Ethica Themen
Institut für Religion und Frieden

Christian Wagnsonner,
Karl-Reinhart Trauner,
Alexander Lapin (Hg.)

Kirchen und Staat am Scheideweg?
1700 Jahre Mailänder Vereinbarung

Institut für Religion und Frieden
http://www.irf.ac.at

www.bundesheer.at
SCHUTZ UND HILFE





IMPRESSUM
Amtliche Publikation der Republik Österreich/ Bundesminister für Landesverteidigung und Sport
MEDIENINHABER, HERAUSGEBER UND HERSTELLER:
Republik Österreich/ Bundesminister für Landesverteidigung und Sport, BMLVS, Roßauer Lände 1, 1090 Wien
REDAKTION:
BMLVS, Institut für Religion und Frieden, Fasangartengasse 101, Objekt 7, 1130 Wien, Tel.: +43/1/512 32 57, Email: irf@mildioz.at
ERSCHEINUNGSJAHR: 2015
DRUCK:
BMLVS, Heeresdruckerei, Kaserne Arsenal, Objekt 12, Kelsenstraße 4, 1030 Wien

ISBN: 978-3-902761-27-9

Ethica Themen
Institut für Religion und Frieden

Christian Wagnsonner,
Karl-Reinhart Trauner,
Alexander Lapin (Hg.)

Kirchen und Staat am Scheideweg?
1700 Jahre Mailänder Vereinbarung

Beiträge zu einer Veranstaltung der Evangelischen, Katholischen und Orthodoxen Militärseelsorge am 19. November 2013

Institut für Religion und Frieden
http://www.irf.ac.at

Inhalt

Vorwort 7

Piero Bordin
1700 Jahre Mailänder Vereinbarung – von Carnuntum über Nikomedia bis Mailand 9

Helmuth Pree
Die (fundamentale) Freiheit des Christen in weltlichen Angelegenheiten (c. 227 CIC, c. 402 CCEO) 13

Andreas Kowatsch
Initium Libertatis ... et christianis et omnibus ... Die katholische Kirche und die weltanschaulich-religiöse Neutralität des Staates 31

Harald Tripp
Laizität und Konfessionalisierung im frühen Christentum 57

Alexander Lapin
Die Mailänder Vereinbarung und das Toleranzpatent Kaiser Josephs II. 107

Stefan Schima
Staat und Religionsgemeinschaften in Österreich – Wo stehen wir heute? (Versuch eines Vergleichs mit der Zeit Konstantins, genannt „der Große“) 111

Mirko Kolundzic
Orthodoxe Kirche in Österreich und die Beziehung Staat-Kirche am Beispiel der Serbisch-Orthodoxen Kirche in Serbien 163

Wilhelm Rees
Die katholische Militärseelsorge in Österreich als kirchliche und staatliche Einrichtung 173

Christian Wagnsonner
Veranstaltungsbericht „Kirchen und Staat am Scheideweg? – 1700 Jahre Mailänder Vereinbarung“ 211

Vorwort

1700 Jahre nach der Mailänder Vereinbarung veranstalteten die Evangelische, Orthodoxe und Katholische Militärseelsorge im Österreichischen Bundesheer einen gemeinsamen Studientag am 19. November 2013. Neben den Weichenstellungen um das Jahr 313 kam vor allem das Verhältnis von Kirchen und Religionsgemeinschaften zum Staat heute in den Blick. Dieser Band dokumentiert die Beiträge der gemeinsamen Veranstaltung, erweitert um einige zusätzliche Artikel zu dieser Thematik.

Es sei darauf hingewiesen, dass die Texte die Positionen und Ansichten der jeweiligen Autoren zum Ausdruck bringen.

Piero Bordin

1700 Jahre Mailänder Vereinbarung – von Carnuntum über Nikomedia bis Mailand

Bis heute wurde viel zu wenig beachtet, dass im heutigen Österreich die Weichen für die Durchsetzung des Christentums, aber auch für religiöse Toleranz gestellt wurden, dass hier Entscheidungen gefällt wurden, die Wesentliches zur Herausbildung unserer europäischen Kultur beigetragen haben.

Die Beschlüsse der Kaiserkonferenz in Carnuntum vor 1700 Jahren führten innerhalb kurzer Zeit zur Tolerierung des Christentums, zur Beendigung der Christenverfolgungen, zu religiöser Toleranz, der Freiheit der Glaubensentscheidung für Angehörige aller religiösen Gemeinschaften. Sie zählt heute zu den wichtigsten Grund- und Menschenrechten.

Begonnen hat alles vor den Toren Wiens, in der damaligen Provinzhauptstadt Carnuntum. Folgende vier bedeutende historische Ereignisse sollten unsere Welt für immer verändern:

1.) Kaiserkonferenz in Carnuntum (11. November 308)

Im November des Jahres 308 kommt es in Carnuntum zu einer Gipfelkonferenz über die Neuordnung der Herrschaft über das Römische Reich. Unter Leitung des bereits abgedankten Kaisers Diokletian entsteht in Carnuntum die IV. und letzte Tetrarchie (Viererherrschaft): Galerius und Maximinus Daia bleiben weiterhin Augustus (Oberkaiser) und Caesar des Oströmischen Reichs, Licinius und Konstantin werden in Carnuntum zu Augustus und Caesar des Weströmischen Reichs. Diese vier Kaiser veränderten mit ihren Beschlüssen innerhalb weniger Jahre die Welt, während Maxentius, der sich in Rom selbst

zum Kaiser ernannt hatte, nicht anerkannt und aufgefordert wurde, Rom zu verlassen.

2.) „Toleranzedikt von Nikomedia“ (30. April 311)

Kurz vor seinem Tod erlässt Seniorkaiser Galerius – im Namen aller vier im Jahre 308 in Carnuntum ernannten Tetrarchen – das „Toleranzedikt von Nikomedia“, das am 30. April 311 in Nikomedia veröffentlicht wurde: „HOC EDICTUM PROPONITUR NIKOMEDIAE“. Das Christentum wurde erstmals toleriert und die Christenverfolgungen beendet. Diese Wende ist umso erstaunlicher, wenn man bedenkt, dass unter Diokletian – aber lange auch unter Galerius – die größten Christenverfolgungen stattfanden.

3.) Konstantins Sieg an der Milvischen Brücke (28. Oktober 312)

Nicht nur ein großes historisches Ereignis, sondern auch eine der ganz großen Legenden der Weltgeschichte rankt sich um diesen Sieg. Nachdem mehrere Kaiser erfolglos versucht hatten, den unrechtmäßig in Rom herrschenden Usurpator Maxentius aus Rom zu vertreiben, besiegt Konstantin ihn mit einer kleineren Armee bei der Schlacht an der Ponte Milvio. Am Vortag soll Konstantin der Legende nach die Vision eines Christogrammes oder eines Kreuzes mit der Botschaft „In hoc signo vinces/ En touto nika“ – „Mit diesem Zeichen wirst du siegen“ gesehen haben. Konstantins Sieg bedeutete die Durchsetzung eines der Beschlüsse der Kaiserkonferenz von Carnuntum. Rom errichtete ihm einen Triumphbogen – trotzdem wandte sich Konstantin bald von Rom ab und gründete seine eigene neue Hauptstadt: das Neue Rom – Konstantinopel, die spätere Hauptstadt des Byzantinischen Reiches, das heutige Istanbul.

4.) Die „Vereinbarung von Mailand“, auch „Mailänder Edikt“ genannt

Im Frühjahr 313 trafen sich die beiden letzten der ursprünglich vier Tetrarchen, der in Carnuntum einst erstmals anerkannte Konstantin und der in Carnuntum zum Kaiser ernannte Licinius und verfassten dabei die sogenannte „Mailänder Vereinbarung“. Es handelte sich dabei um eine Erweiterung des „Toleranzediktes von Nikomedia“

und gewährte freie Glaubensentscheidung für die Angehörigen aller Religionen. Veröffentlicht wurde diese Vereinbarung erstmals am 13. Juni 313 ebenfalls in Nikomedia, dem heutigen Izmit.

Mit ihren Entscheidungen haben die sogenannten „Kaiser von Carnuntum" die damalige Welt im wahrsten Sinne des Wortes auf den Kopf gestellt. Das Faszinierendste dabei: Die beiden Toleranzedikte, die entscheidende Wende in der Religionspolitik des Römischen Reiches, waren nicht Ergebnis einer Schlacht, eines militärischen Sieges oder einer Niederlage, sondern Entscheidungen auf politischer Ebene. Herausragendste Persönlichkeit war dabei natürlich Konstantin der Große – wie er später genannt wurde. Ob er bereits beim wichtigen Toleranzedikt von Nikomedia federführend mit beteiligt war, ist nicht überliefert und eher unwahrscheinlich. Ganz sicher ist aber der Einfluss seiner Mutter Helena auf ihn und auf das Christentum – ein Aspekt, der ebenfalls viel zu wenig beachtet wird. So fand im April 2012 im Vatikan ein viertägiges Symposion über Konstantin und die Wurzeln Europas statt („Costantino il Grande – Alle Radici dell' Europa") bei dem Helena kaum erwähnt und ihre Rolle in der Geschichte nur wenig zur Sprache kam. Und dies, obwohl gerade sie für die Durchsetzung des Christentums von großer Bedeutung war und heiliggesprochen wurde. Im Gegensatz zu ihr wurde Konstantin von der Westkirche kaum geehrt, obwohl gerade Rom ihm vieles verdankt. So ist bis heute der offizielle Sitz des Papstes als Bischof von Rom die Lateranbasilika, welche einst von Konstantin errichtet wurde. Der Grund für die geringe Beliebtheit im Westen dürfte sein gnadenloses Verhalten seiner eigenen Familie gegenüber gewesen sein. In der Ostkirche wurde Konstantin zum „Über"-Heiligen, er gilt als „apostelgleich" und erfreut sich großer Verehrung – unzählige Kirchen namens „Aghios Konstantinos" zeugen bis heute dafür. Ohne Zweifel hat Konstantin für die Kirche, für die Trennung von Staat und Religion, aber auch für das Grund- und Menschenrecht religiöse Toleranz Enormes geleistet. Nicht nur das Kreuz oder Christogramm als Symbol, das von ihm einberufene Konzil von Nikea und dessen Glaubensbekenntnis, der Sonntag als Feiertag und die Suche nach einem

für alle Christen gemeinsamen Datum für das Osterfest (das durch die gregorianische Kalenderreform wieder auseinanderfiel) sind einige seiner Errungenschaften, die bis heute weltweit von seinem Wirken zeugen.

Zum Abschluss möchte ich noch aus der Festrede von Univ.Prof. Dr. Claudia Rapp (von der Universität Wien) anlässlich des von mir initiierten und vor wenigen Tagen stattgefundenen Festakts im Niederösterreichischen Landtag „1700 Jahre Mailänder Vereinbarung – von Carnuntum über Nikomedia bis Mailand" zitieren:

„Übergangszeiten und Wendepunkte sind es letztlich, die die Frage, ‚Was wäre, wenn...?' oder ‚Was wäre, wenn nicht..?' akut werden lassen. Was wäre geschehen, wenn sich die Kaiser nicht in Carnuntum zusammengefunden hätten? Wie hätte sich die Geschichte weiterentwickelt, wenn Kaiser Galerius nicht in Nikomedia seine Anordnung zur Christenverfolgung widerrufen hätte? Und vor allem: Wie hätte sich das Christentum in den Gebieten des Römischen Reiches, in Europa, Nordafrika und Byzanz (d.h. in großen Teilen der heutigen Türkei) weiterentwickelt, ohne die kaiserliche Anerkennung, die ihm in der Mailänder Vereinbarung zuteil wurde? Weiterhin als christliche Minderheit und Vertreter einer radikalen Botschaft von Besitzlosigkeit und Nächstenliebe, ohne im Lauf des 4. Jahrhunderts als Staatsreligion vereinnahmt zu werden, die recht bald Repressalien gegen Juden und Anhänger der alten Staatskulte ausübte?
Die wichtigste Frage allerdings ist eine Frage nicht nur für Historiker, sondern für Weltbürger und deren Repräsentanten überall, ob in Petronell-Carnuntum, oder Izmit (Nikomedia) oder Milano, ob in Österreich, der Türkei oder Italien: Was wäre, wenn wir uns die Absicht der Mailänder Vereinbarung zum Vorbild nehmen und mit den spätrömischen Kaisern, auch den heidnischen, erkennen, dass das Wohlergehen der Staaten und aller, die darin leben, nur dann gesichert sein kann, wenn auch Toleranz, freie Religionsausübung und freie Meinungsäußerung gesichert sind, egal um welche Minderheit es sich handelt."

Helmuth Pree

Die (fundamentale) Freiheit des Christen in weltlichen Angelegenheiten (c. 227 CIC, c. 402 CCEO) *)

1. Fragestellung

Gegenstand der folgenden Darstellung sind Inhalt und rechtliche Bedeutung der Freiheit, die das kanonische Recht dem Laien in Angelegenheiten des irdischen Gemeinwesens (*in rebus civitatis terrenae*) verbürgt (c. 227 CIC; c. 402 CCEO ist inhaltlich identisch, weshalb im Folgenden auf die Nennung dieser Parallelbestimmung verzichtet wird). Die Formulierung dieses innerkirchlichen „Grundrechts" wurde erst durch die erneuerte und vertiefte Lehre über die Kirche und ihr Verhältnis zur Welt im Zuge des Vat II entscheidend ermöglicht. Dieses kirchliche Freiheitsrecht setzt die effektive Geltung jener Grundrechte und Freiheiten voraus, welche die Kirche von den staatlichen Rechtsordnungen für alle Bürger erwartet. Der durch die weltlichen Grundrechte abgesteckte Schutzbereich ist nämlich der Raum, in dem sich die Verwirklichung der durch c. 227 CIC gewährleisteten Freiheit abspielt. Daher markiert dieser in seiner Tragweite oft unterschätzte Canon zugleich die Grenze legitimer kirchlicher Autoritätsausübung gegenüber der Wirklichkeit der Welt (*civitas terrena*), in der die Laien als Glieder der Kirche und als Bürger des irdischen Gemeinwesens leben und wirken; ja, dieser Canon ist die auf den Laien projizierte Schnittstelle zwischen Kirche und Welt. Denn die Laien üben ihr Apostolat in der Kirche wie in der Welt, in der geistlichen wie in der weltlichen Ordnung aus (AA 5). Im gegebenen Rahmen kann der damit angeschnittene Fragenbereich nur in seinen wesentlichen Linien nachgezeichnet werden. Auf historische Ausführungen sowie auf eine Erörterung der Durchsetzbarkeit des gegenständlichen Rechts muss hier verzichtet werden.[1]

---

*) Mit freundlicher Genehmigung des LIT Verlages. Erstveröffentlichung: *Die (fundamentale)*

2. Grundlagen in der Lehre des Vat II

Die „zeitliche Ordnung" (ordo temporalis): iusta autonomia und Hinordnung auf Gott

Die Sendung der Kirche, alles in Christus zu erneuern, zielt auf das Heil der ganzen Welt (AA 5). Damit erhebt die Kirche aber nicht den Anspruch, die Welt zu spiritualisieren und ihrer Weltlichkeit zu entkleiden; noch weniger verbindet sich damit der Anspruch einer alles umfassenden Zuständigkeit der kirchlichen Autorität in den Belangen der Welt. Die Sendung der Kirche ist ausschließlich religiös, nicht politisch, wirtschaftlich oder sozial, und ist auch nicht an ein bestimmtes politisches, wirtschaftliches und soziales System gebunden (GS 42). Die Kirche beansprucht weder, wie im Mittelalter, eine *potestas directa* noch, wie teilweise (in der Lehre des Ius Publicum Ecclesiasticum) noch bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts, eine *potestas indirecta in temporalibus*, sondern anerkennt, auf Basis der effektiv gewährleisteten Religionsfreiheit, den religiös-neutralen Charakter des Staates.[2] Die Wirklichkeit dieser Welt wird auch nicht als *per se* schlecht beurteilt, sodass die angemessene Haltung des Christen der *contemptus mundi* [3] bzw. die *fuga mundi* wäre; vielmehr ist sie als von Gott geschaffene Wirklichkeit in sich gut und erfreut sich durch den Willen des Schöpfers selbst einer *iusta autonomia*.[4] Die geschaffenen Dinge und auch die Gesellschaften haben ihre eigenen Gesetze und Werte; durch ihr Geschaffensein haben alle Einzelwirklichkeiten ihren festen eigenen Stand, ihre eigene Wahrheit, ihre eigene Gutheit sowie ihre Eigengesetzlichkeit und ihre eigenen Ordnungen, die der Mensch unter Anerkennung der den einzelnen Wissenschaften und Techniken eigenen Methode achten muss (GS 36). Das aber bedeutet: Die Heili-

---

Freiheit des Christen in weltlichen Angelegenheiten (can. 227 CIC/1983, can. 402 CCEO/ 1990), in: A. LORETAN (Hg.), *Religionsfreiheit im Kontext der Grundrechte. Religionsrechtliche Studien.* Teil 2, Zürich 2011, 361-376.

1 Für eine ausführlichere Analyse verweise ich auf meinen in spanischer Sprache verfassten Beitrag: PREE, *Libertad*, 233-277.

2 Vgl. LISTL, *Kirche*, 208-235.

3 Vgl. BULTOT, *Theologie*, 674-681.

4 Vgl. LOSINGER, *Autonomia*; LOSINGER, *Lehrauftrag*, 93-101.

gung der irdischen Wirklichkeit und deren rechte Autonomie widersprechen einander nicht; die Kirche beansprucht keine rechtliche Gewalt in den Angelegenheiten des irdischen Gemeinwesens; gleichwohl stellt die Beachtung der Eigengesetzlichkeiten den Menschen nicht frei von der Beachtung der Moral und die irdischen Wirklichkeiten sind nicht Zweck an sich selbst, sondern sind zum Dienst für den Menschen bestimmt. *Iusta autonomia* bedeutet daher nicht Unabhängigkeit der irdischen Wirklichkeit von Gott, dem sie sich in ihrem Wert und Eigenstand verdanken und in dem sie ihr letztes Ziel finden (GS 36).[5]

Nach dieser Lehre stehen *ordo temporalis* und *ordo spiritualis* nicht als zwei räumlich abgrenzbare Sphären einander gegenüber, sondern bilden eher zwei Kompetenz-Sphären, die sich in den Angelegenheiten der zeitlichen Ordnung überlagern (sich auf denselben Gegenstand beziehen), jedoch unter einem je eigenen Aspekt: unter dem Aspekt des irdischen Gemeinwohls aus der Sicht des Staates; unter dem Aspekt des Heiles (des irdischen wie des übernatürlichen) des Menschen aus der Sicht der Kirche. Außerdem ist mit dieser Lehre sowohl eine integralistische Vereinnahmung der Welt durch die Kirche wie auch eine dualistische Trennung der Art ausgeschlossen, als wäre die Welt eine für die Heilsordnung irrelevante und bedeutungslose Größe.[6] In theologischer Perspektive gesprochen, besteht zwischen Kirche und Welt ein Verhältnis von Identität und Differenz zugleich.[7] Damit ist sowohl eine Sakralisierung der Welt als auch ihre radikale Säkularisierung im Sinne einer absoluten Autonomie ausgeschlossen.

---

[5] Vgl. KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Lehrmäßige Note*: „Es wäre ein Irrtum, die richtige Autonomie, die sich die Katholiken in der Politik zu eigen machen müssen, mit der Forderung nach einem Prinzip zu verwechseln, das von der Moral- und Soziallehre der Kirche absieht" (Nr. 6/2).

[6] Vgl. LOMBARDÍA, *Dualismo*, 13-32; MIKAT, *Art. Kirche und Staat*, Sp. 468-482 (I.-III.).

[7] „Hier liegt eine große pastorale und theologische Wahrheit von der Gnade *in* der Natur, von der Kirche *in* der Welt. Innerhalb dieser Einheit bewegt sich die Unterscheidung zwischen profan und geheiligt, zwischen dem Aufbau der Welt und dem Kommen des Reiches, zwischen Kultur und die Evangelisation, zwischen Vernunft und Glauben, zwischen Natur und Gnade." CHENU, *Laien*, 297.

b) Zum Begriff „Laie“

Aus dem Bemühen, an die Stelle einer rein negativen Begriffsbestimmung des Laien als Nichtkleriker bzw. Nichtreligiosen eine positive Umschreibung des Laien zu setzen, wählt LG die spezifische Berufung des Laien im Rahmen der Sendung der Kirche zum maßgeblichen Kriterium, und gelangt so zu einer funktionalen, sendungsspezifischen und typologischen Erfassung des Begriffes. Als konstitutive Merkmale des Laienbegriffes lassen sich gemäß LG 31 folgende drei ausmachen:

(1) Die Laien sind grundlegend *christifideles,* das heißt durch die Taufe Christus einverleibt, zum Volke Gottes gemacht und des priesterlichen, prophetischen und königlichen Amtes Christi auf ihre Weise teilhaftig; sie üben zu ihrem Teil die Sendung des ganzen christlichen Volkes in der Kirche und in der Welt aus (LG 31/1). Diese Umschreibung bezieht sich auf das gemeinsame Priestertum aller Getauften. Neu ist, dass Vat II zwischen diesem und der unmittelbaren Verantwortlichkeit jedes Gläubigen für die Sendung der Kirche eine Beziehung von Ursache und Wirkung herstellt, wie sie in cc. 204 und 208 CIC zum Ausdruck gebracht ist. Die christliche Berufung ist ihrer Natur nach auch Berufung zum Apostolat (AA 2/1).

(2) Die spezifische Berufung des Laien wird mit seinem Weltcharakter (*indoles saecularis*) einzufangen versucht. Er besteht in der Berufung, das Reich Gottes mitten in der Welt zu suchen „*res temporales gerendo et secundum Deum ordinando*“. In der Welt sind sie von Gott gerufen, ihre eigentümliche Aufgabe, vom Geist des Evangeliums geleitet, auszuüben und so wie ein Sauerteig zur Heiligung der Welt gewissermaßen von innen her beizutragen und vor allem durch das Zeugnis ihres Lebens, im Glanz von Glaube, Hoffnung und Liebe, Christus den anderen kund zu machen. Ihre Aufgabe ist es in besonderer Weise, alle zeitlichen Dinge so zu durchleuchten und zu ordnen, dass sie immer Christus entsprechend geschehen und sich entwickeln und zum Lob des Schöpfers und des Erlöses gereichen (LG 31/2). Der

Unterschied zur besonderen Berufung der Kleriker und Ordenspersonen besteht nun nicht in der Berufung zur Heiligung der Welt – diese ist allen gemeinsam –, sondern in der Art und Weise, in der diese Heiligung zu vollziehen ist.

(3) Darüber hinaus darf der verfassungsrechtliche Unterschied, der eine Konsequenz dieser verschiedenen Berufungen ist und sich in einem je verschiedenen rechtlichen Status manifestiert, nicht unerwähnt bleiben (vgl. LG 31/2).[8]

c) Der Laie im Schnittpunkt von weltlicher und geistlicher Ordnung

So wie der Ordnung des Zeitlichen die weltlichen Rechtsordnungen zugeordnet sind, ebenso entspricht der geistlich-religiösen Ordnung (hier: der Katholischen Kirche) die Rechtsordnung des kanonischen Rechts. Die politische Gemeinschaft und die Kirche sind auf ihrem Gebiet voneinander unabhängig und autonom. Beide aber dienen, wenn auch in verschiedener Begründung, der persönlichen und gesellschaftlichen Berufung der gleichen Menschen (GS 76/3).[9] Folglich treffen im einzelnen Gläubigen die zeitliche und die religiöse Sphäre, und damit die kirchliche mit der einschlägigen weltlichen Rechtsord-

---

[8] Der CIC unterscheidet einen weiteren und einen engeren Laienbegriff. Der weitere entspricht c. 207 CIC, der nach dem Kriterium des erfolgten oder nicht erfolgten Weiheempfanges nur zwischen Laien und Klerikern unterscheidet und die Religiosen nach demselben Kriterium jeder der beiden Gruppen zuweist. Ihm steht der engere Laienbegriff gegenüber, der Laien sowohl von den Klerikern als auch von den Religiosen unterscheidet, und der insbesondere der Regelung der diesen drei Personengruppen eigenen Pflichten und Rechte zu Grunde liegt: cc. 273-289 (Kleriker), cc. 224-231 (Laien) und cc. 662-672 (Religiosen).
Dem gegenüber kennt der CCEO diese Differenzierung nicht und versteht unter dem Laien einheitlich alle Getauften, die weder eine Weihe empfangen haben noch dem Religiosenstand zuzuschreiben sind (c. 399 CCEO).

[9] Die Kirche besitzt und beansprucht keine rechtliche Kompetenz und Gewalt in der Verwirklichung der zeitlichen Ordnung in allen ihren Sachbereichen (Politik, Kultur, Wirtschaft usw.). Vgl. KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Lehrmäßige Note*, Nr. 6/3. Der Staat wiederum, wie jede weltliche Autorität, besitzt keine Kompetenz in religiösen Belangen. Von ihm erwartet die Kirche, dass er allen Menschen effektive Religionsfreiheit gewährt: vgl. DH passim; LISTL, *Lehre*, 1239-1255; GÖBEL, *Verhältnis*; LOMBARDÍA, *Dualismo*, 13-32. Die Kirche beansprucht dem Staat gegenüber keine rechtliche Privilegierung weder für sich noch für die Katholiken.

nung zusammen. Konsequenterweise ist im Begriff des Laien zu unterscheiden: der Laie als Gläubiger (Glied der Kirche) und zugleich Bürger des weltlichen Gemeinwesens (LG 36/4). Demnach müssen die Laien wohl zu unterscheiden lernen zwischen den Rechten und Pflichten, die ihnen als Glieder der Kirche, und jenen, die ihnen als Mitglied der weltlichen Gemeinschaft zustehen. Daher ist sorgfältig zu differenzieren zwischen dem, was sie als Christen, einzeln oder im Verbund mit anderen, aus eigener Initiative bzw. im eigenen Namen als Staatsbürger, die von ihrem christlichen Gewissen geleitet werden, tun, und dem, was sie im Namen der Kirche zusammen mit ihren Hirten tun (GS 76/1). Gleich in welcher Ordnung der Christ handelt, er muss sich stets von seinem christlichen Gewissen leiten lassen (AA 5; vgl. LG 36/4).

3. Die Freiheitsgarantie gemäß c. 227 CIC

a) C. 227 CIC als Freiheitsrecht

Gemäß c. 227 CIC haben Laien das Recht, dass ihnen in den Angelegenheiten des irdischen Gemeinwesens jene Freiheit zuerkannt wird, die allen Bürgern zukommt. Beim Gebrauch dieser Freiheit haben sie jedoch dafür zu sorgen, dass ihre Tätigkeiten vom Geist des Evangeliums erfüllt sind, und sich nach der vom Lehramt der Kirche vorgelegten Lehre zu richten. Dabei haben sie sich davor zu hüten, in Fragen, die der freien Meinungsbildung unterliegen, ihre eigene Ansicht als Lehre der Kirche auszugeben. Wie unter 2. ausführlicher dargestellt, gründet das damit verbürgte fundamentale Recht der Laien[10] – unbeschadet seiner Verwurzelung in der Taufe – auf folgenden zwei

[10] Obwohl der Gesetzgeber dieses Recht explizit als ein solches der Laien bezeichnet, handelt es sich in Wahrheit um ein fundamentales Recht aller Christen. Bei Klerikern und Religiosen ist dieses Recht jedoch aufgrund ihrer spezifischen Berufung, ihrer Einbindung in den Sendungsauftrag der Kirche, und, damit verbunden, ihres besonderen Lebensstandes, modifiziert, so dass ihnen die Besorgung verschiedener weltlicher Aufgaben entweder von vornherein verwehrt ist oder einer besonderen Erlaubnis durch die zuständige kirchliche Autorität bedarf. Vgl. cc. 285, 286, 287 § 2, 288, 289, 672 CIC; Comm. 17 (1985) 202; PREE, *Betätigung*; PREE, *Sendung*. Für diese Personenkreise ist die *indoles saecularis* im Sinne von LG 31 nicht das sendungsspezifische *proprium* wie bei den Laien.

