

Freikirchliche Perspektiven

Protestantische Freikirchen in Österreich –

von der Toleranz (1781) bis zur gesetzlichen Anerkennung (2013)*

Karl W. Schwarz

1. Vorbemerkungen

Am 26. August 2013 wurde im Bundesgesetzblatt der Republik Österreich kundgemacht,¹ dass fünf Freikirchen: die Mennonitische Freikirche, der Bund der Baptistengemeinden, der Bund evangelikaler Gemeinden, die Freie Christengemeinde-Pfingstgemeinde und die Elaia-Christengemeinden unter der selbst gewählten Bezeichnung „Die Freikirchen“ gesetzlich anerkannt wurden. War damit zwar ein langwieriger und konfliktreicher Prozess zu einem Ende gebracht worden, so deutet schon die Pluralform des Namens an, dass es sich bei den Anerkennungswerbenden nicht um *eine* Kirche handelte, sondern um den Zusammenschluss mehrerer Freikirchen, die aus Gründen der gesetzlichen Anerkennung einen Integrationsprozess durchlaufen hatten, der im österreichischen Religionsrecht einzigartig dasteht und deshalb besondere Beachtung verdient. In der österreichischen Öffentlichkeit hat diese Anerkennung auch ein beachtliches Echo gefunden. Der apostrophierte Integrationsprozess fand nicht nur im Forum der betroffenen Freikirchen statt, sondern wurde auch vom Ökumenischen Rat der Kirchen in Österreich, von der Kommission Iustitia et Pax, von der Evangelischen Allianz und der Initiative „Der Weg der Versöhnung“ begleitet. Die Vertreter der Freikirchen, einzelne Mitglieder der begleitenden Institutionen sowie Fachleute aus dem Bereich des Religionsrechts bildeten einen Arbeitskreis, der am Institut für Rechtsphilosophie, Religions- und Kulturrecht an der Rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien (Prof. Richard Potz Prof. Brigitte Schinkele)² angesiedelt war.

Ein wichtiger Impuls war von dem Beschluss der 11. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes am 22. Juli 2010 in Stuttgart ausgegangen, der zur Versöhnung mit dem „linken Flügel der Reformation“ (Heinold Fast) aufgerufen hatte.³ Er veranlasste die Evangelische Kirche in Österreich zu einer umfassenden historischen, theologischen und soziologischen Analyse

* Dem Beitrag liegt eine Gastvorlesung im Rahmen einer Lehrveranstaltung von Prof. Dr. Dr. Martin Rothkegel an der Theologischen Hochschule Elstal am 20. April 2015 zugrunde.

¹ BGBl. II Nr. 250/2013.

² Vgl. Herbert Kalb / Richard Potz / Brigitte Schinkele, Religionsrecht, Wien 2003.

³ VELKD-Informationen Nr. 130/2010, 68–70.

ihrer Beziehungen, besser: ihres „Unverhältnisses“⁴ zu den im Lande vorfindlichen Freikirchen, wobei mit den Baptisten trotz gravierender Differenzen in der Tauflehre⁵ im Rahmen der Evangelischen Diakonie Österreich aber eine langjährige Partnerschaft besteht. 2010 kam es aber auch auf der europäischen Ebene zu einer Kooperationsvereinbarung zwischen der Europäischen Baptistischen Föderation (EBF) und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE).⁶ Schwieriger gestaltete sich das Gespräch mit dem Bund evangelikaler Gemeinden (BEG), der sich mit Nachdruck auf seine freikirchlichen Wurzeln im 16. Jahrhundert beruft⁷ und mit dem Hutterischen Geschichtsverein diese täuferische Tradition pflegt,⁸ obwohl der Evangelikalismus aus deutlich anderen theologiegeschichtlichen Wurzeln erwachsen ist.⁹

Ein wichtiger Kompass bei diesen Gesprächen war die Charta Oecumenica von 2001.¹⁰ Sie hatte das Ziel verfolgt, zwischenkirchliche Verabredungen über das Miteinander der christlichen Kirchen zu treffen, einen Kanon festzulegen für den Verkehr zwischen Mehrheits- und Minderheitskirchen, den Proselytismus zu ächten u.a.m.; die Charta Oecumenica verweist auf ihren Ursprung im Rahmen der II. Europäischen Ökumenischen Versammlung in Graz 1997. Auf dieser ökumenischen Spur erfolgten auch die Gespräche mit den Freikirchen, deren gesetzliche Anerkennung nicht zuletzt dem Einsatz der im Ökumenischen Rat der Kirchen in Österreich (ÖRKÖ) versammelten Kirchen zu verdanken war. Hier wurde ein Gedanke erkenntnis-

⁴ *Walter Fleischmann-Bisten*, Landeskirchen und Freikirchen in Deutschland. Veränderungen und Herausforderungen eines Unverhältnisses, MdkI 60 (2009) 1, 3–9.

⁵ Vgl. *Kim Strübind*, Baptistische Unbotmäßigkeit als notwendiges ökumenisches Ärgernis. Ist eine Verständigung in der Tauffrage möglich? In: *Lena Lybaek* u.a. (Hg.), *Gemeinschaft der Kirchen und gesellschaftliche Verantwortung*. FS Erich Geldbach, Münster 2004, 20–30; *Fleischmann-Bisten*, Landeskirchen und Freikirchen, 5 – hier der Hinweis auf den fortgeschrittenen Dialog zwischen Baptisten und GEKE (2002–2004); *Wilhelm Hüffmeier / Anthony Peck* (Hg.): *Dialog zwischen der Europäischen Baptistischen Föderation (EBF) und der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) zur Lehre und Praxis der Taufe*, Leuenberger Texte 9, Frankfurt/M. 2005.

⁶ Vgl. *Uwe Suarat*, Zusammenarbeit in Zeugnis und Dienst. Die Europäische Baptistische Föderation (EBF) und die Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) beschließen Kooperation, ÖR 60 (2011), 207–211.

⁷ Vgl. *Fritz Börner*, *Freikirchlicher Gemeindebau in Österreich: Eine Untersuchung der Gemeinden der Arbeitsgemeinschaft Evangelikaler Gemeinden in Österreich (ARGEGÖ)*, mit einem historischen Rückblick in die Kirchengeschichte und die Geschichte der Bekennergemeinden auf österreichischem Boden, Linz 1989.

⁸ Vgl. *Reinhold Eichinger / Josef F. Enzenberger*: *Täufer, Hutterer und Habaner in Österreich*, Nürnberg 2011.

⁹ Vgl. *Erich Geldbach*, Evangelikalismus. Versuch einer historischen Typologie, in: *Reinhard Frieling* (Hg.), *Die Kirche und ihre Konservativen. „Traditionalismus“ und „Evangelikalismus“ in den Konfessionen*, BenschH 62, Göttingen 1984, 52–83; *Siegfried Hermle*, Die Evangelikalen als Gegenbewegung, in: *ders. / Claudia Lepp / Harry Oelke* (Hg.): *Umbrüche. Der deutsche Protestantismus und die sozialen Bewegungen in den 1960er und 1970er Jahren*, Göttingen 2007, 325–352; *Frank Hinkelmann*: *Die Evangelikale Bewegung in Österreich. Grundzüge ihrer historischen und theologischen Entwicklung 1945–1998*, Bonn 2014, 12 ff.

¹⁰ Vgl. *Grigorios Larentzakis*: *Charta Oecumenica, in: Begegnung und Inspiration. 50 Jahre Ökumene in Österreich*, Wien-Graz-Klagenfurt 2008, 170–178.

leitend, der im päpstlichen Dokument „Ut unum sint“ als gegenseitiges Schenken und Tauschen der Gaben („*exchange of gifts*“) angesprochen wird¹¹ und damit einen anzustrebenden Modus der zwischenkirchlichen Beziehungen in der versöhnten Verschiedenheit kennzeichnet. Daraus ist zu ersehen, dass in Österreich ein äußerst erfreuliches ökumenisches Klima herrscht, zu dem auch der Umstand beitrug, dass die römisch-katholische Kirche nach einer langjährigen Phase als Beobachter seit 1994 als Vollmitglied dem ÖRKÖ angehört und zwischen 2000 und 2005 in der Person der Ordensschwester Christine Gleixner FvB den Vorsitz führte. Als „Mutter der Ökumene“ habe sie zweifellos die Geschichte des ÖRKÖ geprägt.¹² Ihr Einsatz für die Charta Oecumenica, das Ökumenische Sozialwort¹³ und als Vertreterin der Kirchen im Verfassungskonvent der Republik Österreich, der in den Jahren 2003 bis 2005 tagte¹⁴, wurde anlässlich ihres Heimgangs am 1. Adventssonntag, 29. November 2015, gewürdigt. Sie habe zu jener Generation in der römisch-katholischen Kirche gehört, welche die ökumenische Öffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils mit „viel Herz und Einsatz“ umzusetzen verstand und „ein verpflichtendes Erbe für die Zukunft“ hinterlasse.¹⁵ Das kann auch im Blick auf ihr Interesse an den Freikirchen bestätigt werden.

2. Die unvollendete Toleranz

Die Aufgabe dieses Beitrags besteht einerseits darin, dieses Anerkennungsverfahren zu skizzieren; zum anderen wurde an den Verfasser das Ersuchen gerichtet, beim josephinischen Toleranzpatent (1781) einzusetzen, also mit der unter Kaiser Joseph II. in Österreich proklamierten Toleranz,¹⁶ die noch sehr brüchig war und sich auf die vom Reichsreligionsrecht rezipierten christlichen Bekenntnisse, nämlich die *Confessio Augustana* (A.B.), die *Confessio Helvetica Posterior* (H.B.) sowie – über den Maßstab des Reichsreligions-

¹¹ Helmut Nausner: Können Landeskirchen und Freikirchen voneinander lernen? In: Michael Bünker (Hg.): Evangelische Kirchen und Europa, Wien 2006, 107–111, hier 111.

