK-KP) und die Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche (UAOK). Die beiden letztgenannten, Anfang der 1990er Jahre

Rahmen der Studentage „Ukraine: Challenges of a Country in Transformation“ 19./20. April 2002 an der Universität Fribourg, Hg. v. Institut für Ökumenische Studien. Universität Freiburg Schweiz (= Représ oecumeniques – Ökumenische Wegzeichen 12), Freiburg/Schweiz 2002, 19-37, hier: 20. Die bislang unveröffentlichten, vom Razumkov-Zentrum erhobenen Daten des Jahres 2007 wurden mir dankenswerter Weise von Frau Liuchnyla Shanghina zur Verfügung gestellt.

⁸ Vgl. A. BYCHENKO – N. DUDAR, Religiosity of Ukrainian Society: The Level, Character and Specifics, in: National Security and Defence [= Nacional'na Bezpeka i Oborona] (2002/10) 14-21, hier: 21; http://www.ueeps.org.ua/additional/NSD34_eng.pdf (30.11.2007); DUDAR, Relihiynist' (= Ann. 7), 9 ff.

⁹ Bislang unveröffentlichte Daten des Razumkov-Zentrums, vgl. Ann. 7.

¹⁰ Die Gesamtzahl der statistisch erfassten religiösen Organisationen betrug 2007 33.063. Vgl. Relihiyni orhanizacijji v Ukrayini (stanom na 1 stycjja 2007r.); <http://www.irisu.org.ua/ukr/resources/statistics/ukr2007/> (27.11.2007). Allerdings ist zu beachten, dass die statistischen Angaben über die religiösen Organisationen bzw. Kultusgemeinden keine eindeutigen Rückschlüsse auf die Gläubigenzahlen zulassen. – In der folgenden Darstellung werden nach dem Schrägstrich auf die Gemeinden angeführt, die ohne Registrierung ihrer Statuten (vgl. Kap. III. 1.) wirken, jedoch staatliche Behörden über ihre Tätigkeit informieren. Statistische Daten finden sich auch auf der Website des staatlichen Komitees für nationale und Religionsangelegenheiten: http://www.scnm.gov.ua/control/uk/publish/category?cat_id=47899 (30.11.2007). Zu Mitgliederzahlen von Religionsgemeinschaften vgl. A. JURAŠ [YURASH], Osnovni problemy rozvytku relihiynoi sytuaciї v Ukrayini čerez pryzmu socioolihičnykh doslidžen' 1997-2003 rokiv, in: M. TOMKA – O. TURIJ, Vira pislja atejizmu: relihiynie žytja v Ukrayini v period demokratyčnykh peretvoren' i deržavnnoji nezáležnosti (= Ukrayina chrystyjans'ka 10), Lviv 2004, 149-182, hier: 151 ff (Stand von 2003).

¹¹ Moskauer Patriarchat (MP) ist die zweite offizielle Bezeichnung für die Russische Orthodoxe Kirche (ROK).

entstandenen, Jurisdiktionen sind in der Weltorthodoxie nicht als kanonisch anerkannt. Darüber hinaus gibt es in der Ukraine weitere kleinere orthodoxe Gemeinschaften¹².

Die UOK-MP ist hinsichtlich ihrer institutionellen Ausdehnung die größte orthodoxe Kirche in der Ukraine und hat vor allem in den östlichen und südlichen Landesteilen eine starke Position inne. Von den insgesamt 29.913/1.836 Kultusgemeinden zählte die UOK-MP 10.972/113 Gemeinden. Die UOK-KP ist mit 3.824/58 Gemeinden in institutioneller Hinsicht die zweitstärkste orthodoxe Kirche in der Ukraine. Die UAOK zählte 1.154/1 Gemeinden. Die Zahl der Gläubigen, die sich zur Orthodoxie zählen, schwankt zwischen 59% und 69% der Bevölkerung. Interessanterweise bekennen sich aber weniger orthodoxe Gläubigen zur UOK-MP als zur UOK-KP¹³.

Katholiken

Die größte katholische Kirche in der Ukraine ist die Ukrainische Griechisch-Katholische Kirche (UGKK). Der Sitz des Großenbischofs wurde im August 2005 von Lviv/Lemberg nach Kyiv verlegt¹⁴. In Transkarpatien existiert in der Eparchie Mukačevo eine von der UGKK jurisdiktional unabhängige ruthenische griechisch-katholische Kirche. Die griechisch-katholische Kirche in der Ukraine umfasste Anfang 2007 3.476/4 Gemeinden. Die Zahl der Gemeinden der lateinischen bzw. Römisch-Katholischen Kirche (RKK) betrug 883/7. Etwa 6-8% der Bevölkerung werden der UGKK, etwa 0,8% der RKK zugerechnet¹⁵.

Protestanten

Baptistische Kirchen mit 2.691/136 Gemeinden, evangelikale Pfingstkirchen (2.130/289) und die Adventisten (1.012/60) zählen zu den größten protestantischen Gemeinschaften. Ihre Zahl hat seit der Wende stark zugenommen, sodass sie derzeit ca. ein Viertel der registrierten Gemeinden ausmachen, obwohl der Anteil der Protestanten nur ca. 2-2,5% der Bevölkerung beträgt¹⁶. Im Zuge des verstärkten Auftretens neuer religiöser Bewegungen ist auch ein deutliches Anwachsen neochristlicher (insbes. charismatischer) Strömungen (1.403/94 Gemeinden) zu verzeichnen¹⁷.

¹² Die orthodoxen Altgläubigen zählten Anfang 2007 63/8 Gemeinden.

¹³ Vgl. JURAŠ, Osnovni problemy (= Anm. 10), 16 f. Das zuletzt genannte Phänomen hängt nicht zuletzt damit zusammen, dass die Zurechnung zur UOK-KP auch für „nominelle Christen“ ein Bekennnis der ukrainischen Identität darstellt: vgl. V. YELENSKY [JELENSKI, JELENS'KYJ], Religion und Kirchen in der Ukraine, in: Ost-West. Europäische Perspektiven 3 (2002/4) 266-276, hier: 269 f.

¹⁴ Zur synodalen Tätigkeit der UGKK von 1990-2003 vgl. Th. NÉMETH, Eine Kirche nach der Wende. Die Ukrainische Griechisch-Katholische Kirche im Spiegel ihrer synodalen Tätigkeit (= Kirche und Recht 24), Freistadt 2005, 83 ff.

¹⁵ Vgl. JURAŠ, Osnovni problemy (= Anm. 10), 156 ff. Die Armenisch-Apostolische Kirche scheint in der Statistik mit 22 Gemeinden auf. 1991 konnte in Lviv eine Gemeinde der Armenisch-Katholischen Kirche errichtet werden.

¹⁶ Vgl. JURAŠ, Osnovni problemy (= Anm. 10), 158 ff.

¹⁷ Nach V. JELENSKY [JELENS'KYJ, YELENSKY], Ukraine: Protestanten auf dem Vormarsch, in: G2W (2003/4) 22-26, hier: 24 f. stammen die „Neogläubigen“, die sich von einem sozial engagierten, politisch liberalen und marktwirtschaftlich orientierten Protestantismus angezogen fühlen, zunehmend aus dem Mittelstand. Die problematische Zuordnung von Mormonen und Jehovahs

Andere Religionen

Obwohl die Statistik ein Anwachsen jüdischer Gemeinden nach der Wende verzeichnet (2007 waren es 258), ist der Anteil der jüdischen Bevölkerung im Abnehmen begriffen. Die Zahl der muslimischen Gemeinden betrug 487/617. Seit der Wende ist ein starkes Anwachsen von Jehovas Zeugen (669/345 Gemeinden) zu verzeichnen. Die Zahl heidnischer Gruppierungen und östlicher Religionen ist dagegen vergleichsweise gering.

3. Konfessionelle Konfliktlinien und Ökumene

Die religiösen Konflikte in der Ukraine seit der Wende betreffen vor allem vier Kirchen, die sich in der Nachfolge der alten Kyjiver Metropolie verstehen: die UOK-MP, die UOK-KP, die UAOK und die UGKK. Dabei hat sich die von nationalen Faktoren bestimmte Konfliktlinie als die folgenreichste herausgestellt. Hier stehen die drei zuletzt genannten Kirchen der UOK-MP gegenüber¹⁸. In den Jahren 1992-93 versuchten politische Kräfte um Präsident Leonid Kravčuk, die Abspaltung des Kyjiver Metropoliten Filaret von der UOK-MP für die Schaffung einer ukrainischen orthodoxen Staatskirche zu nutzen. Eine dauerhafte Einigung zwischen der in der Ukraine nach 1990 neu entstandenen UAOK und der UOK-KP kam allerdings nicht zustande. Inzwischen hat sich letztere – auch bedingt durch die inneren Spaltungen der UAOK – als die zweitstärkste orthodoxe Jurisdiktion in der Ukraine etabliert. Die UOK-MP wird vielfach als ein Symbol für den russischen Einfluss in der Ukraine angesehenen. Während ihre Gläubigen im Osten bis heute mehrheitlich für einen Verbleib unter Moskauer Jurisdiktion plädieren, regten sich im Westen auch Stimmen zugunsten der Autokephalie als logischer Konsequenz der staatlichen Souveränität der Ukraine. Die Kirchenleitung argumentiert unter Berufung auf die Umstrittenheit dieser Frage allerdings bis heute für die Beibehaltung des *status quo*.

Nach dem Lemberger Kirchenhistoriker Turij verläuft „die globale Linie der religiösen Konflikte in der Ukraine nicht so sehr auf einer konfessionellen oder gar jurisdiktionellen Linie, sondern viel eher auf der Gegnerschaft derjenigen, die die historischen, ekklesialen, kulturellen, nationalen und anderen Eigenschaften des ukrainischen Christentums betonen, und den Kräften, die mit ‘universalistischen’ Kategorien operieren und sich an ukraine-fernen ekklesialen Autoritäten sowie an *nicht-ukrainischen* nationalpolitischen Faktoren orientieren“¹⁹.

Die UGKK spielte seit dem 19. Jh. eine wesentliche Rolle in der ukrainischen Nationalbewegung und setzte sich auch nach der Wende aktiv für eine „nationale Wiedergeburt“ ein. Die RKK wird dagegen häufig als eine

Zeugen zu den „Protestanten“ in der Religionsstatistik wurde nicht übernommen: vgl. O. TURIJ, Das religiöse Leben und die zwischenkonfessionellen Beziehungen, in: BESTERS-DILGER, Die Ukraine (= Anm. 3), 365-415, hier: 385, Anm. 3.

¹⁸ Vgl. M. MARYNOWITSCH [MARINOVITCH], Die Rolle der Kirchen in der postkommunistischen Gesellschaft, in: SIMON, Die neue Ukraine (= Anm. 3), 175-196, hier: 183 ff. Zum Verhältnis von Orthodoxen und Katholiken in der Ukraine vgl. A. YURASH [JURAŠ], Orthodox-Greek Catholic Relations in Galicia and their Influence on the Religious Situation in Ukraine, in: Religion, State & Society 33 (2005) 185-205.

¹⁹ TURIJ, Identitätsprobleme (= Anm. 7), 34.

„polnische Kirche“ wahrgenommen. Zwischen diesen beiden katholischen Kirchen kommt vielfach ein ukrainisch-polnischer Antagonismus zum Tragen, in den letzten Jahren sind aber auch deutliche Bestrebungen um eine Verständigung, Versöhnung und Kooperation zu verzeichnen.

Eine weitere Konfliktilnie ergibt sich aus der Frage der „Kanonizität“. Die Bemühungen der UAOK und der UOK-KP, über den Weg der Anerkennung durch das Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel den Status einer in der Weltorthodoxie anerkannten Kirche zu erhalten, sind bislang gescheitert. Die Beziehungen zwischen der UOK-MP und der UGKK sind bis heute belastet²⁰. In der UGKK gilt die UOK-MP als Nachfolgerin derjenigen Kirche, in die sie 1946 zwangseingegliedert wurde. Das Wiederauftreten der UGKK nach 1989 führte zu Konflikten mit der UOK-MP in der Westukraine. Diese Kirche fühlt sich auch durch die Zentrumsverlagerung der UGKK nach Kyiv und ihre verstärkten Aktivitäten außerhalb der Westukraine bedrängt und konfrontiert diese mit dem Dauervorwurf des „Proselytismus“.

Auch die politischen Interessen der Staatsführung spielten in den konfessionellen Konflikten eine wesentliche Rolle. Im Unterschied zu Präsident Kravčuk war sein stärker an Russland orientierter Nachfolger, Leonid Kučma, bestrebt, die orthodoxen Kirchen unter der Jurisdiktion des MP zu vereinigen²¹. 1995 kam es beim Versuch, das Oberhaupt der UOK-KP, Patriarch Volodymyr (Romanjuk) in der Kyjiver Sophienkathedrale zu bestatten, zu einem politischen Eklat (sog. „schwarzer Dienstag“). Die Wahl Filarets zum Patriarchen der UOK-KP im selben Jahre führte zu einer Spaltung der UAOK. Hingegen unterstellten sich 1995 die Bischöfe der UOK in den USA – wie schon 1990 die kanadischen ukrainischen orthodoxen Bischöfe – dem Ökumenischen Patriarchat. Die Versuche Präsident Juščenkos, mit Hilfe des Ökumenischen Patriarchats eine Einheit der ukrainischen Orthodoxie zu erreichen, sind bislang erfolglos geblieben.

Die pluralistische Religionslandschaft der Ukraine zeichnet sich im Großen und Ganzen durch das Vorherrschen von religiöser Toleranz aus; deren Förderung bleibt dennoch eine aktuelle gesellschaftliche Herausforderung²². Inzwischen

²⁰ Vgl. Th. BREMER, Konfrontation statt Ökumene. Zur kirchlichen Situation in der Ukraine (= Erfurter Vorträge zur Kulturgeschichte des Orthodoxen Christentums I), Erfurt 2001, 47 ff.

²¹ Vgl. S. PLOKHY, Church, State and Nation in Ukraine, in: S. PLOKHY / F. SYSYN, Religion and Nation in Modern Ukraine, Edmonton/Toronto 2003, 166-198, hier: 173 ff; Erstveröffentlichung in: Religion in Eastern Europe 19 (1999/5) 1-28; K. BOECKH, Staat und Kirchen während der Transformation in der Ukraine, in: Th. BREMER (Hg.), Religion und Nation. Die Situation der Kirchen in der Ukraine (= Schriften zur Geistesgeschichte des östlichen Europas 27), Wiesbaden 2003, 67-89, hier: 77 ff.

²² Zur Lage der Religionsfreiheit in der Ukraine und zu Problemen der religiösen Toleranz vgl. insbes. das Projekt des Religionsinformationsdienstes RISU (Institut für Religion und Gesellschaft/Ukrainische Katholische Universität): „Monitoring of Freedom of Religion in Ukraine in 2005, with an Accent on Property Issues“. Vgl. den Projektbericht: T. ANTOŠEVSKYJ – L. KOVALENKO, Monitoryni relihiyni svobody v Ukrayini: osobylyvij ohljad na majnovi pytannja [2006]: <http://www.risu.org.ua/freedom/analytcs/report/> (27.11.2007), insbes. 1.3; 1.5; 1.6; den „runden Tisch“: 15 rokiv Nezaležnosti: stan relihiyni svobody v Ukrayini, <http://www.risu.org.ua/freedom> (27.11.2007) sowie ebd. weitere Nachrichten, Analysen und Kommentare. Vgl. auch U.S. Department of State, International Religious Freedom Report 2007. Ukraine, Released by the Bureau of Democracy, Human Rights, and Labor: <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2007/90205.htm> (27.11.2007); V. JELENS'KYJ / YELENSKY,

wurden sowohl auf regionaler als auch auf nationaler Ebene konfessionsübergreifende Einrichtungen geschaffen. Auf Initiative von Staatspräsident Kučma wurde 1996 der sog. „Gesamtukrainische Rat der Kirchen und religiösen Organisationen“ (*Vseukrajins'ka Rada Cerkov i relihiynych orhanizacij*) gegründet. Diesem, ursprünglich mit dem inzwischen aufgelösten staatlichen Komitee für Religionsangelegenheiten assoziierten, Rat gehören Vertreter von 19 Kirchen und Religionsgemeinschaften an, die über 90% der religiösen Strukturen in der Ukraine repräsentieren. Der Rat versteht sich als ein interkonfessionelles konsultativ-beratendes Organ, das der Vereinigung der Bemühungen um die spirituelle Erneuerung der Ukraine, der Koordinierung des interreligiösen Dialogs, der Beratung über religionsrechtliche normative Akte und der Verwirklichung karitativer Aktionen dient. Er bildete lange Zeit das einzige nationale Kommunikationsforum für die Behandlung praktischer interkonfessioneller Fragen. Die in den letzten Jahren gestiegerte Aktivität des Rates kann als positive Entwicklung im Bereich der interkonfessionellen und interreligiösen Zusammenarbeit gewertet werden. Im Jahre 2003 wurden außerdem ein „Ukrainischer interkirchlicher Rat“ (*Ukrajins'ka mižcerkovna rada*), dem vor allem protestantische Kirchen angehören, und eine „Konferenz der Vertreter christlicher Kirchen der Ukraine“ (*Narada predstavnykiv chrystyjans'kykh Cerkov Ukrajiny*) eingerichtet²³.

III. Zum Religionsrecht

1. Gesetzliche Grundlagen

Für das ukrainische Religionsrecht ist neben den grundlegenden Bestimmungen der Verfassung der Ukraine von 1996²⁴ insbesondere das Gesetz über die Gewissensfreiheit und die religiösen Organisationen (im Folgenden: GGRO) maßgeblich, das noch vor dem Ende der Sowjetunion verabschiedet wurde und in der Nachfolge des sowjetischen Religionsgesetzes von 1990 steht²⁵.

JELENSKIJ], Relihiya pislja komunizmu. Relihiynosocial'ni zminy v procesi transformaciji centralno-i schidnojevropejs'kych suspil'stv; Fokus na Ukrajini. Kyiv 2002, 167 ff.

²³ Vgl. die Website des Gesamtukrainischen Rates der Kirchen und religiösen Organisationen: <http://www.vreiro.org.ua/> (12.12.2007) sowie O. ZAJEC' – J. REŠETNIKOV [Y. RESHETNIKOV], Chto je chto u relihiynomu spivtovarystvi [2005]: http://www.risu.org.ua/ukr/_religion.and.society/analysis/article;7217/ (30.11.2007).

²⁴ Konstitucija Ukrajiny N 254k/96-VR (28.06.1996) [Verfassung der Ukraine], Vidomosti Verchovnoji Rady Ukrajiny (in der Folge: VVR) 1996/30, Pos. 141; geändert durch Gesetz N. 2222-IV, 08.12.2004, VVR 2005/2, Pos. 44: <http://zakon1.rada.gov.ua/cgi-bin/laws/main.cgi?nreg=254%EA%2F96-%E2%F0&p=1193227372085> (27.11.2007).

²⁵ Zakon Ukrajiny N 987-XII (23.04.1991). Pro svobodu sovist'i ta relihiyni orhanizaciji [= GGRO; Gesetz über die Gewissensfreiheit und die religiösen Organisationen]. VVR URSR 1991/25, Pos. 283; zuletzt geändert durch Gesetz Nr. 429-IV, 16.01.2003, VVR 2003/10 f, Pos. 87: <http://zakon.rada.gov.ua/cgi-bin/laws/main.cgi?nreg=987-12> (27.11.2007). In der engl. Übers. des Gesetzes bei W. C. DURHAM – S. FERRARI (Hg.), Laws on Religion and the State in Post-Communist Europe (= Law and Religion Studies 2), Leuven 2004, 311-328, ist die Novellierung von 2003 noch nicht berücksichtigt.

Normen mit religionsrechtlichem Bezug finden sich in weiteren Gesetzen²⁶, wie dem Strafgesetzbuch²⁷, dem Familienkodex²⁸, dem Kodex der Gesetze über die Arbeit²⁹ und dem Gesetz über den alternativen (nichtmilitärischen) Dienst³⁰.

Die ukrainische Religionsgesetzgebung wird im allgemeinen als demokratisch und in Übereinstimmung mit den internationalen Menschenrechtsnormen stehend bewertet. Als Prinzipien für die Beziehungen von Kirche und Staat in der Ukraine gelten: die Religionsfreiheit, die Trennung von Kirche und Staat, die Nichtdiskriminierung auf Grund von Religion, die Gleichheit und Autonomie der religiösen Organisationen sowie die Überwindung negativer Folgen der früheren Religionspolitik³¹.