Fundamenten: einerseits auf der spezifischen Sendung und Verantwortlichkeit der Laien (*indoles saecularis*) sowie andererseits in der *iusta autonomia* des Zeitlichen. Den Laien kommt darin eine eigene *competentia* zu, welche die sachlich-professionelle Zuständigkeit und die christliche Eigenverantwortung im weltlichen Bereich umschließt. Damit die christliche Eigenverantwortung in der Welt kompetent wahrgenommen werden kann, sind mit diesem Recht aus sachlicher Notwendigkeit gewisse Pflichten verbunden (dazu später unter c). C. 227 CIC will diese Kompetenz sichern und schützen. Das subjektive Recht des c. 227 CIC steht dem Laien gegenüber der Hierarchie, nicht gegenüber den staatlichen Autoritäten zu.[11]

Qualifiziert man dieses Christengrundrecht als Freiheitsrecht, so bedarf es einer weiteren Präzisierung: Mit der Grundrechtsidee der demokratischen Staaten ist, jedenfalls bei den klassischen liberalen Grundrechten, die Garantie eines von staatlichen Eingriffen freien, daher nichtstaatlichen Handlungsspielraumes verbunden. Die Betätigung der Grundrechte spielt sich auf der Ebene der gesellschaftlichen Öffentlichkeit ab und ist ihrem Wesen nach durch die Nicht-Staatlichkeit des Handelns geprägt. Damit ist zwangsläufig gegeben, dass der Staat keinen Einfluss auf die Aktivierung der Grundrechte, geschweige denn auf die inhaltliche Richtung der eventuellen Aktivierung durch die Bürger nehmen darf. Die Grundrechte sind Ausdruck der Selbstverwirklichung der Bürger und, vom Staat her gesehen, inhaltlich offen. Im Gegensatz dazu gehört zum Wesen der fundamentalen Christenrechte nicht die Gewährleistung eines kirchenfreien, das heißt von den Anforderungen des Christseins ausgenommenen Handlungsraums. Denn das christliche Leben ist unteilbar und verträgt keine Aufteilung in christliche und nichtchristliche Lebenssektoren. Die Gläubigen „können keine Parallelexistenz führen: auf der einen Seite das ‚spirituelle' Leben mit seinen Werten und Forderungen und auf der anderen Seite das ‚welthafte' Leben, das heißt das Familienleben, das Leben in der Arbeit, in den sozialen Beziehungen,

[11] Comm. 17 (1985) 175 f.

im Politischen oder Sport und in der Kultur. Die Rebe, die im Weinstock Christi verwurzelt ist, trägt in allen Bereichen ihres Wirkens und Lebens Früchte."[12] Folglich ist die kirchliche Freiheitsgarantie inhaltlich geprägt und dient einem bestimmten Ziel, der Verwirklichung des Reiches Gottes, dem Heil. Zweck der kirchlichen Freiheitsgarantie ist daher nicht die Einräumung eines kirchenfreien Raumes, sondern die Gewährleistung einer Freiheit, von der um ihres Sinnes willen Gebrauch gemacht werden soll und die auf die Verwirklichung des Christseins selbst gerichtet ist. So ist das Freiheitsrecht gemäß c. 227 CIC daraufhin angelegt, dass die Laien in der Welt fruchtbar – in einem tiefen und weiten Sinne verstanden, z. B. auch durch gute Werke, durch ein vorbildliches christliches Lebensbeispiel, durch die Beseelung der Welt mit dem Geist des Evangeliums[13] – werden. Damit die Laien dieses Recht seinem Sinn entsprechend auszuüben vermögen, müssen sie der Laienpflicht gemäß c. 229 § 1 CIC gerecht werden: Kenntnis der Glaubens- und Sittenlehre zu erwerben, wie sie der je eigenen Fähigkeit und der Stellung eines jeden Einzelnen entspricht. Dieses Freiheitsrecht stellt die Laien frei von Akten der kirchlichen Gewalt, insbesondere der Leitungs- und Lehrgewalt, insoweit es um die Besorgung der zeitlichen, innerweltlichen Angelegenheiten geht. Seiner sachlichen Begründung und Bedeutung nach handelt es sich um ein fundamentales Recht des Christen, insbesondere des Laien, und nicht um eine Konzession durch die kirchliche Autorität. C. 227 zieht somit zugleich die Grenze zwischen dem Zuständigkeitsbereich der kirchlichen Lehr- und Leitungsgewalt einerseits und den in die Eigenverantwortung des Gläubigen gelegten Bereich seines Wirkens in der Welt andererseits.

b) Inhalt

Der Gegenstand bzw. Inhalt dieses Rechts mit seiner Reichweite ist bestimmt durch die Worte: *res civitatis terrenae*. Dieser Begriff umfasst alle *negotia saecularia* im Unterschied zu den *negotia ecclesiastica* bzw.

[12] JOHANNES PAUL II., *Christifideles laici*, Nr. 59 (509).
[13] BERLINGÓ, *Laici*, 80 f.

religiosa, mit anderen Worten: alle Lebensumstände, Lebensbereiche und Kultursachbereiche, in denen sich der Mensch – ohne Rücksicht auf die Religion – bewegt und die er vorfindet und gestaltet, wie namentlich das menschliche Leben, die Familie, Politik, Bildung, Kultur, Wirtschaft, Wissenschaft, Arbeitswelt, Technik, Umweltschutz, Kommunikation, Friede, internationale Beziehungen.[14] Innerhalb der allgemeinen Schranken, über die später unter c) zu sprechen sein wird, besorgen die Laien alle diese Angelegenheiten in Eigenverantwortung, bilden sich frei ihre Meinung, treffen ihre Entscheidungen selbstverantwortlich, dürfen ihr Wissen und ihre Meinungen verbreiten und ihrer Überzeugung gemäß handeln (z. B. politische oder kulturelle Initiativen setzen). Dies betrifft der Sache nach den gesamten durch die weltlichen Rechtsordnungen den Bürgern zugestandenen Bereich an Rechten und Freiheiten. C. 227 CIC geht keineswegs von einem uniformen Handeln der Gläubigen in der Welt aus (auch nicht in ihren politischen Optionen), sondern setzt auf einen legitimen Pluralismus, der jedoch nicht mit einem ethischen Pluralismus, Relativismus oder Indifferentismus verwechselt werden darf.[15] C. 227 i.V.m. c. 216 CIC schützt zudem das Recht der Gläubigen, speziell der Laien, christliche Initiativen auch in rein ziviler Rechtsform, z. B. als ziviler Verein, als Stiftung bürgerlichen Rechts oder als GmbH, zu betreiben.[16]

Nicht zum Schutzbereich des c. 227 CIC zählen demgegenüber Inhalte der Glaubens- und Sittenlehre sowie der gesamte Bereich der Liturgie (vgl. z. B. cc. 301 § 1, 747, 834, 840 CIC); darüber hinaus innerkirchliches Handeln jedweder Art unabhängig davon, in welchem Sektor und aus welchem Rechtstitel es gesetzt wird (z. B. kirchliche Vermögensverwaltung; Vollzug kirchlicher Funktionen aufgrund eines Kirchenamts, im Rahmen eines Arbeitsvertrages oder ehrenamtlich, z. B. c. 230 CIC). Einen Grenzbereich bilden religiös motivierte

[14] „Sie (die Laien) leben in der Welt, das heißt in all den einzelnen irdischen Aufgaben und Werken und den normalen Verhältnissen des Familien- und Gesellschaftslebens, aus denen ihre Existenz gleichsam zusammen gewoben ist": LG 31/2.
[15] Vgl. KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Lehrmäßige Note*, Nr. 2/3.
[16] Vgl. NAVARRO, *Diritto*, 62.

Aktivitäten in der Welt, z. B. caritative Initiativen, Betrieb von Krankenhäusern, Presseunternehmen, Schulen usw. Derartige Unternehmungen von Gläubigen unterstehen der kirchlichen Autorität insofern, als sie nach dem Willen der Betreiber von der Kirche anerkannt werden sollen, z. B. durch die *recognitio* als kanonischer Verein (c. 299 § 3 CIC), durch Errichtung als kanonische Stiftung (vgl. cc. 114, 115 § 3, 116, 1303 § 1,1 CIC), durch Gewährung der Bezeichnung „katholisch" (vgl. cc. 300, 803 § 3, 808 CIC).

Die hierarchische Autorität ist ihrerseits verpflichtet, die genannten Freiheiten *in rebus civitatis terrenae* innerhalb der im Folgenden zu nennenden Schranken des gegenständlichen Rechts zu respektieren (*agnoscatur*, ohne Nennung des verpflichteten Subjekts). Sie darf nicht den Anspruch erheben, in diesen Angelegenheiten unter Einsatz ihrer Jurisdiktionsgewalt in irgend einer Weise leitend oder organisierend tätig zu werden oder konkrete Optionen und Entscheidungen, z. B. für oder gegen eine bestimmte politische Partei, für oder gegen eine bestimmte politische oder wirtschaftliche Maßnahme, den Laien verbindlich vorzuschreiben. Jurisdiktionelle Hoheitsakte, die diese Grenze der kirchlichen Zuständigkeit verlassen, wären rechtswidrig und unterlägen der Überprüfung bzw.Aufhebung im vorgesehenen Verfahren (vgl. Art. 158 MP *Pastor Bonus* und c. 135 § 2 CIC im Falle von Gesetzen, cc. 1732-1739 CIC im Falle von Verwaltungsakten). Die Pflicht der Autorität ist als negative zu verstehen: alles zu unterlassen, was zu einer Beeinträchtigung des Freiheitsrechts führen könnte.[17]

Von den Jurisdiktionsakten zu unterscheiden sind lehramtliche Äußerungen, wie z. B. eine Sozialenzyklika oder ein Sozialhirtenbrief, die sich zu Problemen des Sozialen, Wirtschaftlichen, des Umweltschutzes, zu kriegerischen Konflikten usw. äußern. Inwieweit in innerweltlichen Belangen eine lehramtliche Kompetenz besteht, wird im folgenden Abschnitt 3. c) erläutert. Zu bedenken ist, dass solche Fragen

[17] Vom Sinn und Zweck des Rechts gemäß c. 227 CIC her gesehen trifft diese Pflicht auch die übrigen Gläubigen sinngemäß. Vgl. DE AGAR, *Derecho*, 543. Auch die passivische, unpersönliche Wendung „*agnoscatur*" erlaubt es, diese Pflicht auf alle Gläubigen zu erstrecken.

(z. B. Bau eines Atomkraftwerkes, Schließung eines Betriebes mit zahlreichen Beschäftigten und Verlegung des Standortes ins Ausland, Entscheidung über eine bestimmte wirtschaftliche Investition, Gen-Forschungsprojekt) häufig komplex sind und mehrere Ebenen oder Dimensionen umfassen, wie z. B. technische, umweltschützerische, biologische, medizinische, rechtliche, moralische Aspekte. Die Aspekte der jeweils einschlägigen Fachdisziplin verbleiben außerhalb der Kompetenz des kirchlichen Lehramtes, so dass die fachliche Urteilsbildung jedenfalls der professionell verantworteten Kompetenz des Laien anheim gestellt bleibt.

c) Schranken

Zunächst ist auf die allgemeinen Schranken jedweder Rechtsausübung in der Kirche hinzuweisen, namentlich die Grundpflichten, insbesondere die Pflicht zur Wahrung der Einheit mit der Kirche (c. 209 CIC) und zum Gehorsam gegenüber dem kirchlichen Lehramt (c. 212 § 1 CIC). Dazu kommen die generellen Schranken gemäß c. 223 CIC: Beachtung des Gemeinwohls der Kirche, der Rechte Anderer und der eigenen Pflichten gegenüber Anderen (§ 1); schließlich die Kompetenz der Autorität, im Hinblick auf das Gemeinwohl die Ausübung der Rechte näher zu regeln (§ 2).

C. 227 CIC selbst nennt drei von der Sache selbst bedingte und daher gegenstandsimmanente Schranken: dafür zu sorgen, dass die Tätigkeiten (*in rebus civitatis terrenae*) vom Geist des Evangeliums erfüllt sind; sich nach dem Lehramt der Kirche zu richten; Verbot, in Fragen, die der freien Meinungsbildung unterliegen, die eigene Ansicht als Lehre der Kirche auszugeben. Diese Anforderungen betreffen die Freiheit gemäß c. 227 CIC dem Inhalt nach, das heißt, *was* getan oder geäußert wird; im Falle der erstgenannten Anforderung kann auch die Art und Weise der Freiheitsausübung, das heißt, *wie* etwas verwirklicht oder geäußert wird, betroffen sein.[18]

[18] Dabei ist an das christliche Handlungsprinzip zu erinnern: die Wahrheit in Liebe zu tun (Eph. 4,15). Papst BENEDIKT XVI. hat dem die komplementäre Richtung der „Liebe in der Wahrheit" hinzugefügt: „Die Wahrheit muss in der ‚Ökonomie' der Liebe gesucht, gefunden

Die an erster Stelle genannte Anforderung, beim Gebrauch der Freiheit *in rebus civitatis terrenae* dafür zu sorgen, dass alles Tun vom Geist des Evangeliums erfüllt ist, entspricht der aktiven Teilhabe aller Getauften an der Sendung der Kirche, dem sog. gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen (vgl. c. 204 CIC). Darin wurzeln die fundamentalen Pflichten, namentlich, ein heiliges Leben zu führen (c. 210 CIC) und dazu beizutragen, dass die Heilsbotschaft immer mehr zu allen Menschen aller Zeiten gelangt (c. 211, vgl. auch c. 225 § 1 CIC), die soziale Gerechtigkeit zu fördern und die Armen zu unterstützen, c. 222 § 2 CIC), und nicht zuletzt die als fundamentale Laienpflicht ausgewiesene Anforderung, die Ordnung der zeitlichen Dinge im Geiste des Evangeliums zu gestalten und zur Vollendung zu bringen (c. 225 § 2 CIC).[19] Obwohl die Laien in Wahrnehmung ihrer zivilen Obliegenheiten und Rechte im eigenen Namen und in eigener Verantwortung handeln, steht ihr Handeln unter dem Anspruch eines authentischen christlichen Lebenszeugnisses, da Glaube und Leben (in allen Bereichen) eine kohärente Einheit bilden müssen.[20]

Die an zweiter Stelle genannte Pflicht, sich auch bei der Besorgung weltlicher Angelegenheiten nach dem Lehramt der Kirche zu richten, deutet auf eine Kompetenz des kirchlichen Lehramtes hin, welche das gegenständliche Freiheitsrecht sachlich beschränkt. Dabei ist sorgfältig zu differenzieren und sind mehrere Grundsätze zu beachten.[21]

(1) Der Laie als Katholik untersteht der Lehr- und Leitungsgewalt der kirchlichen Autorität und ist auch unter Androhung rechtlicher Sanktionen zur Annahme der Lehren des authentischen Lehramtes verpflichtet (vgl. cc. 212 § 1, 750-754, 1364, 1371 CIC; cc.15 § 1, 595-

---

und ausgedrückt werden, aber die Liebe muss ihrerseits im Lichte der Wahrheit verstanden, bestätigt und praktiziert werden": Enzyklika „*Caritas in Veritate*", Nr. 2.

[19] Zum Verhältnis der Freiheit gemäß c. 227 CIC zum Laienapostolat vgl. PREE, *Libertad*, 259-263.

[20] „Diese Spaltung bei vielen zwischen dem Glauben, den man bekennt, und dem täglichen Leben, gehört zu den schweren Verwirrungen unserer Zeit": GS 43/1. Vgl. auch: KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Lehrmäßige Note*, Nr. 6/3 sowie oben unter 3.a).

[21] Ausführlich zu dieser Kompetenz: PREE, *Autorität*.

600, 1436, 1437, 1446 CCEO). Dies gilt auch für sein Handeln *in rebus civitatis terrenae*, jedoch beansprucht und besitzt die Kirche in diesen Angelegenheiten keine Jurisdiktionsgewalt, und auch die Lehrkompetenz der Kirche besteht nur unter Berücksichtigung der recht verstandenen *iusta autonomia* der irdischen Wirklichkeiten.

(2) Die Verkündigung der Frohbotschaft durch das Lehramt der Kirche erfolgt nicht aus politischem Mandat oder zu politischem Zweck, sondern ausschließlich um des Heiles des Menschen willen (vgl. c. 768 §§ 1 und 2 CIC). Diese Kompetenz ist nicht auf das verbindliche Glaubensgut im engeren Sinn (c. 750 §§ 1 und 2 CIC)[22] beschränkt, sondern umfasst ebenso den Anspruch, immer und überall die sittlichen Grundsätze auch über die soziale Ordnung zu verkündigen wie auch über menschliche Dinge jedweder Art zu urteilen, insoweit die Grundrechte der menschlichen Person oder das Heil der Seelen dies erfordern (c. 747 § 2 CIC). In diesem Kontext ist die Soziallehre der Katholischen Kirche zu sehen, die sich als „ein integrierender Bestandteil der christlichen Lehre vom Menschen" versteht.[23] Sie erhebt Anspruch auf Lehrkompetenz nur für Fragen der Moral, nicht für sachliche bzw. technische Fragen der verschiedenen Fachwissenschaften.[24] Damit gehört die Verkündigung der sittlichen Grundsätze in allen Fragen des gesellschaftlichen, wirtschaftlichen, kulturellen und politischen Lebens zur Verkündigungskompetenz der Kirche.[25] „Wird … von Seiten der gesellschaftlichen Verhältnisse und Handlungsweisen das christliche Verständnis von

---

[22] Mit der Verpflichtung auf die verbindliche Glaubens- und Sittenlehre ist implizit auch jene zur Beachtung des *ius divinum* (*positivum* und *naturale*) verbunden, auch wenn nicht hinlänglich geklärt ist, in welchem Verhältnis der Geltungsanspruch des *ius divinum* zu jenem der Glaubens- und Sittenlehre steht. Unbestreitbar gehört die authentische Feststellung des Inhaltes des *ius divinum* zur Kompetenz des obersten Lehramtes: vgl. GROCHOLEWSKI, *Legge*, 42-44.

[23] JOHANNES XXIII., Enzyklika „*Mater et Magistra*" vom 15.05.1961, AAS 53 (1961) 401-464, Nr. 222.

[24] KERBER, Art. *Katholische Soziallehre*, Sp. 1362-1365.

[25] Vgl. *Katechismus der Katholischen Kirche* 1877-1948. Sachnotwendig, weil aus dem eingestifteten Sendungsauftrag erfolgend, fällt es in die Kompetenz der Kirche, selbst festzulegen, was inhaltlich zu ihrer Sendung gehört, wo und mit welchen Mitteln diese in die Tat umzusetzen ist; vgl. z. B. cc. 362, 747, 800 § 1, 807, 840, 1254, 1259 f., 1311, 1400 f. CIC.

Heil und Menschenwürde tangiert, fallen profane Wirklichkeiten auch in den Kompetenzbereich theologischer Bewertung."[26] Die von der Kirche beanspruchte Lehrkompetenz will deutlich unterschieden werden von der Zuständigkeit zu konkretem Entscheiden und Handeln in den verschiedenen Sachbereichen der irdischen Wirklichkeiten: „Es ist nicht Aufgabe der Kirche, konkrete Lösungen – oder gar ausschließliche Lösungen – für zeitliche Fragen zu entwickeln, die Gott dem freien und verantwortlichen Urteil eines jeden überlassen hat. Es ist freilich Recht und Pflicht der Kirche, moralische Urteile über zeitliche Angelegenheiten zu fällen, wenn dies von Glauben und vom Sittengesetz gefordert ist."[27] Somit stellen sowohl die sittlichen Grundsätze der verbindlichen kirchlichen Morallehre als auch die lehramtlichen Urteile über menschliche Dinge jedweder Art, insoweit Grundrechte oder das Seelenheil es verlangen, immanente Schranken des Freiheitsrechts gemäß c. 227 CIC dar.

Als dritte Schranke wird das Verbot genannt, in Fragen, die der freien Meinungsbildung unterliegen, die eigene Ansicht als Lehre der Kirche auszugeben. In solchen Fragen ist es häufig legitimerweise der Fall, dass Christen „bei gleicher Gewissenhaftigkeit in der gleichen Frage

---

[26] LOSINGER, *Lehrauftrag*, 93. Dieses Handbuch bietet eine solide und umfassende Darlegung der Grundlagen und Inhalte der Katholischen Soziallehre. Verwiesen sei auch auf das vom Päpstlichen Rat für Gerechtigkeit und Frieden hg. „Kompendium der Soziallehre der Kirche", Freiburg im Breisgau 2006.
Die Katholische Soziallehre, ja die Verkündigung des kirchlichen Lehramtes insgesamt, wendet sich, über die Kirche hinaus, an alle Menschen, denn die Kirche sieht sich aus der ihr durch Jesus Christus eingestifteten *spiritualis auctoritas* verpflichtet, in die ganze Welt zu gehen, um allen Geschöpfen das Evangelium zu verkündigen: DH 13/2.

[27] KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Lehrmäßige Note*, Nr. 3/1; vgl. GS 76/5. Dies bedeutet zugleich, dass diese Kompetenz der Kirche hinsichtlich der zeitlichen Wirklichkeit keinerlei rechtliche Gewalt der Kirche über die weltlichen Sachbereiche mit sich bringt: vgl. DE AGAR, *Derecho*, 532. „Mit seinen Verlautbarungen in diesem Bereich will das Lehramt der Kirche weder politische Macht ausüben noch die freie Meinungsäußerung der Katholiken über kontingente Fragen einschränken. Es beabsichtigt jedoch – entsprechend der ihm eigenen Aufgabe –, das Gewissen der Gläubigen zu unterweisen und zu erleuchten, und zwar vor allem jener, die sich im politischen Leben einsetzen, damit ihr Handeln immer der umfassenden Förderung der Person und des Gemeinwohls dient. Die Soziallehre der Kirche stellt keine Einmischung in die Regierung der einzelnen Länder" dar: KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Lehrmäßige Note*, Nr. 6/3.

zu einem anderen Urteil kommen. Wenn dann die beiderseitigen Lösungen, auch gegen den Willen der Parteien, von vielen anderen sehr leicht als eindeutige Folgerung aus der Botschaft des Evangeliums betrachtet werden, so müsste doch klar bleiben, dass in solchen Fällen niemand das Recht hat, die Autorität der Kirche ausschließlich für sich und seine eigene Meinung in Anspruch zu nehmen" (GS 43/3). Die eigene, wenngleich unter Einsatz des christlichen Gewissens gebildete Überzeugung über weltliche Fragen, die der freien Meinungsbildung unterliegen, berechtigt niemals, diese Auffassung oder Lösung als die aus christlicher Sicht einzig mögliche oder als die „katholische" auszugeben oder zu verlangen, dass die kirchliche Autorität sie sich offiziell zu Eigen mache.[28]

4. Schlussbemerkung

(1) Das Recht des Laien auf freies und eigenverantwortliches Handeln in den Belangen der *res civitatis terrenae* setzt die Unterscheidung (nicht: Trennung) der religiös-kirchlichen von den innerweltlichen Angelegenheiten und überdies den Bestand ziviler Freiheiten, insbesondere der Grundrechte, voraus. Es liegt daher am Schnittpunkt zwischen kirchlicher und weltlicher Zuständigkeit. Der Laie, als ein kraft seines Weltcharakters (*indoles saecularis*) zur Besorgung der innerweltlichen Angelegenheiten in besonderer Weise Berufener, ist folglich auf spezifische Art das Bindeglied zwischen geistlicher und weltlicher Ordnung.

(2) Der mit den Worten *res civitatis terrenae* umschriebene Schutzbereich des Rechts bezeichnet die Grenze des kirchlichen Jurisdiktionsanspruches, auch für den Laien als Katholiken. Die Kompetenz des kirchlichen Lehramtes ist im Schutzbereich dieses fundamentalen Freiheitsrechts auf die Fragen der verbindlichen kirchlichen Glaubens- und Sittenlehre, in der Katholischen Soziallehre auf die Fragen der Sittlichkeit bezogen, begrenzt.

---

[28] Vgl. DE AGAR, *Derecho*, 547.

(3) Die Kirche beansprucht keine *potestas* (weder eine *potestas directa* noch eine *potestas indirecta*) *in temporalibus* mehr. Sie anerkennt vielmehr die *iusta autonomia* der irdischen Wirklichkeiten mit ihren Sachgesetzlichkeiten sowie das Grundrecht der Religionsfreiheit als unmittelbar in der Würde der menschlichen Person begründet und fordert dessen effektive Gewährleistung durch den Staat. Somit wird der Laie durch sein Wirken *in rebus civitatis terrenae* zum Protagonisten der Beseelung der zeitlichen Wirklichkeit von innen her mit dem Geist des Evangeliums. Auch dafür steht c. 227 CIC.

Bibliographie

BENEDIKT XVI., Enzyklika „*Caritas in Veritate*" vom 29.06.2009, Libreria Editrice Vaticana 2009, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2009 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 186)

BERLINGÓ Salvatore, *I laici nel diritto postconciliare*, in: AAVV, I laici nel diritto della Chiesa, Città del Vaticano 1987 (Studi Giuridici XIV), 73-110

BULTOT Robert, *Die Theologie der irdischen Wirklichkeiten und die Spiritualität des Laienstandes*: Concilium 2 (1966), 674-681

CHENU M.-D., *Die Laien und die „Consecratio" mundi*", in: BARAÚNA GUILHERME (Hg.), *De Ecclesia.* Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche" des Zweiten Vatikanischen Konzils, Bd. II, deutsche Ausgabe durch SEMMELROTH OTTO u. a., Freiburg u. a. 1966, 289-307

DE AGAR Martin, *El derecho de los laicos a la libertad en lo temporal*: Ius Canonicum 26 (1986), 531-562

GÖBEL Gerald, *Das Verhältnis von Kirche und Staat nach dem Codex Iuris Canonici des Jahres 1983*, Berlin 1993

GROCHOLEWSKI Zenon, *La legge naturale nella dottrina della Chiesa*: Ius Ecclesiae 20 (2008), 31-54

JOHANNES PAUL II., Apostolisches Schreiben *Christifideles Laici*, AAS 81 (1989), 393-521

KERBER Walter, Art. *Katholische Soziallehre*: LThK V (1996), Sp. 1362-1365

KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Lehrmäßige Note zu einigen Fragen über den Einsatz und das Verhalten der Katholiken im politischen Leben vom 24.11.2002*, in: Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, 158, Bonn 2002

LISTL Joseph, *Kirche und Staat in der neueren katholischen Kirchenrechtswissenschaft*, Berlin 1978

LISTL Joseph, *Die Lehre der Kirche über das Verhältnis von Kirche und Staat*, in: LISTL Joseph – SCHMITZ Heribert (Hg.), HdbKathKR, Regensburg 1999, 2. Aufl., 1239-1255
LOMBARDÍA Pedro, *Dualismo cristiano y libertad religiosa en el Concilio Vaticano II:* Ius Canonicum 26 (1986), 13-32
LOSINGER, Anton, *„Iusta autonomia". Studien zu einem Schlüsselbegriff des II. Vatikanischen Konzils*, Paderborn u. a. 1989
LOSINGER, Anton, *Der soziale Lehrauftrag der Kirche*, in: RAUSCHER Anton u. a. (Hg.), Handbuch der katholischen Soziallehre, Berlin 2008, 93-101
MIKAT Paul u. a., *Art. Kirche und Staat*, in: StLex, 7. Aufl., Bd. III (1987), Sp. 468-512
NAVARRO Luis, *Diritto di associazione e associazioni di fedeli*, Milano 1991
PREE Helmuth, *Libertad y responsabilidad del laico en los asuntos temporales. Visión canónica*: Anuario Argentino de Derecho Canónico 12 (2005), 233-277
PREE Helmuth, *Die politische und gewerkschaftliche Betätigung geistlicher Personen im CIC (1983) und im CCEO (1990)*: Folia Canonica 6 (2003) 7-40
PREE Helmuth, *Kirchliche Sendung und weltliches Mandat. Zur Rechtsstellung geistlicher Personen in der zivilen Sphäre*, in: DE WALL Heinrich –GERMANN Michael (Hg.), *Bürgerliche Freiheit und christliche Verantwortung (FS C. LINK)*, Tübingen 2003, 371-385
PREE Helmuth, *Die Autorität der Kirche in Fragen der zeitlichen Ordnung*, in: ARRIETA Juan Ignazio (a cura di), *Ius Divinum. Il ius divinum nella vita della chiesa*, Venezia 2010, 1115-1141

Andreas Kowatsch

Initium Libertatis ... et christianis et omnibus ...[1] Die katholische Kirche und die weltanschaulich-religiöse Neutralität des Staates

1. Das Mailänder Edikt als *„initium libertatis"*

„*Jedem soll vielmehr die Freiheit gegeben werden, sein Herz jener Religion zuzuwenden, die er selbst für die ihm entsprechende erachtet.*" Diese Zeilen entstammen nicht etwa einer Streitschrift der Aufklärung und auch keiner der modernen Menschenrechtserklärungen. Diese Worte, die die Kaiser KONSTANTIN und LICINIUS vor mittlerweile 1700 Jahren im Jahr 313 in Mailand in das Rechtscorpus des spätantiken Rom aufgenommen haben, sind nicht nur der Anlass dieses Sammelbandes. Sie mussten damals wie ein Paukenschlag gewirkt haben. Die Kirche hatte sich durch die Epoche der Verfolgung hindurch nicht nur schlicht behauptet. Die Märtyrerkirche war es, die dem römischen Kaiser „die weltgeschichtliche Geste der endgültigen Freiheit" abgerungen hatte.[2] Das Edikt von Mailand ist daher nicht in erster Linie der Beginn der sogenannten „Konstantinischen Epoche" der Kirchengeschichte,[3] also jener symbiotischen Nähe von Politik und Religion, die durch das Aufkommen des freiheitlichen Verfassungsstaates schrittweise wieder

---

[1] Der Titel entstammt dem Edikt von Mailand 313: „*[...] ut daremus et christianis et omnibus liberam potestatem sequendi religionem quam quisque voluisset [...]*", EUSEBIUS, *Kirchengeschichte* X, 5 (GCS Eusebius II, 884, Z. 12/17). Dieser Beitrag basiert in Ausschnitten auf meiner zur Zeit noch unveröffentlichten Wiener kirchenrechtlichen Dissertation *Freiheit in Gemeinschaft – Freiheit der Gemeinschaft. Das geltende Kirchenrecht und die alte Lehre von der „libertas Ecclesiae". Zugleich ein kanonistischer Beitrag zur Einordnung der Institutionalität der Kirche in die Communio-Ekklesiologie.* Die entsprechenden Passagen wurden aber großteils überarbeitet bzw. der Fragestellung angepasst.

[2] Hugo RAHNER, *Kirche und Staat im frühen Christentum. Dokumente aus acht Jahrhunderten und ihre Deutung*, München 1961, 75.

[3] Erst 50 Jahre später, unter Kaiser THEODOSIUS, wurde das Christentum zur Religion und seine Lehre und sein Kult damit zur Legitimation des römischen Staates.