¹² Vgl. Christine Gleixner: Antworten auf gemeinsame Herausforderungen, in: Begegnung und Inspiration, 21–30; diess.: Ökumene in Österreich – ein Lernprozess (Lernweg) als Herausforderung für alle Kirchen, in: Bünker, Evangelische Kirchen und Europa, 93–106.

¹³ Alois Riedlspurger SJ, Das Sozialwort des Ökumenischen Rates der Kirchen in Österreich, in: Begegnung und Inspiration, 186–193.

¹⁴ Vgl. Christoph Schönborn: Kirche, Staat und Gesellschaft. Neugestaltung eines Dialogs, in: Andreas Khol u.a. (Hg.): Zukunft denken. FS Wolfgang Schüssel, Wien / München 2005, 79–89, hier 82; Raoul Kneucker: Der „Österreich-Konvent“ und die Kirchen, in: Begegnung und Inspiration, 194–98.

¹⁵ So Michael Bünker, zit. in: Kathpress Nr. 286/30.11.2015, 4.

¹⁶ Vgl. dazu die beiden von Peter F. Barton hg. Bände der FS zum Toleranzpatentjubiläum 1781–1981: Im Zeichen der Toleranz / Im Lichte der Toleranz, Wien 1981, sowie Inge Gampl: Staat – Kirche – Individuum in der Rechtsgeschichte Österreichs zwischen Reformation und Revolution, Wien / Köln / Graz 1984, 99 ff.; Christoph Link: Josephinische Toleranzpatente (1781) und Wöllnersches Religionsedikt (1788), in: Harm Kluetting (Hg.): Irenik und Antikonfessionalismus im 17. und 18. Jahrhundert, 2003, 295–324.

rechts hinausreichend – die mit Rom nicht unierten Griechen (*Graecis non unitis*), also die Griechisch-orthodoxen Gemeinden beschränkte. Sie alle wurden von der josephinischen Kanzleisprache als „Akatholiken“ bezeichnet. Ein griechisch-orthodoxer Hausbesitzer ließ seine Freude über die Toleranz auf die Fassade seines Hauses schreiben: „Vergänglich ist dies Haus, doch Josefs Nachruhm nie. Er gab uns Toleranz, Unsterblichkeit gibt sie.“¹⁷

Diesen tolerierten Bekenntnissen kam jedoch lediglich ein *exercitium religionis privatum*¹⁸ zu, ihnen blieben in der Regel die Zeichen der Öffentlichkeit (Kirchturm, Kirchenglocken, direkter Zugang von der Straße) vor-enthalten. Die Toleranz war lediglich ein schmaler Ausschnitt der Religionsfreiheit – und es war auch nicht so zu verstehen, dass es neben der römisch-katholischen Kirche zur Anerkennung einer konkurrierenden protestantischen Kirche gekommen wäre. Lediglich die Bekenntnisse waren toleriert und die einzelnen Bekenntnisverwandten konnten ihre individuelle Glaubensüberzeugung bekennen, wobei der Konfessionswechsel nach dem Präklusivtermin 1784 für das „Religionserklärungsgeschäft“ äußerst restriktiv gestaltet und an die Absolvierung eines katholischen Prohibitivunterrichts gebunden wurde.¹⁹ Es wurde den „Akatholiken“ aber auch möglich gemacht, unter ganz bestimmten Umständen, wenn sie über fünfhundert Mitglieder verfügten, eine akatholische Gemeinde zu bilden, ein Bethaus zu errichten, das aber nicht wie eine Kirche aussehen durfte,²⁰ einen Pastor zu berufen, sie durften auch Schulen bauen und ihre eigenen Lehrer anstellen. Das fiel alles unter die Vorschriften des Toleranzpatents, hatte aber keine korporativen Konsequenzen, denn es gab von Rechts wegen keine Evangelische Kirche als Korporation.²¹ Erst in den 1830er Jahren sickerte die Bezeichnung „Toleranzkirche“ durch und wurde allmählich gebräuchlich. Dass die geistlichen Amtsträger nicht Pfarrer genannt werden durften, hing mit dem bestehenden Parochialnetz der katholischen Kirche zusammen, denn der römisch-katholische Pfarrer blieb als *parochus ordinarius* auch für die Personenstandsführung der „Akatholiken“ zuständig.²² Er war als Standesbeamter für die Geburts-, Hochzeits- und Sterbematriken verantwortlich und bezog dafür auch weiterhin die Stolgebühren, auch wenn die Amtshandlungen von den akatholischen Pastoren durchgeführt wurden. Gerade an diesen Punkten ist die enge „Allianz von Religion und Politik“ zu gewärtigen, die im

¹⁷ Link: Toleranz im deutschen Staatsrecht, 17–38, hier 38.

¹⁸ Dazu vgl. Karl Schwarz: *Exercitium religionis privatum*, ZRG 105 (1988) KA 74 = Gedenkschrift für Ulrich Stutz 1988, 495–518.

¹⁹ Vgl. Stefan Schima: Glaubenswechsel in Österreich in der staatlichen Gesetzgebung von Joseph II. bis heute, Wiener Zeitschrift zur Geschichte der Neuzeit 7 (2007) 79–99.

²⁰ Vgl. Gampl, Staat – Kirche – Individuum, 100 und Reiner Sörrie: Von Kaisers Gnaden. Protestantische Kirchenbauten im Habsburgerreich, Köln/Weimar/Wien 2008, 45 f.

²¹ Inge Gampl, Staat und evangelische Kirche in Österreich von der Reformation bis zur Gegenwart, ZRG 83 KA 52 (1966) 299–331, hier 317.

²² Gampl, Staat – Kirche – Individuum, 102.

mer wieder als „unheilige Allianz“ kritisiert wird;²³ in Österreich war damit ein spezifisches Bündnis von Thron und (katholischem) Altar gemeint.

Ein besonderer Vorzug kam der katholischen Kirche im Bereich des Eherechts und der religiösen Kindererziehung zu, denn im Falle einer konfessionell gemischten Ehe, die gemäß der Formpflicht (*Decretum Tametsi* vom 11.01.1563) nur vor dem römisch-katholischen Priester eingegangen werden durfte, folgten bei einem katholischen Vater alle Kinder der Konfession des Vaters, bei einem akatholischen Vater hingegen nur die Söhne, während die Töchter der katholischen Konfession der Mutter (*sexus sexum sequitur*) zu folgen hatten.²⁴

Die Toleranz ist als brüchig und unvollständig zu bezeichnen, denn sie umfasste nicht die in Böhmen und Mähren in den Untergrund gedrängte Konfession der Böhmisches Brüder, sie hatte die hussitische Tradition der Taboriten und Utraquisten aus dem Blick verloren,²⁵ obwohl diese in der böhmischen Kirchengeschichte schon anerkannt waren – im Kuttenberger Religionsfrieden von 1485²⁶ sowie in der Fassung der *Confessio Bobemica* von 1575, die theologisch der Fährte Philipp Melancthons folgte, durch den „Majestätsbrief“ Kaiser Rudolfs II. von 1609.

Die josephinische Toleranz umfasste auch nicht die täuferisch-freikirchliche Tradition, die im 16. Jahrhundert in Österreich weit verbreitet war, sodass Österreich als das „Hauptverbreitungsgebiet der Täufer in Europa“²⁷ gilt. Die Täufer wurden aber von der strengen Ketzergerichtsbarkeit verfolgt und hingerichtet – so Balthasar Hubmaier und seine Frau Elisabeth 1527 in Wien²⁸ oder Jakob Hutter 1536 in Innsbruck,²⁹ um nur diese Expo-

²³ Vgl. *Walter Fleischmann-Bisten*: Unheilige Allianz von Religion und Politik, in: *Doron Kiesel / Ronald Lutz* (Hg.), Religion und Politik. Analysen, Kontroversen, Fragen, Frankfurt a.M. / New York 2015, 138–154.

²⁴ Vgl. *Bruno Primetshofer*: Rechtsgeschichte der gemischten Ehen in Österreich und Ungarn (1781-1841), Wien 1967.

²⁵ Vgl. *Winfried Eberhard*: Zu den Voraussetzungen und Widersprüchen der Toleranzpolitik Josephs II. in den Ländern des östlichen Mitteleuropa, in: *Bronislav Chocholáč* u.a. (Hg.): *Nový Mars Moravicus aneb Sborník příspěvků, jež věnovali Prof. Dr. Josefu Válkovi jeho žáci a přátelé k sedmdesátinám*, Brno 1999, 347–362, hier 360 zur „Toleranz aus Notwendigkeit“.

²⁶ Vgl. *Winfried Eberhard*: Entstehungsbedingungen für öffentliche Toleranz am Beispiel des Kuttenberger Religionsfriedens von 1485, in: CV 29 (1986), 129–154; *ders.*, Der Weg zur Koexistenz. Kaiser Sigmund und das Ende der hussitischen Revolution, in: *Bohemia* 33 (1992), 1–43.

²⁷ *Rudolf Leeb*: Der Streit um den wahren Glauben. Reformation und Gegenreformation in Österreich, in: *Geschichte des Christentums in Österreich. Von der Spätantike bis zur Gegenwart*, Wien 2003, 145–279, hier: 185; *Astrid von Schlachta / Ellinor Forster / Giovanni Merola*: Verbrannte Visionen? Erinnerungsorte der Täufer in Tirol, Innsbruck 2007.