Die Religions- und Weltanschauungsfreiheit und die Trennung von Staat und Kirche sind in der Verfassung verankert, die in ihrer Präambel eine *Invocatio Dei* enthält: „Im Bewusstsein der Verantwortung vor Gott und dem eigenen Gewissen, sowie vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Generationen [...].“

Art. 35 Abs. 1 der Verfassung bestimmt: „Jeder hat das Recht auf Freiheit der Weltanschauung und des Glaubensbekenntnisses. Dieses Recht schließt die Freiheit ein, sich zu irgendeiner oder zu keiner Religion zu bekennen, sowie allein oder in Gemeinschaft mit anderen religiöse Riten und Zeremonien (*relihijní kul'ty i rytual'ni obrady*) zu vollziehen und religiöse Tätigkeiten (*relihyna dijal'nist'*) auszuüben.“

Nach Art 35 Abs. 2 kann die Ausübung dieses Rechts durch ein Gesetz nur im Interesse des Schutzes der öffentlichen Ordnung, der Gesundheit und Sittlichkeit der Bevölkerung oder zum Schutz der Rechte und Freiheiten anderer eingeschränkt werden.

Die einschlägige Norm des GGRO (Art. 3) ist gegenüber den neueren Bestimmungen der Verfassung insofern überholt, als die Gewissensfreiheit mit der

²⁶ Zur ukrainischen Gesetzgebung vgl. die Website des Parlaments (*Verchovna Rada*/Oberster Rat): <http://portal.rada.gov.ua/> (30.11.2007). Der religionsrechtliche Überblick von L. KOVALENKO, Church and State in Ukraine, in: S. FERRARI W. C. DURHAM (Hg.), Law and Religion in Post-Communist Europe (= Law and Religion Studies I), Leuven 2003, 355-382, ist inzwischen teilweise überholt. Eine adaptierte Fassung dieses Aufsatzes soll in nächster Zeit erscheinen. Mit religionsrechtlichen Fragen befasste sich auch das erwähnte RISU-Projekt. Vgl. insgesamt den ausführlichen Projektbericht: ANTOSEVS'KYJ – KOVALENKO, Monitoryn (Anm. 22) sowie religionsrechtliche Nachrichten, Analysen und Kommentare unter: <http://www.risu.org.ua/freedom/> (27.11.2007).

²⁷ Kryminal'nyj kodeks Ukrayiny, N 2341-III (05.04.2001), VVR 2001/25f, Pos. 131; zuletzt geändert durch Gesetz Nr. 1723-IV, 18.05.2004, VVR 2004/36, Pos. 430: <http://zakon1.rada.gov.ua/cgi-bin/laws/main.cgi?nreg=2341-14> (27.11.2007); vgl. bezüglich der religiösen Sphäre im Strafrecht Art. 67 Z. 1 Pkt. 3; 110 Z. 2f; 161; 178-181; 258; 442.

²⁸ Simejnij kodeks Ukrayiny, N 2947-III (10.01.2002), VVR 2002/21f, Pos. 135; zuletzt geändert durch Gesetz Nr. 524-V, 22.12.2006, VVR 2007/10, Pos. 87: <http://zakon1.rada.gov.ua/cgi-bin/laws/main.cgi?nreg=2947-14> (27.11.2007); vgl. zur obligatorischen Zivilehe Art. 21; 27; 36.

²⁹ Kodeks zakonu pro pracyu Ukrayiny, N 322-VIII (10.12.1971), VVR URSR 1971/50, Pos. 375; zuletzt geändert durch Gesetz Nr. 1014-V, 11.05.2007, VVR 2007/33, Pos. 442: <http://zakon1.rada.gov.ua/cgi-bin/laws/main.cgi?nreg=322-08> (27.11.2007); vgl. zu Sonn- und Feiertagsregelungen Art. 67; 73.

³⁰ Zakon Ukrayiny N 1975-XII (12.12.1991), Pro al'tematyvnu (nevys'kovu) službu, VVR 1992/15, Pos. 188; zuletzt geändert durch Gesetz Nr. 1014-V, 11.05.2007, VVR 2007/33, Pos. 442: <http://zakon1.rada.gov.ua/cgi-bin/laws/main.cgi?nreg=1975-12> (27.11.2007).

³¹ Vgl. KOVALENKO, Church and State (Anm. 26), 359.

Staatsangehörigkeit verknüpft ist und sich der Schutz bloß auf die Kultausübung und die Äußerung von religiösen oder atheistischen Überzeugungen bezieht.

Nach Art. 35 Abs. 3 der Verfassung sind Staat und Kirche (bzw. religiöse Organisationen) wie auch Schule und Kirche getrennt. Keine Religion (bzw. Ideologie, Art. 15 Abs. 2) kann vom Staat als verpflichtend anerkannt werden. Zusätzliche Bestimmungen enthält Art. 5 GGRO. So dürfen religiöse Organisationen keine staatlichen Funktionen ausüben, nicht an der Tätigkeit politischer Parteien mitwirken oder diese finanziell unterstützen.

Von orthodoxer und katholischer Seite wurde wiederholt bemängelt, dass der Rechtsschutz gegen die Massenpropaganda destruktiver religiöser Bewegungen in der Gesetzgebung zu schwach ausgeprägt sei. Im Jahre 1993 reagierte der Gesetzgeber mit der Erlassung restriktiver Bestimmungen für Tätigkeiten ausländischer religiöser Aktivisten. Diese dürfen nach Art. 24 Abs. 4 GGRO religiöse Riten oder Tätigkeiten der Verkündigung nur im Rahmen einer in der Ukraine registrierten religiösen Organisation, von der sie eingeladen wurden, vornehmen und bedürfen dafür einer behördlichen Genehmigung. Diese Regelung wurde aber auch als protektionistische Maßnahme des Staates kritisiert, die die Gefahr der Konservierung bestehender Abhängigkeitsverhältnisse in sich berge³².

Die geltende Religionsgesetzgebung wird aus mehreren Gründen als problematisch angesehen. Das GGRO sei zu vielfach zu umbestimmt, was die Willkür in der administrativen Praxis begünstige. Zudem würden mehrere gesetzliche Bestimmungen internationalen Standards, anderen nationalen legislativen Akten oder der juristischen Logik widersprechen³³.

Die Kritik am GGRO betrifft insbesondere den Rechtsstatus religiöser Organisationen, der zunächst kurz darzustellen ist. Nach Art. 14 Abs. 1 GGRO können 10 ukrainische Staatsbürger bei den zuständigen Behörden einen Antrag auf Anerkennung einer Kultusgemeinde als juristische Person einbringen. Neben diesen Gemeinden können auch Klöster, religiöse Bruderschaften, Missionen und geistliche Lehreinrichtungen – als religiöse Organisationen der „ersten Ebene“ – den Rechtsstatus einer juristischen Person erlangen. Dies gilt auch für die religiösen Verwaltungen und Zentren, die gleichsam Organisationen der „dritten Ebene“ darstellen. Hingegen können Vereinigungen von Organisationen der ersten Ebene, die durch ihre Verwaltungen und Zentren vertreten werden, nicht als

³² Vgl. M. MARINOVITCH [MARYNOWITSCH], Toward Religious Freedom in Ukraine: Indigenous Churches and Foreign Missionaries, in: Religion in Eastern Europe 20 (2000/5) 1-14; hier 13; KOVALENKO, Church and State (= Anm. 26), 370 f.

³³ (27.) Vgl. H. DRUZENKO, Nesvoječasnyj zakonoproekt [2007]; http://www.risu.org.ua/ukr/religion_and_society/analysis/article;13622/11.2007, wie auch den Bericht des Monitoring-Komitees der Parlamentarischen Versammlung des Europarats Nr. 10676 vom 19.09.2005 „Honouring of obligations and commitments by Ukraine“. Pkt. 269, <http://assembly.coe.int/documents/WorkingDocs/doc05/EDOC10676.htm> (27.11.2007); „Despite the fact that it is regarded as one of the best freedom of religion laws in the region, some of its provisions lack clarity. The Law limits the forms in which a religious organization can be created [...], provides no possibility for granting legal entity status to religious associations, discriminates foreigners and stateless persons. The law also contains a number of other ambiguous provisions, which leave a wide discretion to the implementing authorities. Hence, the quite progressive law for the time of its adoption now requires significant rewording“.

juristische Personen anerkannt werden. Somit ist den Kirchen in ihrer Gesamtheit ein solcher Status versagt³⁴.

Mit dieser Problematik hat sich insbesondere der ukrainische Religionsrechtler Hennadiy Druzenko näher befasst. Er kritisierte, dass sich die Rechtsformen für religiöse Organisationen auf bestimmte Klassifikationen beschränken und religiösen Gemeinschaften unterschiedslos eine „demokratische“ Form der Selbstorganisation auferlegt werde. Vor allem aber sei die Unmöglichkeit der Erlangung des Status einer juristischen Person für religiöse Vereinigungen problematisch. Es sei unlogisch, dass den religiösen Zentren und Verwaltungen als leitenden Organen mehr Rechte zukämen als der durch sie repräsentierten Organisation oder Gemeinschaft. Mit der Ablehnung der Registrierung religiöser Vereinigungen verzichte der Staat auch auf ein wesentliches Instrument zur Lösung von konfessionellen Streitigkeiten. Denn im Falle der Spaltung einer religiösen Vereinigung, in deren Folge sich einzelne Gruppen der Führung mehrerer Zentren anschließen, wäre das staatlich anerkannte Statut der religiösen Vereinigung das primäre rechtliche Instrument zur Feststellung der Rechtsnachfolge³⁵.

In den vergangenen Jahren erfolgten mehrere Initiativen zur Änderung des GGRO, die allerdings bislang ohne Erfolg geblieben sind³⁶. Die Konflikte zwischen den orthodoxen Paralleljurisdiktionen haben wesentlich eine Weiterentwicklung in der Religionsgesetzgebung verhindert.

Im Jahre 2006 erfolgte ein bedeutender Vorstoß zur Gesetzesänderung. Der in einem breiten Diskussionsforum erarbeitete Entwurf passierte zwar die OSZE und die Venedig-Kommission³⁷, doch wandte sich die UOK-KP gegen ihn und forderte stattdessen die Annahme einer alternativen Konzeption über die

³⁴ Vgl. Art. 7 Abs. 2 GGRO; zur Registrierung der Statuten vgl. Art. 14 f. GGRO. Siehe in diesem Zusammenhang auch EGMR, 14.06.2007, 77.703/01, Svyato-Mykhaylivska Parafiya / Ukraine:

<http://cmiskp.echr.coe.int/tkp197/view.asp?action=html&documentId=818896&portal=hbkm&source=externalhydnumber&table=F69A27FD8FB86142BF01C1166DEA398649> (27.11.2007). Die ukrainischen Behörden weigerten sich in diesem Fall, Änderungen im Statut einer Kirchengemeinde zu registrieren, die von der UOK-MP zur UOK-KP übergetreten ist. Der EGMR stellte eine Verletzung von Art. 9 EMRK fest und wies darauf hin, dass in Art. 15 GGRO die Grundlagen für die Verweigerung der Registrierung von Statuten religiöser Organisationen nicht hinreichend bestimmt seien. Auch die Art. 7f. GGRO wurden vom EGMR bemängelt (Pkte 130 u. 145). Siehe dazu meinen Kommentar in: öarr 2007/3.

³⁵ Vgl. DRUZENKO, Nesvoječasnyj zakonoproekt (= Anm. 33); DERS., Status jurydyčnoji osoby dlja Cerkvy: miňja ēy realnist? in: Jurydyčnyj žurnal (2003/10) 57-63; <http://justinian.com.ua/article.php?id=816> (30.11.2007).

³⁶ Vgl. ANTOŠEVSKYJ – KOVALENKO, Monitorynh (= Anm. 22), I.I.; M. VASIN, Analysis of legislative initiatives in freedom of worship and the activity of religious organizations in 2005 [2006]; (30.11.2007); DERS., Ohljad zakonodavčojoj roboty Verchovnoji Rady Ukrajiny četvertoho sklyannja u sferi svobody sovisti ta dijal'nosti relihijsnych orhanizacij [2006]; <http://www.risu.org.ua/freedom/analytic/article;11909/> (27.11.2007).

³⁷ Vgl. Entwurf und Gutachten: Comment on the Draft Law of Ukraine „On Freedom of Conscience and Religious Organisations“ prepared by the OSCE/ODIHR Advisory Council of Freedom of Religion or Belief, Opinion-Nr.: REL-UKR/072/2006; http://www.legislationline.org/upload/lawreviews/63/42/c9be8e_0732377acb156e3647b50a.pdf (27.11.2007) und: Venice Commission, Opinion 391/2006, http://www.venice.coe.int/site/dynamics/N_Opinion_ef.asp?L=E&OID=391 (27.11.2007).

Beziehungen zwischen Kirche und Staat. Die UOK-KP befürchtet, dass die Anerkennung von Kirchen in ihrer Gesamtheit als juristische Personen der UOK-MP und damit der rivalisierenden Kirchengemeinschaft zu Gute käme. Die UOK-KP ist überzeugt, dass die UOK-MP damit ihr pfarrliches Vermögen festschreiben und der Abspaltung von Gemeinden einen Riegel vorschieben möchte³⁸. Auch wurden Bedenken geäußert, dass angesichts der Ungelöstheit der Frage des vormaligen Eigentums von religiösen Organisationen die Anerkennung von Kirchen als juristische Personen die Gefahr der Verschärfung religiöser Konflikte in sich berge. Druzenko stellt hingegen die Stichhaltigkeit der Argumentation der UOK-KP in Frage und sieht gerade in einer entsprechenden Gesetzesänderung die Chance für eine bessere Lösung der Vermögensfragen. Der Dissens in dieser Frage hatte jedenfalls zur Folge, dass der Gesamtukrainische Rat der Kirchen und religiösen Organisationen einen Appell an den Staat richtete, die bisherigen Konsultationen bezüglich der Erarbeitung einer Konzeption über die Beziehungen zwischen Kirche und Staat und eines neuen Religionsgesetzes fortzusetzen. Angesichts der fortdauernden Stagnation im Bereich der Religionsgesetzgebung und der Tatsache, dass der neue Entwurf für ein Religionsgesetz bereits im Stadium seiner Ausarbeitung wesentliche Änderungspunkte einbüßte, warf Vasin die Frage auf, ob nicht der Reform religionsrechtlicher Normen in Spezialgesetzen der Vorrang gegenüber einer Revision des GGRO eingeräumt werden sollte³⁹. Das Problem der Notwendigkeit einer umfassenden Rechtsreform bleibt damit aber nur aufgeschoben.

Die politischen Veränderungen der vergangenen Jahre wirkten sich auch auf die staatliche Religionsbehörde aus. Anfang 2005 war das vormalige Komitee für Religionsangelegenheiten (*Deržavnyj komitet Ukrayiny u sprawach relihij*) aufgelöst worden. Dieses Komitee war 1995 als zentrales Organ für die Vollziehung der staatlichen Religionspolitik eingerichtet worden und unterstand dem Justizministerium. Dem Komitee kam neben der Registrierung von religiösen Organisationen auch die Koordinierung der Kontakte zwischen diesen und den staatlichen Organen zu. Kirchenvertreter kritisierten wiederholt seine Kontrolltätigkeit über die Religionsgemeinschaften. Die im Mai 2005 erfolgte Errichtung eines Departements des Justizministeriums für Religionsangelegenheiten war als Herabstufung des vormaligen Komitees bewertet worden. Dieser Schritt wurde damit begründet, dass der Staat offen und transparent mit den Religionsgemeinschaften zusammenarbeiten müsse. Nach dem Wiedererstarken der von Premierminister Janukovyč angeführten Koalition wurde im November 2006 anstelle des Departements ein „Komitee für nationale und Religionsangelegenheiten“ (*Deržavnyj komitet Ukrayiny u sprawach nacioanal'nostej ta relihij*) geschaffen. Kommentatoren sehen hinter dieser Aufwertung und der Besetzung der Leitung mit dem vormaligen kommunistischen Abgeordneten Heorij Popov die Absicht der Regierung, Gegenkräfte zur

³⁸ Vgl. Sitzung des Heiligen Synod der UOK-KP vom 13. Dezember 2006, Žurnal Nr. 32: <http://www.cerkva.info/2006/12/15/synod.html> (27.11.2007).

³⁹ Vgl. DRUZENKO, Nesvoječasnyj zakonoproekt (=Anm. 33); M. VASIN, Dumky ščodo pidchodiv do reformuvannja zakonodavstva Ukrayiny u sferi svobody sovisti ta dijal'nosti relihijsnych orhanizacij [2007]; (09.01.2008).

Religionspolitik des Präsidenten zu stärken. Die im Dezember 2007 neu gebildete Regierung Tymošenko bestellte den Religionswissenschaftler Oleksandr Sahan, der zuvor als Berater des Präsidenten gewirkt hatte, zum Leiter dieses Departements⁴⁰.

2. Vermögensrechtliche Fragen

Zu den ungelösten Problemen zwischen Kirche und Staat zählt insbesondere die Restitutionsfrage⁴¹. Die gesetzlichen Grundlagen sind mangelhaft. Das GGRO enthält in Art. 17 Regelungen über die Rückübereignung von „Kultgebäuden und -vermögen“. Weil es aber im vollen Ermessen der Behörden liegt, religiösen Organisationen Eigentum, ein unentgeltliches Nutzungsrecht oder eine abwechselnde Benutzung durch mehrere Organisationen einzuräumen, oder den Antrag überhaupt abzuweisen, führt das Fehlen von Kriterien für die Restitution zur Verfehlung des Ziels der Wiederherstellung von historischer Gerechtigkeit und begünstigt die politische und behördliche Einflussnahme auf religiöse Organisationen⁴².

Der Problematik fehlender Kultgebäude und konkurrierender Ansprüche versuchte man 1993 mit der Novellierung des Art. 17 GGRO zu begegnen. Demnach können Kultgebäude und -objekte mehreren Gemeinschaften zur abwechselnden Nutzung übergeben werden. Fehlt deren Zustimmung, kann ein

⁴⁰ Vgl. Postanova Kabinetu Ministrov Ukrayiny N 201 (14.02.2007), Pro zatverdžennja Položennja pro Deržavnyj komitet Ukrayiny u sprawach nacionál'noej ta reliji [Beschluss des Ministerkabinetts der Ukraine über die Bestätigung des Statuts des staatlichen Komitees der Ukraine für nationale und Religionsangelegenheiten], Oficijnyj visnyk Ukrayiny 2007/12, Pos. 419: <http://zakon1.rada.gov.ua/cgi-bin/laws/main.cgi?nreg=201-2007-%EF> (27.11.2007); Vgl. die Website des Komitees: <http://www.senm.gov.ua/control/uk/index> (27.11.2007), sowie die Kommentare: O. ZAJEC, Komentar na urjadove rišennja stosovno pidvyščennju statusu deržavnoho orhanu Ukrayiny u sprawach reliji [2006], <http://www.risu.org.ua/freedom/analytics/article;12929/> (27.11.2007); J. REŠETNIKOV [Y. RESHET NIKOV], Nema ničoho novoho pid soncem ... [2006]: <http://www.risu.org.ua/freedom/analytics/article;12811/> (27.11.2007); L. KOVALENKO, Dumka eksperta: Deržkomrelihij vidrodylly pidpil'no [2006]: <http://www.risu.org.ua/freedom/analytics/article;12808/> (27.11.2007); Je novyj holova Deržkomnacrelihij: <http://www.risu.org.ua/ukr/news/article;19968/> (08.01.2008).

⁴¹ Zu einzelnen Aspekten der Restitutionsproblematik vgl. M. RYBAČUK – O. BILOUŠ, Problema restytuciji cerkovnoho mayna, in: Polityčnyj menedžment (2003/3): http://www.politik.org.ua/vid_magcontent.php?m=1&n=17&e=152 (27.11.2007); J. REŠETNIKOV [Y. RESHETNIKOV], Pytannja pravovoho zabezpečennja procesu povernennja kolyš'noho cerkovnoho majna v Ukrayini [2007]: <http://www.risu.org.ua/ukr/religion.and.society/analysis/article;18789/> (09.01.2008).

⁴² Vgl. H. DRUZENKO, Restytucija po-ukrajins'kyj: vidnovlennja istoryčnoji spravedlyvosti ēy pastka dlya Cerkvi?, in: Juridycznyj žurnal (2004/3) 57-62, hier: 59 ff: <http://justinian.com.ua/article.php?id=1071> (30.11.2007); ANTOŠEVS'KYJ – KOVALENKO, Monitorynh (= Anm. 22), II.3. Die parlamentarische Versammlung des Europarats trug der Ukraine in ihrer Entschließung 1466 (2005) vom 05.10.2005 (Honouring of obligations and commitments by Ukraine: <http://assembly.coe.int/documents/adoptedtext/ta05/ERES1466.htm> [27.11.2007]) auf, klare Regelungen für die Restitution zu erlassen. Vgl. auch den Bericht des Monitoring-Komitees der Parlamentarischen Versammlung des Europarats Nr. 10676 vom 19.9.2005 (= Anm. 33), Pkt. 270: „The Ukrainian legislation still lacks effective legal tools for restitution of church property [...]. The legal problem of restitution mainly stems from the fact that religious associations have no right to obtain a legal entity status and thus cannot possess property. [...] This leads to an *ad hoc* restitution practice totally depending on the local authorities' preferences [...].“

staatliches Organ auch eine Nutzungsordnung durch getrennte Vereinbarungen mit den einzelnen Gemeinschaften festlegen. Diese Bestimmung ermächtigt in Abs. 3 die Behörden zur Erlassung einer Nutzungsordnung, die nicht auf dem Konsens der betroffenen Gemeinschaften beruht. Eine derartige Eingriffsmöglichkeit in zwischenkirchliche Beziehungen wird zu Recht als problematisch angesehen und insbesondere von der UOK-MP, die einer gemeinsamen Nutzung von Kirchen ablehnend gegenübersteht, kritisiert. Versuche zur Einführung einer gemeinsamen Nutzung haben die Konfliktsituation vielerorts verschärft⁴³.