überwunden wurde. Die Freiheit, die die verfolgten kirchlichen Gemeinden ans Tageslicht holte, war 313 noch als eine Freiheit im Sinne einer allgemeinen rechtlichen Toleranz konzipiert. Das Christentum wurde aus der Sicht des Staates aus der bekämpften Illegalität in den Raum der Öffentlichkeit geholt. Aus diesem Grund ist es daher trotz der im Vergleich zu heute unterschiedlichen historischen Bedingungen legitim, im Mailänder Edikt einerseits das *initium libertatis*[4] der Kirche und andererseits das erste bedeutende staatsrechtliche Dokument über die Religionsfreiheit zu erblicken. Es wäre freilich verfehlt, im Edikt von Mailand einen direkten Vorläufer des Grundrechts auf religiöse Freiheit in seiner individuellen, kollektiven und auch korporativen Dimension zu sehen.

Die im Evangelium grundgelegte Unterscheidung von religiöser und politischer Macht widersprach diametral dem Rechts- und Kulturempfinden des römischen Staates. Eine gegenseitige Freigabe von Religion und Staat, eine „freie Kirche im freien Staat", gar einen weltanschaulich-religiös neutralen Staat hatte KONSTANTIN gewiss nicht vor Augen. Eher könnte man KONSTANTINS Religionspolitik als Vorläufer des absolutistischen Staatskirchentums sehen, das der Kirche formal die Freiheit in den *sacra* einräumte, gleichzeitig aber den Anspruch auf die Kompetenz-Kompetenz[5] in Fragen der Grenzziehung zwischen den *iura in sacra* und den *iura circa sacra* als Selbstverständlichkeit in Anspruch nahm. KONSTANTIN erkannte durchaus die Notwendigkeit, dass die Kirche in ihren eigenen Angelegenheiten frei sein müsse, schreckte aber auch nicht davor zurück, dort weit in die inneren Fragen der Kirche einzugreifen, wo innerkirchlicher Unfriede aus staatlicher Sicht auch den politischen Frieden bedrohte.[6] Da ab

---

4 Gabrio LOMBARDI, *Persecuzioni, laicità, libertà religiosa. Dall'editto di Milano alla „Dignitatis humanae"*, Rom 1991, 128; vgl. Angelo SCOLA, *Non dimentichiamoci di Dio. Libertà di fede, di cultura e politca*, Milano 2013, 23.

5 Dieser Begriff aus der Verfassungsrechtslehre sei hier zur Veranschaulichung verwendet. Mit dem großen Vertreter der Wiener kirchenrechtlichen Schule Willibald PLÖCHL sei aber darauf hingewiesen, dass es sich (sprachlich) dabei wohl „um eine der unfähigsten Schöpfungen des Juristendeutsch" handelt. Vgl. Willibald PLÖCHL, *Vom Grundrecht der Kirchenfreiheit*, St.Pölten/Wien 1977, 23.

6 Hugo RAHNER, *aaO*, 76; 80.

313[7] aber die Einmischungen in die inneren Angelegenheiten der Kirche nicht mehr als direkte Unterdrückung oder gar Verfolgung der Religion intendiert waren, ist das Jubiläum des Edikts von Mailand ein würdiger Anlass über das Verhältnis von Religion und Staat heute nachzudenken.

2. Die Religionsfreiheit und die Säkularität des „weltanschaulich-religiös neutralen" freiheitlichen Verfassungsstaates

2.1. Historischer Streifzug

Mit der Religionsgesetzgebung Kaiser THEODOSIUS´, dem eigentlichen Beginn der „Konstantinischen Epoche", übernimmt der römische Staat das Christentum als Staatsreligion. Scheinbar war damit der katholische Glaube nur an die Stelle der alten Götter getreten. Mit dieser Substitution wurde aber eine innere Umwandlung angestoßen, die von weltgeschichtlicher Bedeutung sein sollte. Die im Christentum grundgelegte Unterscheidung dessen, was des Kaisers, und dessen, was Gottes ist, (vgl. Mt 22, 21 und Parallelen) sollte die abendländische[8] Geschichte nachhaltig prägen. Die Auseinandersetzungen zwischen den Inhabern der beiden „Schwerter" um die Frage nach dem Zu- und Miteinander der geistlichen und der weltlichen Macht spielte sich zunehmend innerhalb einer umfassenderen sozialen Wirklichkeit ab. Die eine *Ecclesia*, die eine *christianitas,* umfasste die weltliche und die geistliche Gewalt. Religionsfreiheit kam in einer solchen sozial-politischen Situation gar nicht in den Blick, ja wäre ein Unding gewesen. Je mehr sich die weltlichen Mächte im Laufe der europäischen Geschichte des Spätmittelaters und der frühen Neuzeit begannen, als eigenständige Größe zu erfassen, desto mehr wurden die religiösen und politischen Voraussetzungen dieser Einheitswelt erklä-

---

[7] Da dieser Grundsatz sich durchgesetzt hat, ist die unter Kaiser JULIAN (APOSTATA) (360-363) wieder versuchte Verfolgung der Kirche als Versuch der Restauration der alten Ordnung zu sehen, der letztlich aber erfolglos geblieben ist.

[8] Die Geschichte im oströmischen Reich unterscheidet sich vom „Abendland" insofern, als die Nähe zwischen Kaisertum und Kirche dort zeitweise in Richtung theokratischer Überhöhung des Herrschers im Cäsaropapismus führte.

rungsbedürftig. Die religiösen Erneuerungsbewegungen der Renaissance und die abendländische Kirchenspaltung im Zuge der Reformation ließen das *unum corpus christianum* auseinanderbrechen. Aus der einen Christenheit waren Religionsparteien geworden, die nicht nur theoretisch eine Bedrohung des inneren Friedens der erstarkten Staaten darstellten. Die Religion, vormals die im Wesentlichen allen gemeinsame Klammer und allseits akzeptierte Legitimation von Herrschaft, wurde zum Ausgangspunkt von Desintegration und Krieg. Diese Bedrohungen gingen vom Bruch der religiösen Einheit aus und konnten nur durch eine politische Neutralisierung der religiösen Divergenzen und der diesen zugrundeliegenden Wahrheitsfrage überwunden werden.[9] Die Konsequenz war ein allseits durchgesetzter Vorrang des Politischen und die Ausdifferenzierung von Recht und Moral. Am Ende einer hier angestoßenen, über Jahrhunderte währenden Entwicklung sollten Staatsverfassungen stehen, die um des Friedens Willen ausdrücklich auf die Errichtung einer Ordnung der Wahrheit verzichten und sich auf den Schutz einer Ordnung der Freiheit beschränken sollten.[10]

Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE weist darauf hin, dass der moderne Verfassungsstaat ohne die geschichtliche erzwungene Distanzierung des politischen Gemeinwesens von der religiösen Wahrheitsfrage nicht zu verstehen ist.[11] Die „Säkularisation" als umfassender sozialer, rechtlicher und kultureller Vorgang stellt demnach eine der wesentlichen Entstehungsbedingungen des modernen Staates dar. Das bedeutet aber nicht, dass der Staat des 17. Jahrhunderts bereits ein religiös-weltanschaulich neutraler gewesen wäre, der das Grundrecht auf Religionsfreiheit anerkannt hätte.[12] Die „Neutralisierung" des Reiches hatte keineswegs die Neutralisierung der einzelnen Fürstentümer zur

---

[9] Vgl. Martin RHONHEIMER, *Christentum und säkularer Staat. Geschichte - Gegenwart - Zukunft.* Mit einem Vorwort von Ernst-Wolfgang Böckenförde, Freiburg/Basel/Wien 2012, 117.

[10] Vgl. Dieter GRIMM, *Ursprung und Wandel der Verfassung*, in: Josef ISENSEE/Paul KIRCHHOF (HGG.), *Handbuch des Staatsrechts*, Bd. I³, 2003, § 1, Rn. 25.

[11] Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, in: DERS., *Staat - Gesellschaft - Freiheit*, Frankfurt 1976, 42ff.

[12] Ein solches taucht in einem Rechtstext erstmals 130 Jahre nach dem Westfälischen Frieden und an ganz anderer Stelle der Erde in der *Virginia Declaration of Rights* 1776 auf.

Folge. Wohl war durch die Normaljahrsregelung des Westfälischen Friedens 1648[13] das durch den Augsburger Religionsfrieden bestimmte *ius reformandi* der Landesherren stark eingeschränkt worden, die einzelnen Staaten bekannten sich aber – innerhalb des „neutralen" Reiches – zu einer der zwei bzw. drei christlichen Konfessionen. Das absolutistische Staatskirchentum der Folgezeit war das Gegenteil eines religiös-weltanschaulich neutralen Religionsverfassungsrechts.[14]
Auf dem Weg zum freiheitlichen, religiös-weltanschaulich neutralen Staat fehlte noch eine entscheidende Etappe, nämlich die Anerkennung des umfassenden Grundrechts auf Religionsfreiheit. Dass ein solches Menschenrecht durch den Staat überhaupt anerkannt werden konnte, setzte eine grundlegende Wandlung im Staatsverständnis voraus. Der moderne Staat gewann sich dort erst wirklich selbst, wo er seine Säkularität und damit seine prinzipielle Unzuständigkeit zur Entscheidung inhaltlich religiöser Fragen anerkannte und diese so in die gesellschaftliche und bürgerliche Freiheit entlassen konnte bzw. musste. Da damit eine wesentliche Einschränkung der staatlichen Souveränität verbunden war, war diese Entwicklung nicht das Ergebnis einer historisch logischen Genese, sondern musste auf zwei zum Teil durchaus gegenläufigen Fronten erstritten werden.

2.2. Die Kirchenfreiheit und die staatliche Souveränität

Die erste Front des Kampfes um die staatliche Anerkennung der religiösen Freiheit war gewissermaßen die Verlängerung des mittelalterlichen Ringens der Kirche um ihre Eigenständigkeit. Die Suche nach dem rechten Verständnis der Kirchenfreiheit, der *libertas Ecclesiae*, die mit dem Stichworten „Päpstliche Revolution" und „Investiturstreit" verbunden ist, führte zur langsamen Verweltlichung der weltlichen Macht, d.h. zur Säkularisierung im engeren Sinn. Der Anspruch der Kirche auf Freiheit in den ihr eigenen Angelegenheiten, die Reklama-

[13] Als „Normaljahr" bzw. „Normaltag" wurde der 1. Jänner 1624 festgesetzt. Bis dahin erworbene Rechtspositionen sollten die einzelnen Religionsparteien behalten bzw. wieder erlangen.
[14] Vgl. Friedhelm HUFEN, *Art. „Neutralität"*, in: LexKiStKR Bd. 3, N-Z, Paderborn u. a. 2004, 11.

tion jener Freiheit, derer sie zur Erfüllung ihrer Sendung notwendig bedarf, bekam nach dem Auseinanderbrechen der christlichen Einheitswelt eine neue Konnotation. Der Anspruch richtete sich nun nicht mehr gegen den Kaiser als „ersten Sohn der Kirche", sondern gegen einen Staat, der sich gerade dadurch definierte, dass er neben und über sich keine rechtlich eigenständigen sozialen Größen duldete. Die Souveränität des neuzeitlichen Staates war eine absolute, die auch die Kirche in das Staatssystem ein- bzw. diesem unterordnete. Die Umsetzung des Postulates „*auctoritas, non veritas facit legem*"[15] war die notwendige Reaktion auf die Religionskriege der frühen Neuzeit gewesen. Gleichzeitig war dies aber dadurch der Beginn einer neuen Epoche des kirchlichen Ringens um Freiheit. Eine staatliche Souveränität nämlich, die auf das Selbstverständnis der katholischen Kirche, in ihrer tatsächlichen und rechtlichen Existenz von keiner irdischen Macht abgeleitet zu sein und selbst Trägerin einer zwar geistlichen, aber durch und durch vollwertigen Rechtsordnung zu sein, keine Rücksicht zu nehmen vermochte, konnte aus kirchlicher Sicht nur als Bedrohung, ja Verneinung der Freiheit aufgefasst werden. Das Ringen der Kirche um Freiheit, die Suche nach Anerkennung ihrer Originalität (im wörtlichen Sinn) und des damit verbundenen Selbstbestimmungsrechts, musste allerdings im System des konfessionellen Staates letztlich erfolglos bleiben. Hinzukommt, dass dieses Ringen ein exklusivistisches gewesen ist. Die Kirche beanspruchte ihre Freiheit nicht aufgrund von vorstaatlichen Menschenrechten, sondern aufgrund der ihr allein anvertrauten Heilswahrheit und der damit verbundenen, im Vergleich zu allen anderen Mächten höheren Dignität. Nicht verbunden konnte daher damit ein Einstehen für die Freiheit der Anderen sein. Im Gegenteil: Als das eigentliche Rechtssubjekt wurde die Wahrheit als solche angesehen, der gegenüber der Irrtum keine Rechte und Freiheiten beanspruchen konnten: *Veritas et eius auctoritas faciunt legem.*

Aus der Sicht der Theologie und des kirchlichen Lehramtes war es gerade die Zeit des Staatskirchentums, die eine systematische Lehre

[15] Thomas HOBBES, *Leviathan*, 26. cap.

über das Verhältnis zwischen Kirche und Staat hervorgebracht hat. Mittelpunkt dieser Lehre ist die Freiheit von Staat und Kirche im je eigenen Bereich: „*So hat Gott die Sorge für das Menschengeschlecht zwei Gewalten zugeteilt: der kirchlichen und der staatlichen. Der einen obliegt die Sorge für die göttlichen Belange, der anderen für die menschlichen. Jede ist in ihrer Art die höchste: jede hat bestimmte Grenzen, innerhalb derer sie sich bewegt, Grenzen, die sich aus dem Wesen und dem nächsten Zweck jeder der beiden Gewalten ergeben.*“[16] Der Kampf um die *libertas Ecclesiae* konnte als Ausdruck der Rivalität zweier Institutionen, der Kirche und des Staates, missverstanden werden. Es wäre freilich verfehlt, in diesem – gegenüber der faktischen Macht des Staates auf weiten Strecken aussichtslosen – Ringen der Kirche um Freiheit einzig ein Beharren auf institutionellen Privilegien zu sehen. Der Kampf um die institutionelle Freiheit war immer in erster Linie ein Kampf um die Freiheit des Glaubens, freilich allein des katholischen Glaubens. Immer ging es prinzipiell um den einzelnen Menschen, für dessen ewiges Heil die Kirche sorgen wollte. Der Blick auf den einzelnen Menschen und sein Heil war auch, was aus heutiger Sicht als Anachronismus erscheinen mag, der Grund, warum die Kirche die Gewissens- und Religionsfreiheit anfangs vehement ablehnte, ja sogar polemisch bekämpfte.

2.3. Die katholische Kirche und die Religionsfreiheit

Die Position der Kirche zur Religionsfreiheit als staatlich anerkanntes Menschenrecht war entscheidend geprägt durch die Abwehrhaltung gegenüber dem philosophischen Rationalismus und einem damit verbunden praktischen Relativismus, der die Einzigartigkeit der Person Jesu und die damit verbundene besondere Berufung der Kirche nicht akzeptieren konnte (und kann). Die in den Terror und in die Verfolgung der Kirche gekippte Entwicklung der Französischen Revolution hatte die anfängliche Sympathie weiter Teile des französischen (niede-

[16] Epistula Encyclica S.S.D.N. LEONIS XIII de civitatum constitutione christiana, „*Immortale Dei*“, vom 1. November 1885, ASS 18 (1885-1886), 161-180 (deutsche Übersetzung bei Helmut SCHNATZ, *Päpstliche Verlautbarungen zu Staat und Gesellschaft. Originaldokumente mit deutscher Übersetzung (Päpstliche Verlautbarungen)*, 108.

ren) Klerus[17] ins Gegenteil verkehrt. Nach den restaurativen Phasen zwischen NAPOLEON I. und dem Revolutionsjahr 1848 sah die Kirche sich einem immer lauter werdenden politischen Liberalismus gegenübergestellt, der das Bekenntnis zur individuellen Religionsfreiheit als Kampfmittel für die Zurückdrängung der Kirche aus dem öffentlichen Raum benützte.[18]

Die Folge war, dass die Päpste seit PIUS VI. (1775-1799) eine schroff ablehnende Haltung gegenüber der Idee der Religionsfreiheit und der diese bedingenden Gewissensfreiheit eingenommen haben. GREGOR XVI. verurteilte 1832 in der Enzyklika *Mirari vos*[19] die „irrige und absurde Auffassung, ja besser den Wahnwitz (*deliramentum*), es sei einem jeden die Freiheit des Gewissens zuzuerkennen und sicherzustellen." PIUS IX. bezieht sich in der Enzyklika „*Quanta cura*" im Jahr 1864[20] ausdrücklich auf GREGOR XVI. und verwirft die Meinung, dass die Freiheit des Gewissens und des Kultes das eigene Recht eines jeden Menschen sei, als irrig.

Für die Möglichkeit einer Lehrentwicklung in dieser Frage war entscheidend, auf was sich die lehrmäßige Verwerfung tatsächlich bezog. JOHN COURTNAY MURRAY SI, der auf die Redaktion der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die religiöse Freiheit, *Dignitatis Humanae*, gerade dadurch entscheidenden Einfluss hatte, dass er den US-amerikanischen Erfahrungen[21] mit dem Grundrecht der Reli-

---

17 Jozef PUNT, *Die Idee der Menschenrechte. Ihre geschichtliche Entwicklung und ihre Rezeption durch die moderne katholische Sozialverkündigung*, Paderborn u. a. 1987, 150-162.

18 Dass sich am europäischen Festland Menschenrechts- und Demokratieideen zunächst im Gewande revolutionärer Entwicklungen und gravierender sozialer und politischer Umbrüche vollzogen und mit gewalttätigen, kirchen- und religionsfeindlichen Bewegungen verbunden haben, gehört zu den tragischen Verstrickungen der europäischen Religions- und Kulturgeschichte. Vgl. Rudolf UERTZ, *Katholizismus und moderner Verfassungsstaat*, in: Manfred BROCKER/Tine STEIN (HGG.), *Christentum und Demokratie*, 114-130, hier: 117.

19 GREGOR XVI., Enzyklika „*Mirari vos*" vom 15. 08. 1832, in: Acta Gregorii Papae XVI, Vol. 1, Roma 1901, 169-174 (unv. Nachdruck Graz, 1971); dt.: DH 2730.

20 PIUS IX., Enzyklika „*Quanta cura*" vom 8. Dezember 1864, veröffentlicht in: Pii IX Ponitificis Maximi Acta, pars prima, Vol. III, 687-700.

21 Anders als in Frankreich, Italien und weiten Teilen des restlichen Europas wurde die Religionsfreiheit im neuen Amerika nicht in einer antiklerikalen Abwehrhaltung gegenüber der Kirche durchgesetzt, sondern als Raum der Freiheit konzipiert, der dem Staat wie auch den Religionen jeweils ein möglichst weites Entfaltungsgebiet im je eigenen Bereich ermöglichen

gionsfreiheit Aufmerksamkeit verschaffen konnte, betonte, dass die Päpste nicht die Religionsfreiheit, wie sie der moderne Verfassungsstaat versteht, verurteilt hätten. Vielmehr haben sie eine Ausprägung des naturalistischen Rationalismus, der die Religion als solche im besten Fall belächelnd hinterfragt, im schlimmsten Fall offen bekämpft, zurückgewiesen.[22] Die päpstliche Verurteilung bezieht sich auf die Lehre, dass die menschliche Vernunft allein, ohne jeden Bezug auf Gott, die einzige Instanz ist, die zwischen Wahr und Falsch, zwischen Gut und Böse zu richten hat. Inhaltlich verquickt sich damit die Frage nach der Wahrheitsfähigkeit und der göttlichen Berufung des Menschen.

Die ablehnende Haltung der Kirche gegenüber der Religionsfreiheit allein auf philosophische Gründe und politische Erfahrungen zurückzuführen, verharmlost allerdings diese Lehre und schielt auf einer zu oberflächlichen Ebene nach Harmonisierungen. Im Hintergrund stand das Ideal des katholischen Konfessionsstaates, der der Kirche in seiner Rechtsordnung aufgrund der ihr anvertrauten Wahrheit eine Sonderposition einräumen musste. Damit *notwendig* verbunden war die Ablehnung des in religiösen Fragen neutralen Staates. Auch wenn sich seit dem Pontifikat LEOS XIII. die katholische Staatslehre gemäßigter und auch systematischer entfaltet hatte, konnte die Kirche zum modernen Verfassungsstaat keine positive Position beziehen. Ein religiös neutraler Staat wurde bis in die 60er-Jaher als „nationale Apostasie“,[23] als kollektiver Abfall vom Glauben angesehen. Im maßgeblichen deutschsprachigen Lehrbuch des Kirchenrechts von Eduard EICHMANN und Klaus MÖRSDORF hieß es noch im Jahr 1964, also während das Zweite Vatikanische Konzils bereits seit zwei Jahren tagte: „Der religiös-neutrale Staat der Neuzeit erscheint der Kirche als nationale Apostasie. Als getreue Hüterin der christlichen Offenbarung

---

sollte.

[22] John Courtney MURRAY, *Zum Verständnis der Entwicklung der Lehre der Kirche über die Religionsfreiheit*, in: Jerome HAMER/ Yves CONGAR (HGG.), *Die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit*, Paderborn 1967, 125-165, hier: 125.

[23] So wörtlich PIUS XI. in der Enzyklika „*Dilectissima nobis*“ vom 3. Juni 1933, AAS 25 (1933), 261-274.

kann die Kirche dem Irrtum keinerlei Rechte zugestehen und muss daher die unbeschränkte Bekenntnis- und Kultusfreiheit ablehnen."[24]

Den Durchbruch zu einer Neupositionierung gegenüber dem modernen Staat brachte die Erklärung *Dignitatis Humanae* vom 7. Dezember 1965.[25] Diese Erklärung steht in untrennbarem Zusammenhang mit der vor allem in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche, *Lumen Gentium*,[26] erneuerten Ekklesiologie. Das theologische Selbstverständnis der Kirche wird dort nicht in erster Linie über die äußerlich verfasste Institution, sondern über das innere Wesen und den Kern der kirchlichen Sendung, Zeichen und Werkzeug, d.h. Sakrament für die Einheit der Menschen mit Gott und dadurch bedingt auch untereinander zu sein, vertieft gefasst. In der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von Heute, *Gaudium et Spes*,[27] wird die Sendung der Kirche auch im Hinblick auf ihr Verhältnis zur politischen Welt angesprochen:
„*Die politische Gemeinschaft und die Kirche sind auf je ihrem Gebiet voneinander unabhängig und autonom. Beide aber dienen, wenn auch in verschiedener Begründung, der persönlichen und gesellschaftlichen Berufung der gleichen Menschen...*"[28]

Die Verlagerung des Schwerpunktes von einer institutionellen auf eine primär personale, den einzelnen Menschen in den Mittelpunkt stellende Sicht erlaubte es den Konzilsvätern, die konstruierte Rechtssubjektivität der Wahrheit als solche aufzugeben. Träger von Rechten und Pflichten im rechtlichen, zumal im staatsrechtlichen Sinn, ist die menschliche Person: Diese hat „*...das Recht auf religiöse Freiheit [...]. Diese Freiheit besteht darin, dass alle Menschen frei sein müssen von jedem Zwang*

---

[24] Eduard EICHMANN/Klaus MÖRSDORF, *Lehrbuch des Kirchenrechts aufgrund des Codex Iuris Canonici*, 1. Band[11], München/Paderborn/Wien, 1964, 51.
[25] ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL, Declaratio de libertate religiosa, „*Dignitatis Humanae*", AAS 58 (1966), 929-946.
[26] ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL, Dogmatische Konstitution über die Kirche, „*Lumen Gentium*", AAS 57 (1965), 5-75.
[27] ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, „*Gaudium et Spes*", AAS 58 (1966), 1025-1115.
[28] GS 76.

sowohl von Seiten Einzelner wie gesellschaftlicher Gruppen, wie jeglicher menschlichen Gewalt, so dass in religiösen Dingen niemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, noch daran gehindert wird, privat und öffentlich, als einzelner oder in Verbindung mit anderen – innerhalb der gebührenden Grenzen – nach seinem Gewissen zu handeln."[29]

Der Grund für diese Freiheit liegt in der Würde der menschlichen Person, der die Fähigkeit innewohnt, sich selbst zu überschreiten und nach der religiösen Wahrheit zu suchen. Ein „Recht" der Wahrheit auf Erkenntnis und Beachtung ist dem moralisch-sittlichen Bereich zuzuordnen. Auf *dieser* Ebene wies auch das Zweite Vatikanische Konzil jeden Indifferentismus gegenüber der Wahrheitsfrage zurück. Bei voller Beibehaltung des religiös-theologischen Wahrheitsanspruches und der damit verbundenen moralischen Verpflichtung des Menschen, die Wahrheit zu suchen und die erkannte Wahrheit zu bewahren,[30] anerkennt die Kirche damit die für den freiheitlichen Verfassungsstaat notwendige Differenz zwischen Recht und Moral. Wohl stehen beide in einem inneren Zusammenhang, sofern man nicht einem reinen methodischen oder gar praktischen Rechtspositivismus anhängt. In einem demokratischen, pluralistischen Gemeinwesen ist aber die Moral darauf angewiesen, auf die in der demokratischen Verfassung vorgesehene Weise Eingang ins positive Recht zu finden. Die Kirche anerkennt damit eines der Wesensmerkmale des säkularen Staates, dessen Neutralität es verlangt, dass die Religionen und unter diesen und in gleicher Freiheit wie diese die katholische Kirche, gemäß den Regeln der politischen Gerechtigkeit und nicht aufgrund theologischer Kriterien und Wahrheitsansprüche behandelt werden.[31]

2.4. Katholizismus und Verfassungsstaat

Das Zweite Vatikanische Konzil führte die Kirche aus der Fundamentalopposition gegenüber dem weltanschaulich-religiös neutralen Verfassungsstaat heraus, in die sie die kämpferische antiklerikale

[29] DiH 2.
[30] DiH 3.
[31] Vgl. Martin RHONHEIMER, *aaO* (Anm. 9), 253.

Geschichte des Kampfes um die Religionsfreiheit gedrängt hatte. Hatte bereits LEO XIII. erklärt, dass die Kirche sich prinzipiell mit keiner Regierungsform total identifiziere,[32] wurde nun eine seit PIUS XII. deutlich wahrnehmbare Präferenz für die Demokratie deutlich verstärkt. Spätestens[33] im Pontifikat JOHANNES PAULS II. anerkennt die Kirche in der Demokratie diejenige Regierungsform, die der Würde des Menschen am besten entspricht,[34] insoweit sie die Beteiligung der Bürger an den politischen Entscheidungen sicherstellt, und den Regierten die Möglichkeit garantiert, sowohl ihre Regierungen zu wählen und zu kontrollieren, als auch dort, wo es sich als notwendig erweist, sie auf friedliche Weise zu ersetzen.[35]

Mit der Präferenz für die Demokratie ist per se auch eine grundsätzlich positive Würdigung der Säkularität des Staates und der aus ihr folgenden recht verstandenen weltanschaulich-religiösen Neutralität verbunden. Recht verstandenen, d.h. nicht als Neuauflage antireligiöser bzw. antiklerikaler[36] Affekte des 19. Jahrhunderts, ist die Neutralität die Konsequenz einer umfassenden Anerkennung des Grundrechts auf religiöse Freiheit der Individuen und der Religionsgemeinschaften. Die

---

[32] Zur Entwicklung des Verhältnisses zwischen Kirche und demokratischem Verfassungsstaat siehe für viele: Alexander HOLLERBACH, *Katholische Kirche und Katholizismus vor dem Problem der Verfassungsstaatlichkeit*, in: Anton RAUSCHER (HG.), *Der soziale und politische Katholizismus: Entwicklungen in Deutschland 1803-1963*, München 1981, 46-71; ebenso in: DERS., *Katholizismus und Jurisprudenz. Beiträge zur Katholizismusforschung und zur neueren Wissenschaftsgeschichte*, Paderborn u. a. 2004, 91-109.

[33] Vgl. schon die Enzyklika JOHANNES´ XXIII. vom 11. April 1963, „*Pacem in terris*", AAS 55 (1963), 257-301.

[34] Vgl. JOHANNES PAUL II, Enzyklika „*Centesimus Annus*" vom 1. Mai 1991, AAS 83 (1991), 793-867.

[35] CA 46. Gleichzeitig warnt JOHANNES PAUL II. dort aber davor, in der Positionierung für die Demokratie einen Freibrief für eine völlige Losgelöstheit der politischen Regierung von „der richtigen Auffassung vom Menschen" zu erblicken: „Eine Demokratie ohne Werte verwandelt sich, wie die Geschichte beweist, leicht in einen offenen oder hinterhältigen Totalitarismus." Die Wahrheit über den Menschen kann dem demokratischen Staat aber nicht als religiöse Wahrheit aufgezwungen werden. Der christliche Glaube anerkennt, dass sich das Leben des Menschen unter verschiedenen und nicht immer vollkommenen Bedingungen verwirklicht: „Darum gehört zum Vorgehen der Kirche, die stets die transzendente Würde der menschlichen Person beteuert, die Achtung der Freiheit."

[36] Antiklerikalismus wird hier im Sinn der Zurückdrängung der Religionen als kollektives bzw. institutionelles Phänomen, das seinen Platz in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit beansprucht, verstanden. Er richtet sich daher nicht nur gegen die institutionell verfasste katholische Kirche.