²⁸ Vgl. *Martin Rotkegel*: Von der Schönen Madonna zum Scheiterhaufen. Gedenkreden auf Balthasar Hubmaier, verbrannt am 10. März 1528 in Wien, in: JGPrÖ 120 (2004) 49–73.

²⁹ Vgl. *Astrid von Schlachta*: Hutterische Konfession und Tradition. Etabliertes Leben zwischen Ordnung und Ambivalenz, Mainz 2003; *diess.*, Die Hutterer zwischen Tirol und Amerika, Innsbruck 2006, 34 f.

zenten der Täuferbewegung zu nennen, die in Nikolsburg / Mikulov in Mähren noch in den 1520er-Jahren eine bemerkenswerte Wirkung entfalten konnten.³⁰ Ihnen wurde nachgesagt, mit den Osmanen unter einer Decke zu stecken – ein politisches Vorurteil mit einer andauernden Wirkungsgeschichte.³¹

Es ist an dieser Stelle die Klage der freikirchlichen Historiographie zu registrieren,³² dass dem dramatischen Schicksal der Anhänger des „linken Flügels“ der Reformation in den großen Darstellungen der Christentumsgeschichte insgesamt zu wenig Beachtung geschenkt würde, aber auch auf die außerordentliche Leistung der österreichischen Täuferforscherin Grete Mecenseffy (1898–1985), einer reformierten Kirchenhistorikerin an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Wiener Universität, hinzuweisen.³³

3. Von der Revolution zur vermeintlichen Parität

Die staatskirchenrechtliche Ordnung des Toleranzpatents blieb bis 1848 bestehen. Aber im Verlauf der bürgerlichen Revolution wurde um eine Konstitution gekämpft, um Grundrechte und politische Partizipation.³⁴ Die erste Verfassung 1848 sprach in ihrem Abschnitt über die Glaubens- und Gewissensfreiheit von „Kirche“ im Plural³⁵, d. h. man benannte die bisher bloß tolerierten akatholischen Bekenntnisgemeinschaften als Kirchen und proklamierte eine Gleichstellung zur herrschenden römisch-katholischen Kirche. Das Märzpatent 1849 beendete zwar den Konstitutionalismus und kehrte zur absolutistischen Herrschaftsform des Kaisers zurück, es bekräftigte aber die konfessionelle Parität – in formeller Hinsicht. Aber das blieb auf dem Papier, denn die sich etablierende Herrschaft des Neoabsolutismus stützte sich nicht nur auf das Militär und die Beamtschaft, sondern vorzugsweise auf die sogenannte „schwarze Gendarmerie“, die römisch-katholische Kir-

³⁰ Vgl. *Martin Rothkegel*: Anabaptism in Moravia and Silesia, in: *John D. Roth / James M. Stayer* (Hg.), *A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521-1700*, Leiden / Boston 2007, 163–215.

³¹ Vgl. *Ernst Laubach*: „... kein obrigkeit zu erkennen und sich dem Turken anhängig zu machen...“. Zu einer Stigmatisierung der Täufer im 16. Jahrhundert, in: *ZHF* 37 (2010) 411–439, hier 433.

³² Vgl. *Franz Graf Stublbofer*: Freikirchen in Österreich seit 1846. Zur Quellenlage und zu Methodenfragen, in: *JGPrÖ* 124/125 (2008/2009), 270–302.

³³ Ihre bedeutendste Leistung war die Herausgabe von drei Täuferakten-Bänden: *Quellen zur Geschichte der Täufer Bd. XI: Österreich 1*, Gütersloh 1964; *Bd. XII: Österreich 2*, Gütersloh 1972; *Bd. XIV: Österreich 3* (gemeinsam mit Matthias Schmelzer), Gütersloh 1983; vgl. *Karl Schwarz*: Margarethe von Mecenseffy, in: *Hiram Kümper* (Hg.): *Historikerinnen. Eine biobibliographische Spurensuche im deutschen Sprachraum*, Kassel 2009, 133–139.

³⁴ Vgl. *Thomas Kleteček*: Staat und Kirche(n) im Zeichen der Revolution von 1848, in: *Jiří Pokorný / Luboš Velek / Alice Velková* (Hg.): *Nationalismus, Gesellschaft und Kultur in Mitteleuropa im 19. und 20. Jahrhundert*, FS Jiří Kofalka, Prag 2007, 169–193.

³⁵ *Gampfl*: Staat – Kirche – Individuum, 164.

che.³⁶ Die sich im Revolutionsjahr gebildeten freikirchlichen Gemeinden (deutschkatholischer Provenienz) wurden untersagt.³⁷ Die römisch-katholische Kirche spielte ihre staatstragende Rolle, ihr wurde im Konkordat von 1855 die Aufsicht über das gesamte Schulwesen überantwortet und sie diktierte natürlich auch das konfessionelle Mischehenrecht.

Das änderte sich erst nach 1859, als die Niederlagen der österreichischen Armee den Liberalismus wieder an die Regierung brachten. Diese Entwicklung lässt sich an einem Beispiel sehr gut zeigen, am Gustav-Adolf-Verein (GAV). Er war in Österreich eigentlich unerwünscht, die Erinnerung an den großen schwedischen König und Gegner im Dreißigjährigen Krieg wurde nicht gefördert. Aber als man in der Wiener Hofburg nach Bündnispartnern in Deutschland suchte, wurden diese Sperren aufgehoben und es konnte sich auch in Österreich ein GAV bilden, der mit dem gleichnamigen deutschen Verein in Leipzig in enge Verbindung trat.³⁸

1861 wurde das Protestantenpatent proklamiert – aber nicht als ein verfassungsgemäßes Reichsgesetz, weil man der Ansicht war, dass der Kaiser kraft seiner Stellung als „oberster Vorstand“ der Evangelischen Kirche³⁹ eine solche gesetzliche Regelung treffen könne. Mit diesem Patent von 1861, so wird in der Literatur vielfach angenommen, sei die Evangelische Kirche A.u.H.B. gesetzlich anerkannt und der herrschenden römisch-katholischen Kirche gleichberechtigt zur Seite gestellt worden, aber das wurde von der Rechtswirklichkeit keineswegs bestätigt. Nun schien aber auch die Stunde der Freikirchen geschlagen zu haben. Böhmen mit seiner konfliktreichen Kirchengeschichte war deren Ziel.⁴⁰ Die ersten, die sich dort einstellten, waren die Herrnhuter, die an das Hussitische Erbe der Väter erinnerten und Missionstationen errichteten und auf die Bildung einer selbständigen Freikirche hinarbeiteten. Im ostböhmisches Adlergebirge gelang einem ursprünglich römisch-katholischen Handwerker, Johann Balcar, eine freikirchliche Erweckung zu entfachen – mit dem Ziel einer autonomen reformierten Kirche, die das ekklesiologische Ideal der Böhmisches Brüder realisieren sollte. Er hatte eine solche Freikirche in Breslau kennengelernt, wo die „Free Presby-

³⁶ Vgl. *Gottfried Mayer*: Österreich als katholische Großmacht. Ein Traum zwischen Revolution und liberaler Ära, Wien 1989.

³⁷ Vgl. *Stefan Schima*: Deutschkatholiken in Österreich – eine religiöse Bewegung? In: ÖGL 49 (2005), 262–285.

³⁸ Vgl. *Karl Schwarz*: Gustav Adolf in Österreich. Zum 149- und 150-Jahr-Jubiläum des Diaspora-Hilfswerks, Amt und Gemeinde 62 (2011), 251–265.

³⁹ So die Präzisierung in der Ministerkonferenz am 5.2.1853, in: Die Protokolle des Österreichischen Ministerrates Bd. III/1, bearb. von Waltraud Heindl, Wien 1975, 466–469, hier 468; vgl. dazu *Karl Schwarz*: Ius circa sacra und ius in sacra im Spiegel der Protestantpolitik der Habsburger im 19. Jahrhundert, ZRG 122 KA 91 (2005), 578–624.

⁴⁰ Vgl. *Karl Schwarz*: Freikirchen zwischen Konsens, Konflikt und gesetzlicher Anerkennung. Zur kultusrechtlichen Lage in Böhmen im 19. Jahrhundert, in: *Dietrich Meyer / Christian-Erdmann Schott / K. Schwarz* (Hg.): Über Schlesien hinaus. Zur Kirchengeschichte in Mitteleuropa. FS Herbert Patzelt, Würzburg 2006, 57–81.

terian Church of Scotland" eine Missionsstation errichtet hatte, die auf den böhmisch-mährischen Raum ausstrahlte.⁴¹

4. Die gesetzliche Anerkennung in Österreich

Die österreichische Rechtskultur ist geprägt vom Rechtspositivismus – eine interessante kulturgeschichtliche Folge des ethnischen, religiösen und kulturellen Pluralismus der Habsburgermonarchie, die eine Kirche oder Religionsgesellschaft nur dann zur Kenntnis nehmen konnte, wenn sie diese förmlich „anerkannte“ (Hoheitsakt). Deshalb spielte die gesetzliche Anerkennung einer Kirche oder Religionsgesellschaft eine zentrale Rolle.⁴² Sie erfolgte im Sinne einer Konzession. Dazu war im Anschluss an den Protest der Altkatholiken gegen das Infallibilitätsdogma von 1870 und die dadurch verursachten interkonfessionellen Turbulenzen (wer ist die *wahrhaftige* katholische Kirche?) im Jahr 1874 ein Anerkennungsgesetz⁴³ beschlossen worden. Während die bestehenden christlichen Kirchen und die mosaische Religionsgesellschaft entweder als historisch (Römisch-katholische Kirche) oder aufgrund der josefinischen Toleranzgesetze (Akatholiken [1781]: Ev. Kirche A.u.H.B., Griechisch-orthodoxe Kirche; mosaische Religionsgesellschaft [1782]) seit 1849 als anerkannt galten, trat nun die „Altkatholische Religionsgesellschaft“⁴⁴ in diesen Kreis der gesetzlich anerkannten Kirchen. Sie alle durften – oder mussten sich als „privilegierte Corporationen des öffentlichen Rechts“ verstehen, obwohl sie größtenteils sehr unterschiedlich waren. Als Staatskirchen in die öffentliche Verwaltung eingebunden, oblagen ihnen die Evidenzhaltung der Bevölkerung, die Führung der Geburts-, Trauungs- und Sterbematriken und die Entgegennahme des Ehekonsenses. Die römisch-katholische Kirche spielte mit ca. 91 % Anteil an der Bevölkerung (1910) natürlich auch weiterhin die dominierende Rolle.