Ein wichtiger Schritt in der Restitutionsfrage war der Ukas des Präsidenten der Ukraine vom 21. März 2002 „über unverzügliche Maßnahmen zur endgültigen Beseitigung negativer Folgen der totalitären Politik der ehemaligen UdSSR hinsichtlich der Religion und zur Wiederherstellung verletzter Rechte von Kirchen und religiösen Organisationen“⁴⁴. Der Ukas sah eine Kommission für diese Fragen, einen Perspektivplan für die Restitution von Vermögen in staatlichem Besitz und entsprechende Ausgaben in den Budgetentwürfen vor und empfahl den Behörden der örtlichen Selbstverwaltung Maßnahmen zur Wiederherstellung der Rechte religiöser Organisationen. Das Dokument ist bei den Kirchen auf ein überwiegend positives Echo gestoßen, doch wurde auch bemängelt, dass es primär eine Absichtserklärung darstelle. Im September 2002 genehmigte das Ministerkabinett einen Perspektivplan zur Rückerstattung von Vermögen und zur Garantie von Rechten religiöser Organisationen⁴⁵. Experten bemängeln jedoch, dass der untergesetzliche und größtenteils deklaratorische Charakter der bisherigen staatlichen Maßnahmen den Restitutionsprozess bremst⁴⁶.

Nach Angaben des Komitees für nationale und Religionsangelegenheiten wurden seit der Wende bis zum Jahre 2006 religiösen Organisationen 10.081 Kultgebäude übereignet und 4.513 zur Benutzung übergeben, darunter 3.935 Architekturdenkmäler. Diese Zahlen umfassen auch jene Gebäude, die vor 1991

⁴³ Vgl. hierzu die Beispiele bei: ANTOŠEVSKÝ / KOVALENKO, Monitoryn (– Anm. 22), II.2.

⁴⁴ Ukaz Prezydenta Ukrayiny N 279/2002 (21.03.2002), Pro nevidkladni zachody šeodo ostačenoho podolannja nehatyvnykh naslidkiv totalitarnej polityky kolyš'oho Sojuzu RSR stosoνno relihiij ta vidnovlennja porušenych prav cerkov i relihiijnich orhanizacij [Ukas des Präsidenten der Ukraine über unverzügliche Maßnahmen zur endgültigen Beseitigung negativer Folgen der totalitären Politik der ehemaligen UdSSR hinsichtlich der Religion und zur Wiederherstellung verletzter Rechte von Kirchen und religiösen Organisationen], Oficijnyj visnyk Ukrayiny 2002/12, Pos. 563: (27.11.2007).

⁴⁵ Rozporjadžennja Kabinetu Ministriv Ukrayiny N 564-r (27.09.2002), Pro perspektivnyj plan nevidkladnykh zachodiv šeodo ostačenoho podolannja nehatyvnykh naslidkiv totalitarnej polityky kolyš'oho Sojuzu RSR stosoνno relihiij ta vidnovlennja porušenych prav cerkov i relihiijnich orhanizacij [Verfügung des Ministerkabinetts der Ukraine über den Perspektivplan der unverzüglichen Maßnahmen zur endgültigen Beseitigung negativer Folgen der totalitären Politik der ehemaligen UdSSR hinsichtlich der Religion und zur Wiederherstellung verletzter Rechte von Kirchen und religiösen Organisationen]: <http://zakon1.rada.gov.ua/cgi-bin/laws/main.cgi?nreg=564-2002-%d0> (27.11.2007); vgl. auch Rozporjadžennja Prezydenta Ukrayiny N 1172/2005-rp (23.09.2005), Pro zachody šeodo realizaciji deržavnaji polityky u sferi mižnacional'nych vidnosyn, relihiij i cerkvi [Verfügung des Präsidenten der Ukraine über Maßnahmen zur Realisierung der staatlichen Politik im Bereich der interethnischen Beziehungen, der Religionen und der Kirche], in: Urjadovyj Kurjer, 30.09.2005, Nr. 185: (27.11.2007).

⁴⁶ Vgl. L. KOVALENKO, Analytična ocinka zakonoprojektu „Pro zasady povernennja kul'tovych budivel' ta majna relihiijnym orhanizacijam“ [2006]: <http://www.risu.org.ua/freedom/analytics/article/10494/> (27.11.2007).

als gemietete Objekte im staatlichen Eigentum religiösen Organisationen dienten und diesen nach 1991 übertragen wurden. Mit den auf der Website des Komitees genannten 3.600 zurückerstatteten Kultgebäuden sind diejenigen gemeint, die zuvor nicht oder nicht bestimmungsgemäß verwendet wurden. Derzeit würden religiöse Organisationen Anspruch auf etwa 350 Kultgebäude erheben. Doch sei deren Rückgabe durch die Tatsache erschwert, dass in diesen Gebäuden großteils soziale und andere gemeinnützige Einrichtungen untergebracht seien. Aus der Sicht des vormaligen Leiters dieses Komitees stelle die Frage der Restitution weniger ein politisches als ein finanzielles Problem dar. Zudem wurden nach 1992 mit Unterstützung staatlicher Stellen 4.900 Kultgebäude errichtet⁴⁷.

Anfang 2007 wurde beim Ministerkabinett eine Kommission für Fragen der Restitution eingerichtet. Dieser Fragenkomplex, der weitere vielschichtige Probleme, wie die Frage nach der Restaurierung und Instandhaltung von Baudenkmalen, der Wahrung der Gerechtigkeit gegenüber allen Betroffenen, und der Möglichkeit materieller Kompensationen umfasst, wird den Staat und die Religionsgemeinschaften noch geraume Zeit beschäftigen⁴⁸.

Neben der Restitutionsfrage existieren weitere ungelöste Problembereiche. So sind etwa seit dem Jahre 2004 infolge des Inkrafttretens des Gesetzes über die staatliche Registrierung von juristischen Personen und physischen Personen als Unternehmer⁴⁹, das auf die Verummöglichung von fiktivem Unternehmertum durch Schaffung einer einheitlichen Registratur abzielte, religiöse Organisationen mit einer doppelten Registrierung konfrontiert. Versuche, diese Problematik auf legislativem Weg zu lösen, sind bisher an Auffassungsunterschieden gescheitert.

Erschwerend hat sich für religiöse Organisationen auch die Änderung der Rechtslage im Jahre 2001 ausgewirkt, nach der ihnen kein Recht auf dauerhafte Landnutzung mehr zusteht⁵⁰. Dieser Schritt hatte den Wegfall der steuerlichen Begünstigung, die Notwendigkeit des Abschlusses von Pachtverträgen und die

⁴⁷ Ich danke Herrn Mykola Bojčuk vom Komitee für nationale und Religionsangelegenheiten für nähere statistischen Angaben und Erläuterungen. Vgl. Kerivnyk Deržkomnacrelīhij naholosyv, ščo pover-nennja cerkovnoho majna je ne tak polityčnoju, jak finansovoju problemoju [2007]: <http://news.ukrinfo.gov.ua/ukr/order/?id=581554> (27.11.2007); Osoblyvosti rozvytku deržavno-cerkovnyh vidnosyn ta relihiyno-cerkovnoho kompleksu v sučasnej Ukrayini [2007]: http://www.scnm.gov.ua/control/uk/publish/article?art_id=49048&cat_id=47896 (27.11.2007).

⁴⁸ Vgl. Postanova Kabinetu Ministriv Ukrayiny N 61 (24.01.2007), Pro utvorennja Komisiji pry Kabinetu ministriv Ukrayiny z pytan'j povernennja majna relihiijnym orhanizacijam [Beschluss des Ministerkabinetts der Ukraine über die Einrichtung einer Kommission beim Ministerkabinett der Ukraine für Fragen der Rückerstattung von Vermögen an religiöse Organisationen], Oficijnyj visnyk Ukrayiny 2007/6, Pos. 225; <http://zakon1.rada.gov.ua/cgi-bin/laws/main.cgi?nreg=61-2007-%EF%28.27.11.2007%29>.

⁴⁹ Vgl. Zakon Ukrayiny N 755-IV (15.05.2003), Pro deržavnou rejestraciju jurydyčnyh osib ta fizyčnyh osib - pidprijemciv, VVR 2003/31f, Pos. 263; zuletzt geändert durch Gesetz Nr. 3575-IV, 16.03.2006, VVR 2006/37; Pos. 310: <http://zakon1.rada.gov.ua/cgi-bin/laws/main.cgi?nreg=755-15> (27.11.2007). Zur Ablehnung von Identifikationsnummern aus religiösen und anderen Überzeugungen vgl. Art. 9 Z. 4 Abs. 3; Art. 17 Z. 4 Abs. 3; Art. 42, Z. 2 Abs. 1 u. Z. 4 Abs. 1; Art. 45 Z. 1 u. Z. 2 Abs. 6, Z. 4 Abs. 2 des Gesetzes. Siehe zu dieser Frage: ANTOŠEVS'KYJ - KOVALENKO, Monitorynh (= Anm. 22), 1.I.

⁵⁰ Vgl. Zemel'nyj kodeks Ukrayiny [Landkodex der Ukraine] N 2768-III (25.10.2001), VVR 2002/3f, Pos. 27; zuletzt geändert durch Gesetz Nr. 2229-IV, 14.12.2004, VVR 2005/4; Pos. 103: (27.11.2007), Art. 92.

Unmöglichkeit des Eigentumserwerbs an Grundstücken zur Folge. Die Änderung der Rechtlage steht derzeit zur Diskussion⁵¹.

Die direkte staatliche Finanzierung von Aktivitäten religiöser Organisationen ist nach Art. 5 Abs. 4 GGRO nicht möglich. Eine indirekte finanzielle Unterstützung, wie etwa durch Beiträge zur Instandsetzung bzw. Instandhaltung von Kultgebäuden und -gegenständen von kulturellem Wert, ist durchaus gesetzeskonform, wenngleich eine Verbesserung der Rechtsgrundlagen vonnöten erscheint⁵². In diesem Zusammenhang ist auch darauf hinzuweisen, dass ein Großteil der humanitären Hilfe durch religiöse Organisationen erfolgt.

Nach Art. 21 Abs. 4 GGRO können Gottesdienste und religiöse Riten in Krankenhäusern und Haftanstalten durchgeführt werden. Doch fehlen gesetzliche Grundlagen für die Organisierung der kategorialen Seelsorge im öffentlichen Raum. Die Zusammenarbeit in diesem Bereich beruht derzeit auf Einzelvereinbarungen zwischen betreffenden Einrichtungen und religiösen Organisationen. Die Kirchen sind vor allem mit dem Problem des Fehlens rechtlicher Strukturen, finanzieller Ressourcen und geschulter Mitarbeiter konfrontiert.

3. Bildungswesen

In der Diskussion um die Rolle der Kirchen in der ukrainischen Gesellschaft kommt der Frage nach der Vermittlung von Wertvorstellungen im Schulunterricht ein besonderer Stellenwert zu. Die ukrainische Gesetzgebung sieht eine Trennung zwischen dem als säkular charakterisierten Schulwesen und den Kirchen vor⁵³. Kirchenvertreter betonen seit längerem, dass es notwendig sei, die Entfremdung des Bildungswesens von religiösen Fragestellungen zu überwinden, die durch eine Interpretation des Prinzips der Säkularität der Bildung im Geiste des verordneten Atheismus bedingt war.

In der Westukraine wurde schon 1992 der fehlenden Vermittlung von ethischen und religiösen Werten in den Schulen durch die Einführung eines Unterrichts in „Grundlagen der christlichen Moral“ auf experimenteller Basis begegnet. In der Folge wurde ein Lehrprogramm der „Grundlagen der christlichen Ethik“ ausgearbeitet, das von orthodoxer und katholischer Seite wie auch von

⁵¹ Zur Problematik der doppelten Registrierung und der Landnutzung vgl. ANTOŠEVS'KYJ – KOVALENKO, Monitoryn (= Ann. 22), I. 2.; VASIN, Analysis; DERS., Ohlijad (= Ann. 36).

⁵² Vgl. KOVALENKO, Church and State (= Ann. 26), 375.

⁵³ Vgl. die einschlägigen Normen: Konstytucija (= Ann. 24), Art. 35 Abs. 3; GGRO (Zakon N 987-XII; Ann. 25), Art. 6; Zakon Ukrayiny N 1060-XII (23.05.1991), Pro osvitu [Gesetz über die Bildung], VVR URSR 1991/34, Pos. 451; neu kundgemacht im Gesetz Nr. 100/96-VR (23.03.1996), VVR 1996/21, Pos. 84; zuletzt geändert durch Gesetz Nr. 489-V, 19.12.2006, VVR 2007/7f; Pos. 66; <http://zakon.rada.gov.ua/cgi-bin/laws/main.cgi?nreg=1060-12> (27.11.2007), Art. 6; Art. 8 Z. 1-3; Art. 9. Vgl. dazu L. KOVALENKO, Do problemy relihiynoi osvity u svits'kij deržavi [2001]; <http://www.risu.org.ua/ukr/religion.and.society/analysis/article;8794/> (27.11.2007) bzw. L. KOVALENKO – R. NEBOŽUK, Do problemy relihiynoi osvity u svits'kij deržavi ta chrystyjans'koho vychovannya jak neobhodimych skladovych pobudovy vysokoduchovnoho hromadjans'koho suspiłstva v Ukrajini, in: V. D. BONDARENKO u.a. (Hg.), Relihiya i zakon: problemy pravovooho vrehuljuvannja deržavno-cerkovnyh vidnosyn, Materiały naukovo-praktyčnoji konferenciji, Kyiv 2002, 98-105, hier: 101 f. Ich danke Frau Oksana Senchuk und Herrn Viacheslav Blikhar für Materialien und erläuternde Hinweise zu Fragen des Bildungswesens in der Ukraine.

einem Teil der protestantischen Kirchen mitgetragen wird⁵⁴. Dieser Unterricht versteht sich nicht als religiöse Unterweisung, wie sie etwa in kirchlichen Sonntagsschulen stattfindet, sondern als Teil der Vermittlung von Wertvorstellungen, die für die ukrainische Gesellschaft entsprechend ihren kulturellen Traditionen maßgeblich sind. Er zielt auf die Weitergabe von ethischen bzw. moralischen Werten auf Grundlage der christlichen Lehre ab.

In den westukrainischen Gebieten (Oblasti) Lviv, Ternopil' und Ivano-Frankiv's'k wurde auf Basis von Empfehlungen der Gebietsräte nach 1997 an zahlreichen Mittelschulen „Christliche Ethik“ als zusätzliches Pflichtfach für alle Schulstufen mit Abmeldung möglichkeit eingeführt. Außerhalb der Westukraine konnte das Fach nur fallweise auf Grundlage einer Vereinbarung mit der jeweiligen Schulleitung eingeführt werden. Nach den Angaben des Bildungsministeriums wurden im Schuljahr 2004/05 in 19,4% der allgemeinbildenden Schulen Fächer mit geistlich-ethischer Ausrichtung (wie „Christliche Ethik“, „Christliche Kultur“, „Grundlagen der orthodoxen Kultur der Krym“, „Grundlagen der muslimischen Kultur der Krym“) unterrichtet. 7% der Schüler (ca. 356.000) nahmen an einem derartigen Unterricht teil⁵⁵.

Seit dem Jahre 2000 wird die Frage der Einführung eines landesweiten Ethikunterrichts intensiv diskutiert. Während Befürworter des christlichen Ethikunterrichts die konfessionsverbindende Dimension und die breite Akzeptanz des Faches ins Treffen führen, äußern Kritiker Bedenken, dass im Falle der Einführung eines solchen Faches als Pflichtgegenstand Probleme bei der Wahrung der Gewissens- bzw. Religionsfreiheit zu erwarten seien. Schwierigkeiten bereitet auch die Wahrung des überkonfessionellen Charakters und die Ermöglichung einer landesweiten Lehrerausbildung⁵⁶.

Anfang 2005 kündigte das ukrainische Bildungsministerium die Einführung eines allgemeinen Ethikunterrichts an. Das Lehrprogramm ist insbesondere in der westukrainischen Öffentlichkeit und bei den Kirchen wegen seines „autonomen“ Moralverständnisses und seiner liberalen Positionen in der Sexualerziehung auf starken Widerstand gestoßen und wurde inzwischen auch abgeändert. Im selben Jahr konnten Vertreter der orthodoxen und katholischen Kirchen Staatspräsident Juščenko für die Unterstützung eines christlichen Ethikunterrichts gewinnen. In der Folge ermöglichte das Bildungsministerium die Einführung eines auf regionaler Ebene approbierten fakultativen Ethikunterrichts für die 5. und 6. Schulstufe an allgemeinbildenden Mittelschulen. Damit kann der Gegenstand

⁵⁴ Derzeitige Fassung: Prohramy dlja zahal'noosvitnih navčal'nyeh zakladiv. Chrystjans'ka etyka. 1-11 klasy, Lviv 2004.

⁵⁵ Vgl. Nakaz Ministerstva osvity i nauky Ukrayiny N 437 (26.07.2005), Pro vyyčennja u navčal'nyeh zakladach fakul'tatyvnyeh kursiv z etyty viry ta relihiyeznavstva [Erlass des Ministeriums für Bildung und Wissenschaft der Ukraine über den Unterricht fakultativer Fächer aus Ethik des Glaubens und Religionskunde an Lehranstalten]; http://www.mon.gov.ua/laws/MON_437.doc (27.11.2007) und die Übersicht in: National Security and Defence [= Nacional'na Bezpeka i Oborona] (2005/8) 44; http://www.ueeps.org.ua/additional/NSD68_eng.pdf (30.11.2007). Demnach konnte in 17 von 24 Gebieten, in den Städten Kyjiv und Sevastopol' sowie in der Autonomen Republik Krym ein derartiger Unterricht eingeführt werden. Zur Haltung der ukrainischen Bevölkerung in dieser Frage vgl. A. BYCHENKO – M. MISCHENKO, What Ukrainians think about Religious Education: ebd., 3-24.

⁵⁶ Vgl. zur Diskussion: Religious Education in Ukraine: Problems and Solutions (2005); ebd., 25-43.

„Grundlagen der christlichen Ethik“ seit dem Schuljahr 2005/06 auf Wunsch von Eltern anstelle des allgemeinen Ethikunterrichts gewählt werden⁵⁷. In westukrainischen Gebieten, in denen der christliche Ethikunterricht vielfach in allen Schulstufen etabliert ist, haben Eltern das Recht auf die Wahl des alternativen Ethikunterrichts. Die vom Bildungsministerium herausgegebenen „instruktiven bzw. methodischen Empfehlungen bezüglich des Unterrichts von Lehrgegenständen im neuen Schuljahr 2006/07“⁵⁸ sehen neben einem allgemeinen Ethikunterricht und dem Unterricht in „Grundlagen der christlichen Ethik“ auch den Zweig „Grundlagen der religiösen Ethik“ vor, der auf den moralischen Prinzipien der Weltreligionen basiert⁵⁹.

Hinsichtlich der Bildungsfragen ist weiters darauf hinzuweisen, dass derzeit aufgrund der Trennung von Schulwesen und Kirchen religiöse Organisationen nicht die Trägerschaft von allgemeinbildenden Schulen übernehmen können. Trotz der Bemühungen um die Schaffung von gesetzlichen Rahmenbedingungen für kirchliche Schulen, die sich insbesondere auf das Recht von Eltern auf eine religiöse Erziehung ihrer Kinder stützen, bleibt diese Frage politisch weiterhin umstritten⁶⁰.