Erklärung *Dignitatis Humanae* und das kirchliche Lehramt, sowie vor allem auch die weltweite kirchliche Praxis, führen damit eine Entwicklung fort, die PIUS XII. mit dem Bekenntnis zur „*leggitima, sana laicitá*", zur „legitimen, *gesunden Laizität*" des Staates angestoßen hatte.[37]

2.5. Die „gesunde Laizität" des Staates als Folge der Religionsfreiheit und als Gegensatz zum integralistischen Laizismus

In einem Nebensatz der Rede vom 23. März 1958 hatte PIUS XII. betont, dass die katholische Staatslehre die „*leggitima e sana laicitá*" des Staates bejahe. Das Zweite Vatikanische Konzil greift dies in GS 36 auf, indem die Eigengesetzlichkeit der „irdischen Gesellschaft" anerkannt wird. Diese ist den weltlichen Bestrebungen zugeordnet und wird darin von eigenen Prinzipien geleitet. Im gleichen Atemzug verwirft *Gaudium et Spes* aber eine Staatslehre, die die Religion aus der Öffentlichkeit verdrängt und diese gegenüber anderen in der Gesellschaft auftretenden sozialen Phänomenen diskriminieren möchte: „...Ebenso aber wird mit Recht jene unselige Lehre verworfen, die eine Gesellschaft ohne Rücksicht auf die Religion zu errichten sucht und die Religionsfreiheit der Bürger bekämpft und austilgt..."[38] Der Zusammenhang zwischen dem, was PIUS XII. als *sana laicitá* bezeichnet hat, und dem Grundrecht auf Religionsfreiheit in allen seinen Dimensionen wird dabei besonders betont.

Die konziliare Lehre über das Verhältnis zwischen Kirche und Staat ist im Vergleich zur Lehre PIUS' XII. von einem prinzipiellen Perspektivenwechsel gekennzeichnet. Während PIUS XII. zumindest noch vom Ideal her die *sana laicitá* eines *katholischen* Staates, d.h. eines Staates, der den Katholizismus zur Staatsreligion bestimmt hat, vor Augen hat, gewinnt die Kirche im konziliaren Lehramt einen ungetrübteren Blick auf die historische Wirklichkeit. Ihr gegenüber, die von einem weltanschaulichen und religiösen Pluralismus geprägt ist, bekennt sich die Kirche zu einer gesunden, richtig verstandenen *Laizität*.

---

[37] PIUS XII., Ansprache „*Alla vostra filiale*", 23. März 1958, AAS 50 (1958), 216-220, hier: 220.

[38] GS 36.

Im Deutschen ist das Wort „*laicità*“ nicht leicht zu übersetzen. Die Übersetzung *Laizität* ist ein Neologismus, der in Absetzung vom ideologisierten Begriff des *Laizismus* durchaus geeignet ist, das Gemeinte ins Wort zu bringen.[39] Laizismus beschreibt dabei ein System, das alles anderes als weltanschaulich-religiös neutral ist. Martin RHONHEIMER[40] bezeichnet diese exklusivistische, alles für sich vereinnahmende und sich von allem Gegenteiligen distanzierende Form der Laizität des Staates als „*laizistischen Integralismus*“. Es handelt sich dabei um die von der Kirche vor und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzils als schwere Verletzung der Religionsfreiheit zurückgewiesene Form des „Ausschlusses von Religion sowie all jener ethischen Prinzipien und Normen, die in einer religiösen Wahrheit oder einer Lehre, die in einem entsprechenden Wahrheitsanspruch gründet, wurzeln könnten.“[41] Entscheidend ist dabei, dass Werte, die von den Religionsgemeinschaften in den politischen Diskurs eingebracht werden, allein aufgrund der Tatsache zurückgewiesen werden, dass sie eben von Religionsgemeinschaften vorgebracht werden. Mutatis mutandis – und in den persönlichen Auswirkungen noch gravierender – gilt dies auch für den Generalverdacht der Irrationalität, mit dem manchmal Argumente jener Personen bedacht werden, die öffentlich zu ihrem religiösen Bekenntnis stehen. Gepaart mit dieser Auffassung der Zuordnung von demokratischer Öffentlichkeit und Kirche bzw. Religionen ist die prinzipielle Verweisung der Religionsgemeinschaften auf die gewöhnlichen Rechtsformen des bürgerlichen Rechts und die systematische Nicht-Berücksichtigung ihres je eigenen Selbstverständnisses. Damit geht die Verabsolutierung des staatlich-politischen Bereichs einher. Ein so verstandener Laizismus gebiert sich faktisch – ganz im Gegensatz zu den eigenen theoretischen Prinzipien – als geschlossene Heilslehre, die danach trachtet, der eigenen Weltanschauung alles andere unterzuordnen. Dass laizistische Bewegungen in der Vergangenheit wie in der Gegenwart häufig militant antikirchlich auftreten, ist daher kein zufälliger Nebeneffekt, sondern ist dieser

[39] Vgl. Martin RHONHEIMER, aaO (Anm. 9), 196.
[40] AaO (Anm. 9), 219.
[41] Ebd.

Weltanschauung immanent. Der Laizismus beruft sich zu unrecht auf die weltanschaulich-religiöse Neutralität des Staates. Er ist in Wahrheit deren Verneinung. Die konsequente Missachtung des religiösen Lebens als Faktum individueller wie gesellschaftlicher Existenz ist gerade nicht neutral, sondern in höchstem Maße parteiisch. Der Kampf gegen jede Form der Diskriminierung im Namen des Laizismus ist daher ein blanker Anachronismus.

Dem gegenüber bekennt sich die Kirche zum modernen, pluralistischen und freiheitlichen Rechtsstaat. Dieser ist seinem Wesen nach weltanschaulich-religiös neutral im Sinn der „*sana laicità*". Laizität bedeutet hier einen Aspekt der *Säkularität* des modernen Staates. Dieser beschränkt sich in seinen Zielen und Aufgaben wesensnotwendig auf irdische Zielsetzungen. Das ewige Ziel des Menschen gehört nicht zu den Zielen des säkularen Staates.[42] Laizität und Säkularität sind dabei der verfassungsrechtlich verbindliche Ausdruck des irdischen Wesens des modernen Staates. Damit verbunden ist die Inkompetenz des Staates in religiösen Dingen. Der säkulare Staat verzichtet dabei nicht einfach auf die Regelung inhaltlich religiöser Fragen, sondern er ist für diese Regelung absolut inkompetent. Das Bekenntnis zur Laizität des Staates beinhaltet damit das Bekenntnis zur beschränkten Staatsgewalt. Die Grenzen des Staates sind dabei in zweifacher Hinsicht normiert: Sie verlaufen einerseits dort, wo die Freiheiten der Bürger und der grundrechtsfähigen Gemeinschaften beginnen und keine Rechtfertigungen für Einschränkungen dieser Freiheiten vorliegen.[43] Sie verlaufen zweitens aber auch in einem überpositiven, vor-

[42] An dieser schwerlich umkehrbaren Entwicklung entzündet sich bis heute die Kritik radikal traditionalistischer Gruppierungen. Das Bekenntnis zum säkularen Staat gilt ihnen als Bruch der katholischen Lehrentwicklung und damit als Überschreitung der der Kirche eigenen Kompetenzen. Die Kritik übersieht dabei aber die veränderten sozialen Rahmenbedingungen. Den katholischen Konfessionsstaat als Ideal nur um eines Prinzipes willen hochzuhalten, verkennt die Realität. Die Kritik hat freilich insofern ein sachliches Fundament, als die Neupositionierung der katholischen Kirche gegenüber dem säkularen Staate nicht lediglich eine Taktik aus Klugheit ist. Die Kirche bekennt sich heute auch und gerade dort zu diesen Prinzipien, wo sie die Mehrheitsreligion stellt.

[43] Dass weder die individuelle noch die korporative Religionsfreiheit schrankenlos sind, anerkennt die Kirche als Selbstverständlichkeit. Religionsfreiheit reklamiert keine staatsfreien,

rechtlichen Sinn überall dort, wo es um die inhaltliche Bewertung einer religiösen Frage als solche geht. In dem Moment, wo der Staat diese Grenze überschreitet, mag ihm auch das nationale Verfassungsrecht die Kompetenz dazu einräumen, hörte er auf ein säkularer Staat zu sein.[44]

Die von der Kirche hochgehaltene wechselseitige Unabhängigkeit und je eigene Autonomie des staatlichen und des kirchlichen Bereichs[45] begrenzt nicht nur die Souveränität des Staates, indem sie diese auf rein weltliche Belange reduziert. Sie begrenzt auch die Kompetenz der Kirche und erteilt damit allen theologischen und kirchenrechtlichen Bestrebungen eine Absage, die in der Vergangenheit der Kirche in weltlichen Fragen eine *rechtlich* bindende Gewalt eingeräumt haben. Da der christliche Glaube aber nicht auf einer mythischen Erzählung, sondern auf historischen, in der Geschichte spielenden Gegebenheiten beruht, lässt sich das christliche Leben nicht in einen außergeschichtlichen, rein unpolitischen Privatbereich verbannen. Die Verkündigung des Glaubens in Wort und Tat nach außen ist einer der

---

exempten Räume für sich. Die Legitimität ihrer Einschränkung hängt aber von verschiedenen Kriterien ab, die in *Dignitatis Humanae* als Erfordernisses des „*iustus ordo publicus*" zusammengefasst werden und die im Wesentlichen der Schrankendogmatik der staatlichen Grundrechtstheorie entsprechen. Vgl. DiH 7.

[44] Inge GAMPEL, die langjährige Doyenne des österreichischen Staatskirchenrechts, bewertet die Säkularität der Republik Österreich, nicht ohne Pathos, aber inhaltlich richtig, als tragenden Grundsatz der österreichischen Verfassungsordnung und in diesem Sinn als eines der Baugesetze der Bundesverfassung. Damit wird rechtsdogmatisch der Verweis auf überpositive Grenzen vermieden, die mit der rein positivistisch konstruierten österreichischen Bundesverfassung nicht in Einklang zu bringen sind. Das spezifisch Österreichische liegt in der virtuellen Allkompetenz des obersten Bundesverfassungsgesetzgebers, dem auch die Kompetenz zur Totaländerung der Verfassung einschließlich der Grund- und Freiheitsrechte zukommt. Dieser Gesetzgeber ist in letzter Konsequenz das gesamte (stimmberechtigte) Bundesvolk, das gem. Art. 44 Abs. 3 B-VG im Wege einer Volksabstimmung totaländernden Verfassungsgesetzen seine Zustimmung erteilen muss. Aufgrund der rein positivistischen Konstruktion der österreichischen Verfassung ist daher die rechtliche Regelung materiell religiöser Materien denkbar. Praktisch käme das aber der Abschaffung der Republik in der gegenwärtigen Form gleich. Vgl. Inge GAMPEL, *Österreichisches Staatskirchenrecht*, Wien/New York 1971, 34-36. Zur Säkularität als Baugesetz der Verfassung: ebd., 12-16. GAMPEL bezeichnet jene religiösen Angelegenheiten die unter normalen Umständen gänzlich außerhalb der Staatszuständigkeit liegen als „*staatsfremde*" (kirchliche) Angelegenheiten.

[45] GS 76,3.

zentralen Lebensvollzüge der christlichen Gemeinschaft. Die Kirche, die in dieser Welt lebt, nimmt um des religiösen Ziels der Menschen daher für sich in Anspruch, auch zu politischen Themen Stellung zu nehmen, sofern es um grundsätzliche Fragen geht, die die Menschenwürde betreffen. In tagespolitische Debatten sollte die Kirche sich daher grundsätzlich nicht einmischen.[46] Vertreter einer laizistischen Staatsauffassung weisen aber politische Stellungnahmen der Kirche auch zu prinzipiellen Fragen zurück. Hier wird deutlich, dass dieses ausschließende Konzept der Laizität mit dem Grundrecht der Religionsfreiheit unvereinbar ist. Eine Zurückdrängung der Kirche „in die Sakristei" käme einem Eingriff in ihr innerstes Selbstverständnis gleich, zu allen Menschen gesandt zu sein.[47]

Im Apostolischen Brief „*Mane nobiscum Domine*" vom 7. Oktober 2004,[48] einem ausgesprochen theologischen Schreiben zum Jahr der

---

[46] Die übersteigerte, letztlich das Evangelium theokratisch verzerrende Theorie einer „*potestas directa*" der Kirche bzw. des Papstes in weltlichen Angelegenheiten, wie sie in der Bulle BONIFAZ´ VIII. vom 18. November 1302, „*Unam Sanctam*", zum Ausdruck kommt, ist nur aus dem historischen Zusammenhang des Kampfes der Kirche gegen die Bevormundung durch die weltliche Autorität, insbesondere durch den französischen König, zu verstehen. Davon zu unterscheiden ist die (zumindest prinzipiell) bis zum Zweiten Vatikanischen Konzils geltende Lehre der *potestas indirecta in temporalibus*, die eine echte rechtliche Gewalt der Kirche zur Beurteilung politischer Fragen reklamierte, sofern diese *ratione peccati* den kirchlichen Bereich tangierten. Der entscheidende Unterschied zum aktuellen und unaufgebbaren Anspruch der Kirche, auch zu politischen Fragen *Stellung zu nehmen*, sofern dies „die Grundrechte der menschlichen Person oder das Heil der Seelen" erfordern (GS 76,7), liegt darin, dass die Kirche heute allein ihre *Lehrautorität* in Anspruch nimmt. Diese bindet die Katholiken als Gläubige je nach Grad der Verbindlichkeit im Gewissen. Gegenüber dem freiheitlichen Verfassungsstaat muss die Kirche diese Äußerungen aber nach den Regeln und Argumentationslogiken des demokratischen Diskurses vortragen. Dass freilich die Ausübung dieses „Wächteramtes" immer dann auf massiven Widerstand stoßen wird, wenn kirchliche Positionen keine demokratische Mehrheit (mehr) finden, bleibt eine auszuhaltende Spannung sowohl für die Kirche wie für einen Staat, der die Grundrechte gewährleistet.

[47] Darüber hinaus stellt sich die Frage, inwieweit der Laizismus mit dem Gleichheitsgrundsatz als einem der tragenden Bausteine demokratischer Verfassungen zu vereinbaren ist. Stellt nicht der einseitige Ausschluss einer speziellen Art gesellschaftlicher Sozialität, nämlich der religiösen, aus dem Bereich des Öffentlichen eine direkte Diskriminierung gegenüber anderen gesellschaftlichen Phänomenen dar?

[48] JOHANNES PAUL II., Epistula apostolica „*Mane nobiscum Domnine*" vom 7. Oktober 2004, AAS 97 (2005), 337-339 = Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles Nr. 167.

Eucharistie, betont JOHANNES PAUL II., dass diejenigen irren, „die meinen, dass der öffentliche Verweis auf den Glauben ein Angriff auf die rechte Autonomie des Staates und der öffentlichen Einrichtungen sei oder dass dieser sogar zu einer Haltung der Intoleranz ermutigen könne."[49]

Aus dem Gesagten ergibt sich, dass eine „distanzierend" verstandene Laizität zumindest dann mit dem kirchlichen Auftrag nicht zu vereinbaren ist, wo es um das Wirken der Kirche – und aller anderen Religionsgemeinschaften! – in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit im weitesten Sinn des Wortes geht.[50] In den Kernbereichen hoheitlicher Staatsfunktion freilich ist aufgrund der Säkularität des Staates eine engere Sicht der Laizität geboten. Im institutionellen Bereich der staatlichen Verfassungsorgane auf den Ebenen der Gesetzgebung, Vollziehung und Rechtsprechung sind Kirche und Staat getrennt, gerade um die Autonomie beider zu schützen.[51] In allen anderen Bereichen widerspricht eine „frostige Trennung"[52] nicht nur dem Auftrag der Kirche, sondern auch dem Gleichheitsgrundsatz, der gebietet, gesellschaftliche Gruppen nicht allein aufgrund ihres religiösen Charakters schlechter zu behandeln als andere gesellschaftliche Akteure.

Die Päpste haben sich daher seit dem Zweiten Vatikanischen Konzils immer wieder zum freiheitlichen Staat bekannt. JOHANNES PAUL II. betonte in einem Brief an die Bischöfe Frankreichs[53] anlässlich des

---

[49] Ebd. Nr. 26.

[50] D.h. dass zB. auch religiöse Gemeinschaften, je nach ihrer gesellschaftlichen Bedeutung, gleichberechtigt mit allen anderen relevanten Gruppierungen in Konsultationsprozesse im Gesetzgebungsverfahren einzubeziehen sind, wie das in Österreich auch in bewährter Weise geschieht.

[51] Vgl. Herbert KALB/Richard POTZ/Brigitte SCHINKELE, *Religionsrecht*, Wien 2003, 43. Im kanonischen Recht anerkennt dies die Kirche, indem sie zB. in c. 285 § 3 CIC Klerikern verbietet, Ämter zu übernehmen, die eine Teilhabe an der Ausübung weltlicher Gewalt mit sich bringen.

[52] Joseph Kardinal HÖFFNER, *Der Staat. Diener der Ordnung. Eröffnungsreferat bei der Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Fulda*, 22. September 1986 (= Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz Nr. 13), 39.

[53] Lettre du Pape JEAN PAUL II aux Evêques de France, 11. Februar 2005, veröffentlicht auf:

hundertjährigen Bestehens des Trennungsgesetzes 1905, dessen Inkrafttreten ein „schmerzhaftes und traumatisierendes Ereignis" für die Kirche Frankreichs gewesen ist, dass das Prinzip der Laizität im oben beschrieben Sinn integraler Bestandteil der katholischen Soziallehre ist. Diese tritt für die „notwendige Trennung der Gewalten" ein. Die weltanschaulich-religiöse Neutralität des Staates ist Folge seiner „Nicht-Konfessionalität", d.h. sie verpflichtet die zivile Gewalt zur „Nicht-Einmischung in das Leben der Kirche und der unterschiedlichen Religionen". Bereits am 1. September 1980 hatte JOHANNES PAUL II. anlässlich der Unterzeichnung der Schlussakte von Helsinki ein leidenschaftliches Plädoyer für die individuelle Religionsfreiheit abgegeben.[54] Mit dieser untrennbar verbunden ist aber auch der Respekt vor der Freiheit, die die Kirche als solche (bzw. religiöse Gemeinschaften im Allgemeinen – je nach ihrem eigenen Selbstverständnis) für ihr Leben und für die Verfolgung der ihrer eigenen Zielsetzungen benötigt. Dies bedeutet einen grundrechtlich verbürgten Freiheitsraum, die eigenen Angelegenheiten als jenseits aller staatlichen Kompetenz selbst und aus eigener Vollmacht regeln zu können. Eine so verstandene Laizität begrenzt die staatliche Souveränität, indem sie den Staat selbst davor bewahrt, weltanschaulich totalitär zu werden. Darüber hinaus aber denkt die Kirche bzw. der Hl. Stuhl nicht daran, „den souveränen Vorrechten der Staaten die Achtung zu verweigern."[55]

Im nachsynodalen Schreiben „*Ecclesia in Europa*"[56] (Nr. 117) betont JOHANNES PAUL II. in Übereinstimmung mit den zur Bischofssyno-

---

http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/letters/2005/documents/hf_jp-ii_let_20050211_french-bishops_fr.html [Stand: 23.06.2014].

[54] AAS 72 (1980), 1252-1260.

[55] Ebd., 1259.

[56] JOHANNES PAUL II., Nachsynodales Apostolisches Schreibens „*Ecclesia in Europa*" vom 28. Juni 2003, AAS 95 (2003), 649-719 = Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles Nr. 161. Die Thematisierung des Themas Laizismus – Laizität auf der Synode der europäischen Bischöfe zeigt die kulturell regionale Bedeutung der Frage. Auf anderen Kontinenten stellt sich entweder die basalere Frage, ob und wie Religionsfreiheit überhaupt gewährleistet wird, bzw. hat sich wie in den USA ein eigenes, religionsfreundliches Trennungssytem herausgebildet. Dass das Thema freilich nicht auf Europa beschränkt ist, zeigt der Verlauf der Bischofssynode für den Mittleren Osten (nächste Anm.).

de versammelten europäischen Bischöfen, dass die Kirche sich zu diesem System der „freundlichen Trennung" und zur Bereitschaft zur notwendigen Kooperation bekennt: „*In den Beziehungen zu den Staaten fordert die Kirche keine Rückkehr zu Formen eines Bekenntnisstaates. Gleichzeitig bedauert sie jede Art von ideologischem Laizismus oder feindseliger Trennung zwischen den staatlichen Institutionen und den Glaubensgemeinschaften.*"

BENEDIKT XVI.[57] greift das Thema mehrfach auf und vertieft es. Vor der Vereinigung der katholischen Juristen Italiens[58] bemerkt er, dass der Begriff der Laizität ambivalent ist.[59] Im gegenwärtigen gesellschaftlichen und politischen Diskurs scheint aber eine laizistisch verkürzte Bedeutung Oberhand zu gewinnen.[60] Der große Theologenpapst weist in dieser Ansprache darauf hin, dass einer solchen Staatsauffassung selbst philosophisch-theologische Entscheidungen zugrunde liegen, die alles andere als weltanschaulich-religiös neutral sind: Sie geht von einer „a-religiösen Vision des Lebens, des Denkens und der Moral aus, in der kein Platz [ist] für Gott bzw. für ein Geheimnis, das die rein innerweltliche Vernunft übersteigt."[61] Eine so verstandene weltanschaulich-religiöse „Neutralität" bescheidet sich nicht mit Nicht-Einmischungen in das innere religiöse Leben der Gemeinschaften, sondern weist – zumindest, wenn man sie konsequent zu Ende denkt –

---

[57] Vgl. zum Denken Joseph RATZINGERS über das Verhältnis von Kirche und Staat: Siegfried WIEDENHOFER, *Die Frage der europäische Identität in der Theologie von Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.*, in: Clemens SEDMAK/ Stephan HORN (Hgg.), *Die Seele Europas: Papst Benedikt XVI. und die europäische Identität*, Regensburg 2011, 249-287.

[58] BENEDIKT XVI., *Discorso ai partecipanti al convegno nazionale promosso dall'Unione Giuristi Cattolici Italiani*, 9. Dezember 2006, veröffentlicht auf: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20061209_giuristi-cattolici_it.html [Stand 24. 06. 2014].

[59] „*Non c'è una sola laicità, ma diverse, o, meglio, ci sono molteplici maniere di intendere e di vivere la laicità, maniere talora opposte e persino contraddittorie tra loro.*"

[60] „*In realtà, oggi la laicità viene comunemente intesa come esclusione della religione dai vari ambiti della società e come suo confino nell'ambito della coscienza individuale. La laicità si esprimerebbe nella totale separazione tra lo Stato e la Chiesa, non avendo quest'ultima titolo alcuno ad intervenire su tematiche relative alla vita e al comportamento dei cittadini […].*"

[61] „*In effetti, alla base di tale concezione c'è una visione a-religiosa della vita, del pensiero e della morale: una visione, cioè, in cui non c'è posto per Dio, per un Mistero che trascenda la pura ragione […].*"

absolut, kultur- und zeitübergreifend geltende Werte zurück. Die demokratische Verfassung verkommt hier zur bloßen Spielregel für den gesellschaftlichen, notwendig ergebnisoffen Diskurs.[62] Innerkirchlich ortet BENEDIKT XVI. die Notwendigkeit, dass die Christen in eben diesen Diskurs ihre Sicht der Laizität einbringen. Zuvor freilich sind diese gerade auch aus ihrem Weltauftrag als Laien berufen, diese Sicht tiefer zu erfassen und noch besser zu begründen. In dieser Aufgabe berührt sich die christliche Berufung mit dem Selbstverständnis anderer Religionen, die ebenfalls Träger der religiösen Freiheitsrechte sind.[63]

Anlässlich der Bischofssynode für den Mittleren Osten[64] bekennt BENEDIKT XVI. sich abermals zur „gesunden Laizität" des Staates. Über die Grenzen Europas hinaus gewinnt dieses Bekenntnis zusätzlich an Bedeutung, da einige politische und religiöse Verantwortungsträger aus allen Gemeinschaften des Nahen Ostens die Laizität als atheistisch oder unmoralisch beargwöhnen. Der Papst räumt von der europäischen Erfahrung her ein, dass eine verengte Sicht der Laizität, die die Religion in die Privatsphäre verdrängen möchte, als sei sie nur ein individueller und häuslicher Kult, der außerhalb des Lebens, der Ethik und der Beziehung zum anderen angesiedelt ist, vom Begriff der Laizität her nicht auszuschließen ist. Dies mache es gerade muslimischen Gläubigen besonders schwer, das Konzept der Laizität zu übernehmen:
„*In ihrer extremen und ideologischen Form verweigert diese zu Säkularismus gewordene Laizität dem Bürger die öffentliche Ausübung seiner Religion und erhebt*

---

62 Giuseppe DALLA TORRE sieht daher in den Begriffen der Laizität und der Neutralität offenbar einen Widerspruch: „Laizität bedeutet […] nicht Neutralität des Staates gegenüber den verschiedenen religiösen und ideologischen Optionen, weil es ethische Prinzipien des Naturrechts gibt, die der Staat nicht ignorieren darf": DERS., *Laizität des Staates, Religionszugehörigkeit und Rechtsordnung aus kanonistischer Sicht*, in: Libero GEROSA/Ludger MÜLLER (HGG.), *Politik ohne Religion? Laizität des Staates, Religionszugehörigkeit und Rechtsordnung*, Paderborn 2014, 109-117, hier: 112.

63 „*È compito, allora, di tutti i credenti, in particolare dei credenti in Cristo, contribuire ad elaborare un concetto di laicità che, da una parte, riconosca a Dio e alla sua legge morale, a Cristo e alla sua Chiesa il posto che ad essi spetta nella vita umana, individuale e sociale, e, dall'altra, affermi e rispetti la ‚legittima autonomia delle realtà terrene'.*"

64 BENEDIKT XVI., Nachsynodales Apostolisches Schreiben „*Ecclesia in Medio Oriente*" vom 14. September 2012, AAS 104 (2012), 751-796.

den Anspruch, dass der Staat allein Gesetze über ihre öffentliche Form erlassen kann. Diese Theorien sind alt. Sie sind nicht mehr nur westlich, und sie sind mit dem Christentum unvereinbar. Die gesunde Laizität bedeutet dagegen, den Glauben von der Last der Politik zu befreien und die Politik durch die Beiträge des Glaubens zu bereichern. Dabei sind der nötige Abstand, die klare Unterscheidung und die unentbehrliche Zusammenarbeit zwischen beiden zu wahren..."[65]
Das Eintreten der Kirche für eine Auffassung von Laizität, die mit der Religionsfreiheit vereinbar ist, gewinnt in Ländern mit islamischer Mehrheit daher eine besondere friedensfördernde Bedeutung. Angesichts der wachsenden Bevölkerungsgruppen mit muslimischem Hintergrund in den Ländern West- und Mitteleuropas löst die Kirche auch hier Versprechen ein, das sie in *Dignitatis Humanae* gegeben hatte: für die Religionsfreiheit nicht nur ihrer selbst sondern auch aller anderen einzutreten. Ob eine laizistisch verkürzte Religionspolitik angesichts des faktischen Pluralismus dem Gemeinwohl und der Friedensfunktion des Staates am besten diente, darf mit guten Gründen bezweifelt werden. Im Einstehen für die Freiheit auch der anderen hofft die Kirche, dass eine gesunde Laizität von allen Beteiligten als Wert der Gegenseitigkeit verstanden wird. Theokratisch anmutende Ideen, mögen sie aus religiösen oder sonstigen Quellen gespeist sein, widersprechen dem Wesen der „*sana laicità*" genauso wie etatistische Überhöhungen der Staatsgewalt.

3. Zusammenfassung: Ambivalenz und Notwendigkeit der „weltanschaulich-religiösen Neutralität"

Eine virtuell allumfassende Zuständigkeit des Staates ist mit einem Staat, der sich eine freiheitliche, auf den Grundrechten basierende Verfassung gegeben hat, nicht vereinbar. Gerade im Ringen um das rechte Zueinander von Staat und Kirche, von Politik und Religion, hat sich in einem jahrhundertelangen Prozess der säkulare Verfassungsstaat herausgebildet. Die Anerkennung des Grundrechts auf Religionsfreiheit mit seinen individuellen, kollektiven und auch kor-

[65] Ebd. Nr. 29.

porativ-institutionellen Teilaspekten führte zur Beschränkung der Staatsgewalt auf rein innerweltliche Ziele. Ein Staat, der die Religionsfreiheit anerkennt, ist daher notwendig ein nicht-konfessionellller Staat. Religiös-weltanschauliche Neutralität bedeutet, dass der Staat keine Antwort über die Wahrheit religiöser Fragen gibt. Diese zu beantworten, liegt gänzlich außerhalb seiner Kompetenz. Religiös-weltanschauliche Neutralität bedeutet ferner die Anerkennung (nicht erst die Gewährung!) gesellschaftlicher Räume der Freiheit, innerhalb derer die Kirche und die Religionsgemeinschaften aus eigener Kompetenz ihr Leben nach ihrem eigenen Selbstverständnis regeln können. Eine so verstandene Freiheit schließt die Verdrängung von Religion aus der gesellschaftlichen Öffentlichkeit genauso aus, wie eine unbegründete Ungleichbehandlung der Religionen untereinander und im Verhältnis zu anderen gesellschaftlichen Gruppierungen. Der *Begriff* der „Neutralität" ist dabei ambivalent. Neben der hier vertretenen, dem Selbstverständnis der Kirche entsprechenden Sicht, ermöglicht er rein semantisch auch ein exklusivistisches und integralistisches Verständnis im Sinn des Laizismus. Die Berufung auf die Neutralität des Staates kann so zu einer Chiffre gänzlich unterschiedlicher und auch gegensätzlicher politischer Ziele werden.[66] Im gegenwärtigen staatsrechtlichen und staatskirchenrechtlichen Diskurs wird der Begriff daher zunehmend problematisiert, teilweise sogar als unbrauchbar verworfen.[67] Die weltanschaulich-religiöse Neutralität ist ein doppeldeutiger Begriff, da dieser deren normativen Gehalt nicht zum Ausdruck bringt.[68]

---

66 Dazu, dass die staatliche Neutralität offen für mehrere, durchaus nicht bedeutungsgleiche Begründungen ist, vgl. Andrew KOPPELMAN, *The Fluidity of Neutrality*, in: The Review of Politics 66 (2004), 633-648. „*Neutrality is a vague idea that needs further specification before it can produce any determinate result*." Ebd., 639. KOPPELMAN beschreibt fünf unterschiedliche Konzepte, die Neutralität zu spezifizieren: „*moral pluralism, futility, incompetence, civil peace, dignity*" (ebd., 638).