Aber nur diesen gesetzlich anerkannten Kirchen kam die korporative Religionsfreiheit gemäß Art. 15 Staatsgrundgesetz über die allgemeinen Rechte der Staatsbürger (StGG 1867) zu, während den Anhängern eines nicht anerkannten Bekenntnisses lediglich die „häusliche Religionsübung“ (Art. 16 StGG) eingeräumt wurde. Den 1877 anerkannten Altkatholiken war 1880 mit der Herrnhuter Brüderkirche eine Freikirche gefolgt, der mit kaum mehr als 200 Mitgliedern in zwei Gemeinden Nordböhmens die Anerkennung zu Teil wurde⁴⁵. Diese äußerst entgegenkommende Haltung der Kul-

⁴¹ Vgl. *Alfred Schwarzer*: Evangelisch-reformierte Freikirche. Geschichte der Gemeinde Breslau 1860–1940, JSKG NF 79 (2000), 130–160, hier 157 f.

⁴² Vgl. *Lukas Wallmer*: Die staatliche Anerkennung von Religionsgemeinschaften, Frankfurt/M. 2007.

⁴³ RGBl. Nr. 68/1874.

⁴⁴ RGBl. Nr. 99/1877.

⁴⁵ RGBl. Nr. 40/1880; vgl. dazu *Karl Schwarz*: Eine kultusrechtliche Quadratur des Kreises? Anmerkungen zur gesetzlichen Anerkennung der Herrnhuter Brüderkirche im Jahre 1880, öarr 50 (2003), FS Richard Potz, 481–496.

tusverwaltung ist sowohl als Korrektur der josephinischen Toleranzpolitik bewertet worden, welche 1781 die Böhmisches Brüder ausgeschlossen hatte, aber auch als listiger Versuch, die fragile Struktur des Protestantismus in Böhmen und Mähren durch eine freikirchliche Konkurrenz noch weiter zu schwächen.

5. Amerikanische Missionare propagieren die Freikirchen

Als die Freikirchen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ihre Missionstätigkeit in Österreich zu entfalten begannen⁴⁶ (Baptisten 1864/69, Methodisten 1870, Adventisten 1890)⁴⁷, konnten sie nicht mit einem solchen Entgegenkommen rechnen. Im Gegenteil wurde ihnen sehr bald die restriktive Rechtslage vor Augen geführt und die Engmaschigkeit des österreichischen Kultusrechts zur Kenntnis gebracht. Ihre Anhänger wurden durch die religionspolizeilichen Maßnahmen auf den „steinigen Weg“ der Konfessionslosen gewiesen,⁴⁸ d.h. sie wurden behandelt wie Menschen „ohne religiöses Bekenntnis“ (o.r.B.). Die Situation in Österreich entsprach durchaus jener, wie sie von der Freikirchenforschung für Deutschland erhoben wurde⁴⁹ – mit einem allerdings gravierenden Unterschied: In Österreich blieb der Weg der vereinsrechtlichen Konstituierung einer Religionsgemeinschaft von Gesetzes wegen (Vereinsgesetz) ausgeschlossen. Das änderte sich erst im 20. Jahrhundert sukzessive durch die Zulassung von Hilfsvereinen (mit religiösem Teilzweck), zuletzt aber mit dem neuen Vereinsgesetz 2002.⁵⁰ In den biographischen Aufzeichnungen der Missionare aller Freikirchen wurde jedenfalls die Habsburgermonarchie als „härtestes Pflaster“ bezeichnet, wo Polizeiverhöre, Versammlungsverbote und Inhaftierungen auf der Tagesordnung standen.⁵¹

⁴⁶ Vgl. *Hinkelmann*, Evangelikale Bewegung, 104 ff.

⁴⁷ Vgl. *Daniel Heinz*: Church, State and Religious Dissent. A History of Seventh-day Adventists in Austria 1890–1975, Frankfurt/M. u.a. 1993, 60 ff.; vgl. *ders.*: Repression, Toleranz und Legalität: Siebentags-Adventisten in Österreich. Geschichte, Organisation und Wachstum einer Minderheitskirche, öarr 48 (2001), 323–344.

⁴⁸ *Stefan Schima*: Die Rechtsgeschichte der „Konfessionslosen“: der steinige Weg zur umfassenden Garantie von Religionsfreiheit in Österreich, Jb. für europäische Verwaltungsgeschichte 14 (2002), 97–124.

⁴⁹ Vgl. die Beiträge von Herbert Strahm, Helmut Obst, Karl Heinz Voigt, Diether Götz Lichdi, Frank Fornaçon und Harald Müller, FF 17 (2008) „Freikirchen als Außenseiter“.

⁵⁰ *Heinz Tichy*: Religiöse Gemeinschaften nach dem Vereinsgesetz, öarr 51 (2004), 379–397, hier 397.

⁵¹ Vgl. *Friedrich Rösch*, Erinnerungen an Wien. Aus dem Leben eines Methodistenpredigers, 1931; *Hinrich Bargmann*: Die Freikirchen in Österreich, in: *Friedrich Siegmund-Schultze* (Hg.): Ekklesia IV/14 = Die Evangelische Kirche in Österreich, Gotha 1935, 144–157; *Stanley B. Kimball*: The Mormons in the Habsburg Lands 1841–1914, Austrian History Yearbook 9/10 (1973/74), 143–169; *Daniel Heinz*: Church, Sect and Governmental Control. Seventh-day Adventists in the Habsburg Monarchy, East European Quarterly 23 (1989), 109–115; *Paul E. Hammer*: Baronin Amelie von Langenau, Wien 2001, 149 ff.

Kernpunkt der Auseinandersetzungen war die Interpretation des Art. 16 StGG, des „Hausgottesdienstes“ und der „häuslichen Religionsübung“ – insbesondere ob dazu auch Freunde und gleich gesinnte Glaubensgenossen eingeladen werden durften. Wegen fortwährender Einschränkungen der Missionstätigkeit wurde die Evangelische Allianz eingeschaltet, welche bei ihrer Hauptversammlung in Basel 1879 die Grundrechtsverletzungen in Österreich in den Mittelpunkt ihrer Beratungen rückte und eine hochrangige Delegation nach Wien schickte, um bei Kaiser Franz Joseph und dem österreichischen Kultusministerium zu intervenieren.⁵² Dadurch konnte die Bildung einer evangelikalen Freikirche (Reformierte Freikirche nach dem Vorbild der *Free Presbyterian Church of Scotland*)⁵³ in Böhmen erreicht werden, die aber nur als privatrechtliche Institution tätig werden durfte und erst nach dem Zusammenbruch des Habsburgerreiches als *Jednota Československá* (Tschechische Brüderunität) vom tschechoslowakischen Staat anerkannt wurde.⁵⁴ Sie hatte sich als Freikirche gegenüber der Evangelischen Kirche H.B. profiliert, indem sie die Verbindung von Thron und Altar als verhängnisvolle Fehlentwicklung geißelte und die gesetzliche Anerkennung als Verrat am ursprünglichen kirchlichen Auftrag, ja als Versuch staatlicher Instrumentalisierung und Korruption etikettierte. Mit der staatlichen Anerkennung verliere eine Kirche alles, was ihr Kraft verleiht, argumentierte einer der prominenten Freikirchler, der auf der gemeinsam mit den Baptisten und Methodisten veranstalteten Allianzkonferenz in Wien (15.3.1900) die Vorbehalte gegen die Anerkennung auf den Punkt brachte: „Einer Kirche Christi sei es unwürdig, staatliche Anerkennung nachzusuchen.“⁵⁵

Diese mit charismatischer Vollmacht vorgetragene Lehrmeinung wurde aber nicht allgemein geteilt, wenn sie auch nicht wirkungslos verhallte. Die gesetzliche Anerkennung blieb aber die einzige Möglichkeit, um sich rechtlich zu konstituieren, denn die Rechtsform eines Vereines blieb nach wie vor ausgeschlossen. 1892 hatten bereits die Wesleyanischen Methodisten einen Antrag auf Anerkennung gestellt, der aber mit Bescheid vom 30.6.1896 abgelehnt wurde. Begründet wurde die Ablehnung mit dem 20. Artikel des von John Wesley nach anglikanischem Vorbild formulierten Bekenntnisses,

⁵² Vgl. *Hinkelmann*: Geschichte der Evangelischen Allianz in Österreich, 43 ff.; *Gerhard Lindemann*: Für Frömmigkeit in Freiheit. Die Geschichte der Evangelischen Allianz im Zeitalter des Liberalismus (1846–1879), Münster 2011, 911–913; *Karl Schwarz*: Eine religiöse Neuvermessung in Österreich. Historische, juristische und politische Aspekte des Religionsrechts unter besonderer Berücksichtigung der Freikirchen, ZRG 131 KA100 (2014), 468–494; *ders.*: Historia docet: Freikirchen als Kläger über kultusrechtliche Beschränkungen der Religionsfreiheit, in: *Brigitte Schbinkele* u.a. (Hg.): Recht – Religion – Kultur, FS Richard Potz, Wien 2014, 817–833.