Die Frage der staatlichen Anerkennung der theologischen Ausbildung als wissenschaftliche Disziplin befand sich lange Zeit in einer Sackgasse. Im April 2002 verabschiedete das ukrainische Ministerium für Bildung und Wissenschaft einen Erlass, mit dem die Theologie als Wissenschaftszweig des Fachbereichs Philosophie anerkannt wurde, doch wurde dieser von den staatlichen Behörden bis zum Jahre 2005 nicht umgesetzt⁶¹. Mit der Erlangung der staatlichen Akkreditierung

⁵⁷ Vgl. hiezu Nakaz N 437 (= Anm. 55); Die derzeitige Fassung des Ethik-Lehrprogramms findet sich unter: http://www.mon.gov.ua/education/average/new_pr (27.11.2007). Vgl. auch: Zvernennja Hlav tradycijnych chrystyans'kych Cerkov pro chrystyans'ki cinnosti v osviti [2005] [Schreiben der Vorsteher der traditionellen christlichen Kirchen über christliche Werte in der Bildung]: <http://www.ugcc.org.ua/ukr/documents/appeal2005/osvita/> (27.11.2007) sowie die Kommentare von A. VAS'KIV, „Chrystyans'ka etyka“ i „Etyka“ u školi: pro i contra [2005]: http://www.risu.org.ua/ukr/religion_and_society/comments/article;5650/ (27.11.2007); J. REŠETNIKOV [Y. RESHETNIKOV], „Chrystyanska etyka: deža vju“ [2006]: <http://www.risu.org.ua/freedom/analytcs/article;8970/> (27.11.2007); Prezydent zaklav fundamento do cywilizacijnoho uspichu Ukrayiny [2005; Interview mit V. Roman Nebožuk, UGCK]; (27.11. 2007).

⁵⁸ Instruktyvnno-metodyčni rekomenadaciji šedo vyvčennja škil'nych dyscyplin u novomu 2006/2007 navčal'nomu roci (prodovžennja). Etyka ta kursy duchovno-moral'noho sprjamuvannja: http://www.mon.gov.ua/education/average/topic/n_pr/m_r (27.11.2007).

⁵⁹ Vgl. Chrystyans'ka etyka u školach. „Za“ i „protiv“ [2007]: <http://www.portal.lviv.ua/pohlia/2007/08/23/115719.html>, (27.11.2007); Try etyky dlja ukrajins'kych učeniv. Jak vykladatymet'sja relihiya v zahal'noosvitnichych školach [2006]: <http://www.radiosvoboda.org/article/2006/6/4AE14A76-1718-4F23-B579-BF9CD019A194.html> (27.11.2007); Etyka, chrystyans'ka etyka čy jaka?: http://www.risu.org.ua/ukr/news/hot_theme/2006/ethics/ (27.11.2007).

⁶⁰ Vgl. Y. RESHETNIKOV [J. REŠETNIKOV], The Experience of Protestant Churches in Establishing General Education Schools [2006]: http://www.risu.org.ua/eng/religion_and_society/analysis/article;9187/ (27.11.2007); KOVALENKO, Do problemy bzw. KOVALENKO – NEBOŽUK, Do problemy (= Anm. 53), 101 f.

⁶¹ Vgl. Nakaz Ministerstva osvity i nauky Ukrayiny N 280 (29.04.2002). Pro vnesennja zmij i dopoven' do Pereliku naprijamju ta speciałnostej, za jakymy zdjisnjuječja pidhotovka fachiviv u vyščykh navčanych zakladach za vidpovidnymy osvitn'o-kvalifikacijnymy rinvjamy [Erlass des Ministeriums für Bildung und Wissenschaft der Ukraine über die Vornahme von Änderungen und Ergänzungen im Verzeichnis der Fachbereiche und Studienrichtungen für die Ausbildung von Fachleuten an höheren Lehreinrichtungen gemäß den entsprechenden akademischen Graden]: http://www.risu.org.ua/ukr/resources/governmentsdoc/mes_order280_2002 (27.11.2007) (Das

für das Magisterstudium der Theologie im Jahre 2007 durch die Ukrainische Katholische Universität in Lviv (UKU) ist nunmehr auch in der Ukraine der Weg für die Anerkennung der Theologie frei⁶².

4. Abschließende Bemerkungen

Der ukrainische Staat ist vom Postulat der nationalen Selbstbestimmung, einem wachsenden Bewusstsein um die Zugehörigkeit zu Europa, aber auch von den Folgen des Zerfalls der Sowjetunion geprägt. Sowohl bei staatlichen Stellen, die ihre früheren Denk- und Handlungsmuster beibehalten haben, wie auch bei Kirchenvertretern, die keine Erfahrungen mit einer Existenz in einer demokratisch-pluralistischen Gesellschaft aufweisen, besteht vielfach die Versuchung, religionsrechtliche Probleme durch obrigkeitliche Eingriffe lösen zu wollen. Die Frage nach der Sinnhaftigkeit und den Folgen politischer Einflussnahme auf das religiöse Leben bleibt auf nationaler und lokaler Ebene weiterhin aktuell.

Der Trennung von Kirche und Staat widerspricht nicht, dass es grundsätzlich voneinander ist, das bisherige, sowjetisch geprägte Konzept der Distanz zwischen dem Staat und den Religionsgemeinschaften neu zu gestalten. Im Zusammenhang mit der Notwendigkeit der Revision der Religionsgesetzgebung stellt die Ungelöstheit von Vermögensfragen ein besonderes Problem dar. Angesichts der gesteigerten Aktivitäten von Religionsgemeinschaften sind im kulturrellen und leistungsstaatlichen Bereich Vorkehrungen für ihre Einbeziehung in die Öffentlichkeit zu schaffen, da ihr Beitrag zum Aufbau einer Zivilgesellschaft und zur Entwicklung im sozialen, kulturellen und intellektuellen Bereich wichtig erscheint.

Dokument wird nach der Website des Religionsinformationsservice RISU zitiert, weil es auf der Website des ukrainischen Parlaments nicht [mehr] aufscheint und in den einschlägigen Verlautbarungsblättern nicht abgedruckt wurde). Vgl. auch Nakaz Ministerstva osvity i nauky Ukrayiny N 363 (16.6.2005), Pro zatverdžennja zmin do Pereliku naprijamiv ta speciafnostej, za jakymy zdjjsnjujeľ'sja pidhotovka fachivciv u vyščykh navčanych zakladach za vidpovidnymy osvit'ov-kvalifikacijsnymy rivnjamy [Erlass des Ministeriums für Bildung und Wissenschaft der Ukraine über die Bestätigung von Änderungen im Verzeichnis der Fachbereiche und Studienrichtungen für die Ausbildung von Fachleuten an höheren Lehranstaltungen gemäß den entsprechenden akademischen Graden]: <http://zakon1.rada.gov.ua/cgi-bin/laws/main.cgi?nreg=z0816-05> (27.11.2007). Zu dieser Problematik und weiteren Fragen der religiösen Bildung vgl. ANTOŠEVSKYJ – KOVALENKO, Monitorynh (= Anm. 22), I.4.

⁶² Auch die nationale Universität „Akademie von Ostroh“ bietet inzwischen ein Theologiestudium an.

LAW ON RELIGION IN MULTICONFESSITIONAL WESTERN BALKAN

Richard P o t z, Vienna

I. The historical background

Let me start with some considerations on the common historical background of the countries I have to deal with¹. A *first essential feature* of these States is the fact that they were part of multinational and multi-confessional Empires, the Ottoman Empire and, as far as Bosnia and a part of Serbia are concerned, of the Habsburg Monarchy. Therefore for the historical background, we have to draw our attention to the Law on Religion of these multi-confessional Empires. According to a typology of tolerant societies, the American philosopher Michael Walzer describes the great multinational State as the oldest of four tolerant institutional prototypes². These Empires had come into being through violent expansion whereby a privileged people or a privileged religion had been an important factor of this expansion. After establishing the regency, however, they succeeded quite well in integrating differences and carrying out a rather peaceful co-existence.

This principle attitude of tolerance, nevertheless, contrasted with some negative aspects:

- *First* it has to be mentioned that within this concept of tolerance individual rights did not play any role throughout a long period. The individual was included in the community concerned, being a kind of a compulsory society.
- *Secondly* – as a result of this – tolerance as usually practised was not frequently guaranteed to dissidents, especially where the dominant religion was concerned.
- *Thirdly*, the concept of so-called “Confessional Nations” (Kirchennationen) arose, implying a close unity of confession and nation³. This construction of political self-rule was based on the Ottoman millet-system⁴, which was a

¹ For this historical background cf. R. POTZ, Freedom of religion an the legal position of religious minorities, in: European Consortium for Church-State Research 17 (ed.), *The Status of Religious Confessions of the States applying for Membership to the European Union*, Milan 2002, 45–61.

² M. WALZER, *On toleration*, New Haven 1996.

³ For the term „Kirchennation“ cf. E. TURCYNISKI, *Konfession und Nation: Zur Frühgeschichte der serbischen und rumänischen Nationsbildung (Geschichte und Gesellschaft* vol. 11), Düsseldorf 1976.

⁴ Millet was the specific term for a confessional community in the Ottoman Empire. In the 19th century, with the Tanzimat reforms, the legally protected religious minority groups were called millets. cf. B. BRAUDE – B. LEWIS (ed.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire. The Functioning of a Plural Society*, 2 vol., New York 1982; M. URGINUS, *Zur Diskussion um „millet“ im Osmanischen Reich*, in: *Südost-Forschungen* 48 (1989) 195–207.

specific version of the Islamic dhimmi-concept⁵. It had partly been applied to the Orthodox minorities also in the Habsburg Monarchy. Subsequently in the whole Balkan area not only Orthodox and Muslim, but also Catholic and Protestant peoples and ethnic groups showed structures similar to that of a National Church. In the course of the foundation of new National-States in the area of the Ottoman Empire, this tradition led to an exchange of the population that contemporarily always involved ethnic and religious cleansing. This concept has effects up to the present day insofar as each ethnic or religious group desperately tries not to become the "dhimmi" of another group which has been demonstrated since the beginning of the nineties of the last century in connection with the dissolution of Yugoslavia.

When the western concept of religious freedom, surpassing tolerance, came into force, a change occurred concerning the different conditions between East and West. It was a challenge the multi-confessional Empires could hardly cope with, when they were called upon to provide a comprehensive guarantee of religious freedom. This can be demonstrated especially with regard to the Ottoman Empire. The reforms in this Empire were forced by European powers in the 19th century, and were aimed at the abolition of the millet-system and the establishment of the principle of equality concerning all Ottoman citizens independent of their religious belief. The reduction of the self-administration within the millet-system was a necessary precondition for this intention. The Non-Muslim communities reacted with a kind of double-strategy. On the one hand, they requested complete equality in accordance with the concept of religious freedom, and on the other hand, they opposed every change to the traditional millet-system involving a restriction of self-administration that had been included within this system.

There is a second characteristic feature. The three countries I have to deal with underwent three transformations in the 20th century.

The first transformation was the dissolution of the old empires after World War I with the consequence of the emergence of National-States according to the western tradition. Although, by claiming self-determination, smaller entities replaced the Empires, some of the new countries remained multi-ethnic and/or multi-confessional because of the traditionally mixed ethnic and confessional population. One of these countries was Yugoslavia, where a new multi-ethnic and multi-confessional State came into being. Deeply rooted in the tradition of Confessional Nations, the change to the concept of a common State of the Serbs, Croats and Slovenes provoked a critical situation. Although a system of a formal parity between Catholicism and Orthodoxy was established, including to a certain degree the Islamic community, the Serbian Orthodox Church was *de facto* in a

⁵ In the territory of Islam (Dar al Islam) non-Muslims, that means the people of the book (Jews and Christians), have the status of tolerated *dimmīt*. The Ottoman millet-system is a special form of this concept.

leading position as the Serbs were the dominant population and the royal dynasty Karadjordjević was closely linked with the Orthodox Church⁶.

Under the Kingdom of the Serbs, Croats and Slovenes, the principle of "recognized religions" applied. Article 12 of the Vidovdan-Constitution from June 28th 1921 States:

"Freedom of religion and conscience is guaranteed. Adopted religious beliefs are equal before the law and may publicly profess their religious doctrines."

At that time the following religions were recognized: Orthodox Christianity, Roman Catholicism, Islam, the evangelical and reformed Protestant Churches, Judaism, the Baptist Church, and the Croatian Old Catholic Church.

The *second transformation* was the establishment of the Communist system after World War II. The model of the secular State was introduced in the new Yugoslavia, characterized by the separation of Religious Communities and the State. Religion was declared to be the private affair of each individual, and the enjoyment of civil rights to be independent of affiliation to any religion or none.

The ideological Marxist framework was the reason for the enactment of restrictive laws on the legal status of Religious Communities. In administrative practice all kinds of repression were used. Especially in the case of Yugoslavia this practice not only was based in the Marxist concept of religion as a result of class society, but it has also had been attacked as a factor of nationalism. Religious Communities were always in danger of being denounced of politicization of religion and misuse of religious sentiments for nationalistic purposes.

The revised Constitution of the Socialist Federal Republic of Yugoslavia from 1974 guaranteed freedom of religion, but treated religion as a private matter. It stipulates that Religious Communities were separate from the State and that it was unconstitutional to abuse religion and religious affairs for political ends.

On the level of the single Republics Laws on Religious Communities were enacted, which in some cases have survived 1989 for many years. In the Republic of Serbia the Law of 1977 was in force until 1993 and in the Republic of Bosnia and Herzegovina the Law on Religious Communities from 1976 even until March 2004.

The *third transformation* was the breakdown of Communist Yugoslavia and the dissolution of the country as a result of a series of secession wars. Religion was rediscovered as an element of national identity within all three traditional denominations, which played a noticeable role in the emergence of new States on the soil of former Yugoslavia. In the case of Serbia and Bosnia religion was of

⁶ For the following cf. S. AVRAMOVIĆ, Church and State in Serbia, in: S. FERRARI – C. DURHAM (ed.), Law and Religion in Post-Communist Europe, Leuven 2004, 295-309; IDEM, Das neue serbische Religionsgesetz, in: Barr 53 (2006) 447-460.

great importance for the identity of the people, so the Religious Communities play again a rather significant role in society and politics.

With regard to the Kosovo we can find quite a different situation. Although the vast majority of the inhabitants now are Muslims, the Islamic Community plays no important political role. According to the famous quotation of the leading Catholic intellectual Vaso Pashko (1825-92), "The religion of the Albanians is Albanianism" – which in the 20th century was taken over by Enver Hoxha – the statistically dominating Islamic Community has remarkably low influence in Kosovo's society and politics.

II. New constitutional framework and new regulations

With the end of the communist system in all three countries, religious freedom was granted in the form of the classical liberal concept of the first generation of human rights. These guarantees were formulated in a very similar way. The wording was regularly taken from the UN-Universal Declaration of Human Rights and the corresponding Covenants, the European Convention of Human Rights or from the CSCE-Documents.

The Federal Republic of Yugoslavia got a new constitution in 1992, which was in principal guaranteeing individual religious freedom⁷.

In Bosnia and Herzegovina we have to consider three constitutional instruments: The Constitution of Bosnia and Herzegovina⁸, the Constitution of the Federation of Bosnia and Herzegovina⁹ and the Constitution of the Republika Srpska¹⁰. They all deal separately with freedom of religion. Article 2 § 2 of the Constitution of Bosnia and Herzegovina reads, that the rights and freedoms set forth in the European Convention for the Protection of Human Rights and Fundamental Freedoms and its Protocols shall apply directly in Bosnia and Herzegovina. These international human rights instruments shall have priority over all other laws. Article 2 of the Constitution of the Federation of Bosnia and Herzegovina reads:

"The Federation will ensure the application of the highest level of internationally recognized rights and freedoms provided in the documents listed in the Annex to the Constitution."

⁷ An English translation is available under: http://www.worldstatesmen.org/Yugoslav_Const_1992.htm (27.12.2007).

⁸ An English translation is available under: http://www.cebh.ba/public/down/USTAV_BOSNE_I_HERCEGOVINE_engl.pdf (27.12.2007).

⁹ An English translation is available under: <http://www.ohr.int/ohr-dept/legal/oth-legist/doc/fbih-constitution.doc> (27.12.2007).

¹⁰ An English translation is available under: http://en.wikisource.org/w/index.php?title=Transwiki:Constitution_of_Republika_Srpska&oldid=1000000 (27.12.2007).-

Article 28 of the Constitution of Republika Srpska not only guarantees freedom of religion, but includes also collective rights of Religious Communities and a special mentioning of the Serbian Orthodox Church:

"Religious Communities shall be equal before the law and shall be free to perform religious affairs and services. They may open religious schools and perform religious education in all schools at all levels of education; they may engage in economic and other activities, receive gifts, establish legacies and manage them, in conformity with the law. [...] The Serbian Orthodox Church shall be the Church of the Serb people and other people of Orthodox religion."¹¹

In Kosovo we find a special situation on constitutional level, because of the Framework for a provisional Self-Government, enacted by the special representative of the UN-Secretary General for Kosovo on the 1st May 2001¹². This Constitutional framework incorporates international human rights conventions and treaties, including those provisions that protect religious freedom and prohibit discrimination based on religion and ethnicity. An important part of the Constitutional framework is dedicated to the protection of minorities, which of course also comprises the legal position of religious minorities.

On the level of specific laws for the realisation of the fundamental right of religious freedom, like most of the transformation countries, Serbia, Bosnia and Kosovo have enacted new regulations. All three Laws are dating from the beginning of the 21st century. The reason was that in all three countries the political preconditions have changed after the last Yugoslavian secession wars shortly before the turn of the century. In Bosnia and Herzegovina a new Law was enacted on March 17th 2004¹³. After many years of preparation, questioning and controversies, Serbia received its new Law on Religion on April 20th 2006¹⁴. Also after a long discussion in Kosovo the Law on Freedom of Religion was enacted on July 13th 2006¹⁵. In Serbia and Bosnia the new Laws contain regulations on freedom of religion and conscience as well as new regulations for the legal status of Religious Communities, providing both for the individual and the corporate sphere of religious freedom. Only the Kosovarian Law after a long discussion does not contain regulations regarding the status of Religious Communities.

¹¹ Cf. Fn. 10.

¹² The text is available under: http://www.assembly-kosova.org/common/docs/FrameworkPocket_ENG_Deg2002.pdf (27.12.2007).

¹³ Službeni glasnik BiH, br. 5/2004.

¹⁴ Službeni glasnik BiH, br. 36/2006.

¹⁵ The text is available under: http://www.assembly-kosova.org/common/docs/ljet/2006_02_131_en.pdf (27.12.2007).

I. Serbia

The communist created Law on the Legal Status of Religious Communities of 1977 was formally abrogated in 1993, according to an initiative of the Serbian Orthodox Church. But what than was following was a legal vacuum, which lasted for more than a decade¹⁶.

Due to political changes in October 2000, the new democratic Serbian, as well as the Federal Government, started to prepare an Act on Religious Freedom, which should regulate Church-State relations and harmonize Serbian and Yugoslav Law on Religion with existing European legislation in this field. The Draft first was submitted to Serbia's traditional Churches and Religious Communities for opinions. In a second round it was also discussed with representatives of smaller religious groups.

The attempt to enact a modern Law on Religion has failed in the last phase of the procedure. The Law was on schedule at the last session of the Federal Parliament. During the parliamentary debate on the Law the session was broken off. It was the last item on the agenda at the last meeting of the Parliament of the Federal Republic of Yugoslavia ever held. Quoting Sima Avramović: "The unborn Law died altogether with the State of Yugoslavia itself"¹⁷.

The unsuccessful Draft Law on Religious Freedom of 2002 was well prepared; it was inspired by a European model of cooperation between Church and State. There have been discussions with international and national experts, with EU officials and authorities, and last but not least with representatives of all Churches and Religious Communities, including consultations even with small religious groups.

After the elections of the second democratic government of Serbia in 2004 the preparatory activities for a new Law on religion were reopened. After an intensive debate in the Parliament, the Law was finally adopted with some important modifications. Firstly the dialogue on the new Law was not so broad and transparent as it was in the case of the drafting of 2001. The significant difference between the two projects lies in far greater detail with which many topics, including some new ones, are elaborated in the new Law.

The importance of the new Law lies in the fact that it finally filled the normative gap that existed for more than ten years, which – I quote again Avramović – left room for different kinds of manipulations and violations in religious matters¹⁸. On the other hand there are some points which have to be discussed further on. Due to these controversials the President of the Republic of Serbia signed the Law with some reservations. The contentious issues of the Law in question were more or less the same like in other transformation countries, the setting off of some Religious Communities, registration issues and the question of restitution.

¹⁶ Cf. AVRAMOVIĆ (= Fn. 6), 447.

¹⁷ AVRAMOVIĆ (= Fn. 6), 448.

¹⁸ Cf. AVRAMOVIĆ (= Fn. 6), 450.

a. Mentioning of Churches and Religious Communities

Contrary to the Draft of 2002 the new Law is mentioning the seven traditional Churches and Religious Communities in particular articles. This decision of course has a historical background. Only the seven communities mentioned above acquired their legal status by particular Laws before World War II and therefore were deprived, when the communists abolished the pre-war religious legislation. The new Law proclaims that these Churches and Religious Communities have a legitimate right to the restoration of their previous legal status, which was guaranteed by particular Laws enacted for each one of them, in a certain way it was seen as a kind of restitution¹⁹.