67 So für das Religionsverfassungsrecht des deutschen Grundgesetzes: Frank HOLZKE, *Die „Neutralität" des Staates in Fragen der Religion und Weltanschauung*, in: NVwZ 2002, 903-913. HOLZKE verweist auf die Gefahr, dass ein (postuliertes) Verfassungsprinzip nicht dazu verwendet werden dürfe, die positiven Verfassungsbestimmungen umzuinterpretieren oder gar auszuhebeln (ebd., 910).

68 Vgl. Heiner BIELEFELDT, *Zur Doppeldeutigkeit der staatlichen Neutralität*, in: Johannes SCHWART-

Dieser Gehalt lässt sich aber im Verfassungsstaat nur mittels der Verfassung selbst ermitteln, zu der das vollumfängliche Grund- und Menschenrecht auf religiöse Freiheit als deren integraler Bestandteil zu zählen ist. Es ist daher nicht legitim, einzelne Aspekte der Religionsfreiheit, etwa deren individuell-negativen, gegen andere im Namen der Neutralität auszuspielen.
Die katholische Lehre über das Verhältnis von Kirche und Staat ergreift in dieser Diskussion um den Begriff nicht Partei. Das Lehramt der Kirche selbst spricht in gefestigter Weise von „*sana laicità*", die die Souveränität des Staates und die Freiheit der Religionen umfasst. Die Neutralität des Staates steht nicht isoliert neben anderen Prinzipien der Verfassungen, sondern ist in diese eingeordnet. Sie kann daher nur soweit gelten, wie weit die Kompetenzen des freiheitlichen Staates reichen.

Angesichts des nicht erst durch die Anschläge am 11. September 2001 wieder ins öffentliche Bewusstsein getretenen Potentials von Religion, den Frieden auch bedrohen zu können und angesichts neuer Herausforderungen durch die religiöse Pluralisierung, steht der freiheitliche Verfassungsstaat vor einer doppelten Herausforderung: Seine Pflicht, die öffentliche Ordnung und den Frieden zu sichern, verbietet es ihm, die Religionen zu ignorieren. Sein eigenes säkulares Wesen aber stellt gleichzeitig eine unüberschreitbare Grenze dar, die es ihm verbietet, religiöse Fragen als solche zu beantworten. Dies verpflichtet den Staat zur Zurückhaltung bei Streitigkeiten innerhalb religiöser Gemeinschaften aus religiösen Gründen. Neutralität bedeutet daher nicht, als neutraler Streitschlichter aufzutreten, sondern bedeutet Nicht-Einmischung, solange nicht die staatliche Sphäre im Sinn der öffentlichen Ordnung (tatsächlich, nicht bloß virtuell) bedroht ist.[69] Die Religionen ihrerseits sind aufgerufen, den säkularen Charakter des Staates und seine Pflichten für das Gemeinwohl und den Frieden anzuerkennen. Das Grundrecht auf Religionsfreiheit steht daher trotz seiner

---

LÄNDER (HG.), *Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte*, Mainz 1993, 464-466.
[69] Vgl. Gernot SYDOW, *Moderator im Glaubensstreit. Der neutrale Staat in ungewohnter Rolle*, in: JZ 23 (2009), 1141-1148.

herausgehobenen Verbindung zum Wesen des Staates selbst nicht als Übergrundrecht über den anderen Freiheitsrechten. Das Zweite Vatikanische Konzil betont daher in DiH 7, dass dieses Recht, das der Kirche die Freiheit gibt, *als Kirche* zu leben, nicht schrankenlos ist. Es wird vielmehr „innerhalb der menschlichen Gesellschaft verwirklicht", was seine Ausübung „gewissen umgrenzenden Normen" unterwirft. Diese Normen ergeben sich schon individual-ethisch aus der sittlichen Verantwortung des Einzelnen, seine Rechte nicht auf Kosten der Rechte anderer zu gebrauchen. Darüber hinaus hat aber der Staat und die bürgerliche Gesellschaft überhaupt das eigene, auch kollektive Recht, sich gegen „Missbräuche zu schützen, die unter dem Vorwand der Religionsfreiheit vorkommen können". Die Neutralität des Staates in religiösen Dingen bleibt dabei gewahrt, da dieser kein Recht hat, dies in willkürlicher oder gleichheitswidriger Wiese zu tun, sondern nur soweit dies die pflichtgemäße Wahrung des „*iustus ordo publicus*" verlangt. Da die öffentliche Ordnung dabei als „gerecht" verstanden wird, ist die staatliche Eingriffskompetenz jenen Schranken unterworfen, die auch aus der staatlichen Grundrechtsdogmatik geläufig sind.[70]

Im Ergebnis kann daher festgehalten werden, dass das Verhältnis zwischen dem freiheitlichen, weltanschaulich-religiös neutralen Staat und der Kirche bzw. den Religionsgemeinschaften 1700 Jahre nach dem Edikt von Mailand aufgreift, was als *initium libertatis* begonnen hatte: das Einstehen für die Freiheit jedes Menschen, *sein Herz jener Religion zuzuwenden, die er selbst für die ihm entsprechende erachtet*. Auf dieser Basis wirbt die Kirche für die Wahrheit des Evangeliums und seine integrative Kraft für den Frieden nach den Spielregeln der Demokratie. Auf dieser Basis überwindet der Staat seine Urversuchung, das ganze Leben der Menschen zu regeln und so selbst zum Träger religiöser Verheißungen zu werden.

[70] Vgl. zB. Art. 9 Abs. 2 EMRK.

Harald Tripp

Laizität und Konfessionalisierung im frühen Christentum

Eine kirchenrechtshistorische Untersuchung im Blick auf die Entwicklung eines kaiserlichen Religionsrechts unter Kaiser Konstantin dem Großen und seinen Nachfolgern

Der Inhalt des vorliegenden Beitrages versucht den Beginn der kanonischen Rechtsordnung sowie die Gestalt und die Verbreitung des kaiserlichen Religionsrechts zu erfassen, welches im Laufe des 4. und 5. Jahrhunderts veröffentlicht wurde[1]. Ein genereller historischer Rahmen unserer Betrachtung beginnt mit der Veröffentlichung der Mailänder Vereinbarung im Jahre 313 durch Kaiser Konstantin und reicht bis zum Konzil von Ephesus im Jahre 435, mit dem ein gewisser Prozess der Differenzierung der christlichen Gemeinschaften in Ost und West erfolgte. In diesem Zeitraum bildete sich ein Gesetzessystem in religionsrechtlicher Hinsicht heran, welches seine erste organische und systematische Ordnung im XVI. Buch des *Codex Theodosianus* finden sollte[2].

---

[1] Grundlegend für meine Überlegungen sind dabei die Beiträge von G. L. FALCHI, *La tradizione giustinianea del CTh. libro XVI,* in: *Studia et Documenta Historiae et Iuris* (=SDHI), 57 (1991), 1 ff. Auch IDEM, *Fragmenta iuris romani canonici,* Roma 1998; L. DE GIOVANNI, *Chiesa e Stato nel Codice Teodosiano,* Neapel 2000.
Sehr ausführlich auch K. M. GIRARDET, *Die Konstantinische Wende. Voraussetzungen und geistige Grundlagen der Religionspolitik Konstantins des Großen*, Darmstadt 2007. IDEM, *Der Kaiser und sein Gott. Das Christentum im Denken und in der Religionspolitik Konstantins des Großen,* Berlin 2010.

[2] Siehe dazu M. CLAUSS, *Konstantin der Große und seine Zeit,* München 2009 (4. Aufl.), 89 ff; Auch P. SINISCALCO, *Il cammino di Cristo nell'Impero romano,* Roma 2009³, 245 ff.

1. Historische Vorbemerkungen

Wichtige Eckdaten in unserer Darstellung sind das Jahr 330, in dem Konstantinopel Hauptstadt des Römischen Reiches wurde. Von da an begann eine gewisse orientalische Sichtweise im Blick auf die kaiserliche Gesetzgebungspolitik, die auch auf unsere Materie Auswirkungen hatte. Im Jahre 337 starb Kaiser Konstantin und das Reich wurde zwischen seinen drei Söhnen aufgeteilt. Im Jahre 352 wurden unter Kaiser Konstantius östliche und westliche Reichshälfte wiederum unter einer Souveränität verbunden. Im Jahre 363 endete die Regentschaft des Konstantinus und dann der Konstantiniden und es begann die Herrschaft Kaiser Valentinians I. Das Edikt „*Cunctos populos*" wurde am 28. Februar 380 in Thessaloniki von den drei römischen Kaisern Theodosius I., Gratian und Valentinian II. als eigene religionspolitische „Regierungserklärung" veröffentlicht[3]. Es beendete die von Kaiser Konstantin ursprünglich erwirkte Glaubensfreiheit des 4. Jahrhunderts und gilt als ein wesentlicher Schritt, um das Christentum zur Staatsreligion zu machen[4]. Im Jahre 395 stirbt Theodosius und es kommt zur formalen Teilung des Reiches zwischen seinen Söhnen Arkadius und Honorius. Im Jahre 438 wurde der *Codex Theodosianus* promulgiert. Im Jahre 476 endete das weströmische Reich und nach der Periode der Kodifikation des Rechts durch Kaiser Justinian (528-534) gewann in den Jahren 632 und danach der Islam und seine Gruppierungen in großen Teilen des oströmischen Reiches großen Einfluss[5]. Im Westen hingegen vollzog sich die Eingliederung der Kirche in die neuen römisch-germanischen Staaten und im 9. Jh. in das karolingische Reich[6].

---

[3] Siehe auch P. BARCELÓ/G. GOTTLIEB, *Das Glaubensedikt des Kaisers Theodosius vom 27. Februar 380. Adressaten und Zielsetzung,* in: K. DIETZ/D. HENNIG/H. KALETSCH (Hrsg.), *Klassisches Altertum, Spätantike und frühes Christentum* (=FS Lippold), Würzburg 1993, 409-423.

[4] J. GAUDEMET, *Politique ecclésiastique et législation religieuse après l'édit de Théodose I de 380,* in: *Droit et société aux derniers siècles de l'Empire romain,* Neapel 1992, 175 ff. Auch G. L. FALCHI, *Fragmenta iuris romani canonici,* 13-34.

[5] Zu Gesetzgebung Justinians vgl. S. H. ALIVISATOS, *Die kirchliche Gesetzgebung des Kaisers Justinian,* Berlin 1973. Auch G. L. FALCHI, *La codificazione del diritto romano del V e VI secolo,* Roma 1989.

[6] M. KERNER, *Die frühen Karolinger und das Papsttum,* in: *Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins* 88/89, (1981/2), 5-41.

1.1. Die Periode von 313 bis 380: Laizität als Schutz der religiösen Sphäre

Im 4. Jahrhundert bildeten die Entstehungsquellen des Rechts für die kanonische Rechtsordnung die Kanones der Konzilien und die Dekretalen der Päpste[7]. So begann nach der Veröffentlichung der Mailänder Vereinbarung durch Kaiser Konstantin die Kirche in einer gewissen Regelmäßigkeit die eigene Normgebung durch die Kanones der Konzilien zu verwirklichen[8], wobei erst gegen Ende des 4. Jahrhunderts die bisher bekannten päpstlichen Dekretalen anzusiedeln wären[9]. Der Kanon galt dabei als Quelle der Rechtsschöpfung[10], wie man es an den ersten Lokalkonzilien in Ankara im Jahr 314 und in Neokaisarea im Jahre 320 sehen kann[11]. Von großer Bedeutung war dabei natürlich das große Konzil von Nizäa, welches im Jahre 325 durch Kaiser Konstantin versammelt wurde.

---

7 Siehe dazu A. M. STICKLER, *Historia iuris canonici latini* I. – *Historia fontium,* Augustae Taurinorum 1950, 9 ff.

8 Über die Mailänder Vereinbarung vgl. dazu besonders W. SCHNEEMELCHER, *Kirche und Staat im 4. Jahrhundert,* in: G. RUHBACH, *Die Kirche angesichts der konstantinischen Wende,* Darmstadt 1976, 122-148, besonders 129 ff. Auch Ch. PIETRI, *Christianisierung der kaiserlichen Repräsentation, der staatlichen Gesetzgebung und der römischen Gesellschaft,* in: N. BROX, O. ENGELS u. a., *Die Geschichte des Christentums, Bd. 2: Das Entstehen der einen Christenheit (250-430),* 193-263, hier 205-213. Eine gute Zusammenschau bietet P. SINISCALCO, *Il cammino di Cristo nell´Impero romano,* Roma-Bari, 2009, 157-179; auch M. CLAUSS, *Konstantin der Große und seine Zeit,* München 2009 (4. Aufl.), 72-88.

9 E. SCHWARTZ, *Die Kanonessammlungen der alten Reichskirche*, in: *ZSS.KA* 56 (1936), 1ff. Auch A.M. STICKLER, *Historia iuris,* 31 ff.

10 Man denke dabei an Formulierungen wie bei Abbo Floricensis (*Collectio Canonum,* VIII), der erinnerte, dass „*ecclesiasticae regulae, quas greci canones vocant, a Sanctis Patribus sunt inventae idcirco, ut absque ullo erroris anfractu per iustitiae semitam gradiamur.*" Auch Gratian hält fest, dass die „*ecclesiastica constitutio nomine canonis censetur*" und in seinem Decretum (Dist. 3 pars 1, can. 1-2) übernimmt er die Definition des Kanons durch Isidor von Sevilla (*Ethymologiae VI, c.16): „canon grece, latine regula nuncupatur.*" In Dist. 3, pars 2 gibt er eine systematische Auflistung der Entstehungsquellen der Regeln der Kirche: „*Porro canonum alii sunt decreta Pontificum, alii statuta conciliorum. Conciliorum vero alia sunt universalia, alia provincialia. Provincialium alia celebrantur auctoritate Romani Pontificis, presente videlicet legato sanctae Romanae Ecclesiae; alia vero auctoritate patriarcharum, vel primatum, vel metropolitanorum eiusdem provinciae. Haec quidem de generalibus regulis intelligenda sunt.*"

11 Vgl. dazu G. L. FALCHI/B. E. FERME, *Introduzione allo studio delle fonti dell´Utrumque Ius,* Roma 2006, 76.

Die ersten Konzilien vor dem Jahre 380 schufen die ersten Regeln in disziplinärer sowie in liturgischer Hinsicht[12]. Eine besondere Bedeutung besitzt eine Sammlung von Kanones verschiedener Konzilien, das sog. *Corpus canonum orientale*, welches vermutlich um das Jahr 370 in Antiochien entstanden ist[13]. Die Textsammlung umfasst außer den Regelungen der ersten drei Konzilien auch jene der lokalen Bischofsversammlungen von Gangres (341-342), Antiochia (341) und Laodizäa (343), wobei sie gemäß der Abfolge der Konzilien chronologisch gereiht und nummeriert wurden[14]. Zur Zeit Theodosius I. jedoch vor dem Konzil von Konstantinopel (381) wurde das *Corpus canonum orientale*, welches vor allem rechtlich-disziplinäre und weniger dogmatische Fragestellungen umfasste, überarbeitet. In der Folge wurden dann die Kanones der ökumenischen Konzilien von Konstantinopel und Chalzedon (451) beigefügt. Die Sammlung wurde in ihrer Endfassung durch den Text des Glaubensbekenntnisses von Nizäa eröffnet, wobei auch an die 200 Kanones von Nizäa, Ankara, Neokaisarea, Gangres, Antiochien, Laodizäa, Konstantinopel und Chalzedon angeführt werden. Diese Sammlung ist uns nicht erhalten, es gibt aber Spuren davon in den sog. *Canones Nicaeni* (um 350) sowie im *Corpus canonum Africanum* (420) und besonders in einer syrischen Übersetzung, die auf das Jahr 500/501 zurückgeht[15].
Zwischen 313 und 380, der Zeit Kaiser Konstantins und seiner unmittelbaren Nachfolger[16], war das Verhältnis zwischen Römischem Reich und Kirche vom korrekten Prinzip der Laizität des Staates bestimmt[17]. Der Schutz der religiösen Sphäre war wichtig, es wurde

---

12 Siehe dazu W. M. PLÖCHL, *Geschichte des Kirchenrechts,* I, 125 ff.

13 A. M. STICKLER, *Historia iuris,* 32.

14 B. E. FERME, *Introduzione alla Storia del Diritto canonico. I: Il diritto antico fino al Decretum di Graziano,* Roma 1998, 65 ff.

15 B. E. FERME, *Introduzione alla Storia del Diritto canonico,* 67.

16 Vgl. dazu R. PFEILSCHIFTER, *Die Spätantike. Der eine Gott und die vielen Herrscher*, München 2014, 83 ff.

17 H. E. FEINE, *Kirchliche Rechtsgeschichte. Die Katholische Kirche,* Weimar 1950, 64. Das Verhältnis der Kirche zum Reich gestaltete sich im Übrigen im Osten und im Westen verschieden, besonders als das Ostreich und das Westreich seit der Trennung unter den Söhnen des Theodosius 395 (Honorius im Westen, Arkadius im Osten) verschiedene Schicksale erfuhren. Im Osten hat schon Kaiser Konstantin das Verhältnis der Kirche zum

aber weder ein bestimmter Glaube bevorzugt oder zurückgedrängt. Für die christliche Gemeinschaft wurde eine individuelle wie gemeinschaftliche Ausübung des Glaubens gewährleistet. Damit verbunden war eine rechtliche Gleichstellung der Christen gegenüber dem heidnischen Glauben und anderen anerkannten religiösen Gruppen[18]. In dieser Sicht müssen auch die verschiedenen kaiserlichen Verfügungen gelesen werden, die die Christen vom heidnischen Kult und dessen Zeremonien befreiten, die Freistellung der Wahl des religiösen Bekenntnisses und die Organisation zur Selbstverwaltung der Kirche mit eigenständiger Jurisdiktion und Vermögen ermöglichten.

1.2. Die Periode nach 380: Auf dem Weg zur Konfessionalisierung des Reiches

In umgekehrter Weise haben sich nach dem Dreikaiseredikt zahlreiche Konzilien ausdrücklich und wesentlich den Fragen des Glaubens gewidmet[19]. Diese Bischofsversammlungen waren entweder Regionalkonzilien oder Lokalkonzilien und haben die damals brennenden dogmatischen Fragestellungen des 4. und 5. Jahrhunderts analysiert[20].
Mit dem Konzil von Chalzedon (451) begann im Osten des Reiches ein Prozess der Unterscheidung und Trennung der Lokalkirchen, die sich ursprünglich und zeitlich in der nestorianischen Gemeinschaft, in die teils ägyptisch, teils syrisch jakobitische Gemeinschaft sowie

---

Reich für Jahrhunderte bestimmt. Bei einem Festmahl sagte Konstantin zu den Geladenen, er wäre für die „äußeren Angelegenheiten" von Gott bestellter Bischof, während die Bischöfe selbst für die „inneren Angelegenheiten" verantwortlich wären. Vgl. EUSEBIUS, *De vita Constantini* IV, 24. Siehe auch J. STRAUB, *Kaiser Konstantin als Episkopos ton ektos,* in: *Studia Patristica I* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 63), Berlin 1957, 678-695.

18 H. E. FEINE, *Kirchliche Rechtsgeschichte,* 61 ff.

19 Über die Beziehungen zwischen der kirchlichen Politik von Theodosius I. und am Ökumenischen Konzil von Konstantinopel vgl. J. GAUDEMET, *Politique ecclésiastique et légalisation religieuse après l´ édit de Théodose I de 380,* in: *Droit et société aux derniers siècles de l´empire romain,* Neapel 1992, 175 ff.

20 Siehe dazu J. GAUDEMET, *Storia del diritto canonico,* Milano 1998, 116 ff.

in Melkiten und Maroniten unterteilen lässt[21]. Das Konzil zu Nizäa jedoch, dessen Kanones sich im mittleren Orient durch die *Paraphrasis Arabica* verbreiteten, blieb als Symbol der Einheit im Orient in den Dokumenten aller christlichen Gemeinschaften bestehen[22].
Das Gemeinsame an Prinzipien und Regeln, das durch die Kirche in Liturgie, Glaube und kirchlicher Disziplin aufgestellt wurde, bildete ein normatives System, welches einen eigenen Bereich der effektiven Rechtswirksamkeit aufwies. Schon Tertullian (2.-3. Jh.) war sich über die zweifache Natur im Blick auf den Inhalt im Klaren, der im Bereich der Rechtsordnung der Kirche die *lex fidei* von der *lex disciplinae* und damit den Bereich der Dogmatik von jenem der Praxis klar unterschied[23].
Die Periode nach dem Jahr 380 ist deutlich durch eine Konfessionalisierung des Staates gekennzeichnet[24]. Der einzige erlaubte Kult war das Christentum, alle anderen wurden verdrängt (besonders die Heiden) bzw. bedroht (Juden). Die Häresie und die Apostasie wurden verfolgt. Die kirchlichen Lehren, welche auf den Konzilien ihre Verankerung hatten, wurden durch weltliche Rechtsverfügungen verankert. Auf diese Weise gewannen diese Regeln Einfluss auf die kaiserliche Gesetzgebung, besonders durch die ersten beiden ökumenischen Konzile (Nizäa und Konstantinopel). Um das Jahr 370 hatte sich im kanonistischen Bereich bereits eine schriftliche Tradition der Kanones fixiert. So hatte die kirchliche Disziplin ihre erste Systematik gefunden und es war wohl kein Zufall, dass mit Valentinian I. und dann mit Gratian die Übernahme der Konzilskanones und damit kanonistischer Materie als *leges imperiales* stattgefunden hatte. Die Verwaltung des Staates besaß somit ausführende Gewalt auch bei den Regeln kirchlichen Rechts und durch die Übernahme in die kaiserliche Gesetzgebung wurden sie in allen Regionen des Reiches

---

21 Vgl. dazu O. BUCCI, *Il codice di diritto canonico orientale nella storia della Chiesa,* in: *Apollinaris* 55 (1982) 370 ff.
22 Siehe dazu G. L. FALCHI, *Introduzione allo studio,* 78.
23 V. MOREL, *„Disciplina" le mot et l'idée représentée dans l'œvre de Tertullien,* in: RHE 40 (1944-45), 5 ff.
24 Siehe dazu U. WESEL, *Geschichte des Rechts in Europa. Von den Griechen bis zum Vertrag von Lissabon*, München 2010, 144 ff.

verbreitet und angewendet. Disziplinäre und dogmatische Materie bildeten das vorwiegende Interesse des Gesetzgebers im Zeitalter der Konfessionalisierung des Staates. Dieses Prinzip verstärkte sich im östlichen Teil des Reiches und fand in Kaiser Justinian und der byzantinischen Epoche seine größte Ausweitung[25], während im Westen die Kirche sich mit den verschiedenen Situationen der römisch-germanischen Reiche, teils durch Feindseligkeit (Langobarden), teils durch Unterstützung (Frankenreich) auseinanderzusetzen hatte[26].

Im Umfeld dieser beiden soeben nachgezeichneten Zeitabschnitte muss man Momente unterscheiden, in denen die Gesetzgebung begrenzte Wirkung auf einen Teil (Westen oder Osten) des Reiches hatte oder bloß in einem bestimmten Bereich des Reiches, wie es bei der Trennung des Reiches unter Kaiser Konstantin und Licinius zwischen 313 und 324 und der Teilung des Reiches zwischen Konstantin II., Konstantius und Konstans in den Jahren 337 bis 352 und dann ab 395 (Jahr der formalen Trennung zwischen Ost und West) geschah[27]. Von diesem Datum an ist eine Differenzierung der Gesetzgebung wichtig, da sie den verschiedenen politischen Anschauungen des Kaisers in Ost und West gegenüber der Kirche entsprach. Eine Wiedervereinigung findet im Rechtscorpus des *Codex Theodosianus* statt, der ohne Unterschied die allgemeinen Konstitutionen und auch die territorial unterschiedlichen Regelungen bewahrte. Darüber hinaus finden sich Regeln mit Rechtswirksamkeit und jene Normen, denen ausschließlich geschichtliche Bedeutung zukam. Die Tradition dieser Quelle war für die Kirche im Westen grundlegend, weil sich daraus die rechtstechnische Formulierung der eigenen Prinzipien sowie die Ausarbeitung des kanonischen Rechtes in Studium und Praxis an den kirchlichen Gerichten sowie in den Verwaltungsverfahren im Hochmittelalter inspirieren werden[28].

---

25 Siehe dazu im Blick auf die weltliche Gesetzgebung H. LEPPIN, *Justinian. Das christliche Experiment*, Stuttgart 2011, 110 ff.

26 G. L. FALCHI, *Studi sulle relazioni tra la legislazione di Giustiniano (528-533) e la codificazione di lege e iura,* in: SDHI 59 (1993), 1ff.

27 R. PFEILSCHIFTER, *Die Spätantike*, 85 ff.

28 Vgl. dazu G. L. FALCHI, *Fragmenta iuris romani canonici,* 53-58 und 61-85.

2. Die Quellen der Rechtserzeugung des kaiserlichen Religionsrechts

Kaiserliche Verfügungen im Blick auf die religionsrechtliche Ausgestaltung wurden in folgenden Rechtsformen veröffentlicht: *edicta, decreta, rescripta, mandata, pragmaticae sanctiones*[29]. Kirchliche Probleme fanden sich im Zentrum kaiserlicher Aktivitäten und in Entscheidungen von Rechtsstreitigkeiten, sowohl in der Antwort an bestimmte lokale Gemeinschaften als auch in den Anweisungen an eigene Funktionsträger. Dies betraf auch die Veröffentlichung von Anordnungen allgemeiner Wirksamkeit für das Reich oder für bloß eine bestimmte Gemeinschaft in einem Territorium oder eine gewisse Anzahl von Personen. An dieser Stelle ist wichtig festzuhalten, dass die kaiserliche Normverfügung sich nach Auftrag und Ursprung in zwei bestimmte Formen von Gesetzen einteilen lässt: Einerseits gibt es Gesetze im Blick auf die Disziplin kirchlicher Ordnung, andererseits Gesetze, welche Kanones und kirchliche Regeln in den Bereich des römischen Rechtssystems übernehmen. Das Rechtssystem ist zusammengesetzt und findet seinen geschichtlichen Ursprung im Grundsatz der Laizität und nur in der Folge kommt es in der Rechtsheranbildung zu einer wachsenden Konfessionalisierung des Staates. Die beiden verschiedenen Prinzipien haben die beiden Arten von Normen beeinflusst, die sich folglich im *Codex Theodosianus* finden. Dabei muss festgehalten werden, dass in den Konstitutionen des 4. Jahrhunderts die Rechtsumstände, die zum Motiv der Gesetzesentstehung führten (*occasio legis* als tatsächliche Umstände, die das Motiv zur Ausübung der gesetzgebenden Gewalt bilden) und die Sphäre der Rechtswirksamkeit in Raum und Zeit vorwiegend waren[30]. Im fünften Jahrhundert hingegen verlagerte sich das Interesse auf die *ratio legis*, die Funktion einer Rechtsnorm innerhalb des normativen kaiserlichen Rechtssystems. Sodann kann man eine Neuerung im Blick auf die Disziplin im Gebrauch der Rechtsquellen wahrnehmen, wie man aus *Cod. Iust.* 1.14.3-CTh. I.4.3, dem berühmten

[29] Siehe dazu *Ibidem.*

[30] Siehe dazu G. L. FALCHI, *Il consistorium imperiale e la codificazione del diritto romano nei secoli V e VI,* in: AARC 10 (1995) 195 ff.

Zitationsgesetz von Kaiser Valentinian III. im Jahre 426, und dann dem *Codex magisterium vitae* aus dem Jahre 429 entnehmen kann. Es werden hier Gesetze veröffentlicht, welche in einer Analyse einen bloß bestimmten Teil einer Materie regeln. Dabei werden die vorangehenden Schichten der Rechtsverfügungen nach Zeit und Umstand neu geordnet[31]. Bei der Übernahme in den *Codex Iustinianus* haben die Konstitutionen, welche schon im *Codex Theodosianus* bewahrt wurden, durch die Kompilatoren zwei Eingriffe erfahren. Erstens wurden die Normen ohne Rechtswirksamkeit entfernt, zweitens wurden alle überlieferten Gesetze durch Beifügung eines allgemeinen gültigen Rechtswertes – von der ursprünglichen *occasio legis* losgelöst – angewendet[32]. Die Gesetze beanspruchten in der Rechtsordnung der Kirche Rechtsgültigkeit, im Mittelalter wurde ihnen sogar der Wert *leges sacratae* zugesprochen, da sie dem *ius divinum* entsprachen. Im Blick auf die zu regelnde Materie ist dies durchaus zu verstehen.