⁵³ Vgl. *Pavel Filipt*: Die Erweckungsbewegung in Ostmitteleuropa, in: *Ulrich Gäbler* (Hg.): Der Pietismus im 19. und 20. Jahrhundert, Göttingen 2000, 359–369.

⁵⁴ Vgl. *Pavel Černý*: Církev bratrská v České republice / Die Brüderkirche in der Tschechischen Republik, in: *Johannes Demandt* (Hg.), Freie Evangelische Gemeinden, BenschH 114, Göttingen 2012, 149–158.

⁵⁵ *Alois Adlof*: Gesetzliche Stellung der staatlich nicht anerkannten Religionsgesellschaften in Österreich, Budapest 1900.

der eine abfällige Bemerkung über das Messopfer der römisch-katholischen Kirche enthielt und als „Beleidigung einer gesetzlich anerkannten Kirche“ bewertet wurde. Ein am 4. Mai 1897 abgeschlossenes Verzeichnis der Berichte der k.k. niederösterreichischen Statthalterei an das k.k. Ministerium für Cultus und Unterricht enthält 43 verschiedene Erhebungen und Referate zum Verbot der Wesleyanischen Methodisten, die als Belege für das Schicksal einer „bedrängten Kirche“ dokumentiert wurden.⁵⁶

1906 stellten die Baptisten erstmals einen Antrag auf Anerkennung,⁵⁷ der aber wie etliche weitere im Sand verlief. Die Freikirchen wurden nicht nur als „landfremd“ und „abhängig von einer im Ausland befindlichen Kirchenleitung“ stigmatisiert, sondern vom langjährigen Leiter der Kultusverwaltung Max Hussarek sogar als „unerwünschter Import“ des Getriebes „amerikanischen Sektenunwesens“ denunziert.⁵⁸ So wird verständlich, dass die Betroffenen umso heftiger auf die grundlegenden Freiheitsrechte in den USA verwiesen und die dortige „Trennung von Staat und Kirche“ als Lösung anpriesen.⁵⁹

6. Freikirchen vs. Volkskirchen

Die Freikirchen waren für den Staat vor allem systemwidrig: Aus der Sicht einer volksgemeinschaftlich strukturierten Staatskirche war ihre Sammlung zu „Freiwilligkeitsgemeinden“ systemwidrig; ebenso ihr ethischer Rigorismus, der sich gegen Eidesleistung und Kriegsdienst richtete, eine freie antihierarchische Laienreligiosität propagierte, die Gleichheit der Mitglieder ohne hierarchische Stufen forderte, die Säuglingstaufe verwarf und durch die Glaubens-taufe der Erwachsenen ersetzte, die ethische Würdigkeit der Gemeinde der „Wiedergeborenen“ durch Gemeindezucht und Bann kontrollierte, die Übernahme staatlicher Ämter problematisierte etc. – nota bene Elemente eines theologischen Programms, das der führende Religionssoziologe in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts Ernst Troeltsch (1865–1923) zu den charakteristischen Zeichen der „Sektenbildung“ zählte.⁶⁰ Es muss hier aber präzisiert werden, dass dessen Sektenbegriff nicht pejorativ, sondern als Gegenbegriff zu den traditionellen „Volkskirchen“ zu verstehen war, in die man hineingeboren wurde.

Systemwidrig war schließlich auch die exzeptionelle Stellung der Freikirchen, denn sie konnten sich weder vereinsrechtlich noch kultusrechtlich

⁵⁶ Hammer: Baronin Amelie von Langenau, 149 ff. („bedrängte Kirche“).

⁵⁷ Vgl. Franz Graf-Stuhlhofer (Hg.): Frisches Wasser auf dürres Land. FS zum 50-jährigen Bestehen des Bundes der Baptistengemeinden in Österreich, Kassel 2005.

⁵⁸ Max von Hussarek-Heinlein: Die kirchenpolitische Gesetzgebung der Republik Österreich, in: Alois Hudal (Hg.): Der Katholizismus in Österreich. Sein Wirken, Kämpfen und Hoffen, Innsbruck/Wien/München 1931, 27–40, hier 29.

⁵⁹ Andrea Strübind: Baptisten in Deutschland, KZG 13 (2000), 391–414, hier 393.

⁶⁰ Ernst Troeltsch: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Tübingen 1912 (Neudruck Tübingen 1994), Bd. II, 794 ff.

konstituieren, sondern galten als konfessionslos = ohne religiöses Bekenntnis⁶¹; erst die gesetzliche Anerkennung lieferte den Schlüssel für die Integration in das damalige österreichische „Kultusrecht“.

Genauso wie der Staat ein Verständnis für die Freikirchen nicht aufzubringen vermochte, antworteten diese mit Verständnislosigkeit gegenüber dem überkommenen Staatskirchenrecht⁶² und propagierten ihre in Amerika gewonnene Sichtweise der Religionsfreiheit und suggerierten die „Trennung von Staat und Kirche“ als wünschenswerte Lösung für das Religionsrecht in Europa. „Trennung von Staat und Kirche“, das war die große Parole der Zeit, welche das Unbehagen an der überkommenen engen Verbindung zwischen „Thron und Altar“ artikuliert.⁶³ Nach einem Wort des amerikanischen Präsidenten Thomas Jefferson (1743–1826) sollte zwischen Staat und Kirche eine Trennungswand errichtet werden, ein „wall of separation“. Sie sollte jegliche Etablierung einer Staatskirche oder Staatsreligion („No establishment“) und jede staatliche Unterstützung einer Religion verhindern („No aid to religion“). Der Hintergrund dieser amerikanischen Doktrin war aber nicht die Feindschaft gegenüber der Kirche, er war vielmehr der Reflex einer religiös-pluralistischen Einwanderergesellschaft mit ihren spezifischen Erfahrungen im alten Europa. Von dort waren sie ja wegen religiöser Verfolgungen aufgebrochen, etwa die *Pilgrim Fathers* (1620). Sie waren auf der *Mayflower* nach Amerika gesegelt, um in der neuen Welt ihre Religion in vollkommener Freiheit zu leben, ohne staatliche Eingriffe und ohne Diskriminierung und Bevorzugung einzelner Glaubensgemeinschaften. Auf den baptistischen Prediger Roger Williams (1603–1684), einem Propagandisten dieser Trennungsphilosophie,⁶⁴ ist besonders hinzuweisen.

Als im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts die Baptisten, Methodisten, Adventisten und Mormonen ihre Missionsarbeit nach Europa pflanzten, brachten sie, wie erwähnt, das Programm mit, Staat und Kirche zu trennen, und verursachten unter den etablierten Kirchen einen gehörigen Schrecken. Sie forderten das überkommene Staatskirchenrecht heraus – erst recht einen so prominenten Exponenten desselben wie Hussarek.⁶⁵ Denn dieses etablierte Staatskirchenrecht war in einem äußerst mühsamen Prozess von der Glaubenseinheit des Habsburgerreiches über die Toleranz gegenüber einzelnen Glaubensbekenntnissen, denen die Zeichen der Öffentlichkeit verwehrt blieben und nur ein „exercitium Religionis privatum“ gestattet war, zum Grundsatz der Parität und Gleichberechtigung der gesetzlich anerkannten

⁶¹ Vgl. *Schima*: Die Rechtsgeschichte der „Konfessionslosen“, 97–124.

⁶² Dazu eingehend *Karl Schwarz*: „Freikirchen“ und „Staatskirchenrecht“ – eine österreichische Problemgeschichte, *öarr* 60 (2013), 347–355.

⁶³ *Christian Link*: Kirchliche Rechtsgeschichte, München 2010, 165 ff.

⁶⁴ Vgl. *Martin Rotbkegel*: Freiheit als Kennzeichen der wahren Kirche. Zum baptistischen Grundsatz der Religionsfreiheit und seinen historischen Ursprüngen, in: *Andrea Strübind / Ders.* (Hg.): *Baptismus. Geschichte und Gegenwart*, Göttingen 2012, 201–225.

⁶⁵ *Max von Hussarek*: *Grundriß des Staatskirchenrechts*, Wien 21908, 6.

Kirchen und Religionsgesellschaften fortgeschritten. Freilich stand diese Parität nur auf dem Papier, denn die gesellschaftliche Prädominanz der römisch-katholischen Kirche bestimmte die pastorale Wirklichkeit.

Diese Rechtslage änderte sich erst nach dem Zusammenbruch der Monarchie mit dem Vertrag von St. Germain 1919. Jener Friedensvertrag, den die etablierten Kirchen als „Schandfrieden“ und als Katastrophe empfanden,⁶⁶ der die „politische und juristische Balkanisierung Österreichs sinnfällig zum Ausdruck gebracht habe“,⁶⁷ bescherte aber den Anhängern gesetzlich nicht anerkannter Kirchen eine ganz erhebliche Verbesserung: Denn er hob den Artikel 16 StGG auf und räumte nunmehr allen Staatsbürgern das Recht ein, *öffentlich* oder privat *jede Art Glauben, Religion oder Bekenntnis frei* zu üben (Art. 63 StV St. Germain). Damit war eine Garantie der *individuellen* Glaubensfreiheit gegeben. Die *korporative* Religionsfreiheit hingegen blieb auch nach 1919 den gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften vorbehalten. Auch an dieser Stelle ist ein gravierender Unterschied zur Rechtslage in Deutschland zu konstatieren: Während die Weimarer Reichsverfassung neue religionsrechtliche Bestimmungen schuf, blendete die neue österreichische Verfassung das gesamte Religionsrecht aus und überbrückte diesen Mangel durch die Rezeption des Grundrechtskatalogs aus dem Staatsgrundgesetz von 1867,⁶⁸ wobei aber der umstrittene Art. 16 außer Kraft blieb.