The classification of different types of Religious Communities raises the question of equality. According to the common European model of State and Church relations in a number of European countries a special recognition for certain Churches and Religious Communities is foreseen because of their social importance as actors in civil society. The Serbian legislator, who was faced with the fact of absolute predominance of the Serbian Orthodox Church believers (with about 85% followers in the religious demographic structure) therefore took over this idea claiming that the classification as "traditional religion" and the recognition of a special legal status according to general preconditions by itself does not violate the principle of equality, as well as that equality does not mean identity²⁰. The violently abolished legal status should be re-recognized to all Churches and Religious Communities, and not only to the Serbian Orthodox Church. It does not stand for discrimination of other Churches and Religious Communities, but merely the re-recognition of the previous legal status. At least the criteria are now clearer and more objective.

Until the debate in Parliament some "confessional communities" were also mentioned by name, such as Christian Baptist Church, Christian Adventist Church, Evangelist-Methodist Church, Pentecostal Church, Evangelic Christian Churches and other religious organizations. These had also been registered before, but by virtue of the post-war communist legislation on Religious Communities. The fact that they have already acquired legal personality should also be recognized in a certain way. In that manner the threefold classification was introduced, encompassing traditional, confessional and, tacitly "other" (new) Religious Communities, presumably to be registered for the first time pursuant to the new Law. The referring to "confessional communities" by their respective names was omitted in the last phase of the legislative process, so that there is no difference in registration procedure for the last two groups, other than for the traditional ones.

The consequence of the classification is evidently the registration procedure. Traditional Churches and Religious Communities are to be registered *ex lege*.

¹⁹ Cf. AVRAMOVIĆ (= Fn. 6), 451.

²⁰ Cf. AVRAMOVIC (= Fn. 6), 452.

while all others have to apply for re-registration or for the first registration. The *ratio legis* for re-registration is claimed to be pragmatic. No reliable register of Churches and Religious Communities existed ever in the country, due to the fact that Religious organizations could have been registered not only according to different religious Laws, but in compliance with the Law on Association of Citizens as well. A number of Churches and Religious Communities have taken advantage of this opportunity, being registered with different institutions and at different places all over the country. The lack of evidence and establishment of an efficient, unified register was argued to be the main reason for introducing re-registration with the new Law.

b. The question of Registration

Like in all our countries registration issues are among the most profoundly treated questions. In Serbia like elsewhere the crucial issue was the minimal required number of followers needed for registration of a Church or Religious Community. The first Draft Law of 2002 started with only ten believers and then the number was raised up to one hundred in the Parliamentary procedure. The controversy on that point at least was the main cause why the first Draft Law of 2002 has failed²¹.

According to the new Law, in order to be registered, a Church or Religious Community must have at least 0,001% of the country's adult population, what currently means a figure of about 65 adult citizens. This solution corresponds with the standards of a number of EU member countries.

The previous Draft Law of 2002 guaranteed full legal continuity for the previous status of a legal person of all Religious Communities. The new Law of 2006 does not contain such a norm. The Regulations on Content and Mode of Conducting the Register of Churches and Religious Communities, enacted by the Ministry of Faiths, decree that religious organizations may continue their activities according to registration performed in compliance with prior legislation. They need not enter into the new Register, if their activity is not limited by another reason set forth in the Law. Any religious organization, which does not want to be entered into the Register, will enjoy religious freedom in compliance with the Constitution and International Conventions, but without enjoying the particular rights reserved by the Law for registered Churches and Religious Communities.

So the European idea of corporative religious freedom protection has been adopted as a leading principle by the new Serbian Law. It is quite a new concept for the country where religious freedom has been mostly guaranteed on individual level.

Although there are objections and complaints that the re-registration procedure is burdensome there are only two communities, the Baptists and the Protestant Evangelical Church (Pentecostal Church), which did not want to apply to re-register. They appealed to the Supreme Court of Serbia, claiming that they want to be registered not in accordance with the procedure prescribed by the Law,

²¹ Cf. AVRAMOVIĆ (= Fn. 6), 454.

but automatically, by virtue of their previous registration. At the time of the preparation of this paper the case was still pending.

c. Restitution

A third controversial and in all countries well-known issue since the democratic revolutions was whether restitution of Church property would be performed by the Law on Religious Freedom or by a general Law on Restitution.

The new Serbian Law provides a temporary measure of granting free use of facilities and other property to certain Churches and Religious Communities that had been seized from them. Although the final step should be a general legislation on denationalization, which would affect not only religious property, a particular Law on Restitution of Religious Property was adopted in May 2006, independently from the expected general law on denationalization.

Although passed in May 2006, the final provisions of the Law postponed its application to October 2006. The Government of Serbia appointed a temporary director for the Commission in January 2007, but up to the middle of year 2007 no Church or Religious Community has filed any claim.

The market-based compensation will be, by all means, a very heavy financial burden for the State and it is not completely clear, how the process will work in practice.

2. Bosnia and Herzegovina

The different religions have always played a significant role in society in Bosnia and Herzegovina²². Like in most cases, where different religions and cultures meet, we were faced with impressive examples of tolerance between the followers of different religions as well as with religious intolerance, including the destruction of religious buildings and the persecution and expulsion of members of other religions.

In 1976 the Socialist Republic of Bosnia and Herzegovina adopted a Law on Religious Communities which was in force until March 2004. It was a relatively liberal and open Law but of course it was restrictive in the field of public activities of Religious Communities. Any activities of "general and particular significance" were restricted (Art. 6). There was a prohibition for establishing private schools (Art. 20). Only religious schools for the training of religious officials were allowed.

As far as the registration of new Religious Communities was concerned, the Law was quite open. Thirty founding members were required for registration, which was up to the municipal authorities where the religious community had its headquarters. In practice this often led to problems of jurisdiction, because certain

²² Cf. especially S. BALIĆ, *Das unbekannte Bosnien. Europas Brücke zur islamischen Welt*, Köln 1992.

municipalities did not accept registrations of new Religious Communities for having no responsible department for this task.

Like in Serbia the Religious Communities took the initiative for a legal reform. The Inter-Religious Council in Bosnia and Herzegovina installed a Legal Experts' Group, which drafted the text of a new Law. This Legal Experts' Group was composed of 7 lawyers from the four traditional Religious Communities and Churches (the Islamic Community, the Serbian Orthodox Church, the Roman Catholic Church and the Jewish Community). Other Religious Communities and Churches in Bosnia and Herzegovina have been consulted as well.

The draft text contained all well-known relevant issues, freedom of religion, the concept of the relationship between State and Religious Communities, the legal status of Churches and Religious Communities, the registration of Religious Communities and Churches.

In the fall of 2002, the Draft Law was submitted to the Presidency's office for further review. In early 2003, the Law on "Freedom of Religion and the Legal Status of Religious Communities and Churches" was presented to the Ministry of Human Rights. Several meetings of the Ministry and the Legal Expert's Group were held, and after approval by the Ministry of Human Rights the draft passed the Parliamentary procedure and the Law was published in the Official Gazette of Bosnia and Herzegovina and came into force on March 17th 2004²³.

The Law comprises a European concept of non-discrimination and cooperation between State and Religious Communities. The basic principles are according to Emir Kovačević²⁴:

1. All Religious Communities and Churches are equal in rights and obligations, without discrimination.
2. The phrase "Churches and Religious Communities" shall be used.
3. Each religious community and Church shall independently define its own internal organization by its statutory and other internal regulations.
4. The continuity of the legal personality of the historic Religious Communities and Churches in Bosnia and Herzegovina shall be recognized for the Islamic Community in Bosnia and Herzegovina, the Serbian Orthodox Church, the Catholic Church and the Jewish Community.
5. All Religious Communities and Churches in Bosnia and Herzegovina shall have the status of legal person.
6. Newly formed Religious Communities and Churches in Bosnia and Herzegovina shall also be able to obtain legal personality by a registration procedure;
7. Religious Communities and Churches are separate from the State.
8. Religious Communities and Churches may found charitable, educational, commercial and other profit-making organizations in conformity with the Laws of the State of Bosnia and Herzegovina and International Law.

²³ Službeni glasnik BiH, br. 5/04.

²⁴ Cf. E. KOVACÉVIĆ, Die Rechtsstellung der Kirchen und Religionsgemeinschaften in Bosnien und der Herzegowina, in: öarr 53 (2006) 370 f.

9. Religious Communities and Churches own property, freely use, enjoy and administer it, and may acquire new property.

For implementation of the Law, the Interreligious Council organized round tables during 2006 which were organized in cooperation with the Konrad-Adenauer-Foundation. Recommendations from the Round Table dealt with pension and health insurance issues for religious officials; tax exemptions; restitution issues; and religious education in public schools.

Religious education is an optional subject in all primary schools and some secondary schools in the Federation of Bosnia and Herzegovina. In the Republika Srpska children attend religious education classes in primary school but not in secondary schools. Following the conferences of the IRC, the view was taken that religious education could play a positive role in the education and upbringing of schoolchildren, but that the four following principles have to be considered. First, it should be confessional-based. Second, pupils or their parents must have the right to choose whether they will attend religious education classes or not. No one may be compelled to attend religious education classes against his or her will. Third, the background and qualifications of religious teachers must meet the general standards required of teachers. They may be appointed by Religious Communities, but must be trained teachers. And forth, the curriculum must be designed with due regard for religious tolerance and include material on other religions in Bosnia and Herzegovina.

3. Conclusion for Serbia and Bosnia

The new Laws on Churches and Religious Communities of 2004 and 2006 resolve many controversial issues in a field, which was due to the disastrous end of communist Yugoslavia. The new Laws mean a considerable progress of religious freedom in both countries, not only in respect of individual but also of collective and corporative religious rights. The traditional Churches and Religious Communities expressed common appreciation of the new legislation, not at least since they have been included in the drafting. On the contrary, especially in Serbia some small religious groups are not satisfied because of the registration procedure.

4. Kosovo

a. The Background

In Kosovo after the end of the last Yugoslavian secession war in 1999 there was apparently the greatest institutional vacuum and Kosovo was placed under international administration²⁵. In accordance with Security Council resolution 1244 (1999) the United Nations Interim Administration Mission in Kosovo (UNMIK) and its chief administrator, the Special Representative of the Secretary

²⁵ Cf. R. POTZ, Kosovo, in: öarr 53 (2006) 499-523.

General was established. Since that time, the SRSG and UNMIK, with the assistance of the international community, have worked with local leaders to build the institutions and expertise necessary for self-government under Resolution 1244.

The legal situation of Kosovo regarding the legal status of Religious Communities is characterized by special preconditions.

Firstly, from the very beginning the situation of the Serbian Orthodox religious sites and institutions in Kosovo stood in the center of political and legal considerations. It was clear, that these monuments are not only of greatest importance for the Serbian people in and outside of Kosovo, but also part of European and the world cultural heritage. So it was an urgent need to create a special protection for these sites.

Secondly, there were no registration regulations with regard to religious groups in Kosovo. To purchase property or receive funding religious organizations must register with the Ministry of Public Services according the regulations for nongovernmental organizations (NGOs). Religious leaders have complained that they should have special status apart from that of NGOs. For New Religious Movements it was a handicap that the Ministry of Public Services requires that they prove by documents being an entity for at least five years before they can be legally registered as an NGO.

In response to these complaints the Kosovo Prime Minister's Office established a working group to draft a Law on Religious Freedom and the Legal Status of Religious Communities in 2003. The group consisted of representatives of the Roman Catholic Church, the Islamic Community and Protestant religious groups in Kosovo; Serbian Orthodox representatives declined to participate.

One of the greatest problems was and is that the Kosovo Serbs have chosen to stay outside the Kosovarian political institutions and to maintain parallel structures in dependence of the government in Belgrade in many fields. So a hard work was to be done: organizing a wide decentralization in favour of minority communities for achieving sustainable conditions for the Serbian population while these people are resisting to co-operate.

b. The Drafting off the Law on Religious Freedom and the Legal Status of Religious Communities

This first draft of the working group mentioned above was revised under the influence of representatives of NGOs and smaller Religious Communities. Due to the international administration of Kosovo the influence of faith-based or religious organizations is exceptionally great; UNMIK estimated that seventy-one of them work in Kosovo, which list their goals as providing humanitarian assistance or faith-based out-reach. This initiative in May 2005 was followed by a proposal of new amendments brought in by the Islamic Community and the Roman Catholic Church. The two communities asked for labeling the Islamic Community the "only representative" of Kosovo Muslims; establishing a ministry of religion; and exempting Religious Communities from paying utilities. The assembly committee

did not add these provisions to the Draft Law. After the first reading in the Assembly, the Law went back to parliamentary committee for further debate.

In July 2005 a Seminar on European Concepts of Law on Religion was organized in Vienna. The particular importance of this Seminar was that the main issues of a future Law on Religion for the first time was discussed in the presence of representatives of the Serbian-Orthodox Church. The idea of this Seminar was, to find out the common interests of the three great communities regarding the regulation of the status of Religious Communities. As a result of this Seminar I was asked to try to bring together the ideas of the three communities. For this purpose a fact finding mission was started, which worked out the following positions:

1. An explicit mentioning of the traditional Religious Communities.
2. To speak not only of Religious Communities but of Churches and Religious Communities.
3. To provide for a special status for communities with a greater social impact, which the traditional Churches and Islam should enjoy *ex lege*, whereas other groups should have the possibility to reach this legal status according to a special procedure.
4. There should be a protection by penal law included in the Law on Religion.
5. The formation of a religious association, which by name or statute, purports to be officially linked with a religious community should be prohibited without the consent of the said community.
6. The teaching of religion in public schools was mainly an interest of the Islamic Community; the Serbian Orthodox Church was also engaged in this issue, but it was clear that this was a question of autonomy and self-administration of the Serbian municipalities and has to be solved in this connection. The Catholic Church on the other side was not interested in introducing religious instruction in public schools.
7. An important matter was the inclusion of a minimum number of adherents before a religious group can be registered. The representatives of the three communities were arguing for a high hurdle of 500 persons members.

These results of the fact finding mission was discussed in a second Seminar in Pernegg/Lower-Austria in December 2005. At this event again a group of religious leaders and experts from the Serbian Orthodox Church, the Islamic Community and the Roman Catholic Community took part, as well as representatives of UNMIK and the Kosovarian administration. The participants of the Seminar decided to formulate some possible amendments to the Draft Law, which were more or less the greatest common denominator of the concepts of the three communities.

In the following months on the one side there were massive objections from the Protestant communities against these amendments. On the other side there was

a growing pressure from the international community to adopt a law on religion before the beginning of the talks on Kosovo's final status. The contact group named this Law one of the three priority legislations. Therefore a deadline of October 2006 was set for a Law on Religions to be adopted by the Assembly in line with European standards. On June 19th 2006 the Legislative Committee of the Assembly agreed to consider further only the part of the Draft Law, which was submitted to it by the Prime Minister's Office and contained only the regulations on religious freedom. The second set, consisting of the difficult issue of registration of Religious Communities was deferred until later.

This postponing has mainly two reasons.

Firstly, regarding the issue of registration, the difficulties to bring the interests of the two traditional Churches and the Islamic Community on the one side and the plurality of Evangelical Groups and New Religious Movements on the other side together.

Secondly, the issue of the legal status of the Serbian-Orthodox Church was closely linked with the question of the political status of Kosovo, so that the legislator of Kosovo had good reasons for his caution.

In this context one has to read the Ahtisaari-Report, the "Comprehensive Proposal" for a solution of the Status of Kosovo. In this document the Serbian Orthodox Church in Kosovo will be afforded additional security and certain other protections, rights, privileges and immunities, including guarantees against expropriation, full discretion in the management of its property, property reconstruction and access to its premises. The Church will be free to receive donations and support from any institution, provided this occurs in a fully transparent manner. Especially mentioned is the connection and free communication of the Serbian Orthodox Church in Kosovo with the Church of Serbia, especially with the Patriarchate of Belgrade.

So the Law on Freedom of Religion in Kosovo was promulgated by the Special Representative of the Secretary General of the United Nations in Kosovo. According to the competence conceded to him by the Provisional Constitutional Framework the special representative has revised an article of the Law, which now included an enumeration of the traditional Churches and Religious Communities.

Regarding the wording of the Law, the drafting of the Pernegg proposal as far as the part of freedom of religion is concerned, was of great influence.

III. Common features

What are the common features of the development of Law on Religion in the three countries? All of them were and are in a vulnerable international position. There was the influence of Western scholars, from the EU and the USA. In this context one should not forget the measures and possible sanctions set down by the International Religious Freedom Act of 1998 of the US, which is a permanent threat for transformation States which are preparing a new concept of Law on

Religion. Generally spoken, the lobbying of Western religious groups had great impact on legislation, mainly in Kosovo.

Especially laws and practice with respect to recognition and registration of religious organizations in the eyes of Western commentators have emerged as a crucial test for evaluating a country's performance with respect to the freedom of religion or belief. In all countries Western scholars and officials in charge of religious matters claim that higher numbers of a minimum requirement of members result in religious discrimination against smaller religious groups and in an evident violation of religious freedom.

Nevertheless in principle the constitutional guarantees concerning individual religious freedom are relatively uniform and it is *grosso modo* protected adequately. On the level of corporative religious freedom – as far as I can see – some questions are still open.

According to European Legislation National Churches or State Churches are considered to be compatible with the principles of religious freedom, as far as there is no discrimination for the individual in case of not belonging to this Church. But obviously traditional or prevailing religions in Orthodox or Muslim tradition are not exactly the same thing as for instance Scandinavian State Churches.

So the issue of the legal status of the Religious Communities remains to be an interesting legal question in all three countries I had to deal with and mainly in Kosovo.

DIE CHRISTLICHEN MINDERHEITEN IN DER TÜRKEI UND DIE VERHANDLUNGEN DER TÜRKEI ZUM EU-BEITRITT

Franz Kandler, Istanbul

Nach kurzem Zögern habe ich im Vorjahr die Einladung zu diesem Vortrag angenommen, obwohl es zur Zeit für einen in der Türkei lebenden ausländischen Verantwortlichen einer Institution manchmal günstiger ist, weniger zu sagen und im Hintergrund zu bleiben¹. Damit wird man aber weder den christlichen Institutionen des Landes noch dem Gastland Türkei selbst gerecht. Ich schätze dieses Land, das manchmal auch – oft aus Unwissenheit – völlig negativ in Fragen dargestellt wird, bei denen es der Türkei um die Erhaltung von als staatstragend angesehenen Prinzipien geht. Gleichzeitig führt diese Sorge einer staatstragenden Schicht zu Ausformungen, die außerhalb der Türkei nur mehr mit absolutem Unverständnis wahrgenommen werden. Ein typisches Beispiel wäre dafür etwa die im Herbst 2007 erfolgte Vorladung von Patriarch Bartholomaios durch einen Istanbuler Staatsanwalt, weil er trotz eines gegenteiligen Urteils eines türkischen obersten Berufungsgerichtes darauf besteht, das Amt eines Ökumenischen Patriarchen auszuüben. Ich werde darauf noch eingehen.

Gerade weil ich seit 30 Jahren in Istanbul als katholischer Priester in einer säkularen Position, nämlich als Direktor für hauptsächlich muslimische türkische Schüler tätig bin, ist mir bewusst, dass viele Schwarz-Weiß-Darstellungen der türkischen Wirklichkeit zwar im Einzelbereich zutreffend sein können und trotzdem durch die Vernachlässigung der Gesamtsituation ein unwahres Bild erzeugen.

Weil ich dieses Land durchaus als meine zweite Heimat sehe und seine Menschen gern habe, verstehe ich auch die Betroffenheit vieler Türken über Aussagen, die in Europa über ihre Heimat getroffen werden und die sie als verzerrt empfinden. Und gleichzeitig erlebe ich allerdings auch Einschränkungen und Schwierigkeiten, von denen ich hoffe, dass sie von meinem Gastland in längerfristiger Zukunft gelöst werden können. Daher müssen sie auch angesprochen werden, weil ein Verschweigen solcher Fragen für niemanden hilfreich ist und nur dazu beiträgt, dass weiterhin Klischeebilder gezeichnet werden. Soweit ein grundsätzliches Wort zum persönlichen Hintergrund meiner Darstellung.

Vor nicht allzu langer Zeit hat die amerikanische Außenministerin die Türkei als Beispiel für ein aufgeklärtes islamisches Land hervorgehoben und wollte damit eine für die Türkei positive Aussage machen. Der türkische Staatspräsident Sezer, der vor wenigen Tagen aus dem Amt geschieden ist, hat sogleich schärfstens dagegen protestiert, weil dieses Bild absolut unzutreffend sei. Die Türkei sei ja nicht ein islamisches, sondern ein laizistisches Land. In Klammern müsste man hier allerdings doch anmerken, dass schon damals die Türkei ganz offiziell den

¹ Anmerkung der Redaktion: P. Franz Kandler ist Direktor des Österreichischen Georgskollegs in Istanbul.