3. Objekt kaiserlicher Gesetzgebung

Der Inhalt der kaiserlichen Gesetzgebung kann einerseits in eine kaiserliche Gesetzgebung in kirchlicher Materie und andererseits in die Übernahme von Kanones in die kaiserliche Gesetzgebung unterschieden werden.
Erstere umfasst den Schutz der individuellen Religionsfreiheit, den Schutz der gemeinschaftlichen Religionsfreiheit – damit verbunden die Anerkennung der Leitungsfunktionen der christlichen Gemeinschaft – sowie die Anpassung einiger Rechtsinstitute des Römischen Rechts.
Der zweite Teil kaiserlicher Gesetzgebung widmet sich der Übernahme der Kanones in das kaiserliche Recht, einerseits durch die Verfügungen in Glaubensmaterien inspiriert durch das Dreikaiseredikt und die Beschlüsse des Ökumenischen Konzils 381 und andererseits durch die kirchlichen Disziplinarvorschriften, die sich seit 370 entwickelt hatten.

---

31 G. L. FALCHI, *La tradizione giustinianea,* 86 ff.
32 *Ibidem,* 97 ff.

3.1. Normierungen des Kaisers im Religionsrecht des Römischen Reiches

Es handelt sich dabei um Konstitutionen, die unabhängig von den Regeln des alten Kirchenrechts die Position der Kirche, der kirchlichen Gemeinschaften und der Amtsträger im Umfeld der römischen Gesellschaft regeln. Die ideologische Voraussetzung dieser kaiserlichen Verfügungen ist in der Toleranzvereinbarung des Jahres 313 von Kaiser Konstantin und Licinius zu sehen, die sich in den verschiedensten Punkten vom Blickpunkt des analogen Edikts des Galerius unterschieden hat. Eusebius hat darauf verwiesen, dass Konstantin von der ideologischen Voraussetzung ausging, dass die Religionsfreiheit nicht negiert werden könne, hingegen solle jedermann die religiösen Dinge nach seiner Wahl ordnen können[33]. Der frühchristliche Schriftsteller Lactantius hat dabei den Inhalt der Vereinbarung in seinem Werk *De mortibus Persecutorum 48.2.12* folgend formuliert:

„Nachdem wir, nämlich ich, Kaiser Konstantin, wie auch ich, Kaiser Licinius, glücklich in Mailand zusammengekommen waren und über alles berieten, was dem Wohl und der Sicherheit des Staates dient, glaubten wir neben dem übrigen, das wir sehr vielen Menschen zum Nutzen gereichen sahen, ganz besonders den Bereich regeln zu sollen, der sich auf die Verehrung der Gottheit bezog, um sowohl den Christen als auch allen anderen die uneingeschränkte Möglichkeit zu geben, die Religion auszuüben, die ein jeder wollte, damit jede Gottheit in ihrer himmlischen Wohnung uns und allen, die unter unserer Herrschaft leben, gewogen und gnädig sein kann. Deshalb glaubten wir, folgenden Entschluss in vernünftiger und völlig richtiger Erwägung fassen zu sollen, dass wir überhaupt niemandem die Möglichkeit versagen zu dürfen meinten, der entweder dem Kult der Christen oder der Religion seine Aufmerksamkeit schenkte, die seiner persönlichen Auffassung nach für ihn die geeignetste ist, so daß uns die höchste Gottheit, deren Verehrung wir aus freiem Herzen obliegen, in allem ihre gewohnte Huld und Gnade gewähren kann.

[33] Siehe dazu H. DÖRRIES, *Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins,* Göttingen 1954, 269.

Darum mag deine Ergebenheit wissen, wir hätten beschlossen, dass nach der ausnahmslosen Aufhebung aller Bestimmungen, die in früheren an deine Dienstbeflissenheit gerichteten Schreiben über den Namen der Christen enthalten waren, alles, was offensichtlich ganz und gar ungünstig war und unserer Milde widersprach, gestrichen wird und dass nun frei und offen ein jeder von denen, die ebendie Absicht haben, der Religion der Christen anzuhängen, ohne jede Beunruhigung und Belästigung seiner Person gerade dem anhängen kann.
Dies glaubten wir deiner Besorgtheit nachdrücklichst kundtun zu müssen, damit du wissest, dass wir die freie und uneingeschränkte Möglichkeit, ihre Religion auszuüben, den nämlichen Christen eingeräumt haben.[34]"

Von dieser Formulierung ausgehend, die die Grundlage der Religionspolitik des Kaisers Konstantin bildet, kann man verstehen, warum der Kaiser sich ausschließlich darum bemühte, die Ausübung der Religionsfreiheit den Christen zu gewähren, einerseits um sie von allen Verpflichtungen zu befreien, die ihrem Glauben widersprachen, andererseits um die Kontinuität der religiösen Praxis und des individuellen wie gemeinschaftlichen Glaubenslebens zu sichern[35]. Dieser Art sind die Gesetze aus der Regierungszeit Kaiser Konstantins zu verdanken, durch die den kirchlichen Amtsträgern Güter und Wohltaten zugesprochen wurden, damit sie ihren Dienst in vollkommener Freiheit ausführen und damit die Gegner der individuellen Religionsfreiheit zurückgewiesen werden konnten. Die einzelnen Gesetze betreffen, wie wir sehen werden, die Freiheiten und kirchlichen Immunitäten (Verteidigung der Gewissensfreiheit, Freiheit der Wahl des religiösen Bekenntnisses, Privilegien), die kirchliche Gerichtsbarkeit sowie die Beschränkung der Zivilgerichtsbarkeit im Blick auf kirchliche Amtsträger. Andere Gesetze ermöglichten den Bischöfen wieder-

---

34 Siehe dazu LAKTANTIUS, *De mortibus persecutorum*, (=Fontes Christiani 43), Turnhout 2003, 213 f.
35 Vgl. dazu C. PIETRI, *Christianisierung der kaiserlichen Repräsentation, der staatlichen Gesetzgebung und der römischen Gesellschaft,* in: N. BROX u.a. (Hrsg.), *Die Geschichte des Christentums*, Bd. 2, Freiburg 1995, 193-241, besonders 227 ff.

um Kompetenzen administrativer Natur (Zurückdrängung der heidnischen Kulte, Wache über die Gefangenenhäuser etc…). Andere Rechtsinstitute des Römischen Rechts werden an die neuen Gegebenheiten und Situation der Kirche adaptiert: die Freilassung der Sklaven (*manumissio in ecclesia*), das Asylrecht (*in ecclesiam confugere*) und verschiedene Regeln des Privatrechts. Es darf hier auch nicht auf den Hinweis verzichtet werden, dass das Christentum ab dem 4. Jahrhundert auf das Römische Recht einen großen Einfluss ausgeübt hat. Man denke hier vor allem an die rechtliche Ausarbeitung der nachklassischen Zeit im Blick auf die Ehe, die Scheidung und das Vermögensrecht zwischen den Ehepartnern.

3.2. Übernahme kanonischer Gesetzgebung in das kaiserliche Recht

Dieser Kategorie von Gesetzen, die bislang besprochen wurden und die die Zeitperiode des säkularen Staates vor 380 betreffen, kann man andere Gesetze gegenüberstellen, die sich aus der Übernahme der Konzilsbeschlüsse (allgemeine und lokale Konzilien) in die römische Rechtsordnung ergaben. Während erstere technisch unabhängig von der kanonischen Ordnung die Konsequenz eines Handelns des Kaisers in religionsrechtlichen Materien darstellen, wollen diese nunmehr innerhalb der kaiserlichen Rechtsordnung die Regeln aus den Entstehungsquellen des kanonischen Rechts wiederherstellen, um damit den gleichen Wert kaiserlicher Gesetze zu beanspruchen. Die Konstitutionen dieser Art kann man gemäß der Materie in zwei unterschiedliche Kategorien einteilen. Das ideologische Fundament dafür bildet das Prinzip der Konfessionalität des Reiches, welches durch Kaiser Theodosius I. im Dreikaiserdekret des Jahres 380 bekräftigt wurde. Die neue legislative Politik, die bereits unter den Kaisern Valentinian und Valens spürbar wurde, wurde letztlich durch zwei bedeutende Ereignisse in der Geschichte des Christentums ermöglicht. Im Jahre 370 entsteht in Antiochien eine Kanonsammlung (*Corpus canonum*), welche seit Beginn des 4. Jahrhunderts gesammelt wurde und welche eine Bekräftigung der kirchlichen Disziplin der Konzilien darstellt[36]. Dieser

[36] Vgl. K. S. FRANK, *Lehrbuch der Geschichte der Alten Kirche,* Paderborn 2002³, 209 f.

Umstand ermöglichte innerhalb der kaiserlichen Rechtsordnung die Übernahme der Lebensordnungen gemäß dem jeweiligen kanonischen Status, welche durch die offizielle Religion des Staates bekräftigt wurden.
Zur gleichen Zeit dieser Sammlung fand das Konzil zu Konstantinopel statt (381), welches mehrere Punkte des dogmatischen Glaubens von Nizäa im Blick auf die Religion vertiefte, insbesondere im Blick auf die immer größere Bewegung von Sekten und Häresien. Die Zurückdrängung dieser Häresien wurde durch eine Zusammenstellung der kanonischen Sanktionen vor allem durch kurz darauf abgehaltene afrikanische und östliche Konzilien veranlasst. Dies hatte den großen Vorteil, dass in die römische Rechtsordnung Normen lokaler Art in ihren gemeinschaftsbildenden oder repressiven Formen Eingang fanden, welche dann auch in der Rechtspraxis umgesetzt wurden.
In systematischer Form wurden seit dem Jahre 380 verschiedene Gesetze im Blick auf die Glaubensmaterie veröffentlicht, sei es, um den Bereich der Gemeinschaft der Glaubenden abzugrenzen, sei es diejenigen Subjekte und Gemeinschaften zu identifizieren, die sich mehr oder weniger vom rechten Glauben entfernten. Die Gesetzgebung in diesem Punkt scheint vielfältig zu sein und bezieht sich auf häretische Sekten wie auch auf Apostaten. Mit dieser Regel stehen auch andere geduldete (Juden) oder verdrängte (Heiden) Gemeinschaften in Beziehung[37]. Nachdem das Heidentum untergegangen war bewahrte sich jedoch die Tradition der antijüdischen Gesetzgebung. Die Gesetzgebung in Materien des Glaubens, die wesentlich von den Konzilsnormen bestimmt wurde, wird auch von Gesetzen im Blick auf die kirchliche Disziplin begleitet. Diese Regeln betreffen insbesondere den Stand der Diakonissen, der kirchlichen Amtsträger sowie der Mönche: die kanonischen Regeln im Blick auf deren Ernennung und ihr Leben werden durch den Eingriff des Kaisers in die weltliche Rechtsordnung sanktioniert.

---

[37] Siehe dazu besonders G. STEMBERGER, *Juden und Christen im Heiligen Land. Palästina unter Konstantin und Theodosius,* München 1987, 45-48. Auch K.-L. NOETHLICHS, *Die gesetzgeberischen Maßnahmen der christlichen Kaiser gegen Häretiker, Heiden und Juden,* Köln 1977.

4. Die Erkenntnisquellen des kaiserlichen Religionsrechts

Zusammenfassend darf festgehalten werden: Das kaiserliche Religionsrecht war aus einem umfassenden System zweier Normenkomplexe gebildet worden und garantierte innerhalb der römischen Rechtsordnung das Leben der Kirche als unabhängige und geordnete Gemeinschaft in Beziehung zum Staat. Im Osten wurde dieses Verhältnis der Koordination immer stärker und so entwickelte sich das Phänomen des Cäsaropapismus[38]. Im Westen hingegen wurde das kaiserliche Religionsrecht aufgrund des Zerfalls des Römischen Reiches und des Aufkeimens der neuen römisch-germanischen Reiche Teil der kanonischen Rechtsordnung durch die Disziplin der Beziehungen der Kirche mit den Staaten und auch aufgrund der weltlichen Beziehungen der Mitglieder der christlichen Gemeinden[39]. Ein ähnliches Phänomen zeigte sich auch bei den christlichen Gemeinschaften, die in den eroberten Gebieten der Muslime lebten. Sie wurden im zivilen Leben durch das islamische öffentliche Recht geführt, während das römische Privatrecht für sie eine Extraquelle im Blick auf das kanonische Recht darstellte[40].

Die Erkenntnisquellen, über die wir verfügen, gewähren uns Kenntnis im Blick auf eine Rekonstruktion der Abfolge in der jeweiligen Zeit und der originellen Wirksamkeit dieser Gesetze. Ihr Umstand erlaubt uns mit genauer Präzision die Verbreitung der religionsrechtlichen Normen innerhalb des Römischen Reiches aufzuzeigen. Diese Rechtsquellen werden durch private Sammlungen wie die *Constitutiones Sirmondianae*, aus dem 5. Jhdt, einer Sammlung mit 18 kaiserlichen Konstitutionen, die sich fast alle mit den Angelegenheiten der Bischöfe befassen, oder durch allgemeinere Schriften, die auch die kirchlichen Gesetze bewahren, wie z. B. das syrisch-römische Rechtsbuch vereint[41]. Besonders wichtig ist der *Codex Theodosianus*, welcher im

---

38 Vgl. zur Problematik des Cäsaropapismus W. ENSSLIN, *Staat und Kirche von Konstantin dem Grossen bis Theodosius dem Grossen. Ein Beitrag zur Frage nach dem „Cäsaropapismus“,* in: *Internationaler Kongress für Byzantinische Studien II,* Athen 1956,404-415.

39 Vgl. dazu G. L. FALCHI, *Fragmenta iuris romani canonici,* 43-121.

40 *Ibidem.,* 35-37.

41 Vgl. dazu G. L. FALCHI, *Fragmenta iuris romani canonici,* 59. Auch BRUNS/SACHAU, *Syrisch-*

sechzehnten Buch eine wohl in der Rechtsgeschichte einmalige organisch-systematische Abhandlung des Religionsrechts enthält. Nützlich in diesem Zusammenhang scheint auch die Lektüre der Tradition der Gesetze, die in ihm durch die *Lex Romana Wisigothorum* und ihre Auslegung, die Alarich II. mit normativem Charakter in dieses Gesetz einführen wollte, dargestellt wird[42]. Der Codex und die Novellen des Kaisers Justinian verweisen auf die Unterscheidung der Beziehungen zwischen Kirche und Staat im weströmischen und im oströmischen Reich. Zum Schluss sei hier nur angedeutet, dass es auch zahlreiche andere nicht-rechtliche Quellen gibt, wie z. B. die Werke der Kirchenväter und die Schriftsteller der Kirchengeschichte, darüber hinaus eigene und ausschließliche Quellen des kanonischen Rechts, die sich aus den Konzilien bzw. deren Akten und aus diversen nachfolgenden Rechtssammlungen zusammensetzen[43].

In den kaiserlichen Rechtsquellen des 5. Jahrhunderts erscheint auf den gesamten Bereich dieser Regeln vereint mit allgemeinen Grundsätzen des Evangeliums der Titel *Christiana Lex* oder *Catholica Lex* verwendet worden zu sein[44]. Die Empfänger dieser Regeln waren zum Großteil die Bürger des Römischen Reiches. Der Ausdruck erscheint jedenfalls in der Konstitution CTh. XVI,11,3 veröffentlicht von Honorius am 14. Oktober 410 in Ravenna und an einen gewissen Marcellinus adressiert: *Ea, quae circa catholicam legem vel olim ordinavit antiquitas vel parentem nostrorum auctoritas religiosa constituit vel nostra serenitas roboravit, novella superstitione submota integra et inviolata custodire praecipimus*[45].

Der Kaiser verfügte die Bestätigung und Anwendung der eigenen Anordnungen und die seiner Vorgänger im Blick auf den Schutz und die Anerkennung der kanonischen Rechtsordnung[46]. Der im *Codex*

---

römische Rechtsbücher, Leipzig 1880, Bd I, 84.

42 Siehe dazu M. CONRAT, *Geschichte der Quellen und der Literatur des Römischen Rechts im frühen Mittelalter*, Stuttgart 1963.

43 Vgl. dazu J. HOFMANN, *Zentrale Aspekte der Alten Kirchengeschichte, (*= Theologische Lehr- und Lernbücher 4/1), Würzburg 2013², 91 ff.

44 P. E. PIELER, *Lex Christiana,* in: *Akten des 26. Deutschen Rechtshistoriker Tages,* Frankfurt 1986, 485 ff.

45 H. DÖRRIES, *Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins,* 264.

46 E. DOVERE, *Ius principale e Catholica Lex,* Neapel 1995, 136 ff, besonders 145 ff mit den Bezügen zur Bibliographie und den Quellen.

Theodosianus überlieferte Text bezieht sich auf einen Teil der *Gesta conlationis Carthaginiensis* (1.4.4-8), in dem die Verfassung des Honorius wahrscheinlich als ein pragmatisches Reskript übermittelt wurde[47]. Aus der Lektüre der *Gesta* scheint der häufige und regelmäßige Gebrauch des Begriffs *Catholica Lex* innerhalb der christlichen Gemeinschaft in dem Sinne überliefert worden zu sein, wie wir ihn hier verstehen. Das Gesetz des Honorius wird später in der *Lex Romana Wisigothorum* bewahrt (16.5.3). und durch dieses wird es an die Kanonistik des Hochmittelalters übermittelt[48]. Bemerkenswert scheint auch der Umstand, dass der Ausdruck *Christiana Lex* in den ältesten Vorschriften bezüglich des Instituts der *audientia episcopalis*, der bischöflichen Gerichtsbarkeit, vorkommt. So lesen wir etwa in CTh. I,17,1: *„…si quis ad legem christianam negotium transferre voluerit*" und in den *Constitutiones Sirmondianae* 1 : „*…iudicium elegerit sacrosanctae leges antistitis*". In analoger Weise ist auch CTh. XVI,2,16 zu verstehen.
Die bislang zitierten Begriffe stimmen also durch die Existenz einer Sammlung von Regeln und Prinzipien überein, die der kanonischen Rechtsordnung eigen sind. Diese Rechtsordnung wurde bereits seit dem Edikt des Galerius als objektiv bestehend angenommen und wurde zum ausdrücklichen Bezugspunkt der nachfolgenden kaiserlichen Gesetzgebung[49].

5. Kaiserliche Gesetzgebung im kirchlichen Bereich

5.1. Schutz der individuellen Religionsfreiheit

5.1.1. Befreiungen und kirchliche Immunitäten

Die erste Gesetzgebung von Kaiser Konstantin (313-324) bezog sich auf eine Ermöglichung der Handlungsfähigkeit der Kirche und ihrer Amtsträger in der Gesellschaft und bedeutete vor allem die Anerkennung von Privilegien im Sinne spezieller Verfügungen[50]. Das Gesetz,

---

47 Ibidem, 147.
48 G. L. FALCHI, *Introduzione allo studio,* 79.
49 Ibidem.
50 Siehe dazu J. GAUDEMET, *Constantin et le recrutement des corporations,* in: *Atti Congresso Internazi-*

mit dem die katholischen Geistlichen von den *nominationes* und den *susceptiones* befreit wurden, fand seinen Rechtsumstand in der Notwendigkeit, die Schikanen der Donatisten gegen Cäcilianus und sein Gefolge zurückzudrängen[51]. Die kaiserliche Verfügung setzt ein bereits vorausgehendes leider nicht erhaltenes Gesetz voraus, mit dem diese Privilegien den Katholiken zuerkannt wurden. In angegebenen Fall wurde dieses aber nicht angewendet. Deshalb verfügte Kaiser Konstantin präzise Anordnungen an den römischen Magistrat um die Rechtssicherheit wiederherzustellen: „*Haereticorum fractione conperimus ecclesiae catholicae clericos ita vexari, ut nominationibus seu susceptionibus aliquibus, quas publicus mos exposcit, contra indulta sibi privilegia praegraventur. Ideoque placet, si quem tua gravitas invenerit ita vexatum, eidem alium subrogari, deinceps a suprae dictae religionis hominibus huiusmodi iniurias prohiberi.*"[52]
Die Befreiungen und kirchlichen Immunitäten wurden den Amtsträgern und Kirchenmitgliedern aufgrund ihrer sozialen und öffentlichen Stellung zugesprochen. Dies entsprach durchaus der Religionspolitik Kaiser Konstantins und war schlüssig mit der Auffassung über die Laizität des Staates zu sehen. Immunitäten galten als Garant für eine klaglose Funktion der Institutionen der kanonischen Rechtsordnung. Wie angeführt handelte es sich um ein grundlegendes Prinzip, welches auf einer für die römische Gesellschaft gänzlich neuen ideologischen Voraussetzung beruhte. Dass sich diese Immunität nicht bloß auf die kaiserlichen Beamten erstreckte, können wir aus dem Text des Lactantius entnehmen, wo es heißt:
„Darum mag deine Ergebenheit wissen, wir hätten beschlossen, dass nach der ausnahmslosen Aufhebung aller Bestimmungen, die in früheren an deine Dienstbeflissenheit gerichteten Schreiben über den Namen der Christen enthalten waren, alles, was offensichtlich ganz und gar ungünstig war und unserer Milde widersprach, gestrichen wird und dass nun frei und offen ein jeder von denen, die eben die

---

onale Diritto Romano (Verona 1948), III, Milano 1951, 17 ff.
51 Vgl. zur Problematik des Donatistenstreits E. L. GRASMÜCK, *Coercitio. Staat und Kirche im Donatistenstreit* (BHF 22), Bonn 1964, 26-39; auch H. DÖRRIES, *Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins,* 21-24.
52 Siehe dazu CTh. XVI,2,1.

Absicht haben, der Religion der Christen anzuhängen, ohne jede Beunruhigung und Belästigung seiner Person gerade dem anhängen kann. Dies glaubten wir deiner Besorgtheit nachdrücklichst kundtun zu müssen, damit du wissest, dass wir die freie und uneingeschränkte Möglichkeit, ihre Religion auszuüben, den nämlichen Christen eingeräumt haben. Da du nun genau siehst, dass dies den nämlichen Leuten von uns gnädig gewährt wurde, erkennt deine Ergebenheit, dass auch anderen Personen die Möglichkeit, ihre Religion oder ihren Kult auszuüben, ähnlich offen und frei in Anbetracht des Friedens unserer Zeit zugestanden ist, so dass ein jeder bei der Verehrung des Gegenstandes seiner Wahl die freie Möglichkeit hat.[53]"

Dies erklärt auch den Einschluss der Gesetze in ein breiteres Umfeld, welches die Immunitäten der Kirchenmitglieder betreffen und in analoger Weise auch die Regelungen der Befreiungen für Mitglieder der jüdischen Gemeinschaft umfassen. Es war Kaiser Konstantin offensichtlich ein Anliegen, worauf uns Laktantius verwiesen hatte, diese Regeln der Religionsfreiheit und ihre Verwirklichung im Blick auf andere Konfessionen hin auszuweiten: „Das wurde von uns verfügt, damit nicht der Eindruck entsteht, irgendeinem Ehrenamt und irgendeiner Religion sei in irgendeiner Hinsicht von uns Abbruch getan worden.[54]"

In anderer Weise antwortet die Gesetzgebung aus der Zeit des konfessionellen Staates nach 380 einerseits mit einer genauen Begriffsklärung der Immunitäten und Privilegien der Amtsträger der Kirche, andererseits wird diese Ordnung restriktiv auf die kirchlichen Amtsträger und auf die katholische Kirche bezogen, wobei Häretiker, Apostaten, Juden und Heiden davon ausgeschlossen waren, da sie anderen Bekenntnissen angehörten als der offiziellen Religion[55].

---

[53] Siehe dazu LACTANTIUS, *De mortibus persecutorum*, 215.

[54] *Ibidem.*

[55] Ein Bild der zugestandenen Immunitäten ergibt das Gesetz CTh. XVI,2,40 aus dem Jahre 412 n. Chr. Das Gesetz, welches den Schlusspunkt der politisch-kirchlichen Gesetzgebung darstellt, findet sich sowohl vollständig bei Justinian (C.J. I.2.5) als auch in den *Constitutiones Sirmondianae* (Gesetz 11). Die verbreitete Tradition zeigt die wirksame Anwendung einer im gesamten Römischen Reich in Ost wie in West sich breit gestaltenden Begünstigungsregelung.

Nicht ohne Schwierigkeiten wurden die Geistlichen von jenen Verpflichtungen befreit, die sich aus der Übernahme der *susceptiones* und der *nominationes* ergaben, wie es zuvor schon für die heidnischen Priester und jene der jüdischen Gemeinschaft erfolgt ist[56]. Die folgenden Kaiser weiten entweder nach subjektivem oder objektivem Profil diese Vorteile aus oder beschränken sie, deren Grund in der Anerkennung der öffentlichen Funktion der kirchlich Verantwortlichen in deren pastoralen und sozialen Dienstleistungen zu sehen ist[57]. Die Steuergesetzgebung wurde in den sogenannten *nominationes*, den *susceptiones*, der *obligatio collationis*, dem *hospitium*, den *negotiationum dispendia* und den *munera sordida* geregelt[58]. Die Begünstigungen können unter drei Gesichtspunkten beurteilt werden. Erstens unter dem Blickpunkt der Anwendung auf ein spezifisches Subjekt, sodann zweitens betreffend die verschiedenen Arten von Steuerlasten und drittens hinsichtlich des territorialen Gebietes, worauf sich die Rechtswirksamkeit der nachfolgenden Gesetze bezogen hatten. Unter Kaiser Konstantin wurden die höheren und niederen Kleriker von den *nominationes* und den *susceptiones* befreit. Unter Kaiser Constans ist eine Ausweitung auf die Diener der Kleriker, die Jugendlichen, die Frauen der Kleriker, deren Söhne wie Mitarbeiter festzustellen (vgl. *Collationes, Vacationes, Hospitium, Negotiationum translationes, Munera sordida, Parangariae, Census, Munera extraordinaria*)[59]. Unter Kaiser Theodosius wurden auch die Wächter der heiligen Stätten von der Steuerlast befreit. Man muss aber festhalten, dass diese Gesetzgebung Kaiser Konstantins bis 324 ausschließlich Anwendung in der westlichen Reichshälfte fand, nach der Wiedervereinigung des Reiches und der Feier des Ökumenischen Konzils zu Nizäa 325 und bis 330 gelang dann eine Harmonisierung der kirchlichen Befreiungen in Ost und West.

---

56 Siehe dazu auch die Angaben bei EUSEBIUS, *Historia Ecclesiastica* 10,7. Grundlegende Informationen finden sich bei GRASMUCK, *Coercitio. Staat und Kirche in Donatistenstreit,* Bonn 1964.

57 Der Grund dafür ist in CTh. XVI,2,2 vom 21. Oktober 319 grundgelegt, wo es heißt: *Qui divino cultui ministeria religionis impendunt, id est hi, qui clerici appelantur, ab omnibus omnino muneribus excusentur, ne sacrilegio livore quorundam a divinis obsequiis avocentur.*

58 Vgl. dazu G. L. FALCHI, *Fragmenta iuris romani canonici,* 19-20.

59 *Ibidem,* 20.

Die Normen, durch die die Privilegien für die Kirche und die Geistlichen verfügt wurden, sind zum großen Teil im XVI. Buch des *Codex Theodosianus* enthalten, in den *Novellae post-teodosianae* sowie im Kodex und in den Novellen des Kaisers Justinian[60].
Am Beginn des fünften Jahrhunderts wurde die Befreiungen im Sinne von Privilegien für Kleriker in einem Gesetz des CTh. XVI,2,40 festgehalten, das auch in den *Constitutiones Sirmondianae (*Gesetz 11) und im Gesetzeswerk des Kaisers Justinian (C. 1.2.5) bewahrt wurde. Zu denken ist hier an die besondere Bedeutung der Erbschaften im Blick auf die Kirche von Rom, die jeglicher Form testamentarischer Verfügung entzogen war (CTh. XVI,2,4 vom Jahre 321=C. 1.2.1)[61].
Die ortseigenen Regelungen dieser Normen sind sehr zahlreich und verdeutlichen die Sorge des Kaisers zur Umsetzung der Privilegien zum Wohle der Kirche dort, wo die Verantwortlichen der ausführenden Gewalt diese nicht umgesetzt hätten. Es handelt sich dabei um *mandata, rescripta* und *decreta*, die von der Gemeinschaft oder den lokalkirchlichen Autoritäten gefordert wurden. Die Übernahme der Sammlung der allgemeinen und örtlichen Gesetze in den *Codex Theodosianus* hatte durch eine analoge Rechtsanwendung und die Praxis der Rechtsgewohnheit *secundum legem* dazu geführt, dass die Gesetzgebung überall im Reich Verbreitung fand.
Mit dieser Gesetzgebung kann man eine deutlichere Kontinuität im Osten zwischen der Herrschaft Justinians und der byzantinischen Epoche festhalten. In den Basiliken, einer Kompilation byzantinischer Rechtsnormen (880) in 60 Büchern ist ein Großteil der Verfügungen aus den *Novellae* des Kaisers Justinian enthalten. Durch die neue systematische Aufstellung wird deutlich auch die Konfessionalisierung des Staates betont. In den Gegenden, welche unter dem Islam verloren gingen, wird im Blick auf die Gesetzgebung Kaiser Konstantins im Blick auf die Befreiungen im 8. Jahrhundert in einem syrisch-römischen Rechtsbuch eine entsprechende Erinnerung (§ 117) mit

---

[60] Eine genaue Auflistung der verschiedenen Verfügungen findet sich bei G. L. FALCHI, *Introduzione allo studio,* 82, Fußnote 37.
[61] Siehe dazu G. BARONE-ADESI, *Il ruolo sociale dei patrimoni ecclesiastici nel codice teodosiano,* in: BIDR 83 (1980) 221-226.

einem klaren Bezug zu CTh. XVI,2,8; 10; 14; 15 (betreffend die Gesetzgebung unter Kaiser Konstans) und § 118 vom *Codex Iustinianus* I.3.32 festgehalten[62].
Im weströmischen Reich hingegen wird die Notwendigkeit einer neuerlichen Anerkennung kirchlicher Privilegien im Blick auf die steuerlichen Befreiungen und den eigenen kirchlichen Gerichtsweg in diesem Argument gewidmeten kleinen Werk des Hincmarus Rhemensis beschrieben, der die Grundlagen des kircheneigenen Gerichtsforums sowie kirchlicher Immunitäten unterstreicht. Es ist, wie Falchi festgestellt hat, bezeichnend, dass die Kirche ihre Grundlagen in dieser Materie in Beziehung zur Gesetzgebung Kaiser Theodosius legitimiert hatte und andererseits mit der neuen Disziplin des Karolingerreiches zu verbinden wusste[63].
Die Vorteile, die zuerst nur im weströmischen Reich Geltung erlangten, wurden sodann nach dem Jahre 324 während der langen Regentschaft Kaiser Konstantins auch auf den oströmischen Teil des Reiches ausgeweitet. Die bedeutendsten Verfassungsgrundlagen wurden folglich in den kanonischen Quellen des Hochmittelalters übernommen.