7. Zum Scheitern freikirchlicher Anerkennungsanträge

Der Kreis der gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften war unterdessen um den hanefitischen Ritus des Islam (1912) erweitert worden. Und die nächste Anerkennung kam jedoch erst 1951 zustande und betraf wiederum eine Freikirche, die Methodistenkirche,⁶⁹ 1955 schließlich die Kirche Jesu Christi der Heiligen der letzten Tage (Mormonen), deren Anerkennung den Abschluss des österreichischen Staatsvertrages 1955 beschleunigen sollte. Positiv beschieden wurden weiters die Anerkennungsverfahren der Armenisch-Apostolischen Kirche 1972, der Neuapostolischen Kirche 1975 und der Buddhistischen Religionsgesellschaft 1982. Anerkennungsanträge der Baptisten (1906, 1915, 1919, 1964) und Adventisten (1908, 1920) scheiterten hingegen oder wurden nicht behandelt. Darin lag eine besondere schmerzhafteste Pointe des Anerkennungsrechts: Die Antragssteller hatten keinen An-

⁶⁶ Vgl. *Gustav Reingrabner*: Die Protestanten und die Republik, in: *Stefan Karner / Lorenz Mikoletzky* (Hg.), Österreich. 90 Jahre Republik, Innsbruck / Wien / Bozen 2008, 359–368.

⁶⁷ *Hussarek-Heinlein*: Die kirchenpolitische Gesetzgebung der Republik Österreich, 29.

⁶⁸ Vgl. *Inge Gampl*: Österreichisches Staatskirchenrecht 1918 bis 1920, in: *Audomar Scheuermann* u.a. (Hg.): *Convivium utriusque iuris*, FS Alexander Dordett, Wien 1976, 367–380.

⁶⁹ BGBl. Nr. 74/1951 mit Novelle BGBl. II Nr. 190/2004 wegen der Namensänderung: Evangelisch-methodistische Kirche; vgl. *Karl Schwarz*: MK + LK = EmK: Eine geheimnisvolle kulturrechtliche Gleichung, *öarr* 52 (2005), 118–129.

spruch auf eine Erledigung, weil diese nach Rechtsmeinung des Kultusamtes und des Verwaltungsgerichtshofes nicht in Form eines Bescheides, sondern als Verordnung zu ergehen hatte. Dadurch war aber eine Anerkennung rechtlich nicht durchsetzbar. Mit diesen juristischen Finessen hatten sich die Freikirchen zu befassen. Ein Entgegenkommen wurde ihnen gewährt: Sie konnten allmählich Hilfsvereine bilden, um so zu einer rechtlichen Grundlage zu finden. So gründeten auch die Baptisten 1922 einen Hilfsverein, der über viele Jahre die Rechtsgrundlage ihres Wirkens ausmachte. Auch der 1955 ins Leben gerufene Bund der Baptistengemeinden⁷⁰ fußte auf jener vereinsrechtlichen Hilfskonstruktion.

8. Das Bekenntnisgemeinschaftengesetz 1998

Eine grundlegende Änderung des Anerkennungsrechts erbrachte das Bekenntnisgemeinschaftengesetz 1998 (BekGG).⁷¹ Es hat den Anerkennungsvorgang in zwei Stufen geteilt und sah zunächst die staatliche Registrierung als religiöse Bekenntnisgemeinschaft vor, die erheblich erleichtert wurde, während als zweite Stufe die gesetzliche Anerkennung und damit die Vermittlung einer öffentlich-rechtlichen Stellung erschwert und an bestimmte Bedingungen geknüpft wurde, beispielsweise einen Mitgliederbestand von zumindest zwei Promille der österreichischen Bevölkerung, d.i. 16.000. Die Freikirchen konnten diese Bedingung nicht erfüllen. Deren Protest richtete sich nicht in erster Linie gegen den mathematischen Maßstab, sondern gegen die Vorgangsweise, die keine Übergangsregelungen bereitstellte und automatisch alle eingebrachten Anerkennungsansuchen (gemäß § 11 Abs. 2 BekGG) in das neue zweistufige Schema presste.⁷² Allfällige Zweifel über die Verfassungskonformität dieses Vorgangs räumte der Verfassungsgerichtshof 2001 aus.

Nun unterlagen die Baptisten diesen Auflagen. Deren Anerkennungsverfahren war in den 1970er Jahren praktisch schon abgeschlossen und wartete nur mehr auf die Unterschrift der damaligen Unterrichtsministerin, als ein Wechsel in der Bundesführung der Baptisten eintrat. Plötzlich wurde die „Anerkennung“ durch den Staat als ein perhorreszierter „Sündenfall“ einer Freikirche empfunden und das laufende Verfahren gestoppt.⁷³ Nach 1998 konnte die Anerkennung nur mehr um den Preis von „zwei Promille“ erlangt werden.

⁷⁰ Vgl. *Graf-Stublbofer* (Hg.): Frisches Wasser auf dürres Land, 2005.

⁷¹ BekGG BGBl. I Nr. 19/1998. Vgl. *Kalb / Potz / Schinkele*: Religionsrecht, 116 ff.; *Karl Schwarz*: Überlegungen zum rechtlichen Status der Kirchen und Religionsgesellschaften in Österreich, in: *Heinrich de Wall / Michael Germann* (Hg.), Bürgerliche Freiheit und Christliche Verantwortung, FS Christoph Link, Tübingen 2003, 445–463; *ders.*: Das Verhältnis von Staat und Kirche in Österreich, ZevKR 52 (2007), 464–494 und *Johann Hirnsperger* u.a. (Hg.): Wege zum Heil? Religiöse Bekenntnisgemeinschaften in Österreich. Selbstdarstellung und theologische Reflexion, Graz-Wien-Köln 2001.

⁷² *Wallner*: Die staatliche Anerkennung, 218 ff.

⁷³ *Graf-Stublbofer*: Frisches Wasser auf dürres Land, 207 ff.

Die Mennonitische Freikirche regte im Zuge der Neustrukturierung des Anerkennungsverfahrens 1998 an, eine bereits erfolgte Anerkennung ihrer Gemeinde in Lemberg-Kiernica durch das Kultusministerium 1908 wieder aufleben zu lassen – und diese gewissermaßen als „historische Anerkennung“ der Mennoniten zu betrachten,⁷⁴ wie dies von österreichischen Verwaltungsbehörden in der Zwischenkriegszeit tatsächlich so gesehen wurde. Kultusamt und Verwaltungsgerichtshof⁷⁵ folgten aber nicht dieser Überlegung. Sie lehnten vielmehr eine gesamtösterreichische Relevanz der auf Galizien bezogenen weitgehend individualrechtlichen Toleranz ab und erblickten in der Mennonitengemeinde eine autokephale Bildung innerhalb der Evangelischen Kirche, die sich in korporativer Hinsicht nicht verfestigte. Außerdem bestand zu den nach 1945 von amerikanischen Missionaren in Oberösterreich gegründeten Mennonitischen Gemeinden keinerlei Kontinuität.

Im Falle der Kopten, die derselben altorientalischen Kirchenfamilie angehörten, wie die (1972 bzw. 1988) anerkannten Armenier und Syrer, aber sich nunmehr in demselben Boot vorfanden wie neureligiöse Bewegungen, wurde das gesetzliche Verlangen nach einem zehnjährigen Beobachtungszeitraum geradezu als anachronistisch empfunden, sodass über Interventionen des Ökumenischen Rates der Kirche und der Stiftung Pro Oriente ein Sondergesetz ausgearbeitet wurde, das die „legistische Gleichstellung“ der drei altorientalischen Kirchen bezweckte.⁷⁶

Das BekGG war vielfacher, auch internationaler Kritik ausgesetzt⁷⁷ und musste deshalb novelliert werden.⁷⁸ Es weist eine prohibitive Grundtendenz auf, die sich nicht gegen die Freikirchen, sondern gegen neureligiöse Bewegungen innerhalb des „Marktes der Religionen“ richtete. Es konkretisierte die Schrankenformel der Europäischen Menschenrechtskonvention (1958) und sah die Ablehnung eines Anerkennungsantrags vor: wenn zu einem mit Strafe bedrohten gesetzwidrigen Verhalten aufgefordert wird, wenn die psychische Entwicklung von Heranwachsenden gefährdet wird, wenn die psychische Integrität verletzt wird, wenn psychotherapeutische Methoden insbesondere zum Zwecke der Glaubensvermittlung angewendet werden. Ausdrücklich wird von den Anerkennungswerbenden eine „positive Grundeinstellung gegenüber Gesellschaft und Staat“ und ein störungsfreies Ver-

⁷⁴ Vgl. *Karl Schwarz*: Die Mennonitische Freikirche in Österreich und ihre historische Anerkennung, öarr 51 (2004) 1, 149–165.

⁷⁵ Erk VwGH 20.9.2012, 2010/10/0230 – mit Kommentar von *Karl Schwarz*, öarr 60 (2013), 197–206.