Generalsekretär der Vereinigung islamischer Staaten gestellt hat, um deutlich zu machen, wie komplex dieses Bild nicht erst seit der Wahl von Abdullah Gül zum neuen Staatspräsidenten war.

I. Das laizistische Modell der Türkei

Um über die Situation von Christen in der Türkei sprechen zu können, muss man zunächst den nötigen Hintergrund darstellen und das geht nur durch das Aufzeigen einiger *Grundlinien des laizistischen Staates Kemal Atatürks und dessen Haltung zur Religion*.

In vielen Ausführungen über einen möglichen EU-Beitritt der Türkei spricht man oft sehr allgemein von *Religionsfreiheit*, ohne immer klar zu sehen, dass auch innerhalb der EU sehr verschiedenartige Zugänge bestehen. Es gibt im heutigen Europa kaum mehr Staatskirchen: In der Regel haben wir Systeme mit religiöser Neutralität, in denen diese Religionsfreiheit gewährleistet ist. Allerdings gibt es innerhalb dieser Systeme doch zwei grundsätzliche Formen mit sehr unterschiedlicher Ausführung: Trennungssysteme und Kooperationssysteme. Während meine Heimat Österreich klar den Weg des Kooperationssystems gewählt hat, gibt es auch das Beispiel Frankreichs für die Variante eines Trennungssystems. Dort wurde die Religion in den Privatbereich verschoben, um – etwas plakativ ausgedrückt – zu neuen Idealen gleichsam zu befreien, da davon ausgegangen wurde, dass sie von der Religion behindert werden könnten. Allerdings gibt es die verschiedenen Kirchen und Religionsgemeinschaften in Frankreich und ein Rechtsstand ist für sie auch gegeben. Im öffentlichen Raum finden sich aber außer bei Beerdigungen praktisch kaum religiöse Zeremonien. Bei religiösen Streitfragen wie dem islamischen Kopftuch wird ein generelles Verneinen bzw. Verbieten von solchen öffentlich gezeigten religiösen Zeichen angestrebt.

Die Türkei hat sich als Vorbild Frankreich gesucht. Am 29. Oktober 1923 wurde in Ankara nach dem Unabhängigkeitskrieg die Republik Türkei proklamiert. Dem vorausgegangen war der Vertrag von Lausanne vom Juli 1923 nach Verhandlungen, die im November 1922 begonnen hatten. Dabei wurde auch im Jänner 1923 eine Konvention zum Bevölkerungsaustausch zwischen Griechenland und der Türkei vereinbart, was bis heute eine unterschiedliche Rechtslage in bestimmten Bereichen bei den einheimischen Minoritäten, also zwischen Griechen und z. B. den Armeniern mit sich bringt.

Ab 1923 wurde aus dem Kalifatsstaat ein laizistischer Nationalstaat mit einer neuen Staatsform und einem neuen Rechtssystem. In vielen Bereichen galten diesem jungen Staat islamisch geprägte Formen als Hindernis.

1924 schaffte deshalb der Staatsgründer Kemal Atatürk das Kalifat und 1928 das Şeriat-Recht ab. Für die Beaufsichtigung des Religionswesens in der Gesellschaft sowie die Pflege und Überwachung der Gotteshäuser wurde das Präsidium für religiöse Angelegenheiten (Diyanet İşleri Reisiğ, heute Başkanlığı) errichtet. Die Religion spielte zur Zeit Kemal Atatürks im türkischen Staat eine untergeordnete Rolle, sie blieb allerdings in weiten Kreisen der Bevölkerung ein

wichtiger Faktor. Seit der Einführung der Demokratie nach 1946 führte dies zu schrittweisen Änderungen, die ich in diesem kurzen Rahmen nicht näher behandeln kann.

Nach der ersten Machtübernahme des türkischen Militärs wurde im Jahr 1961 eine neue Verfassung erstellt, in der stärker die Fragen der Religion angesprochen wurden. Es hieß dort im Paragraph 19 unter der Überschrift Gedanken- und Glaubensfreiheit:

- „(1) Jedermann hat das Recht, frei den Geboten seines Gewissens zu folgen, sein eigenes Glaubensbekenntnis zu wählen und seine eigenen Überzeugungen zu haben.
- (2) Alle Arten des Gottesdienstes sowie religiöse Zeremonien und Riten sind frei, sofern sie nicht gegen die öffentliche Ordnung oder Moral oder gegen die zu ihrer Aufrechterhaltung erlassenen Gesetze verstoßen.
- (3) Niemand darf zum Gottesdienst oder zur Teilnahme an religiösen Zeremonien und Riten oder zur Kundgabe seines Glaubens und seiner religiösen Überzeugung gezwungen werden. Niemand darf seines Glaubens und seiner religiösen Überzeugung wegen getadelt werden.
- (4) Religiöse Erziehung und Religionsunterricht bleiben dem Willen und der Entscheidung der Einzelnen überlassen, bei Minderjährigen ihren gesetzlichen Vertretern.
- (5) Niemand darf die Religion, religiöse Gefühle oder von der Religion als heilig betrachtete Gegenstände in irgendeiner Weise zum politischen oder persönlichen Nutzen, zum Gewinn von Macht oder mit der Absicht, die grundlegende sozialen wirtschaftliche und rechtliche Ordnung des Staates auf religiöse Prinzipien zu gründen, ausbeuten oder mißbrauchen. Wer gegen dieses Verbot verstößt oder andere dazu veranlaßt, ist gemäß den zuständigen Gesetzen strafbar; Vereine werden auf Anordnung der zuständigen Gerichte, politische Parteien auf Anordnung des Verfassungsgerichtshofes aufgelöst“.

In einem Sondergesetz von 1965 (Gesetz Nr. 633) werden auch die Aufgaben des Präsidiums für religiöse Angelegenheiten neu beschrieben:

- Erledigung aller religiösen Angelegenheiten, welche sich auf die Glaubenssätze, den Gottesdienst und die sittlichen Grundsätze der islamischen Religion beziehen;
- Aufklärung der Bevölkerung über Religionsfragen;
- Verwaltung der Gotteshäuser.

Die Verfassung von 1982², die nach der dritten militärischen Machtübernahme von 1980 erstellt wurde und mit einigen Änderungen bis heute

² Dt. Übers. des Volltextes online: <http://www.verfassungen.de/tr/index.htm>.

gültig ist, hat zu religiösen Fragen die Aufgabe des Staates verstärkt betont. Es heißt weiterhin:

- „Die Republik Türkei ist ein ... laizistischer und sozialer Rechtsstaat“³.
- „Jedermann genießt die Freiheit des Gewissens, der religiösen Anschauung und Überzeugung [...]“⁴.

Dann aber wird als ein Novum betont:

„Die Religions- und Sittenerziehung und -lehre wird unter der Aufsicht und Kontrolle des Staates durchgeführt. Religiöse Kultur und Sittenlehre gehören in den Primar- und Sekundarschulanstalten zu den Pflichtfächern. Darüber hinaus ist religiöse Erziehung und Lehre vom eigenen Wunsch der Bürger, bei Minderjährigen vom Verlangen der gesetzlichen Vertreter abhängig“.

Sowohl die Verfassung von 1961 als auch von 1982 schützen ausdrücklich acht zwischen 1924 und 1934 erlassene Reformgesetze, die sich mit religiösen oder traditionellen Einrichtungen befassen (Artikel 174 der gegenwärtigen Verfassung):

1. Vereinheitlichung des Unterrichts (1924)
2. Gesetz über das Huttragen (1925), gemeint ist die Einführung der westlichen Kleidung
3. Gesetz über die Schließung der Derwischklöster und Mausoleen und das Verbot des Berufs eines Mausoleumwärters sowie die Aufhebung einiger Titel (1926)
4. Gesetz über die Ziviltrauung (1926, im Rahmen des Türkischen Zivilgesetzbuches), d.h. die offizielle Einführung der Monogamie
5. Gesetz über die Annahme der internationalen Ziffern (1928)
6. Gesetz über die Annahme und die Anwendung des türkischen Alphabets (1928)
7. Gesetz über die Aufhebung der Anreden und Titel wie Efendi, Bey, Paşa usw. (1934)
8. Gesetz über das Verbot bestimmter Trachten (1934), d.h. das Verbot religiöser Kleidung in der Öffentlichkeit.

Artikel 136 definiert neuerlich die Aufgaben des Präsidiums für religiöse Angelegenheiten (Diyanet), dieses Mal mit einem klaren Hinweis auf den Staat:

„Das Präsidium für Religionsangelegenheiten erfüllt als Bestandteil der allgemeinen Verwaltung im Sinne des laizistischen Prinzips außerhalb aller politischen Ansichten und Auffassungen sowie gerichtet auf die nationale Solidarität und Integration die in einem besonderen Gesetz vorgesehenen Aufgaben“.

³ Verfassung von 1982 Art. 2.

⁴ Ebenda, Art. 24.

Natürlich wurde diese Struktur hinterfragt, da es auch in der Türkei die Meinung gab, dass eigentlich die Existenz dieser Behörde dem Prinzip des Laizismus widerspreche. Das türkische Verfassungsgericht hat bei seiner Entscheidung, dass dies nicht der Fall sei, sich laut Darstellung des gegenwärtigen Präsidenten des Präsidiums für Religiöse Angelegenheiten, Prof. Ali Bardakoğlu, auf folgende Begründungen gestützt⁵:

- „1. Die Religion darf in staatlichen Angelegenheiten nicht vorherrschend eine Wirkung ausüben.
- 2. Jedem Individuum muss ohne Unterschied hinsichtlich seines geistlichen Lebens unbegrenzte Freiheit zugestanden werden; auf diese Weise wird die Religion unter den Schutz der Verfassung gestellt.
- 3. Missbrauch und Ausbeutung religiöser Gefühle sind verboten. Zum Zwecke des *Schutzes der öffentlichen Ordnung und Interessen* müssen in Bezug auf Aktionen und Verhaltensweisen, die unter Überschreitung des geistigen Lebens des einzelnen *Einwirkungen auf das gesellschaftliche Leben zeigen, Beschränkungen akzeptiert werden*.
- 4. Dem Staat muss die Ermächtigung zur Kontrolle religiöser Rechte und Freiheiten zuerkannt werden, damit er als Beschützer der öffentlichen Ordnung und Rechte auftreten kann“.

Prof. Bardakoğlu hat in diesem Zusammenhang mehrfach ausgeführt, dass auf diese Weise die Türkei bei der gegenwärtigen Diskussion über den Zusammenhang von Religion und Gewalt für Europa einen bedenkenswerten Beitrag anzubieten habe.

Gleichzeitig muss man aber auch sagen, dass das türkische Modell eine Reihe von innerislamischen Fragen wie etwa Rechte und Möglichkeiten der Aleviten, die doch zumindest 20 % der türkischen Bevölkerung ausmachen, ungeklärt lässt. Viel mehr trifft das aber noch für die christlichen Kirchen zu, die in diesem Konzept eigentlich gar nicht vorkommen.

II. Die Kirchen in der Türkei heute

Darum möchte ich nun in einem zweiten Teil die heutigen Kirchen in der Türkei kurz vorstellen. Insgesamt gibt es ca. 100.000 bis 150.000 Christen in der Türkei – die Zahlen gehen hier oft weit auseinander –, bei etwa 70 Millionen Einwohnern auf alle Fälle nur ein Promille-Anteil der Bevölkerung.

⁵ Vgl. hier und im Folgenden A. BARDAKOĞLU, Der Aufbau und die Funktion des Amtes für religiöse Angelegenheiten (Diyanet), in: KONRAD ADENAUERSTIFTUNG e.V. (Hg.), Islam, Staat und moderne Gesellschaft in der Türkei und in Europa. Konferenzberichte, Ankara 2005, I-19.

I. Die einheimischen Kirchen

1.1. Armenische Christen

Die zahlenmäßig größte Gruppe ist die *armenisch-apostolische Kirche* mit ca. 70.000 Gläubigen türkischer Staatsbürgerschaft. Ihr Mittelpunkt in der Türkei ist das Patriarchat in Istanbul. Diese Kirche gehört zur Gruppe der altorientalischen oder vorchaledonensischen Kirchen.

Die armenische Kirche in der Türkei ist in fünf Gebiete eingeteilt, vier Istanbuler Gebiete sowie Anatolien. Die armenische Kirche kann also auch in Anatolien Kirchen und Gemeinden haben im Gegensatz zur griechisch-orthodoxen Kirche, für die abgeleitet aus den Bestimmungen der Bevölkerungsaustausch-Konvention von 1923 dies nicht möglich ist. Als sechstes Gebiet ist dem armenischen Patriarchat noch Kreta zugeordnet, was aber im Gegensatz zum Anspruch des Phanars auf die geistliche Verantwortung für außertürkische Gemeinden bis jetzt kein politisches Problem war. Die armenisch-apostolische Kirche hat einige Schulen; es gibt ein armenisches Spital sowie zwei Waisenhäuser. Die Priesterausbildung erfolgt im Ausland.

Neben den oben genannten türkischen Armeniern spricht man gegenwärtig von etwa 30.000 Armeniern, die sich inoffiziell mit Touristenvisa in der Türkei aufhalten und sich durch verschiedene Arbeiten eine Verbesserung ihrer schwierigen wirtschaftlichen Lage in der Republik Armenien verschaffen wollen.

Im Herbst 2007 erregte der öfter umstrittene Präsident der Türkischen Historischen Gesellschaft (Türk Tarih Kurumu), Prof. Yusuf Halaçoğlu, großes Aufsehen bei einem Vortrag. Der Historiker behauptete, türkische Recherchen hätten ergeben, dass die Kurden der Türkei tatsächlich turkmenischen Ursprungs seien und dass die kurdischen Aleviten der armenischen Volksgruppe entstammten. Als Konsequenz ergibt sich für ihn daraus, dass der kurdische PKK-Terror gegen Türken sehr stark mit alten Armenier-Ressentiments verknüpft sei.

Nach scharfen Protesten von armenischer und kurdischer Seite präzisierte er laut türkischer Nachrichtenagentur seine Aussagen, berief sich aber gleichzeitig auf ihm vorliegende alte Konvertitenlisten: Er habe gesagt, dass es Armenier gegeben habe, die sich als Kurden und Aleviten ausgegeben hätten, um der Deportation während des Ersten Weltkriegs zu entgehen.

Der armenische Patriarch, Mesrob II. Mutafyan, erklärte dazu, dass es zwar allgemein bekannt sei, dass es in der Gegend von Adiyaman, Tunceli und dem Schwarzmeeergebiet muslimische Armenier, die sogenannten Hemşinliler, gebe, dass er aber eine Atmosphäre, in der die Herkunft und die Religion der Bürger erforscht werden, für besorgniserregend halte. Ihm selbst seien auch die von Prof. Halaçoğlu zitierten Listen mit den Namen konvertierter Armenier unbekannt.

Der armenische Patriarch selbst wird in der türkischen Öffentlichkeit eher positiv aufgenommen, wobei er natürlich immer wieder in die Fragestellung der politischen Diskussion über Armenien und Aserbaidschan, aber auch in die ungeklärte Vergangenheitsbewältigung im Hinblick auf die Tragödie des

armenischen Volkes im ersten Weltkrieg gezogen wird. Seit der Ermordung des armenischen Journalisten Hrant Dink im Jänner 2007 reagiert auch die türkische Öffentlichkeit, vor allem auch viele meinungsbildende Kommentatoren, sehr entschieden gegen solche Äußerungen wie die von Prof. Halaçoğlu.

So weit eine kurze Darstellung der Situation der armenisch-apostolischen Kirche.

Aus der armenisch-apostolischen Kirche heraus hat sich im 17. Jahrhundert aus einem damaligen Einheitsverständnis die mit Rom vereinigte *armenisch-katholische Kirche* gebildet, die heute in Istanbul ca. 3.000 Personen zählt. Es gibt einen armenisch-katholischen Erzbischof, sowie seit etwa einem Jahr einen libanesischen Auxiliarbischof (was eine ungewöhnliche Ausnahme im türkischen Rechtssystem darstellt, das sonst nur türkische Staatsbürger als Amtsträger der Minderheitenkirchen genehmigt). Daneben gibt es drei Weltpriester sowie die Mechitaristenniederlassung mit zwei Patres in Istanbul. Auch diese Kirche führt Schulen und ein Spital.

Eine kleine Gruppe von *armenisch-protestantischen Christen* hat sich im 19. Jahrhundert entwickelt, die heute eher am Aussterben ist bzw. sich neu in türkische Freikirchen einbringt.

1.2. Orthodoxe Christen

Bei der historisch wichtigsten Kirche der Türkei habe ich das Problem, wie ich sie im Vortrag benennen soll, um in meinem Gastland, wie in der Einleitung kurz angeführt, nicht selbst Probleme zu bekommen. In der Türkei spricht man vom *Fener Rum Patrikhanesi*, wobei die Übersetzung „Griechisches Patriarchat im Phanar“ nicht ganz zutreffend wäre, da in der türkischen Sprache zwischen Rum („römisch“-griechisch) und Yunan (Griechenland-griechisch) unterschieden wird. Diese uralte Kirche „der Stadt“ wird weltweit das *Ökumenische Patriarchat von Konstantinopel* genannt. Es steht unter der Leitung von Patriarch Bartholomaios I., dem unter den orthodoxen Ersthierarchen der erste Rang unter Gleichen zukommt und der sich in seiner weltweiten Jurisdiktion über Diasporagemeinden auf c. 28 Chalkedon beruft. Damit kommt ihm kirchlich eine ganz eigenständige Bedeutung zu. Für die staatliche türkische Sicht bringen aber sowohl der Begriff „ökumenisch“ als auch der Ausdruck „Konstantinopel“ Probleme, da in ihnen politische, vom Gesetz nicht gestattete Ambitionen gesehen werden.

Die Türkei interpretiert die Sektion III des Vertrags von Lausanne, wo in den Artikeln 37-45 der Schutz der Minderheiten behandelt wird, so, dass dieser Schutz nicht-moslemischer Minderheiten türkischer Staatsbürgerschaft eine ökumenische Funktion, die eben politisch interpretiert und manchmal mit dem erloschenen Amt des Şeyh ül-Islam verglichen wird, ausschließt. In den letzten Jahren haben etwa die Auseinandersetzungen um das Patriarchat von Jerusalem und die entsprechende Kirchensynode im Phanar auch zu Strafanträgen bei der Staatsanwaltschaft geführt, da ein solches „Seriatsgericht“ – so wurde das genannt – gegen Grundprinzipien des türkischen Staates stünde und sich im Gegensatz zu den Bestimmungen von Lausanne befände. Solchen Anzeigen nationalistischer

Kreise wurde aber wegen der unklaren rechtlichen Interpretation bisher nicht weiter nachgegangen.

Solche Gruppen agitieren schon seit langem gegen das Patriarchat, weil sie Bartholomaios I. die Absicht unterstellen, im Phanar einen selbstständigen kirchlichen Ministaat nach dem Vorbild des Vatikans bilden zu wollen. Leider gibt es auch immer wieder Äußerungen aus dem Umfeld des Patriarchats von Moskau, die in eine ähnliche Richtung weisen und sehr gerne in der Türkei zitiert werden.

Wenig hilfreich für den Phanar ist es aber auch, dass die Türkei den letzten Paragrafen (Artikel 45) des Minderheitenteiles des Vertrags von Lausanne ebenfalls nur unzureichend erfüllt sieht. Dort heißt es ja:

„Die Rechte, die durch die Bestimmungen des vorliegenden Abschnitts den nicht-muslimischen Minderheiten der Türkei gewährt werden, werden in gleicher Weise von Griechenland der muslimischen Minderheit in seinem Gebiet gewährt“.

Offene Probleme der muslimischen Minderheit in Griechenland werden in der Türkei unter Berufung auf diesen Art. 45 immer wieder auch als Ausschließungsgrund für Verbesserung der Rechtssituation der Orthodoxen Kirche genannt. Auch der Europäischen Union wird vorgeworfen, nur die Probleme der Türkei, nicht aber die von Griechenland aufzugreifen. Auf diesem Hintergrund wird auch das Patriarchat von der türkischen Öffentlichkeit eher mit Distanz und geringem Verständnis für seine offenen Fragen geschen.

Im Juni 2007 hat sich allerdings nun auch die Rechtslage gravierend geändert, weil die 4. Kammer des Obersten Berufungsgericht der Türkei dem orthodoxen Patriarchat in Istanbul in einem Urteil das Recht abgesprochen hat, den Titel „ökumenisch“ zu führen.