5.1.2. Freiheit der Wahl des religiösen Bekenntnisses

Eine zweite Serie von Gesetzen betrifft die Ordnung der Beziehungen zwischen christlicher und jüdischer Gemeinschaft[64]. Das erste Gesetz geht auf das Jahr 315 zurück und möchte in seiner Grundstruktur die Sanktionen der jüdischen Gemeinschaft im Blick auf mögliche Konversionen zum Christentum zurückdrängen. Es ist damit auf den Schutz der Religionsfreiheit ausgerichtet[65].

---

62 Syrisch-römisches Rechtsbuch, §117: *Beatus rex Constantinus etiam ipse honoravit praeceptis suis pluribus ecclesiam Christi per gradus et liberavit clericos omni tributo ut neque argentum capitis dent neque quid eiusmodi. Liberavit autem clericos etiam a potestate parentium suorum.* Auch §118: *Beatus Leo rex fidelis ipse in diebus suis honoravit ecclesiam Christi et subruit haereticos quae est dies dominica et cessare fecit iudicia et principia et potestates ne utantur potestatibus eorum, sed quisquis humilitate adunetur in ecclesia Christi.*

63 Siehe dazu G. L. FALCHI, *Fragmenta iuris romani canonici,* 106.

64 Siehe dazu besonders G. STEMBERGER, *Juden und Christen im Heiligen Land. Palästina unter Konstantin und Theodosius,* München 1987, 45 ff.

65 Vgl. CTh. XVI,8,1.

Das kaiserliche Interesse richtete sich dabei erst nach dem Jahre 330 auf diese Materie, als der Sitz der kaiserlichen Residenz von Rom nach Konstantinopel verlegt wurde[66]. Es ist durchaus anzunehmen, dass durch den neuen Blick am Bosporus dem Kaiser selbst die Notwendigkeit dieser Gesetzesmaßnahme einsichtig wurde, da gerade im Orient die jüdischen Gemeinschaften größer und aktiver waren. Schritt für Schritt wurden daher die Maßnahmen gegen die sich zum Christentum konvertierten Bürger zurückgedrängt, die Möglichkeiten für Juden christliche Sklaven zu besitzen und zur Konversion zu motivieren sowie Mischehen[67] zu führen eingeschränkt und folglich auch die Teilnahme der Juden am gesellschaftlichen und sozialen Leben des Staates stark limitiert[68]. Es wurden damit zu allererst die Strafregelungen getroffen, die Personen betrafen, die von der jüdischen Gemeinschaft zum Christentum konvertierten. Gemäß vorherrschender Meinung wurden in dieser Zeit die Ehen zwischen jüdischen Männern und christlichen Frauen untersagt. Grund war die Religionswahl und der damit von Seiten des Mannes mögliche Druck auf seine zukünftige Ehefrau. Gerade diese Entwicklung hatte durch ein Heiratsverbot, eingeführt durch Kaiser Constans, und später auch durch Kaisers Theodosius I. bei Mischehen zwischen Christen und Juden oder „heidnischen Barbaren" die stufenweise Entwicklung von der Laizität des Staates hin zu seiner Konfessionalisierung verdeutlicht. Unter Kaiser Konstans wird dann die *ratio legis* im Schutz der Freiheit der Wahl des eigenen religiösen Bekenntnisses festgeschrieben, um den Druck eines Ehemannes auf seine Ehefrau, die ihm unterstellt war, auszuschließen. Unter Kaiser Theodosius wird die Fülle des Glaubens im Bekenntnis durch den Ausschluss des Verbotes ehelicher Beziehungen außerhalb der christlichen Gemeinschaft festgelegt. Ähnliche Vorgehensweisen führen Kaiser Konstantin und Konstans dazu, den Besitz jüdischer Sklaven und deren

---

[66] J. HERRIN, *Byzanz. Die erstaunliche Geschichte eines mittelalterlichen Imperiums,* Stuttgart 2013, 34 ff.

[67] G. L. FALCHI, *La legislazione imperiale circa i matrimoni misti tra christiani ed ebrei nel V secolo,* in: *Atti dell´Accademia Romanistica Constantiniana,* VII (1988) 203 ff.

[68] CTh. XVI,8,21; 28; 29.

Zwangskonversionen mit Schädigung der individuellen Religionsfreiheit einzuschränken[69].
In der justinianischen und byzantinischen Gesetzgebung wurde auch die theodosianische Normierung bewahrt. Auch im weströmischen Reichsteil wurde sie in die kanonische Rechtsordnung übernommen und von ihr aus in das weltliche Recht. Dies betraf sowohl die Einschränkung von Ehen zwischen Christen und Juden als auch das Verbot auf den Besitz christlicher Sklaven durch Juden[70].
Spuren dieser Gesetzgebung findet man ebenfalls in der kanonischen Tradition des Hochmittelalters, besonders bei den Mischehen und den christlichen Sklaven als Besitztum[71].

5.1.3. Verteidigung der Gewissensfreiheit

Das konstantinische Denken im Blick auf die Kirchenfreiheit betraf Rechtsverfügungen im Blick auf die individuelle und gemeinschaftliche Gewissensfreiheit. CTh. XVI,1,1 aus dem Jahre 365 bewahrte die Religionsfreiheit und verbot den Christen den Zutritt zu den heidnischen Kultorten und Tempeln[72]. Ähnlich sind auch die Regelungen zu sehen, die von Kaiser Konstantin veröffentlicht wurden (vgl. CTh. XVI,2,5 [323]), und die die Christen von der Teilnahme an den *Ludi Gothici* ausschlossen[73]. Die Versammlungsfreiheit wurde durch CTh. XVI,1,4 garantiert und für den weströmischen Reichsteil von Kaiser Valentinian II. wahrscheinlich zu Gunsten der Arianer veröffentlicht. Im Osten hingegen wurde durch die Konfessionalisierung des Staates eine andere Richtung eingeschlagen, welche die Verfassung betraf und sich auf CTh. XVI,4,1 berufen hatte. Es war ein erster Ausdruck der Anerkennung der *libertas Ecclesiae,* insbesondere durch die Gewährung

---

69 Siehe dazu den gesamten CTh. XVI,9.
70 Siehe dazu G. L. FALCHI, *Fragmenta iuris romani canonici,* 98 ff.
71 Vgl. dazu G.L. FALCHI, *Introduzione allo studio,* 171 ff.
72 Siehe dazu G. L. FALCHI, *La tradizione giustinianea,* 54.
73 CTh. XVI,2,5: *Quoniam conperimus quoadam ecclesiasticos et ceteros catholicae sectae servientes a diversarum religionum hominibus ad lustrorum sacrificia celebranda conpelli, hac sanctione sancimus, si quis ad ritum alienae superstitionis cogendos esse crediderit eos, qui sanctissimae legi serviunt, si condicio patiatur, publice fustibus verberetur, si vero honoris ratio talem ab eo repellat iniuriam, condemnationem sustineat damni gravissimi, quod rebus publicis vindicabitur.* Siehe dazu besonders G. L. FALCHI, *La tradizione giustinianea,* 23.

der *episcopalis audientia*, wie wir nun sehen werden. Diese ermöglichte die Durchführung ziviler Streitverfahren innerhalb kirchlicher Jurisdiktion, in welche ein Christ verwickelt sein konnte. In ihrem Zentrum gab es keine Jurisdiktion über Interessen mehr, sondern die Suche von Seiten des richterlichen Subjekts nach Wahrheit und Gerechtigkeit. Dies bildete dann auch für die kanonische Rechtsordnung die Grundlage in der Gerichtsbarkeit[74].

5.2. Schutz der Religionsfreiheit der Gemeinschaft und Anerkennung kirchlicher Leitungsfunktion

Eine dritte Art von Normen bezieht sich beginnend mit der Epoche der Herrschaft Kaiser Konstantins auf die Übertragung institutioneller Funktionen. Dies war bedeutungsvoll für das Ordnungsgefüge des Staates im Blick auf die Organe kirchlicher Verwaltung, in erster Linie für die Bischöfe. Die entsprechenden Verordnungen sind im *Codex Theodosianus* in Titeln erhalten und beziehen sich auf die *episcopalis audientia* in CTh. I,27 *de episcopali definitione*[75], die Assistenzgewalt bei der *manumissio in ecclesia* in CTh. IV,7 *de manumissionibus in ecclesia*[76], sowie das Asylrecht in CTh. IX,45 *de his qui ad ecclesias confugiunt*[77]. Dieses Recht wird grundsätzlich zugesprochen, wenn der Asylwerber die Waffen abgibt und sich der von der Kirche eingesetzten Gewalt unterstellt, was ursprünglich nach antikem Rechtsempfinden zu einem direkten Eingriff des Kaisers geführt hatte.
In diesem Falle wurden die Ordnungen der Rechtsinstitute abgeändert und innovativ umgestaltet, die in der römischen Rechtsordnung vorhanden waren, um die Präsenz der christlichen Gemeinschaft und ihrer eigenen Grundsätze im sozialen Leben bestmöglich zu gewährleisten.

---

74 Siehe dazu besonders G. L. FALCHI, *Fragmenta iuris romani canonici,* 23-26; 112-114.

75 W. WALDSTEIN, *Stellung der* episcopalis audientia *im spätrömischen Prozess,* in: *Festschrift für M. Kaser,* München 1976, 533 ff.

76 Siehe dazu besonders H. LANGENFELD, *Christianisierungspolitik und Sklavengesetzgebung der römischen Kaiser von Konstantin bis Theodosius II,* Bonn 1977. Auch E. HERRMANN, *Ecclesia in Re Publica. Die Entwicklung der Kirche von pseudostaatlicher zu staatlich inkorporierter Existenz,* Frankfurt 1980.

77 Auch im Recht des Kaisers Justinian finden sich zum Asylrecht entsprechende Regelungen: *Nov.* 37.10*; Nov.*117.15.

5.2.1. Die episcopalis audientia

Die *episcopalis audientia* wurde von Kaiser Konstantin im Jahre 318 in die römische Rechtsordnung übernommen durch die Veröffentlichung von CTh. I,27. Diese Norm bekräftigte die Möglichkeit für beide Streitparteien, oder zumindest eine von ihnen, vor Gericht, den zivilen Gerichtsbereich zu verlassen und dadurch für den kirchlichen Gerichtsbereich zu optieren, wobei der jeweilige Bischof als Richter die christlichen Gesetze (*Lex catholica*) anzuwenden hatte[78].
Konkret bedeutete dies, dass grundsätzlich das römische Privatrecht bei Streitfällen zur Anwendung gelangte, jedoch wurde dieses durch die Grundsätze, die sich aus der kanonischen Rechtsordnung ableiten ließen, gemildert, insbesondere durch die Regeln aus dem Evangelium und der *aequitas christiana*[79]. Falls die römische Privatrechtsordnung im Gegensatz zur kanonischen Rechtsordnung stand, wurden die Regeln gar nicht angewandt. Der Aspekt der Nichtanwendung kaiserlichen Rechts, welches sich im Gegensatz zum *ius divinum* befindet, wurde bislang, wie Falchi angemerkt hat, noch nicht entsprechend aufgearbeitet[80], jedenfalls müssen wir diese Nichtanwendung als geschichtliche Tatsache im Lichte jener Ideologie deuten, die hinter der *audientia episcopalis* steht.
Auch dieses Verfahren war in angemessener Weise auf der Suche nach der grundlegenden Gerechtigkeit, wie sie bereits im dritten Jahrhundert in der *Didascalia* zum Tragen kommt[81]. Durch die römische Praxis inspiriert, aber weniger formell und im Blick auf den einzelnen Menschen Bedacht nehmend entspricht diese Form auch besser den Grundlagen auf der Suche nach der substantiellen Wahrheit[82]. Viele

---

[78] CTh. I,27,1 *IMP. CONSTANTINUS A. Iudex pro sua sollecitudine observare debebit ut, si ad episcopale iudicium provocetur, silentium accomodetur et, si quis ad legem Christianam negotium transferre voluerit et illud iudicium observare, audiatur, etiamsi negotium apud iudicem sit inchoatum, et pro sanctis habeatur, quidquid ab his fuerit iudicatum, ita tamen, ne usurpetur in eo, ut unus ex litigantibus pergat ad supra dictum auditorium et arbitrium suum enuntiet. Iudex enim praesentis causae integrae habere debet arbitrium, ut omnibus accepto latis pronuntiet.*

[79] Siehe dazu die Ausführungen bei P. G. CARON, *Aequitas romana, misericordia patristica ed epiecheia aristotelica nella dottrina dell´aequitas canonica,* Mailand 1971.

[80] G. L. FALCHI, *Introduzione allo studio,* 86.

[81] Siehe dazu W. PLÖCHL, *Geschichte des Kirchenrechts I*, 90.

[82] Dies kam besonders dadurch zum Vorschein, dass man im Verfahrensverlauf in christli-

Entwicklungen des Römischen Rechts, die diesen Prinzipien gleich kamen, wurden in der kanonischen Tradition des Hochmittelalters bewahrt[83]. Sicher ist jedenfalls, dass die Mitglieder der christlichen Gemeinschaft aufgefordert wurden, sich der staatlichen Gerichtsbarkeit zu enthalten und in Streitfällen auf diese Form der Verfahren abzustellen.

Der Ursprung und die Natur der *episcopalis audientia* verdienten dabei eine nähere Betrachtung, ob es sich dabei um eine Schlichtung handle und ob für eine mögliche Beschwerde immer die Zustimmung beider Streitparteien notwendig wäre[84]: Nachfolgende Konstitutionen beschränkten im Orient die Möglichkeit eines Rekurses und regelten die Jurisdiktion des Bischofs mit der der kaiserlichen Verwaltung, welche in Exekutivfällen immer ausnahmslos notwendig war[85]. Im Westen hingegen war die Situation verschieden und man bewahrte das konstantinische System der konkurrierenden zweifachen Jurisdiktion.

Die Politik Konstantins wollte damit den säkularen Staat mit dem Toleranzedikt konsolidieren und damit auch der christlichen Gemeinschaft das Recht einräumen gemäß den eigenen Gesetzen zu leben. Die Gesamtheit der Regeln im Bereich des Glaubens und der kirchlichen Disziplin, die auf den Grundsätzen des Evangeliums und der Kanones der kirchlichen Konzilien beruhte, bildete für sich ein normatives Regelsystem, welches eine eigene Sphäre der Rechtswirksamkeit besaß, und dem in den zeitgenössischen kaiserlichen Rechtsquellen der Ausdruck *Catholica Lex* entsprach[86]. Wächter dieser Gesetze waren die Bischöfe und dies bedeutete, dass die Kontrolle über deren

---

chem Geist der persönlichen Würde des Angeklagten Aufmerksamkeit schenkte, sei es durch eine vor dem Prozess stattfindende ausführliche Zuverlässigkeitsüberprüfung des Anklägers und der Grundlagen der Anklage.

83 Es hier nur auf die entsprechenden Entwicklungen im Prozessrecht und in der Entwicklung der kirchlichen Justiz verwiesen werden. Vgl. F. WIEACKER, *Allgemeine Zustände und Rechtszustände gegen Ende des weströmischen Reiches,* in: IRMAE*,* Mailand 1963. Auch J. IMBERT, *Le pouvoir legislatif dans l´Eglise carolingienne,* in: Année canonique 16 (1973), 589.

84 Siehe dazu R. CIMMA, *L´*episcopalis audientia *nelle costituzioni imperiali da Costantino a Giustiniano,* Turin 1989, 24-30.

85 Vgl. G. VISMARA, *La giurisdizione civile dei vescovi (secoli I-IX),* Mailand 1995, 159 ff.

86 Siehe dazu vor allem P. E. PIELER, *Lex Christiana,* in: *Akten des 26. Deutschen Rechtshistoriker Tages,* Frankfurt 1986, 485 ff.

Anwendung der kirchlichen Autorität zukam. Die Natur der durch den weltlichen Bereich anerkannten bischöflichen Jurisdiktion kann durch eine Überprüfung der Gesetze nachgewiesen werden. Aus deren Lektüre lassen sich zwei verschiedene Traditionen ableiten, wobei eine sich definitiv im Osten und eine andere im Westen etabliert hat. Die erste Tradition inspiriert sich am Prinzip der Laizität, d.h. der Nichteinmischung des Staates in den Bereich der inneren Ordnung der Kirche. Diese stellt die Form der *episcopalis audientia* als Form eigener Rechtssetzung rechtlich geregelt durch die kanonische Ordnung der christlichen Gemeinschaft dar und beschreibt sie gleichzeitig als wahre und eigene Jurisdiktion, die man auch anstatt derjenigen des Staates wählen kann. Die zweite Tradition richtet sich mehr am Prinzip der Konfessionalität aus, gemäß derer die Kirche als wesentlicher und institutionell in ihr organisierter Teil in den Bereich des Reiches einbezogen wurde. Die *episcopalis audientia* zeigt sich hier als eine Art Wahljurisdiktion aufgrund einer Übereinkunft zweier Parteien und entwickelte sich während der Zeit Kaiser Justinians zur Urteilsform aus, welche in das Rechtssystem und das Prozessrecht des Staates Eingang gefunden hatte.

Im konstantinischen Zeitalter konnte ein Christ im Hinblick auf den Schutz seiner Gewissensfreiheit, die durch die Mailänder Vereinbarung von 313 garantiert war, auch in Bereichen des Privatrechts nicht gegen seinen Glauben vor einen weltlichen Richter vorgeführt werden. Im Zeitalter des Kaisers Theodosius war unter Annahme, dass die Mehrheit der Bevölkerung Christen seien, so auch die weltlichen Richter, dieser Schutz nicht mehr notwendig, der Bischof hätte jedoch auf Vereinbarung der Streitparteien die Beschwerde lösen können.

Die Lektüre der *Constitutiones Sirmondianae* 1 (333) erlaubt die Existenz einer schon getroffenen Entscheidung zu bestätigen, welche im CTh. I,27,1 vom Jahre 318 durch Kaiser Konstantin bewahrt wurde, von der jedenfalls der Präfekt des Prätorium Kenntnis erhalten wollte: *…Satis mirati sumus gravitatem tuam (Ablabii) quae plena iustitiae ac probae religionis est, clementiam nostram suscitari voluisse, quid de sententiis episcoporum vel ante moderatio nostra censuerit vel nunc servari cupiamus…* Kaiser Konstantin bekräftigt, was seit 318 schon festgesetzt wurde (*sicut edicti*

nostri forma declarat). Konstantin bekräftigt die Natur der wahlweisen und konkurrierenden jedoch nicht willkürlichen Jurisdiktion der *episcopalis audientia*; er unterstreicht das Urteil und die Unanfechtbarkeit der bischöflichen Entscheidung sowie die Verpflichtung, dass diese Entscheidungen durch die weltliche Macht exekutiert würden. Es ist einleuchtend, dass *Constitutiones Sirmondianae* diese 318 durch Kaiser Konstantin im Westen mit CTh. I,27,1 eingeführte Regel auch auf die Provinzen des Ostens ausdehnte, wo Kaiser Licinius herrschte. Diese Regel unterstrich die Möglichkeit der Parteien oder einer Partei alleine, das zivile Gericht zu verlassen und von Beginn an sich für ein christliches Gericht (durch den Bischof) zu entscheiden, der dann unter Anwendung der *Lex catholica* die Entscheidung zu treffen hatte[87].

Dieses Rechtsinstitut hat für uns eine besondere Bedeutung und Wichtigkeit, weil es auch nach dem Fall des weströmischen Reiches ein wesentliches Element darstellte, durch welches das Römische Recht bei den romanisch-germanischen Königen angewendet wurde. Dies betraf besonders Materien, bei denen Kraft des Prinzips nationalen Rechts die romanisierten Gemeinschaften auf die eigenen weltlichen Rechtsregeln zurückgreifen konnten. Dem Bischof und den kirchlichen Gerichtshöfen wurde jedoch die Kompetenz anvertraut, die Fälle zu behandeln, die mit der Religion in Verbindung standen, außer den schwersten Verbrechen[88].

5.2.2. Vorbehalt der Gerichtsbarkeit

Aufgrund dieses Prinzips wurden also einige Rechtsfälle wegen einer der Kirche selbst vorbehaltenen kanonischen Materie oder aufgrund des Standes der darin verwickelten Personen ausschließlich vom kirchlichen Richter behandelt und der Kompetenz des weltlichen

---

[87] Siehe dazu CTh. I,27,1: „*Iudex pro sua sollecitudine observare debebit ut, si ad episcopale iudicium provocetur, silentium accomodetur et, si quis ad legem Christianam negotium transferre voluerit et illud iudicium observare, audiatur, etiamsi negotium apud iudicem sit inchoatum, et pro sanctis habeatur, quidquid ab his fuerit iudicatum, ita tamen, ne usurpetur in eo, ut unus ex litigantibus pergat ad supra dictum auditorium et arbitrium suum enuntiet. Iudex enim praesentis causae integre habere debet arbitrium, ut omnibus accepto latis pronuntiet*".

[88] Vgl. dazu CTh. XVI,2,12; XVI,2,23; XVI,2,41; XVI,11,1; Nov. Iust. 123.

Richters entzogen. Diese werden dann gemeinsam mit der bischöflichen Wahljurisdiktion im Hochmittelalter einen Angelpunkt der Rezeption des Römischen Rechts darstellen.
Im Laufe der Zeit sind in dieser Materie einige Gesetze aufeinander gefolgt: CTh. XVI,2,12; CTh. XVI,2,23; CTh. XVI,2,41, CTh. XVI,11,1. Die eingeführten Prinzipien ermöglichten auch bei zivilrechtlichen Angelegenheiten die Inanspruchnahme der *episcopalis audientia*. Wenn es um zivile oder strafrechtliche Angelegenheiten im Blick auf einen Bischof ging, kam diese Angelegenheit dem kirchlichen Richter zu. Für objektiv die Religion selbst betreffende Fälle mit Ausnahme schwerster Vergehen war die Kompetenz beim Bischof selbst angesiedelt. Er selbst war auch kompetent in den Fällen, wo Kleriker und Gläubige Verbrechen begangen hatten. Akzentverschiebungen in der Zeit sind jedoch auch hier in der Entwicklung vom säkularen hin zum konfessionellen Staat festzumachen.
Die Gesetzgebung beginnt mit dem Privileg der Gerichtsbarkeit über einen Bischof durch Kaiser Konstans. Dieser konnte ausschließlich durch einen Gerichtshof aus anderen Bischöfen verurteilt werden. Der Kaiser übernahm dazu eine kanonische Regel im Blick auf die Situation derer, die einer Gemeinschaft vorstanden. Diese Regel wurde schon in den Konzilien von Karthago (348), Antiochia (341) und Serdica (347) festgelegt. Das Gesetz CTh. XVI,2,12 (355) betonte die Unzuständigkeit des Staates in der Jurisdiktion den Bischöfen gegenüber, wobei die Urteilsfrage umgekehrt vom Blickpunkt des kanonischen Rechts aus gestellt wurde: „*apud alios potissimum episcopos…., ut opportuna adque commoda cunctorum quaestionibus audientia commodetur.*“
Dieses Privileg wurde auch von den Westgoten übernommen, die folgende Interpretation vorlegten: „*Specialiter prohibetur, ne quis audeat apud iudices publicos episcoporum accusare, sed in episcoporum audientiam perferre non differat, quidquit sibi pro qualitate negotii putat posse competere, ut in episcoporum aliorum iudicio, quae adserit contra episcopum, debeant definiri.*“[89]
Der Vorbehalt der Gerichtsbarkeit ist so gesehen ein persönliches Privileg der Bischöfe, als solches blieb sie auch in der theodosiani-

[89] Siehe zu den Gerichtsverfahren auch H. DÖRRIES, *Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins,* 268.

schen Tradition und damit in der kanonistischen Tradition des Hochmittelalters im Westen bis hin zum *Decretum Gratianum* erhalten, wo das Prinzip auf die kanonische Norm der Konzilien zurückgeführt und wesentlich durch die römisch kaiserliche Gesetzgebung verstärkt wurde[90]. Diese Norm wurde jedoch im byzantinischen Recht nicht bewahrt.

Das Institut des Vorbehalts der Gerichtsbarkeit wurde mit dem Anbrechen des konfessionellen Staates konsolidiert. Das Christentum genoss eine Vorrangstellung im Staat aufgrund seiner einzigartigen Stellung als offizielle Staatsreligion. Das bedeutete für die Bischöfe auch eine verantwortliche Stellung in allen Streitfällen, die den Glauben betrafen[91]. Im Recht Justinians wird die Möglichkeit auf den Verzicht des Vorbehalts der Gerichtsbarkeit eingeführt und damit auch strenge Sanktionen für die Richter, welche diese Entscheidung nicht respektierten (vgl. *Codex Iustinianus* I,3,50 und II,3,29). Die geschichtliche Entwicklung einerseits der *episcopalis audientia*, andererseits des Vorbehalts der Gerichtsbarkeit sind sprechende Beispiele dafür, wie sich die Beziehungen zwischen Kirche und Reich von der säkularen Sicht hin zu einer Konfessionalisierung verändert hatten[92].

---

90 Siehe dazu G. L. FALCHI, *Fragmenta iuris romani canonici,* 112 ff; 193 ff.

91 Vgl. dazu CTh. XVI,2,25 (380) betrachte ein Sakrileg die Handlung derer, *„qui divinae legis sanctitatem aut nesciendo confundunt aut negligendo violant et offendunt…"*; auch CTh. XVI,2,23 (376) betont gegenüber den Bischöfen des Reiches: *„Qui mos est causarum civilium, idem in negotiis ecclesiasticis obtinendus est: ut, si qua sunt ex quibusdam dissensionibus levibusque delictis ad religionis observantiam pertinentia, locis suis et a suae dioeceseos synodis audiantur; exceptis, quae actio criminalis ab ordinariis extraordinariisque iudicibus aut inlustribus potestatibus audienda constituit."* Weniger ausführlich war die Auslegung der Westgoten: *„Quotiens ex qualibet re ad religionem pertinente inter clericos fuerit nata contentio, id specialiter observetur, ut convocatis ab episcopo dioecesanis presbyteris, quae in contentionem venerint, iudicio terminentur. Sane si quid opponitur criminale, ad notitiam iudicis in civitate qua agitur, deducatur, ut ipsius sententia vindicetur, quod probatur criminaliter fuisse commissum."* Die hier angesprochene Regelung verwendet das konfessionelle Prinzip, gemäß welchem die Inhalte subjektiver und objektiver Natur, welche mit dem Glauben in Verbindung stehen, bloß durch den kirchlichen Richter eingesehen werden können, wie CTh. XVI,11,1 (399) festhält: *„Quotiens de religione agitur, episcopos convenit agitare; ceteras vero causas ad ordinarios cognitores vel ad usum publici iuris pertinent, legibus oportet audiri".*

92 Im Hochmittelalter wird auch an CTh. XVI,2,41 (412)= *Constitutiones Sirmondianae 15* durch Hincmar Rhemensis (2.326; 785) erinnert: *„Clericos non nisi aput episcopos accusari convenit"*. In dieser Normierung sind auch gewisse Garantien im Blick auf den Angeklagten festgehalten, welche die ursprünglichen Grundsätze des ältesten kanonischen Prozessrechts übernehmen:

Diese Übernahme erfolgte offenkundig im 9. Jahrhundert und zeigt die Entwicklung der Kirche auf, an den Gerichtshöfen die Rechtsfiguren und Rechtsregeln des römischen Prozessrechts anzuwenden um die grundlegenden Prinzipien der kanonischen Rechtsordnung festzulegen, welche von Anfang an den Bischöfen innerhalb der christlichen Gemeinschaften sowohl im Westen wie im Osten des Reiches die entsprechende Jurisdiktion zukommen ließen.
Dies ermöglichte im Bereich des Römischen Reiches eine Verbreitung der gemeinsamen römisch-kanonistischen Rechtskultur durch Uniformität im Blick auf die Natur der richterlichen Organe, die Einheitlichkeit in den Prinzipien des Prozesses und die Anwendung gleicher Regeln im Blick auf die substantielle Gerechtigkeit und die Billigkeit.
Durch diesen Rechtskomplex erfolgte im Westen im Hochmittelalter die Verbreitung sowohl des kanonischen Rechts als auch des übernommenen Römischen Rechts (nach Überprüfung der Konformität mit dem *ius divinum*).
Im *Codex Theodosianus* sehen die Einleitungsprinzipien vor, dass man in zivilrechtlichen (ausschließlich weltlichen) Belangen den Rechtsweg der *episcopalis audientia* beschreiten konnte. Für die Rechtsfälle im Zivilrecht oder im Kriminalrecht im Blick auf einen Bischof war die entsprechende Rechtskompetenz stets einem kirchlichen Richter bzw. einer Versammlung von anderen Bischöfen anvertraut. Für Rechtsfälle, welche die Religion betrafen, waren mit Ausnahme der schwersten Verbrechen immer die Bischöfe zuständig. Für die Verurteilung schwerer Verbrechen durch kirchliche Vertreter und Anhänger der Religion war stets der Bischof verantwortlich.
In der kanonistischen Tradition des Mittelalters wurden durch die *Lex Romana Wisigothorum*, CTh. XVI,2,23 (=*Lex Romana Wisigothorum* 16.1.3) sowie CTh. XVI,11,1 (=*Lex Romana Wisigothorum* 16.5.1) diese Rechtsordnung übernommen. Verschieden davon und wahrscheinlich mehr restriktiv war in der Folge die Rechtsdisziplin Kaiser Justinians. Die Autoren des kanonischen Rechts und die Autorität der Kirche im Hochmittelalter und bis Gratian haben sich immer und

---

„…noverit docenda probationibus, monstranda documentis se debere inferre"; „…Ideoque huiusmodi dumtaxat causas episcopi sub testificatione multorum actis audire debebunt".

deshalb wohl nicht ohne Grund auf die theodosianische Tradition berufen[93].