⁷⁶ BGBl. I Nr. 20/2003; vgl. dazu *Werner Jisa*: Die Beziehungen der Republik Österreich zu den Religionsgemeinschaften, Ökumenisches Forum 2002, 361 ff.; *Brigitte Schinkele*: Die Rechtsstellung der Orientalisch-orthodoxen Kirchen in Österreich nach dem OrientKG 2003, öarr 2004, 221 ff.

⁷⁷ *Rüdiger Noll*: Religionsfreiheit. Entwicklungen und neuere Diskussionen in Europa, Ökumenisches Forum Nr. 22/1999, 133 ff.; hier 151 ff. auch die kritische Stellungnahme der Methodistenkirche.

⁷⁸ BGBl. I Nr. 84/2010; I Nr. 78/2011.

hältnis zu den gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften sowie zu den sonstigen Religionsgemeinschaften verlangt.

9. Die Zweipromille-Klausel und die Freikirchen

Trotz massiver Kritik am BekGG hielt der Gesetzgeber an der Zweipromille-Klausel fest. Begründet wurde dies damit, dass die Selbsterhaltungsfähigkeit einer Kirche oder Religionsgesellschaft gewährleistet sein müsse, wenn sie mit der gesetzlichen Anerkennung den besonderen Status einer Körperschaft öffentlichen Rechts erwirbt. Außerdem müssen schul- und bildungsrechtliche Konsequenzen einer gesetzlichen Anerkennung berücksichtigt werden: Art 14 Abs. 5a B-VG, § 2 Schulorganisationsgesetz, BGBl. Nr. 242/1962 iGF. Denn die Organisation eines Religionsunterrichts und das Bildungsangebot für die Ausbildung der entsprechenden Religionslehrer an allen Schulen sind für religiöse Bekenntnisgemeinschaften in der Größenordnung von weniger als zwei Promille der österreichischen Gesamtbevölkerung kaum zu realisieren. Die Kooperationsbereitschaft des Staates mit den gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften geht von deren gewichtigen Stellung in der Gesellschaft aus, rechnet mit deren Kooperationsfähigkeit und -bereitschaft und setzt eine „Gewähr der Dauer“ (so Art 140 GG iVm Art 137 WRV) voraus. Mit der Zweipromille-Klausel wurde in Österreich aber ein mathematischer Maßstab eingeführt, der als übertrieben hoch kritisiert wurde. Er verdrehe das intendierte Ziel der Anerkennung in ihr Gegenteil und verhindere die Anerkennung. Dennoch wurde diese Klausel vom Verfassungsgerichtshof wiederholt (2001, 2009, 2010) bestätigt⁷⁹ und somit die gesetzliche Anerkennung von kleinen Religionsgemeinschaften mehr oder weniger verhindert. So musste sich das Kultusamt auf einem Studientag der Österreichischen Gesellschaft für Kirchenrecht zum Thema „Religionsfreiheit in Österreich – zwischen Privilegierung und Diskriminierung“ (18.10.2010)⁸⁰ sagen lassen, dass das Anerkennungsrecht die bestehenden gesetzlich anerkannten Kirchen als „*beati possidentes*“ privilegiere, während es die Anerkennungswerber pro futuro diskriminiere. Einer traditionsreichen Freikirche war überdies 2012 in konsequenter Umsetzung des Gesetzes (§ 11a Abs. 1 Z 2 BekGG 1998 idF BGBl. I Nr. 78/2011) mangels einer bestehenden Gemeinde in Österreich die gesetzliche Anerkennung aberkannt worden.⁸¹ Damit wurde auch klargestellt, dass neben der Anerkennung auch

⁷⁹ Dazu kritische Kommentare von *Schinkele*: öarr, 2001, 239 ff., *Stefan Hammer*: öarr 57 (2010) 286–302 und *Gerhard Luf*: öarr 57 (2010), 319–327.

⁸⁰ Vgl. *Brigitte Schinkele*: Privilegierte und diskriminierte Religionen – korporative Religionsfreiheit in europäischer Perspektive, öarr 57 (2010), 180–197; *Karl Schwarz*: Das Anerkennungsrecht aus der Sicht der Kultusbehörde, ebd., 228–236.

⁸¹ BGBl. II Nr. 31/2012 – vgl. dazu *Richard Potz*: Österreich, wie hast du's mit den Freikirchen? Überlegungen aus Anlass der Aufhebung der Herrnhuter, in: *Michael Bünker / Ernst Hofbansl / Raoul Kneucker* (Hg.): Donauwellen. Zum Protestantismus in der Mitte Europas. FS Karl W. Schwarz, Wien 2012, 183–193.

ein *actus contrarius* besteht, der aus gesetzlich geregelten Gründen zur Ab-erkennung des Anerkennungsstatus führt.

Die eingangs erwähnten fünf Freikirchen, deren Anerkennungsanträge 2008/2009 jeweils an der Zwei-Promille-Klausel gescheitert waren und auch vom angerufenen Verfassungsgerichtshof in ihrem Anliegen keine Unterstützung fanden, wandten sich nach Straßburg und führten vor dem Europäischen Gerichtshof für Menschenrechte Beschwerde.⁸² Sie wurde zwar angenommen und Österreich dazu verurteilt, den um Anerkennung ansuchenden Religionsgemeinschaften eine faire Chance („a fair opportunity“) einzuräumen, jene angestrebten „substantive privileges“ zu erlangen, jenes „Privilegienbündel“, das den gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften vorbehalten ist. Die Diskriminierung durch die Zweipromille-Klausel stand aber aufgrund des konkreten Sachverhalts nicht auf dem Prüfstand und wurde deshalb nicht alteriert.⁸³

Die Freikirchen sahen sich daher veranlasst, einen anderen Weg einzuschlagen, jenen der Verständigung untereinander und mit den im Ökumenischen Rat der Kirchen vertretenen Kirchen, denen gerade in den 2010er Jahren ein heftiger laizistischer Windstoß entgegenblies, gipfelnd in einem Volksbegehren gegen die Privilegien der Kirchen,⁸⁴ das im April 2013 mit ca. 57.000 Unterschriften allerdings abblitzte. Es ließ aber die Kirchen zusammenrücken und schärfte deren Sensibilität für wechselseitige Solidarität – gerade gegenüber jenen Minderheitskirchen, die sich als Freiwilligkeitskirchen verstanden und von ihren Mitgliedern eine erhöhte Bekenntnisbereitschaft einforderten. Es handelt sich bei ihnen aber um äußerst heterogene Glaubensgemeinschaften von unterschiedlicher Tradition, theologischer Einbettung und Dauer ihres Wirkens.

- An die Täufertradition, die in Österreich im 16. Jahrhundert weit verbreitet war, knüpfen die Mennonitische Freikirche und der Bund der Baptistengemeinden an, wobei die Baptisten aber erst 1869 ihre erste Gemeinde gründeten.
- Die an den Fingern einer Hand abzuzählenden Gemeinden der Mennoniten entstanden überhaupt erst in den 1950er-Jahren und wurden von amerikanischen Missionaren ins Leben gerufen,⁸⁵ sie standen mit der Mennonitengemeinde in Lemberg/Galizien nicht in kontinuierlicher Verbindung.

⁸² Erkenntnisse des Europäischen Gerichtshofes für Menschenrechte vom 31.7.2008 und vom 26.2.2009; vgl. dazu *Kalb/Potz/Schinkele*: Österreichisches Religionsrecht in der jüngsten Straßburger Rechtsprechung, *öarr* 56 (2009) 400-432, hier 417 ff.

⁸³ *Schinkele*: Privilegierte und diskriminierte Religionen, 188 ff.

⁸⁴ *Walter Hagel / Raoul Kneucker / Christine Mann*: Privilegien? Stellungnahme zum sogenannten „Antikirchenvolksbegehren“, *HK* 67 (2013), 221 f.; http://www.kirchenzeitung.at/fileadmin/Redaktion/Downloads/Volksbegehren_Stellungnahme.pdf (Ab-ruf 21.08.2013).

⁸⁵ *Franz Rathmair*, Geschichte der Mennoniten in Österreich von 1947 bis 1987, *JGPrÖ* 119 (2003), 244–282.

- Der Bund evangelikaler Gemeinden in Österreich zählt sich dem Namen entsprechend zur evangelikalen Tradition und entstand mit einer Vorgeschichte ab den 1970er Jahren 1992.⁸⁶
- Die Pfingstgemeinde ist wesentlich älter, ihre Gründung in Wien erfolgte in den 1920er Jahren⁸⁷, doch die Tradition der Pfingstbewegung wurde von unterschiedlichen Glaubensgemeinschaften aufgegriffen, die inhaltlich oszillieren: den Freien Christengemeinden-Pfingstgemeinden,⁸⁸ aber auch der überwiegend rumänisch-sprachigen „Pfingstkirche Gemeinde Gottes“, die 1984 gegründet und als religiöse Bekenntnisgemeinschaft registriert wurde, sowie der vereinsrechtlich konstituierten Vereinigten Pfingstgemeinde in Wien.
- Die sechs Elaia-Christengemeinden betonen ihre jüdischen Wurzeln am edlen Ölbaum Israels, stehen in enger Verbindung mit messianischen Juden und konstituierten sich 2005 als religiöse Bekenntnisgemeinschaft.⁸⁹

Durch kontinuierliche Lehrgespräche gelang es, einen beachtlichen Integrationsprozess zu gestalten. Die Freikirchen wurden auf eine Vielzahl an Übereinstimmungen aufmerksam, an denen sie ihre Zusammengehörigkeit festmachen konnten: Christologie (solus Christus), freiwillige Mitgliedschaft, Glaubenstaufe, Distanz zum Staat,⁹⁰ evangelikale Grundstimmung.⁹¹ Auf dieser Grundlage gelang es ihnen, einen gemeinsamen Anerkennungsantrag zu stellen. Er wurde von den etablierten Kirchen massiv unterstützt. Der Vorsitzende der römisch-katholischen Bischofskonferenz, Christoph Kardinal Schönborn, nahm persönlich Anteil am Los der Freikirchen und ordnete Johannes Fichtenbauer als persönlichen Delegaten zur Begleitung des Verfahrens ab; es wurde sehr deutlich ausgesprochen, dass die Mehrheitskirche sich als Anwältin der Religionsfreiheit verstand⁹² und diese auch für die benachteiligten Freikirchen einforderte.⁹³

Der Präsident der Generalsynode der Evangelischen Kirche A.u.H.B., Peter Krömer, ein international ausgewiesener Spezialist für strittige Fragen der Religionsfreiheit,⁹⁴ nahm die juristische Vertretung der Freikirchen

⁸⁶ Vgl. *Hinkelmann*: Die Evangelikale Bewegung in Österreich, 2014.