Anlass des Gerichtsverfahrens war ein eher absurder Streit zwischen einzelnen Mitgliedern der orthodoxen Pfarrgemeinde bulgarischer Nationalität in Istanbul und dem Patriarchat. Der frühere bulgarische Pfarrer, ein Chorleiter ohne theologische Ausbildung, war in der Zeit des noch schwierigen Verhältnisses zwischen Bulgarien und der Türkei zum Priester bestellt worden, wobei auch seine Anerkennung damals durch das griechische Patriarchat erfolgte. Auf Grund der neuen Verhältnisse im Nachbarland wurde von der bulgarischen Kirche nun ein Priester entsandt, was zu Rivalisierungen innerhalb der Gemeinde führte. Da das Patriarchat den neu ernannten Pfarrer anerkannt hatte, wurde ein traditionellerweise zu Feiertagen als Vertreter des Ortsbischofs gesandter griechischer Metropolit vom alten Pfarrer aus der Kirche verwiesen, was in längerer Folge zur Exkommunikation und Amtsenthebung des alten Pfarrers durch das Patriarchat führte. Der Pfarrer und einige einflussreiche Mitglieder der gespaltenen Gemeinde stellten nun nach dem türkischen Strafgesetz Anzeige gegen Patriarch Bartholomaios und den gesamten Synod wegen Behinderung der freien Religionsausübung einer anderen Religionsgemeinschaft. Der Prozess

wurde zwar nach dem Weg durch mehrere Instanzen eingestellt, die Richter des Obersten Berufungsgerichtes äußerten sich aber neben der Abweisung der bulgarischen Klage gegen den Patriarchen auch zur Frage des Titels „Ökumenischer Patriarch“. Er sei gemäß der türkischen Interpretation des Vertrags von Lausanne lediglich als Oberhaupt der wenigen im Land verbliebenen orthodoxen Griechen anzusehen. Alle anderen Interpretationen – und dabei wurde ausdrücklich der Titel „Ökumenischer Patriarch“ genannt – seien ein Verstoß gegen die türkische Gesetzgebung.

In einer Ansprache beim Welttreffen der Jugend des Ökumenischen Patriarchats in Istanbul bekräftigte Bartholomaios I. dagegen im Juli:

„Das Patriarchat ist seit dem 6. Jahrhundert ökumenisch, das ist ein historischer Titel, den die ganze Welt kennt“.

Daraufhin wurde mit Berufung auf das Urteil vom Juni wieder von einem Funktionär der bulgarischen Dissidenten Strafanzeige erstattet und diesmal wurde Patriarch Bartholomaios von der Staatsanwaltschaft in Istanbul Ende August vorgeladen. Der Patriarch sollte in einem Ermittlungsverfahren aussagen, dass die Staatsanwaltschaft wegen des Verdachts auf Amtsmissbrauch eröffnet hatte. Dieses Verfahren wurde zwar im September 2007 eingestellt, die weitere Entwicklung steht aber offen, wobei inzwischen die Europäische Union, Griechenland und der Weltrat der Kirchen Proteste geäußert haben. Auch der Fortschrittsbericht der Europäischen Kommission⁶ vom 6.11.2007 greift diese Frage als offenes Problem auf.

Die konkrete griechisch-orthodoxe Gemeinschaft in der Türkei ist heute mit ca. 2.000-4.000 Gläubigen extrem klein, doch steht sie eben in der altehrwürdigen Tradition des Apostels Andreas und der ersten Konzilien. Die Gläubigen in der Türkei werden in drei Istanbuler Metropolien betreut, an ihrer Spitze Chalcedon (Kadiköy), sowie in der Metropolie der beiden Dardanellen-Inseln Imbroz und Tenedos. Die anderen Metropoliten des Patriarchats werden auf Titularsitze, an ihrer Spitze Ephesus, ernannt. Das bedeutet aber keine türkische staatliche Anerkennung dieser Titularsitze und ist auch nicht mit bestehenden Gemeinden verbunden. Bis heute beansprucht das Ökumenische Patriarchat nach altem kirchlichen Verständnis, das sich auf die ersten Konzilien beruft, die Jurisdiktion in der Diaspora. So befinden sich unter dem Ökumenischen Patriarchat zugeordneten Metropolien neben den griechischen Inseln Bischofssitze von Deutschland, Österreich, Frankreich, Großbritannien, Skandinavien, den USA, aber auch Buenos Aires, Sydney, Wellington und Hongkong. Eine eigene Rechtssituation, die manchmal auch zu Spannungen mit der griechischen Kirche führen kann, hat noch Nordgriechenland.

⁶ Online: http://ec.europa.eu/enlargement/key_documents/reports_nov_2007_de.htm
(23.1.2008).

Seit kurzer Zeit ist der Heilige Synod nicht mehr ausschließlich mit türkischen Staatsbürgern besetzt, sondern sechs dieser Sitze sind international besetzt, was ebenfalls zu staatlichen Irritationen führte und nach dem Urteil vom Juni auch zu rechtlichen Konsequenzen führen kann.

Die arabisch-sprechenden orthodoxen Christen um Antakya (Antiochien) unterstehen nicht dem Phanar. Während es außerhalb von Istanbul und den beiden Inseln Imbros und Tenedos in der Türkei auf Grund des Bevölkerungsaustauschabkommens keine griechisch-orthodoxen Gemeinden geben kann, sind diese orthodoxen Christen im erst 1939 der Türkei angeschlossenen Hatay-Gebiet dem (orthodoxen) *Patriarchat von Antiochien* zugeordnet.

Neben den griechisch-orthodoxen Gemeinden gibt es noch die bulgarische, russische und rumänische Gemeinde in Istanbul, die natürlich in Kircheneinheit mit dem Patriarchat leben, was aber – wie vorher angeführt – vom türkischen Staat anders gesehen wird.

Während es in der Türkei keine unierte Kirche der griechischen Tradition mehr gibt, möchte ich noch eine rechtlich vom türkischen Staat weiterhin anerkannte sog. *Türkisch-orthodoxe Kirche* erwähnen, die heute de facto ein Familienunternehmen ist. Sie wurde 1922 von einem Priester aus Kayseri, Papa Eftim (Erenerol), der einer türkisch sprechenden orthodoxen Gruppe angehörte, mit Unterstützung der neuen türkischen Bewegung gegründet. Da aber ein Großteil der ländlichen christlichen Bevölkerung um Kayseri in den Bevölkerungsaustausch geriet und die Griechen Istanbuls wegen der Exkommunikation Eftims ihm fern blieben, konnten auch die der Kirche durch die türkische Regierung übertragenen drei Kirchen in Istanbul/Galata keine Gemeinde sichern. Heute gehören etwa 25 Personen dieser Kirche an. Die Urenkelin Sevgim Erenerol leitet heute als Sprecherin der „Kirche“ ein Wirtschaftsunternehmen mit Häusern und Geschäftslokalen. International praktisch unbekannt, tritt diese Gruppe innertürkisch doch immer wieder mit Protesten gegen das Patriarchat in Erscheinung.

1.3. Syrische Kirchen

Die Mitglieder der dritten einheimischen Kirche, der *syrisch-orthodoxen Kirche des Westens*, stammen vor allem aus dem Gebiet des Tur Abdin im Südosten der Türkei, in dem noch die Sprache Jesu – Aramäisch – gesprochen wird. Viele sind von dort nach Istanbul gekommen. Es wird derzeit geschätzt, dass ca. 10.000 syrisch orthodoxe Christen in Istanbul und 3.000 im Tur Abdin leben. Der türkische Staat fördert zurzeit die Rückkehr von ins Ausland emigrierten syrischen Christen in ihre ehemaligen Dörfer. Im Dezember 2006 konnte im Rahmen dieser Entwicklung auch ein seit 1999 in der Stadt Adiyaman und Umgebung als Seelsorger tätiger Mönch zum Bischof für Adiyaman geweiht werden. Er ist damit neben dem Metropoliten des Tur Abdins, dem von Mardin und dem von Istanbul der vierte türkische Metropolit des syrischen Patriarchats von Antiochien, das seinen Sitz in Damaskus hat. Während in vergangenen Jahren diese Kirche in der Türkei schon als im Verschwinden angesehen wurde, ist das doch ein Hoffnungszeichen für die Zukunft.

Die Gemeinde der *unierten syrisch-katholischen Kirche* hat ca. 1.200 Mitglieder, die von einem Chorbischof geleitet werden. Obwohl er selbst nicht Bischof ist, gehört er als Vertreter des Patriarchen auch der katholischen Bischofskonferenz der Türkei an. Er ist im Übrigen der einzige Priester seiner Kirche in der Türkei, was dieser Kirche auch Sorgen für die Zukunft bereitet. Als Gemeindezentrum und Kirche dient die frühere Jesuitenniederlassung von Istanbul, Sacre Coeur, die auf Grund unklarer Besitzverhältnisse an den türkischen Staat gefallen war.

Die *Chaldäische Kirche*, der mit Rom unierte Zweig der Alten Syrischen Kirche des Ostens, zählt zur Zeit ca. 1.000 Mitglieder, zu denen noch zusätzlich chaldäische Flüchtlinge aus dem Irak treten, die sich vorübergehend in der Türkei aufhalten. Die Gemeinde wird nach dem frühzeitigen Tod des Erzbischofs vom einzigen verbliebenen chaldäischen Priester der Türkei, der nun ebenfalls den Titel eines Patriarchalvikars trägt, geleitet. Ihr Gottesdienstzentrum ist die Krypta der römisch-katholischen Kirche St. Anton in Istanbul. Die Bischofskirche in Diyarbakır, im Osten der Türkei, wird von der syrisch-orthodoxen Kirche mitbetreut. Die Mutterkirche, die Syrische Kirche des Ostens, ist in der Türkei nicht mehr durch Gemeinden vertreten.

2. Die Ausländerkirchen

2.1. Die *römisch-katholische Kirche* hat ca. 15.000 bis 20.000 Mitglieder. Zurzeit werden in ihrer Liturgie neben Latein 7 Sprachen gesprochen: Türkisch, Französisch, Italienisch, Polnisch, Englisch, Deutsch und Spanisch. Damit verbunden sind auch die verschiedensten Mentalitäten und Kirchenbilder aus den verschiedenen europäischen Herkunftsländern. Heute entwickelt sich das Türkische immer mehr in der Nachfolge des Französischen zur gemeinsamen Sprache, allerdings geschieht dies noch immer ziemlich zeitverzögert im Blick auf Entwicklungen in anderen Ländern. Nicht alle Bischöfe sprechen türkisch. Es gibt auch nur mehr wenige einheimische lateinische Christen. Viele Katholiken sind entweder als Diplomaten, Wirtschafts-treibende oder Lehrer in der Türkei und kehren nach einigen Jahren in ihre Heimat zurück. Anders ist die Situation der vor allem deutschsprachigen Frauen, die in die Türkei geheiratet haben, der größtenteils philippinischen Hausangestellten oder der afrikanischen Studenten und Flüchtlinge. Sie alle stehen in verschiedenartigen Beziehungen zur Türkei auf Grund der Länge und Art des Aufenthaltes, ihrer finanziellen Situation, aber auch ihrer Rückbindung zum Heimatland. Ähnlich ist es mit dem Klerus, fast alle Priester und Ordensleute kommen durch ihre geistlichen Gemeinschaften, die in der Türkei ihre Werke aufgebaut haben, aus Europa. Ebenso die drei lateinischen Bischöfe, nämlich der Apostolische Vikar von Istanbul (zuständig für Istanbul und Ankara mit der zahlenmäßig größten Katholikenzahl), der Erzbischof von Izmir mit seiner weit zurückreichenden Geschichte und einigen Hundert Katholiken mit französisch- und italienischsprachigem Hintergrund, sowie der Apostolische Vikar von Anatolien mit Sitz in İskenderun. Das erst 1990 neu gegründete Vikariat wird von italienischen Kapuzinern betreut. Die Zahl der Gläubigen ist ebenfalls sehr

klein. Man meinte allerdings bei der Gründung, dass sich auch Nachfahren früherer Christen, die zum Islam übergetreten seien, noch neu finden könnten. Dies ist zwar eine unbestreitbare Tatsache, allerdings scheint es eher fraglich, ob es sich hier stärker um römisch-katholische Christen gehandelt hat.

Die katholische Bischofskonferenz der Türkei umfasst somit 7 Mitglieder: drei römisch-katholische sowie vier unierte Mitglieder. Vorsitzender ist seit dem Jahr 2007 der römisch-katholische Apostolische Vikar von Anatolien, stellvertretender Vorsitzender der armenisch-katholische Auxiliarbischof, somit zwei Ausländer. Die Bischofskonferenz ist für den türkischen Staat rechtlich nicht existent, während allerdings auf Protokoll-Ebene die Bischöfe schon wahrgenommen werden.

Der Apostolische Nuntius in Ankara wird von der Türkei als Vertreter eines anderen Staates, nämlich des Heiligen Stuhls, nicht aber als kirchlich-religiöse Vertretung gesehen.

Weit bekannt sind einige Institutionen katholischer Orden wie Schulen oder Krankenhäuser, die vorwiegend für muslimische Türken wirken. Für sie bestehen genau festgelegte Bestimmungen für ihr Arbeiten. In Besitzfragen unterliegen sie den gleichen Einschränkungen wie die Kirchen.

2.2. Evangelische und anglikanisch-presbyterianische Kirchen

Die *evangelische Gemeinde deutscher Sprache* in der Türkei, im wesentlichen lutheranisch geprägt, besteht seit fast 150 Jahren. Sie wurde in Istanbul gegründet, um deutschen evangelischen Christen zunächst eine religiöse Heimat, aber dann auch schulische und ärztliche Betreuung zu geben. Heute besteht die evangelische Gemeinde vor allem aus Gesandten, Wirtschaftstreibenden, Lehrern und den in Istanbul verheirateten Frauen.

Auch mehrere *englisch-sprachige Kirchen der Reformation* sind in der Türkei, v. a. in Istanbul vertreten:

Die *anglikanische Kirche* hat ihr Zentrum in der 1858 erbauten Krimkirche in Istanbul sowie im Britischen Generalkonsulat bzw. der Botschaft in Ankara. Auch Izmir wird betreut. Eine umstrittene neue Initiative der Anglikanischen Diözese in Europa ist die Bishop's Pastoral Initiative for Turkish Ministry mit dem jüngst zum „Pioneer Minister“ ordinierten Reverend Engin Yıldırım. Diese Initiative hat zur zeitweisen Suspendierung des anglikanischen Pfarrers in Istanbul durch seinen Bischof geführt, da der anglikanische Pfarrer und seine Gemeinde sich nicht in diese Missionsbewegung eingliedern wollten.

Die 1810 in Boston gegründete Missionsgesellschaft *American Board of Commissioners of Foreign Missions* (ABCFM) kam bereits 1820 nach Beirut und von dort in die ganze Levante. Sie hat auch eine lange Tradition im christlichen englischsprachigen Schulwesen und im Verlagswesen der Türkei und steht im Zusammenhang mit Traditionen der (Nord-)Presbyterianischen Kirche in Amerika.

Die *Union Church* ist ebenfalls ein Zusammenschluss amerikanischer und anderer evangelischer Traditionen und entstand 1831. Die Gemeinde hat ihre Kirche in der Dutch Chapel im Niederländischen Generalkonsulat.

3. Türkische Freikirchen

Vor allem von nordamerikanischen und koreanischen Freikirchen unterstützt entwickelten sich in den letzten Jahren auch *türkische Freikirchen*, deren Aktivitäten sich in früheren Jahren am Rande der bisherigen gesetzlichen Möglichkeiten bezüglich des in der Türkei bestehenden Verbotes über Aktivitäten, die die nationale Einheit gefährden, bewegten. Hier gibt es auch manche Gegensätze zwischen dem Wirken dieser Freikirchen und dem der alten einheimischen Kirchen, aber auch der ausländischen Kirchen. Man kann es immer wieder erkennen, wenn diese Freikirchen zur Ökumenischen Gebetswoche um die Einheit der Christen ein- oder ausgeladen werden.

Ihr Wirken wurde in der türkischen Öffentlichkeit bisher sehr kritisch gesehen. Die türkische Presse hatte vor allem unter dem Stichwort „Missionare, die die Einheit des Landes gefährden“ sehr zu dieser Sicht beigetragen. Die Türkische Stiftung für sozio-ökonomische Studien veröffentlichte im November 2006 einen Bericht über „Religion, Gesellschaft und Politik in der sich wandelnden Türkei“. In einem Kapitel wurden die Interviewten nach den „Missionarisierungsaktivitäten“ befragt. 59% der Befragten stimmen folgender Aussage zu: „Gegen die Aktivitäten jener Missionare, die eine andere Religion als den Islam zu verbreiten versuchen, sollte vorgegangen werden“.

Am 11.01.2007 wurden in der Istanbuler Zeitung Hürriyet in einem Bericht offizielle Zahlen der türkischen Sicherheitsdirektion im Blick auf Gotteshäuser veröffentlicht und dabei auch 52 nicht offiziell als Kirchen anerkannte neue protestantische Zentren zur Missionstätigkeit genannt.

Mit grosser Betroffenheit wurde allerdings dann von der türkischen Öffentlichkeit die Nachricht über die Ermordung mehrerer Mitarbeiter einer solchen Gruppe im Osten der Türkei im Frühjahr dieses Jahres aufgenommen. Am 18. April 2007 drangen mehrere Täter in Malatya in ein Gebäude ein, in dem ein kleiner christlicher Verlag untergebracht war. Sie fesselten ihre Opfer, einen 46jährigen Deutschen und zwei Türken, und schnitten ihnen die Kehle durch. Der Verlag hatte Bibeln, christliche Literatur und Kreuze verkauft. Der Verlag war zuvor wiederholt von türkischen Nationalisten bedroht worden, die ihm vorwarfen, missionarisch tätig zu sein und damit die Einheit des Landes zu untergraben.

Dies führte in der Folge zum ersten Mal zu einer Stellungnahme des Präsidenten des Direktorates für religiöse Angelegenheiten, der erklärte, dass es selbstverständlich jedem Angehörigen einer Religion frei stehe, in der Öffentlichkeit die Vorzüge seiner Religion hervorzuheben, solange er nicht eine andere Religion dabei verächtlich mache. Im Blick auf die freie Darstellung der eigenen Religion bestünde keinerlei Verbot durch die türkischen Gesetze. Eine Aussage in dieser Form hatte man zuvor nicht gehört; sie ist offensichtlich aus dem Blut dieser Christen erwachsen.

4. Andere Gruppierungen

Am 31. Juli 2007 erhielten *Jehovas Zeugen* in der Türkei die schriftliche Bestätigung, dass die „Vereinigung zur Unterstützung von Jehovahs Zeugen“ offiziell registriert wurde. Die Registrierung dieser religiösen Rechtskörperschaft ermöglicht den Zeugen etwa den Kauf oder Besitz von Immobilien und das Anmieten von Anbetungsstätten. Sie können jetzt Spenden entgegennehmen und ihre rechtlichen Interessen nötigenfalls vor Gericht verteidigen.

Der Glaubensgemeinschaft der Zeugen Jehovahs wurde dieser deutlich verbesserte Status in der Türkei allerdings erst nach Überwindung vieler Hindernisse gewährt. Im Jahr 2004 hatte die türkische Regierung ein Gesetz verabschiedet, das in Übereinstimmung mit europäischen Standards die Bildung religiöser Vereinigungen erlaubt. Am 11. Juli 2005 reichten die Zeugen Jehovahs die Satzung für ihre Vereinigung bei den Behörden in Istanbul ein. Regierungsbehörden bewerteten die Satzung allerdings als verfassungswidrig und fachten sie vor Gericht an. Doch am 17. Mai 2007 bestätigte der Oberste Gerichtshof die erstinstanzliche Entscheidung des 3. Gerichts in Şişli (Istanbul), gemäß der die Satzung der Vereinigung im Einklang mit der türkischen Verfassung sei. Die christlichen Kirchen werden zu prüfen haben, ob dies für sie ein ausreichender Präzedenzfall ist.

In den letzten Jahren konnten die Zeugen Jehovahs in der Türkei ihren Glauben mit grösserer Freiheit ausüben. Dennoch werden gegen einige Zeugen immer wieder Geld- oder Gefängnisstrafen verhängt, da Militärdienstverweigerer aus Gewissensgründen gesetzlich nicht anerkannt sind und es auch keinen zivilen Ersatzdienst gibt.

Die Tätigkeit der Zeugen Jehovahs in der Türkei lässt sich bis 1933 zurückverfolgen, als die ersten fünf Personen getauft wurden. Heute sind mit den 33 Versammlungen und Gruppen rund 3 500 Personen verbunden.