⁸⁷ *Klaus Winter / Anton Bergmair* (Hg.): Eine Bewegung stellt sich vor. 50 Jahre Freie Christengemeinden in Österreich 1946–1996, Salzburg 1997, 16.

⁸⁸ Vgl. *Klaus Winter*: Freie Christengemeinde/Pfingstgemeinde, öarr 48 (2001), 146 ff.

⁸⁹ Vgl. *Helmuth Eitwen*: Staatlich eingetragene religiöse Bekenntnisgemeinschaft Elaia Christengemeinden, öarr 53 (2006), 172–175.

⁹⁰ Vgl. *Franz Graf-Stubllhofer*: Freikirche zwischen Volkskirche und Sekte – Versuch einer Definition anhand dreier Kennzeichen, in: *Freikirchenforschung* 17 (2008), 290–296.

⁹¹ Vgl. *Martin Podobri*: Transformation in Österreich. Kultur- und gesellschaftsrelevanter Bau des Reiches Gottes im freikirchlichen Kontext, Bonn 2011, 115 ff.

⁹² Vgl. *Dieter Witschen*: Kirche: Akteurin dank Religionsfreiheit – Anwältin für Religionsfreiheit, MThZ 61 (2010), 108–119.

⁹³ Vgl. *Johannes Fichtenbauer*: Eine katholische Position zur Anerkennung der Freikirchen, öarr 60 (2013), 374–378.

⁹⁴ Vgl. *Peter Krömer*: Kirchen für Religionsfreiheit und Minderheitenschutz in Europa, in: *Bünker*, Evangelische Kirchen und Europa, 73–89; *ders.*: The Fundamental Right

wahr⁹⁵ und formulierte auch den Anerkennungsantrag. Natürlich blieb ihm als Träger eines kirchlichen Amtes der Vorwurf nicht erspart, sein Engagement zugunsten der Freikirchen werfe das Problem einer diffizilen konfessionellen Inkompatibilität auf, was er aber mit dem Hinweis auf die Charta Oecumenica zu entkräften verstand. Mit seinem Schriftsatz konnte er die Bedingungen der gesetzlichen Anerkennung (§ 11 Abs. 1-4 BekG) nachweisen (bei einem Mitgliederbestand von insgesamt knapp 20.000 Mitgliedern), die positive Grundeinstellung gegenüber Gesellschaft und Staat garantieren und ein störungsfreies Verhältnis zu den übrigen Kirchen und Religionsgesellschaften in Österreich behaupten, das im Rahmen eines durchgeführten Begutachtungsverfahrens auch bestätigt wurde. Kritisiert wurde lediglich der Name dieser nunmehr anerkannten Kirche. Im Unterschied zu den Vorschlägen des Kultusamtes („Verband täuferischer, pfingstlerischer und evangelikaler Freikirchen“ oder „Vereinigung protestantischer Freikirchen“) verlangten die Anerkennungserber als Name lediglich den Gattungsbegriff „Freikirchen“ im Plural. Das geschah offenbar um die Polyphonie des Zusammenschlusses kenntlich zu machen. Dadurch wurde freilich eine erhebliche Verwechslungsgefahr geschaffen, denn diese Bezeichnung übersieht ganz bewusst die Existenz anderer Freikirchen, die sich nicht der exklusiven Freikirchenformation anschlossen, wie beispielsweise die Adventisten, die seit 1903 in Wien ihre Wirksamkeit entfalten, sich in Deutschland der „Vereinigung Evangelischer Freikirchen“ angeschlossen haben, aber in Österreich den Status einer nicht anerkannten religiösen Bekenntnisgemeinschaft vorzogen.⁹⁶

Was wurde mit der Anerkennung erreicht? Es ist schon erwähnt worden, dass das wichtigste Element die Körperschaftsqualität öffentlichen Rechts ist (damit ist aber nicht ein staatlicher Einzug der Kirchensteuer verknüpft!), nicht weniger wichtig aber ist die paritätische Behandlung in allen Bereichen im staatlichen Recht, vom Personenstandsrecht bis zum Versammlungs- und Raumordnungsrecht, von der Kategorialen Seelsorge (Krankenhaus, Gefängnis, Militär) bis zum Arbeitsrecht, vom Sammlungsrecht bis zum Religionsunterricht und zum konfessionellen Privatschulwesen. Einzig bei der Karfreitagsregelung im Arbeitsruhegesetz (§ 7 Abs. 3 ARG) bleiben nur die Angehörigen der Evangelischen Kirchen A.B., H.B. und EmK Nutznießer, da die taxative Aufzählung im Gesetz laut Auskunft des zuständigen Bundesministeriums für Arbeit und Soziales eine stillschweigende Erweiterung auf die Angehörigen der Freikirchen verbietet und eine Novelle des betreffenden Gesetzes verlangt. Als ein heikler Punkt springt der Religionsunterricht (RU) ins Auge, der ein Pflichtgegenstand in allen öffentlichen und mit

to Freedom of Religion, in: *Elizabeta Kitanović* (Hg.): *European Churches Engaging in Human Rights*, Brüssel 2012, 26–32.

⁹⁵ Vgl. *Peter Krömer*: Zur Problematik unterschiedlicher Rechtsvorschriften für Religionsgemeinschaften, öarr 57 (2010), 198–221.

⁹⁶ Vgl. *Oliver Fichtberger*: Die Kirche der Siebenten-Tags-Adventisten in Österreich und die Frage der gesetzlichen Anerkennung, öarr 60 (2013), 389–394.

Öffentlichkeitsrecht ausgestatteten Schulen⁹⁷ ist. Mit der Erweiterung des Kreises der RU-Anbieter durch die Freikirchen⁹⁸ und Aleviten⁹⁹ sind die administrativen Probleme erheblich gewachsen. In Ballungszentren wird die Organisation des RU schon aus stundenplantechnischen Gründen äußerst schwierig und bestärkt Überlegungen zur Einrichtung eines konfessionell-kooperativen RU¹⁰⁰ – oder ein um religionswissenschaftliches Modul erweiterten Ethikunterrichts für alle. Bedauerlicherweise haben die Freikirchen das Angebot einer RU-Kooperation mit der Evangelischen Kirche, analog zu jener der EmK,¹⁰¹ nicht angenommen. Dadurch entsteht eine merkwürdige und diffizile Situation, dass an einzelnen Schulstandorten, wo die Organisation eines eigenständigen freikirchlichen RU nicht gewährleistet ist, freikirchliche Schüler nunmehr am fremdkonfessionellen RU *nicht* teilnehmen dürfen. Eine Ausnahme tritt nur ein, wenn sich diese Schüler als *o.r.B.* deklarieren – eine Apostrophierung, die deren Großeltern noch entschieden bekämpften.

10. Fazit

Die gesetzliche Anerkennung der Freikirchen schuf einen angemessenen rechtlichen Rahmen für deren Wirken in der österreichischen Gesellschaft. Ihre Integration in den ökumenischen Dialog im Rahmen des ÖRKÖ steht noch aus, ebenso deren Unterzeichnung der Charta Oecumenica. Es wäre wünschenswert, dass die artikulierten Vorbehalte überwunden werden, denn es war dieses Dokument, das die Kirchen motivierte, den tiefen Graben zwischen dem freikirchlichen Selbstverständnis und dem österreichischen Religionsrecht überbrücken zu helfen.

⁹⁷ Vgl. *Werner Jisa*: „Freikirchen in Österreich“ und Schule, öarr 60 (2013) 364–373.

⁹⁸ Lehrplan für freikirchlichen RU: BGBl. II Nr. 250/2013.

⁹⁹ Anerkennung der Islamischen Alevitischen Glaubensgemeinschaft: BGBl. II Nr. 133/2013; Lehrplan BGBl. II Nr. 89/2015.

¹⁰⁰ Vgl. *Werner Jisa*: Rechtliche Aspekte des Modells eines „Konfessionell-kooperativen Religionsunterrichts“ der christlichen Kirchen in Österreich, in: *Heribert Bastel* u.a. (Hg.): *Das Gemeinsame entdecken – Das Unterscheidende anerkennen. Projekt eines konfessionell-kooperativen Religionsunterrichts*, Münster-Wien 2006, 59–78.

¹⁰¹ Vgl. *Michael Bünker*: *Neueste Entwicklungen im Religionsunterricht aus evangelischer Perspektive – zur Konfessionalität und konfessionellen Kooperation*, öarr 52 (2005) 177–193.