III. Rechtliche Probleme der Kirchen in der Türkei, die im Zusammenhang mit dem EU-Beitrittsprozess angesprochen werden

In einem dritten Teil möchte ich die aktuellen rechtlichen Probleme der Kirchen kurz aufzeigen. Im Rahmen der Vorbereitungen für die EU-Verhandlungen wurden einige Initiativen gesetzt, die so genannten Harmonisierungsgesetze des türkischen Staates. Da vieles dabei unbefriedigend blieb, gab es eine Reihe von Initiativen der betroffenen Religionsgemeinschaften und des Hl. Stuhls, die Otmar Oehring in seinen beiden Berichten zur Lage der

Menschenrechte in der Türkei (Missio Aachen 2002 und 2004) ausführlich dokumentiert hat. Ich möchte dazu das Wichtigste zusammenfassen⁷:

1. Rechtsstatus und damit verbundene Besitzfragen

Die Kirchen der Türkei haben einen sehr unterschiedlichen Rechtsstatus und unterschiedliche Organisationsstrukturen und Trägerschaften, die im Fall der Minderheitenkirchen vom Staat vorgegeben wurden. Von anderen Kirchen wurden teilweise auch ungewöhnliche Formen für die Trägerschaft gesucht – als Beispiel sei die Aktiengesellschaft der deutschen katholischen Gemeinde genannt –, um überhaupt eine Existenzmöglichkeiten zu haben.

Bis zum Beginn neuer rechtlicher Verbesserungen, die zurzeit angestrebt und erhofft werden, lässt sich die rechtliche Stellung der Kirchen in etwa so einteilen:

1.1. Im Sinne des Vertrages von Lausanne wurden als *nicht-muslimische Minderheiten* von Anfang an drei Gruppen anerkannt, obwohl im Vertrag von Lausanne keine Differenzierung nach verschiedenen Minderheiten gemacht wird. Es handelt sich dabei um Armenier, Griechen und Juden, zu denen auf Grund eines Freundschaftsvertrages dann auch noch die Bulgaren gezählt wurden, was der gegenwärtigen Auseinandersetzung des griechischen Patriarchats noch eine besondere juridische Note verleiht.

Aber keine dieser Gruppen hat in der Republik Türkei trotz dieser Anerkennung und des de facto Bestandes als Kirche bzw. Religionsgemeinschaft eine eigene Rechtspersönlichkeit. Dies ergibt natürlich rechtliche und praktische Probleme in Bezug auf Ämter und das Funktionieren der entsprechenden Institutionen, da die leitenden kirchlichen Amtsträger, etwa ein Patriarch, nur eingeschränkte Eingriffsmöglichkeiten in die eigentlich der eigenen Kirche zuzuordnenden Institutionen haben.

Als Eigentümer der Liegenschaften der vom türkischen Staat im Sinn dieser von Lausanne anerkannten Minderheiten, aber in der jüngsten Zeit auch einiger anderer einheimischer Kirchen (syrisch-orthodox, syrisch-katholisch, armenisch-katholisch, chaldäisch) scheinen die so genannten *Gemeindestiftungen (cemaat vakıfları)* auf. Für diese wurden in den letzten Jahren Gesetzesnovellierungen geschaffen, die Hoffnungen weckten, aber deren praktische Durchführung in manchen Punkten noch unbefriedigend ist. Das betrifft vor allem die Rückgängigmachung von Verfallserklärungen an den türkischen Staat mangels dem türkischen Recht entsprechenden Besitzern. Mehrere Institutionen haben in der letzten Zeit deshalb Klage beim Europäischen Gerichtshof eingebracht.

Das Problem geht auf Ausführungsbestimmungen zum Stiftungsgesetz aus dem Jahr 1936 zurück und sah die Inventarisierung des Eigentums der Stiftungen

⁷ Vgl. hier und im Folgenden O. OEHRING, Zur Lage der Menschenrechte in der Türkei – Laizismus = Religionsfreiheit?, in: Internationales Katholisches Missionswerk e.V. (Hg.), Menschenrechte Nr. 5, Aachen ²2002, DERS., Zur Lage der Menschenrechte – Die Türkei auf dem Weg nach Europa – Religionsfreiheit?, ebenda 20; Aachen 2004.

vor. Das hatte damals keine größeren Auswirkungen, wurde aber plötzlich im Jahr 1974 vom türkischen Kassationsgerichtshof ganz anders interpretiert. Das Gericht entschied, dass alle nach 1936 von den Gemeindestiftungen durch Kauf, Schenkung oder Erbschaft erworbenen Immobilien vom Staat konfisziert werden können, da sie von den nicht-muslimischen Minderheiten bei der Inventarisierung 1936 nicht angegeben worden waren. Ein späterer Erwerb sei aber illegal gewesen, weil die nicht-muslimischen Minderheiten Ausländern gleich zu setzen seien und damit kein Recht zum Grunderwerb in der Türkei hätten. Unter Berücksichtigung dieser Entscheidung wurden von 1974 bis in die letzten Jahre Hunderte von Immobilien den Gemeindestiftungen weggenommen und ihren früheren Eigentümern rückübertragen bzw. – wenn diese nicht zu finden waren – dem Staatsschatz übertragen. Türkische Stiftungen, die nicht den nicht-muslimischen Minderheiten zuzurechnen sind, haben keine derartigen Probleme.

1.2. Nicht im Sinne von Lausanne als Minderheit anerkannt sind *alle anderen Kirchen, die vor Beginn der Republik in der Türkei präsent waren* und daher einfach weiter existierten. Man hat von türkischer Seite ihre Existenz zumeist pragmatisch ohne Rechtsbasis geduldet, bei rechtlichen Auseinandersetzungen fielen aber auch eine Reihe von Institutionen mangels gesetzlichem Träger an den türkischen Staat. Bis vor kurzem gab es für diese Kirchen auch im Fall der problemlosen Duldung keine Möglichkeit, irgend eine Änderung ihres Standes von 1914 durchzuführen; sie durften einfach im Ausmaß von damals weiter tätig sein.

Einzelne Gruppen haben dann pragmatisch recht verschiedenartige Formen gewählt. Ich möchte das an einem katholischen Beispiel aufzeigen:

Die (österreichische) römisch-katholische St. Georgs-Kirche, an der kirchenrechtlich keine eigene Pfarre errichtet ist, bestand schon vor 1914, und somit war es bisher kein Problem (außer die üblichen administrativen Probleme, die es für vieles in der Türkei gibt), für die Tätigkeit an dieser Kirche eine Arbeitserlaubnis und damit auch die Aufenthaltsgenehmigung für einen Priester oder eine Ordensschwester zu bekommen.

In den 1950er-Jahren wurde von der Deutschen Bischofskonferenz eine eigene deutsche katholische Gemeinde, St. Paul, gegründet, die ihm Jahre 1985 kirchen-rechtlich sogar als Personalparre errichtet wurde. Vor dem türkischen Staat existiert St. Paul allerdings nur in Form einer Aktiengesellschaft, da damals keine andere Gründungsform möglich war. Da aber eine Aktiengesellschaft keinen Seelsorger beschäftigen kann, wurde bis vor zwei Jahren die pragmatische Lösung als Verwaltungsbediensteter am deutschen Generalkonsulat gewählt.

Neue Lösungen ergeben sich vielleicht im Hinblick auf ein Modell, das zum ersten Mal in Antalya zum Tragen kam, wo ein katholischer deutscher Priester nach intensiven diplomatischen Bemühungen Deutschlands und der Niederlande eine Arbeitsgenehmigung als Priester erhielt, obwohl dort keinerlei Kirche bestand. Die Gemeinde ist vor dem Gesetz wie jetzt die Zeugen Jehovas als Verein organisiert, mit sehr mühevoll organisierten Statuten. Da man türkischerseits eine Lösung gewähren wollte, wurden Erlaubnisse erteilt, die auch

nach dem neuen türkischen Vereinsgesetz vom November 2004 nicht eindeutig gegeben sind und von daher auch widerrufen werden könnten. Das ist schon ein erster Anfang, lässt aber längerfristig noch viele Fragen offen. In Entsprechung dazu wurde nun auch der 2005 neu ernannte Pfarrer von Istanbul-St. Paul von türkischer Seite zum ersten Mal als Priester genehmigt, obwohl er weiterhin keine rechtlich existente Gemeinde hat.

Die vorher genannten Neuerungen im Stiftungsrecht mit vielleicht neuen gesetzlichen möglichen zukünftigen Regelungen beziehen sich nur auf die „einheimischen“ Kirchen, nicht die römisch-katholische oder die Kirchen der Reformation. Für sie ergaben sich bis jetzt keine praktikablen Lösungen, da sie über keine Gemeindestiftungen verfügen und neue Stiftungen mit religiöser Ausrichtung bis jetzt verboten sind. So warten die ausländischen Kirchen einerseits auf verbesserte Durchführungsbestimmungen des Vereinsrechts, vor allem aber auf ein neues türkisches Stiftungsgesetz, dessen Neugestaltung im letzten Jahr am Einspruch des bisherigen Staatspräsidenten scheiterte.

Eigentümer von kirchlichen Einrichtungen können aber auch Privatpersonen sein, wie dies ebenfalls in Schule und Spital von St. Georg der Fall ist. Die Ordensgemeinschaft ist zwar dem türkischen Unterrichts- oder Gesundheitsministerium gegenüber Träger dieser Institutionen, hat aber kein Besitzrecht an ihrem Werk und muss das durch österreichische Treuhänder wahrnehmen. Das ist mit komplizierten und teuren Erbschaftsabwicklungen verbunden, aber auch mit existenziellen Sorgen für das Werk, falls einer der österreichischen treuhänderischen Besitzer plötzlich in Schwierigkeiten geraten sollte. Eine wirkliche Lösung würde nur ein Stiftungsrecht bieten, in dem auch Ausländer die Verantwortung tragen können.

1.3 Eine dritte Gruppe bilden *die neuen Freikirchen* oder Gruppierungen wie Jehovahs Zeugen, die überhaupt keinen rechtlichen Anknüpfungspunkt besaßen, nun aber vielleicht in neuen Formen (Vereinsrecht) Möglichkeiten sehen, die von den bisher bestehenden Kirchen noch als sehr offene Frage angesehen werden.

Im November 2004 trat ein neues Vereinsgesetz in Kraft. Es soll auch dazu beitragen, Möglichkeiten des Staates zur Einflussnahme auf die Vereinigungen zu beschneiden und somit den Aufbau der Zivilgesellschaft in der Türkei zu fördern. Allerdings enthalten die Durchführungsbestimmungen zu diesem Gesetz noch Beschränkungen für die Eintragung von Vereinigungen, deren Name oder Ziele als verfassungswidrig gelten. Dies gibt sehr viel Interpretationsspielraum für Verfassungsartikel, in denen es um die nationale Integrität oder die Auslegung des Laizismusgrundsatzes geht. In der Praxis bedeutete es bisher, dass sich Vereinigungen, die sich die Förderung einer bestimmten kulturellen Identität oder einer bestimmten Religion zum Ziel gesetzt haben, ungeachtet des Artikels 11 der EMRK (Versammlungs- und Vereinigungsfreiheit) nach wie vor nicht eintragen lassen konnten. Aber auch hier gibt es, wie das Beispiel von Jehovahs Zeugen zeigt, Entwicklungen. Die Umsetzung wird also weiterhin aufmerksam zu verfolgen sein.

2. Zur Frage der Sprachen

Ein weiteres Problem, bei dem sich erste Lösungen gezeigt haben, war die Nutzung anderer Sprachen als des Türkischen, da die Liturgiesprache der meisten Christen außer der neuen türkisch-protestantischen Kirchen nicht türkisch ist.

Während dies kein Problem für die Ausländer darstellte, waren von dieser Frage vor allem die syrischen Kirchen betroffen, da sie bis 2003 nicht das gesicherte Recht hatten, ihre Kinder und Jugendlichen in ihren Muttersprachen bzw. der Liturgiesprache zu unterrichten. Seit den 2003 verabschiedeten Gesetzesänderungen ist nun das Unterrichten dieser Sprachen möglich geworden, allerdings gibt es für die konkrete Umsetzung noch eine Reihe von Fragen. Die Erlaubnis aus dem Vertrag von Lausanne, Minderheitenschulen zu haben, wurde in der Vergangenheit nur den griechischen, armenischen und jüdischen Gemeinden gewährt. Ein Versuch der Regierung, im Privatschulgesetz von 2007 einen offenen Paragraphen festzuschreiben, der auch die Syrische Kirche hätte einschließen können, wurde wie beim Stiftungsgesetz von der Oppositionspartei CHP und dem bisherigen Staatspräsidenten verhindert.

3. Änderungen im Baugesetz

Konkret geändert wurde 2003 auch das Baugesetz von 1985, nach dem zuvor nur Moscheen gebaut werden konnten. Der Begriff „Moschee“ wurde durch „Gebetsstätte“ ersetzt. Der Anstoß zur Novellierung dieses Gesetzes kam auch vom wachsenden Tourismus an der Südküste. Vor allem für ältere Touristen gehört eine Kirche mit zur Infrastruktur. Dies wurde aufgegriffen. Schwierig bleibt es allerdings, wenn es um die konkreten Definitionen der Bedingungen wie Bedarf, Größe oder Mitspracherecht der Konfessionen geht. Bei einer von türkischer Seite errichteten Kirche an der Südküste war zunächst kein Altar vorgesehen, da der Bau ohne Rücksprache mit christlichen Kirchen geschah. Kernfrage ist also weiterhin, wer einen Antrag auf Errichtung einer Kirche stellen kann. Die Kirchen selbst sind derzeit dazu noch nicht rechtsfähig. Erschwert wird auch diese Frage durch innerislamische Auseinandersetzungen, etwa dahingehend, dass ein alevitisches Cem Evi zwar als Versammlungsort erlaubt ist, nicht aber als Gebetsstätte mit den entsprechenden Rechten eingestuft wird.

4. Ausbildung von Geistlichen/Personal

Ein weiteres Problemfeld ist die Ausbildung von Geistlichen, dies vor allem für die einheimischen Kirchen, die ja nicht wie die ausländischen Kirchen Amtsträger aus dem Ausland in die Türkei bringen dürfen. Patriarch Bartholomaios fordert immer wieder die Eröffnung der theologischen Hochschule von Heybeli/Halki, die 1971 geschlossen wurde. Aber auch das armenische Patriarchat hofft auf eine geregelte Ausbildung, da auch seine Hauslehranstalt 1970 geschlossen wurde. Es gab zwar viel Bewegung in dieser Frage, aber in den

letzten beiden Jahren hat sich die türkische Position wieder im Hinblick auf die nur türkisch gesehene Amtstätigkeit des Patriarchen verschärft. Es gibt dazu auch eine negative Stellungnahme des Nationalen Sicherheitsrates der Türkei. Die Türkei betont dabei auch einen Widerspruch zu den Gesetzen über die einheitliche nationale Erziehung, wobei allerdings der Vertrag von Lausanne im Artikel 37 festgeschreibt, dass keine nationale Gesetzgebung die Minderheitenrechte des Vertrags einschränken dürfe.

Daher bleibt die Frage des kirchlichen Personals ein sehr grundsätzlich brennendes Problem der einheimischen Minderheiten, auch wenn es zeitweise wieder pragmatisch gelöst wird, indem Geistliche auch der einheimischen Kirchen als Touristen einreisen (etwa bei Mitarbeitern und Schwestern des griechischen Patriarchats) oder auch offiziell andere Berufe ausüben (ausländische Mitglieder türkischer Freikirchen). Das wird zwar häufig toleriert, entspricht aber nicht den Gesetzen und bringt die Kirchen oft in sehr unzufriedenstellende Positionen.

Wenn man die Fragen der Kirchen zusammenfassen will, müsste man sagen, dass das grundlegende Problem der christlichen Kirchen in der fehlenden Rechtspersönlichkeit ihrer Institutionen wurzelt und diese Frage mit dem Laizismusprinzip der Türkei verbunden ist, das sich von den europäischen Konzepten sehr unterscheidet. Die Türkei wiederum sieht Forderungen nach einer Rechtspersönlichkeit für Kirchen bis jetzt als grundsätzlich unannehmbar, weil es noch ungeklärte Auswirkungen auf islamische Organisationen und Institutionen hätte. Diese Forderung der Kirchen und auch der Europäischen Union ist für den türkischen Staat gleichsam eine Pandorabüchse, die er auf keinen Fall öffnen will.

Somit befinden sich die kirchlichen Institutionen der Türkei weiterhin auf einem steinigen Weg, wobei allerdings in den letzten Jahren doch einiges in Bewegung geraten ist. Im Gegensatz zu vielen Stimmen in Europa erklären auch alle Kirchen der Türkei immer wieder, dass sie große Hoffnungen in den EU-Beitritt dieses Landes setzen.

Der Beitritt der Türkei zur Union wäre sowohl für die EU als auch für die Türkei eine Herausforderung, auch wenn die davor notwendigen Entwicklungen bis weit in das nächste Jahrzehnt andauern werden. Es hat allerdings bereits in den letzten Jahren ein wirklicher Wandel im innertürkischen Bereich begonnen, vor allem auch in einer immer entschlossener auftretenden Zivilgesellschaft. Umgekehrt ändert sich aber auch in der Europäischen Union sehr viel und es mag sein, dass in einigen Jahren die jetzt von der Türkei erwünschte Gemeinschaft gar nicht mehr in dieser Form besteht.

Im Zusammenhang mit dem überwältigenden Wahlsieg der islamisch-konservativen AK-Partei und der Wahl des bisherigen Außenministers Abdullah Gül zum Staatspräsidenten hat man neue Befürchtungen innerhalb und außerhalb der Türkei über die Zukunft des Landes gehört. Die christlichen Kirchen des Landes teilen in ihrer großen Mehrheit diese Befürchtungen nicht. Eine wesentliche Aufgabe der kommenden Monate wird die Erarbeitung einer neuen Verfassung sein, da die gegenwärtige Verfassung mit einer Reihe von sehr verschiedenartig interpretierbaren Punkten für viele Seiten – nicht nur die AKP – unzufriedenstellend ist. Ganz wesentlich wird es allerdings sein, diese Erarbeitung

in einer möglichst großen Konsensfindung zu gestalten. Das wird die Feuerprobe für die gegenwärtige Regierungspartei sein.

Die Türkei erlebt zurzeit einen radikalen Wandel, der auch eine rasche Entwicklung der Mentalität einschließt. Manche Zeitungskommentatoren haben in den letzten Wochen sogar vom Beginn einer 2. Republik geredet. Eine Fortsetzung des derzeitigen Transformationsprozesses liegt nicht nur im Interesse der Türken. Denn die Türkei wäre für Europa ein wichtiges Beispiel für ein Land mit mehrheitlich muslimischer Bevölkerung, das sich Grundsätze wie Freiheit, Demokratie, Achtung der Menschenrechte und Grundfreiheiten und Rechtsstaatlichkeit zu eigen macht.

Quellen und Literatur

Verfassungen der Türkei: <http://www.verfassungen.de/tr/index.htm>

Europäische Kommission, Erweiterungsprozess Türkei, wichtige Dokumente: http://ec.europa.eu/enlargement/turkey/key_documents_de.htm

A. Bardakoğlu, Der Aufbau und die Funktion des Amtes für religiöse Angelegenheiten (Diyanet), in: *Konrad Adenauerstiftung e.V.* (Hg.), Islam, Staat und moderne Gesellschaft in der Türkei und in Europa. Konferenzberichte, Ankara 2005, 1-19, online: http://www.kas.de/proj/home/pub/44/1/year-2005/dokument_id-7207/index.html (23.1.2008); *E. Dörler*, Verständigung leben und lernen. Die Herausforderung der türkischen Muslime an die katholische Erwachsenenbildung in Vorarlberg, Feldkirch 2003; *eadem*, Religionsfreiheit im Kontext von Christentum und Islam. Vortrag bei der Fachtagung der Evangelischen Akademie zu Berlin in Kooperation mit dem Islamisch-Christlichen Arbeitskreis (ICA) am 6.9.2004; *H. Kramer*, Die Türkei und die Kopenhagener Kriterien. SWP-Studie Stiftung Wissenschaft und Politik. Deutsches Institut für internationale Politik und Sicherheit/ S 39, Berlin 2002, online: http://www.swp-berlin.org/de/produkte/swp_studie.php?id=1642 (23.1.2008); *O. Oehring*, Zur Lage der Menschenrechte in der Türkei Laizismus = Religionsfreiheit?, in: *Internationales Katholisches Missionswerk e.V.* (Hg.), Menschenrechte Nr. 5, Aachen 2002, online: http://www.missio-aachen.de/Images/MR%20T%C3%BCrkei%20deutsch%202%20Auflage_tcm14-11236.pdf; *ders.*, Zur Lage der Menschenrechte – Die Türkei auf dem Weg nach Europa – Religionsfreiheit?, ebenda 20, Aachen 2004; online: http://www.missio-aachen.de/Images/MR%20T%C3%BCrkei%20deutsch_tcm14-22292.pdf (23.1.2008); *St. Orth*, Umsetzung folgt? Die Christen in der Türkei merken bisher nur wenig von den Reformen, in: Herder Korrespondenz 57 (11/2003) 568-572.