5.2.3. Bischöfliche Gewalt (*potestas episcopi*) in institutionellen Aufgaben und Funktionen

Im sechzehnten Buch des *Codex Theodosianus* finden wir weitere Verordnungen von geringerer Bedeutung. Die rechtliche Verfügungsgewalt im Blick auf die Verdrängung der heidnischen Kulte wurde von den kaiserlichen Magistratsbeamten den Bischöfen überantwortet (vgl. CTh. XVI,10,19). In der Sirmondschen Konstitutionensammlung (*Constitutiones Sirmondianae*) erwähnt man die Rechtspflicht der Bischöfe zum Besuch in den Gefängnissen und die Art und Weise der Behandlung der Gefangenen, um ihnen Asylrecht in den Kirchen zu garantieren. Damit verbunden war es zudem ihre Aufgabe, über die Feier heidnischer Riten zu wachen[94]. Diese institutionellen Aufgaben und Funktionen wurden durch die Gesetzgebung Kaiser Justinians erweitert. Man denke hier etwa an die Rechte im Sinne des administrativen Rechts beim Verbot des Glückspiels, ausgeführt in C. 1,4,25 und C. 3,43,1; die Möglichkeit zur Ernennung eines Sachwalters über einen Verrückten kam dem Bischof zu (C. 1,4,27)[95]. Im Prozessrecht erinnert man sich der Aufsichtspflicht über die Ausübung der Jurisdiktion, die Teilnahme am Urteil, sowie die Übernahme der Prozessakten (C. 4,30,14; Nov. Iust. 86 und 123).

Verschiedene Gesetze wurden in der Folge auch in das kanonische Recht des Hochmittelalters übernommen, insbesondere um die institutionelle Bedeutung der kirchlichen Organe nach dem Ende des Römischen Reiches abzusichern. Durch diese Präsenz blieben die Grundlagen der *Lex catholica* und des Römischen Rechts aufrecht und durchdrangen und befruchteten andere Rechtsordnungen. Die drei Arten von Normen, die wir kurz beleuchtet haben, bezeichneten die

---

93 Vgl. zur Rezeption in der Folge G. L. FALCHI, *Introduzione allo studio,* 186-187; auch im Blick auf das *Decretum Gratianum,* 335 ff.

94 Vgl. *Costitutiones Sirmondianae*, 12.

95 Siehe dazu G. L. FALCHI, *Studi sulle relazioni tra la legislazione di Giustiniano (528-533) e la codificazione di lege e iura,* in: SDHI 59 (1993), 1ff. und 132 ff.

staatliche Disziplin kirchlicher Materie und wurden im Bereich der Gesellschaft und der römischen Rechtsordnung anerkannt, innerhalb derer die Kirche sich allmählich als eigene Gemeinschaft autonom zu leiten und zu verstehen begann.

5.3. Übernahme und Anpassung von Rechtsinstituten des Römischen Rechts

5.3.1. Änderungen im Bereich des zivilen Privatrechts

Es wäre verwegen, in diesem Rahmen den Einfluss des Christentums auf die Disziplin weltlicher Rechtsinstitute umfassend zu behandeln. Er stieg vor allem durch die Ausweitung kirchlicher Rechtsinstitute auf das weltliche Recht. Ein direktes Beispiel finden wir im *Codex Iustinianus* C. 7,15,2, wo festgehalten wird, dass alle Sklavenbefreiungen im Blick auf die Rechtsordnung durch die liberalere Befreiungsvorschrift der *manumissio in ecclesia* geregelt werden sollten. Die Rechtswirksamkeit dieser Ausweitung im Blick auf die Freilassung von Sklaven führte auch stets zur Verleihung der römischen Staatsbürgerschaft. Im Blick auf das Rechtsinstitut der Ehe finden wir eine indirekte Einflussnahme in der Ausarbeitung der rechtlichen Struktur sowie in der Identifikation mit der Natur des Privatrechts.
Besonders die Kirchenväter haben die Heirat als Vertrag in konsensualistischer Sicht gedeutet[96]. Von daher ergibt sich für den Gesetzgeber die Notwendigkeit der Suche nach einer geeigneten Form der Objektivierung des ehelichen Willens. Anzumerken sind auch die größere Bedeutung der familiären Bande, die auf der natürlichen Blutsverwandtschaft beruhen, und die bessere rechtliche Position der Frauen sowie der Versuch, durch die Normierung der ehelichen Verbindung größeren Bestand zu ermöglichen, indem Scheidung und Verstoßung sowie die Möglichkeit für Geschiedene, zu einer erneuten Eheschließung zugelassen zu werden, beschränkt werden. Es wird auch nicht auf die Anpassung der weltlichen Rechtsinstitute im Blick auf die christliche Religion vergessen, wie z. B. C. 1,3,44 (530) im Blick auf

[96] Siehe dazu besonders J. GAUDEMET, *Le droit romain dans la littérature chrétienne occidentale du III au V siècle,* in: *Ius Romanum Medii Aevii,* Mailand 1978.

das Verbot der Ehe von Priestern und Subdiakonen im Osten oder C. 1,3,49 (531), der den Ausschluss der Anwendbarkeit einer allfälligen Anfechtungsklage bei Übergehung naher Angehöriger (*Querela inofficiosi testamenti*) im Blick auf das Testament ausschließt[97].

5.3.2. Die Freilassung von Sklaven (*manumissio in ecclesia*) und das kirchliche Asylrecht

Eine besondere Behandlung erfuhren durch christlichen Einfluss das Asylrecht sowie das Entlassungsrecht der Sklaven[98]. Das Asylrecht in den Kirchen (vgl. CTh. IX,45) wurde für Einzelne eingeführt, die nach Ablegung der Waffen bei der Kirche um Hilfe beim Apell an den Kaiser gebeten hatten. Nur in der Folge hatte man dieses Rechtsinstitut unter dem Blick des Schutzes der Sakralität des Ortes gedeutet. Der Schutz erläutert die besondere Härte, mit der die Beamten bei Verletzung des Asylrechts konfrontiert wurden.

Das sehr alte Rechtsinstitut der *manumissio* wurde in der Weise adaptiert, dass die christlichen Herren gemäß dem Naturrecht den Sklaven das Freiheitsrecht zusprechen konnten. Mit dem Gesetz CTh. IV,7,1, an welches der Historiker Sozomenos erinnert, teilte Kaiser Konstantin die gleichen Rechtseffekte der *manumissiones iuris civilis* auch der kirchlichen Autorität bei der Befreiung von Sklaven zu, *„ut in ecclesia catholica libertatem domini suis famulis praestare possint, si sub adspectu plebis adsistentibus christianorum antistibus id faciant."* Wahrscheinlich reichte in den Provinzen eine Willensbekundung gegenüber dem Bischof oder den Priestern aus.

Die zivilrechtliche Freilassung garantierte dem entlassenen Sklaven die Möglichkeit, die römische Staatsbürgerschaft anzunehmen, da alle anderen Formen als unangebracht erscheinen mussten[99]. Mit dem Gesetz CTh. IV,7,1 verlieh Kaiser Konstantin die gleiche Rechtswirksamkeit wie im Zivilrecht jenen Sklaven, die durch die christliche

---

[97] Siehe dazu C. CASTELLO, *Norme conciliari e autonomia legislativa degli imperatori cristiani in tema di divorzio,* in: AARC (5) 1983.

[98] Siehe dazu G. L. FALCHI, *Fragmenta iuris romani canonici,* 26 ff; 118-121.

[99] P. G. CARON, *L´influenza cristiana sulla legislazione imperiale romana in materia di schiavitù,* in: *Studi in onore di A. Biscardi* IV (1983) 311 ff.

Gemeinde befreit und von der kirchlichen Autorität, die einen schriftlichen Akt auf Probezeit anlegen musste, angenommen worden sind[100]. Wahrscheinlich reichte dafür in den Provinzen des Reiches die Willenserklärung vor dem Bischof oder den Priestern aus, wie es in § 21 des syrisch-römischen Buches lautet[101].
In der Tradition des Hochmittelalters wurde das Rechtsinstitut der Freilassung des Sklaven in der Kirche auch im germanischen Recht appliziert. Diese Form der Entlassung gewann an Bedeutung durch die Zuerkennung des *status libertatis* wie auch durch die Befreiung im Blick auf eine Übernahme des Freigelassenen in den kirchlichen Stand[102]. Auch das Asylrecht in Kirchen wurde in der hochmittelalterlichen Rechtsordnung übernommen durch die Übernahme von CTh. IX,45,4 in die *Lex Romana Wisigothorum.*

6. Konfessionalisierung des Staates und Rezeption der Kanones in die kaiserliche Gesetzgebung

Mit Kaiser Valentinian I. (363) kam es zu einer Veränderung der Sichtweise der Gesetzgebungspolitik im Bereich kirchlicher Rechtsmaterie, gleichsam zu einem Vorspiel der Einführung der Konfessionsbezogenheit des Staates ein paar Jahre später durch Kaiser Theodosius I. im Jahre 380. Es begann nunmehr die schrittweise Übernahme der kirchlichen Disziplin und Normen in die kaiserliche Rechtsordnung und unmittelbar danach auch die Übernahme von Normen, die den Glauben selbst betrafen (Verdrängung der Häresie, der Apostasie, des Heidentums; Verschlechterung der Situation der jüdischen Gemeinden). Schrittweise gibt also das Römische Reich seine distanzierte Haltung gegenüber der inneren Ordnung der Kirche auf und übernimmt von ihr selbst den Inhalt in ihre eigene Rechtsordnung und verleiht dieser die Gewalt des weltlichen Strafrechts. Es

---

100 Vgl. dazu W. WALDSTEIN, *Schiavitù e cristianesimo da Costantino a Teodosio II,* in: *Atti Accademia Romanistica Costantiniana,* VIII (1990), 123ff.
101 Siehe dazu *Syrisch-römisches Rechtsbuch*, §21: *Etsi recte liberatur servus quem liberat dominus eius coram testibus, melius es tut liberet iure servum suum vel ancillam suam coram episkopis et presbyteris et in hora sit, coram presbyteris secundum praeceptum regis gloriosi Costantini.*
102 Vgl.dazu G.L. FALCHI, *Introduzione allo studio,* 190 ff.

handelt sich dabei um eine Rezeption kanonischer Normen in das kaiserliche Rechtssystem[103].
Die verschiedenen zahlreichen Gesetze, die sich auf die Repression der Häresie bezogen, wurden organisch und nicht bloß dem Anlassfall nach erlassen, es wurde insbesondere festgelegt, wer als Häretiker zu bezeichnen wäre im Blick auf das Bekenntnis des Glaubens und auf die Gemeinschaft mit den Bischöfen[104].
Weiters wurde eine rechtliche Begründung im Blick auf die Politik der Zurückdrängung vorgelegt (Wahnsinn des Apostaten oder Häretikers; Notwendigkeit, die Bildung des Vermögens von Sekten zu behindern; Notwendigkeit, die guten Christen vor den Häretikern zu bewahren; vgl. CTh. XVI,7,1; CTh. XVI,5,7 aus dem Jahre 381). Damit verbunden waren diverse Strafbestimmungen, wobei einige vorbeugend, wiederum andere rückwirkend waren. Die kaiserliche Gesetzesnormierung unterstützte dabei sehr häufig die religiöse Politik der Kirche, wie z. B. am Beginn des 5. Jahrhunderts hinsichtlich der Donatisten[105].
Für viele Gesetze lässt sich im Blick auf Glaubenslehren ein Vorläufer in der kanonischen Gesetzgebung finden[106]. Entsprechende Ausführungen finden sich summarisch wie im langen Gesetz CTh. XVI,5,65. Durch das Studium der Rechtsentwicklung auch im Blick auf die Glaubenslehre lässt sich die intensive Diskussion innerhalb der Kirche und die anfängliche Unterscheidung und darauf folgende Vereinigung von Kirche und ziviler Gewalt in den Reaktionen gegenüber den vorrangigen Häresien nachweisen.

6.1. Gesetze im Blick auf die Glaubenslehre

Die Häresien standen im Verlauf des 4. Jahrhunderts im Mittelpunkt der großen Ökumenischen Konzilien von Nizäa (325), Konstantinopel (381) und Ephesus (431). Zahlreiche andere Lokalkonzilien wur-

103 Vgl. dazu G. L. FALCHI, *Introduzione allo studio,* 89 ff.
104 vgl. CTh. XVI,5,5; CTh. XVI,1,2; CTh. XVI,2,25; CTh. XVI,5,6. Diese Gesetze wurden in den Jahren 380-381 veröffentlicht.
105 Siehe dazu K. ALAND, *Kaiser und Kirche von Konstantin bis Byzanz,* in: IDEM, *Kirchengeschichtliche Entwürfe,* Güthersloh 1960, 257-279, besonders 271ff.
106 Vgl. dazu N. MAGHIOROS, *Lineamenti della normativa conciliare canonica dal 313 al 425,* in: *Atti del IX Colloquio Internazionale Romanistico Canonistico* (1994), 365-455, besonders 366 ff.

den im Osten und in Afrika (Karthago) abgehalten, um die einzelnen häretischen Gruppierungen von Sekten zu treffen. Einen Rahmen dazu bietet bis zum Jahre 435 auch aus der Sicht des kaiserlichen Gesetzes der Überblick, der sich im *Codex Theodosianus* findet[107]: die Apollinarianer (CTh. XVI,5,12-13-14-33), die Donatisten (CTh. XVI,5,37-38-39-40-43-44-46-52-54-55-65), die Eunomianer (CTh. XVI,5,6-8,11-12-13-17-23-25-27-31-32-34-36-49-50-58-59-60-61-65), die Enthusiasten (CTh. XVI,5,65), die Phrygier (CTh. XVI,5,40-59-65), die Photinianer (CTh. XVI,5,6-65), die Hydroparastaten (CTh. XVI,5,7-9,65), die Mazedonianer (CTh. XVI,5,11-12-13-59-60-65), die Manichäer (CTh. XVI,5,3-7-9-11-18-35-38-40-41-43-59-62-64-65; CTh. XVI,10,24;16,7,3), die Marcellianer (CTh. XVI,5,65), die Markianisten (CTh. XVI,5,65), die Massaliener (CTh. XVI,5,65), die Montanisten (CTh. XVI,5,34-48-57-65), die Novatianer (CTh. XVI,5,2-59-65; 16,6,6), die Paulianer (CTh. XVI,5,65) die Priscillianisten (CTh. XVI,5,40-43-48-59-65) sowie die Sabbatianer (CTh. XVI,5,59-65).
Bis zum Jahre 380, in dem die Konstituiton *Cunctos populos* veröffentlicht wurde und man den Beginn des institutionellen konfessionellen Staates ansiedelt, sind die Gesetze, die sich auf Inhalte des Glaubens beziehen, nicht häufig. Im Zeitalter Konstantins fehlen sie vollständig, nach und nach erscheinen sie eher sporadisch, aber ohne von einer dahin gestalteten Gesetzgebungspolitik forciert worden zu sein. So verweist CTh. XVI,5,1 des Jahres 326 auf die ausschließliche Beschränkung der eingeführten Privilegien auf katholische Amtsträger, während CTh. XVI,5,2 des Jahres 326 sogar eine richterliche Entscheidung zugunsten der Novatianer und gegen die Katholiken darstellt[108]. Nur im Jahre 341 erlässt Kaiser Konstans durch CTh.

---

107 Siehe dazu G. L. FALCHI, *La tradizione giustinianea,* 84.

108 CTh. XVI,5,1: *Privilegia, quae contemplatione religionis indulta sunt, catholicae tantum legis observatoribus prodesse oportet. Haereticos autem atque schismaticos non solum ab his privilegiis alienos esse volumus, sed etiam diversis muneribus constringi et subici.*

CTh. XVI,5,2*: Novatianos non adeo conperimus praedamnatos, ut his quae petiverunt crederemus minime largienda. Itaque ecclesiae suae domos et loca sepulcris apta sine inquietudine eos firmiter possidere praecipimus, ea scilicet, quae ex diuturno tempore vel empto habuerunt vel qualibet quesiverunt ratione. Sane providendum erit, ne quid sibi usurpare conentur ex his, quae ante discidium ad ecclesias perpetuae sanctitatis pertinuisse manifestum est.*

XVI,10,2 ein Gesetz gegen die private Feier heidnischer Opfer. CTh. XVI,10,1, durch Kaiser Konstantin erlassen, betraf die nächtlichen Opferfeiern und Kaiser Konstans bezog sich auf diese Verfügung: *„contra legem divi principis parentis nostri et hanc nostrae mansuetudinis iussionem ausus fuerit sacrificia celebrare…"*[109].

Im Jahre 356 ermahnt man durch eine Strafverfügung die Teilnehmer an der Feier der Opfer (vgl. CTh. XVI,10,6). Letztlich wurden im Jahre 381 alle Formen von Opfern untersagt (vgl. CTh. XVI,10,7)[110]. Die bisher beschriebene Gesetzgebungspolitik in Glaubenslehren verstand sich als logische Folgerung eines neutralen Verhaltens von Seiten des Staates im Blick auf religiöse Materie, die nach und nach mit dem Erstarken des Christentums zu einer Bevorzugung dieser Religion führte.

Erst in den Jahren 373 und 377 findet man die ersten beiden Gesetze, welche die Glaubenslehre selbst betreffen. Es handelt sich um CTh. XVI,6,1 und 2 gegen die Wiederholung der Taufe und betrifft zwei Normen mit territorialer Gültigkeit. Die erste betrifft ein Mandat oder Dekret, durch welches der Kaiser seine offenkundig durch die kirchliche Autorität beeinflusste Meinung ausdrückt, die zweite Norm betrifft die Provinz Asien und ist deshalb interessant, weil sie gleichsam die kaiserlichen Bestimmungen vorwegzunehmen scheint[111]: *„…Eorum quippe institutiones sequundae sunt, qui apostolicam fidem sine intermutatione baptismatis probaverunt. Nihil enim aliud praecipi volumus, quam quod evangelicorum et apostolorum fides et traditio incorrupta servavit, sicut lege divali parentum nostrorum Costantinii, Costantii, Valentiniani decreta sunt…"*. Das Gesetz beruft sich auf die christlichen Kaiser, ausgehend von Konstantin, der das Argument noch nicht durch Normen geregelt hatte. Valentinian I. scheint im Jahre 373 der erste zu sein, der dies regelte.

---

[109] Vgl. CTh. XVI,10,1.

[110] Vgl. CTh. XVI,10,7: *Si quis vetitis sacrificiis diurnis nocturnisque velut vesanus ac sacrilegus incertorum consultorum se inmererit fanumque sibi aut templum ad huiuscemodi sceleris executionem adsumendum crediderit vel putaverit adeundum, proscribtione se noverit subiugandum, cum nos iusta institutione moneamus castis deum precibus excolendum, non diris carminibus profanandum.*

[111] Siehe dazu CTh. XVI,6,1: *Antistitem, qui sanctitatem baptismi inclicita usurpatione geminaverit et contra instituta omnium eam gratiam iterando contaminaverit, sacerdotio indignum esse censemus.*

Nach dem Jahr 380 erscheinen in großer Zahl Gesetze, die die Materie des Glaubens betreffen und die man mit den Entscheidungen der allgemeinen lokalen Konzilien verbinden kann. Die Grundnorm stammt aus dem Jahre 380 und vom Konzil zu Konstantinopel (381). Es herrscht Einheit in der Gesetzgebungspolitik betreffend Glaubenslehren, welche schon durch Kaiser Theodosius I. gefördert wurde und bis 395 fortdauern sollte.

Im Osten wird durch den Kaiser das Grundgesetz *„Cunctos populos"* veröffentlicht (vgl. CTh. XVI,1,2 [Februar 380]), welches für die Untergebenen genau regelt, welchen Glauben man praktizieren sollte, d.h. die Tradition des Apostels Petrus, approbiert durch Papst Damasus und den Bischof von Alexandrien Petrus: *„…hoc est, ut secundum apostolicam disciplinam evangelicamque doctrinam patris et filii et spiritus sancti unam deitatem sub parili maiestate et sub pia trinitate credamus"*. Diese Tradition wurde zudem in CTh. XVI,5,6 (381) erläutert, wobei ein Vergleich mit dem Glaubensbekenntnis in Can VII. des Konzils zu Konstantinopel aufschlussreich ist[112]. Das Gesetz war zur damaligen Zeit sehr wichtig und in der östlichen Tradition wurde es im Rechtsbereich durch den *Codex Justinianus* I.1.2 bewahrt, im westlichen Bereich von *Hincmar Rhemensis*, 1.337 dann später im 9. Jahrhundert. Der Zuspruch zu dieser Formel hatte die wahren Christen von den Häretikern unterschieden. Die Rechtsfolge der Häresie war das Verbot der Versammlungen (*conciliabula)* für die Häretiker: „ …*nec conciliabula eorum ecclesiarum nomen accipere*[113]*"*. Deshalb konnten die Kirchen nur durch katholische Bischöfe geleitet werden, denen diese zurückgegeben werden mussten, wenn sie von Häretikern in Anspruch genommen worden sind.

Das Jahr 395 bedeutet einen klaren Einschnitt in den Entwicklungen zwischen Ost und West, wobei die Gesetzgebung durch Inhalt und Gestalt sehr verschieden ist. Im Westen befasst sich der Kaiser vor allem mit dem Problem der Donatisten in Afrika, wobei er die exekutive Gewalt wesentlich bei den lokalen Ortskirchen ansiedelt, welche in

---

112 Vgl. dazu F. DE MARINI AVONZO, *Codice Teodosiano e concilio di Efeso,* in: AARC 5 (1983).

113 Siehe zur arianischen Problematik vor allem V. KEIL (Hrsg./Übers.), *Quellensammlung zur Religionspolitik Konstantin des Großen (*=Texte und Forschung 54), Darmstadt 1989, 96-105. Auch H. R. DROBNER, *Lehrbuch der Patrologie,* Frankfurt 2004², 255-258.

den verschiedenen Entscheidungen der Konzilien in Karthago ihren Niederschlag finden. Im Osten hingegen beschäftigt man sich neben dem Thema der Häresien vor allem mit der Frage, unter welche *potestas* man die jüdische Gemeinde stellen könnte. Letztlich zeichnet sich in dieser Zeit eine Neugestaltung der Gesetzgebung im Blick auf die Glaubenslehre ab, insbesondere durch die Veröffentlichung des CTh. XVI,5,65, in dem die bisher geltende Norm gegen die Häretiker und Apostaten verstärkt und systematisch dargelegt wird.
Nach dem Konzil von Ephesus (431) wurde durch CTh. XVI,5,66 die vorangehende Verfassung aufgrund der Beschlüsse geändert und damit auch die rechtliche Situation der Juden und Heiden geregelt.
Die Promulgation des *Codex Theodosianus* und seine Verbreitung im Westen ermöglichte durch die Übernahme in die staatskirchlichen Gesetze die Verbreitung der konziliaren lokalen Kanones im Bereich des gesamten Reiches. In der Zurückdrängung der Häresien kann man zwei verschiedene Arten von Sanktionen unterscheiden, die an den Manichäern und an den Arianern ihre Anwendung fanden: Die Manichäer und Donatisten mussten sich trennen, Strafgeld bezahlen und ihre Orte wurden beschlagnahmt (CTh. XVI,5,3). Weiters wurde ihnen die Fähigkeit, ein Testament zu schließen oder anzunehmen verwehrt (CTh. XVI,5,7) und ihnen wurde Rechtsfähigkeit aberkannt (CTh. XVI,5,9). Den Arianern wurden ihre liturgischen Orte beschlagnahmt (CTh. XVI,5,4), es wurde ihnen der Bau von Kultorten verwehrt (CTh. XVI,5,8), die Versammlungsfreiheit eingeschränkt, sowie liturgischen Feiern, wie Weihehandlungen untersagt (CTh. XVI,5,11). Letztlich wurde dadurch eine klare Trennung zum Staat formuliert (vgl. CTh. XVI,5,13)[114].
Verbunden mit den Normen betreffend Inhalte des Glaubens waren auch die Regelungen im Blick auf die jüdischen Gemeinschaft und die Verdrängung heidnischer Kultpraktiken. Die Gesetze aus der Regierungszeit Kaiser Konstantins, die wir weiter oben beleuchtet haben, werden gewöhnlich in den Jahren 330 bis 342 eingeordnet und sind auf eine kaiserliche Gesetzgebungspolitik im Blick auf die Notwen-

[114] G. L. FALCHI, *Osservazione sul fondamento e sul contenuto del diritto di libertà religiosa nel Codice Teodosiano,* in: *Atti del V Colloquio giuridico,* Roma 1984, 356 ff.

digkeiten des Ostens des Reiches ausgerichtet. Verschiedene Gesetze, die sich vor allem im CTh. XVI,9 finden, regeln den Besitz von christlichen Sklaven durch Juden. So sagt CTh. XVI,9,1 (335): „*Si quis Iudaeorum servum Christianum vel cuiuslibet alterius sectae emerit et circumciderit, a Iudaei ipsius potestate sublatus in libertate permaneat*". Die Verfügungen in dieser Materie durch Konstantin und Konstans waren auf die Verteidigung der Gewissensfreiheit und die Wahlfreiheit der Religion gerichtet. Mit der Entwicklung des konfessionellen Staates hingegen beschränken andere Normen einerseits stärker die Bekehrungsaktivitäten der Juden, andererseits wird ihnen die Möglichkeit zur Teilhabe am Leben des Reiches durch zahlreiche neue Regelungen und Beschränkungen durch verschiedene Institute des privaten und öffentlichen Rechts im Blick auf ihre Rechtsfähigkeit erschwert[115]. Ähnliche Beschränkungen wurden schrittweise den Heiden auferlegt[116].

6.2. Gesetze im Blick auf die kirchliche Disziplin

Im disziplinären Bereich muss man zwei Perioden unterscheiden, jene Regelungen vor dem Jahre 370 und jene nach 380. Die kaiserliche Gesetzgebung nach 370 betrifft den neuen Aspekt der formellen Übernahme der kanonischen Regelungen in die römische Rechtsordnung. Die Gesetzgebung disziplinarer Materien fand ebenfalls durch das kanonische Recht Eingang in die kaiserliche Normierung und umfasste die verschiedenen Grade kirchlicher Verantwortungsträger: Gesetze, die die Wahl und Ernennung oder das Leben der Priester bei der Jugendseelsorge betreffen (vgl. CTh. XVI,2,32-33; XVI,16,2.44), sodann Normen für das monastische Leben (CTh. XVI,3,1-2), den Stand der Diakoninnen (CTh. XVI,2,27-28), für Gläubige, die sich um die Kranken und die Bestattung der Toten kümmerten (CTh. XVI,2,42-43). Weiters Regelungen für die Predigt der Priester (CTh. XVI,2,25) und Normen, die die Notwendigkeit der Einheit in der Gemeinschaft mit dem Bischof sowie die Religionsfreiheit für die Christen betrafen[117].

---

[115] Vgl. dazu G. L. FALCHI, *La tradizione giustinianea,* 85 ff.

[116] *Ibidem,* 86.

[117] Zu diesem umfassenden Problemfeld existiert eine reichliche Bibliographie bei J. GAU-

Die Regeln beziehen sich auf die Entwicklung in Ost und West um die Jahre 370-380. Verschiedene lokale Konzilien und auch das Ökumenische Konzil zu Nizäa haben Regeln für Christen aufgestellt, die den Stand der jeweiligen Personen betreffen sowie verschiedene Gesetze für den Vorgang der Ernennung zu höheren kirchlichen Leitungsfunktionen enthalten (Patriarch, Bischof, Kleriker in verschiedenen Stufen, Diakonissinnen). Von besonderer Bedeutung waren dabei aber auch die Verhaltensnormen der Gläubigen in disziplinärer Hinsicht und Normen zur Bewahrung der kanonischen Tradition. Von allen diesen Normen gab es eine Bekräftigung und Vertiefung durch eine Sammlung konziliarer Kanones, das *Corpus canonum orientale*, welches sich rasch im Osten wie im Westen um das Jahr 380 verbreitet hatte[118]. Mit der zeitgleichen Realisierung des konfessionellen Staates werden diese kanonischen Disziplinarregeln in das kaiserliche Recht übernommen. Nach dem Jahre 380 erscheinen auch andere Regelungen des christlichen Lebens wie z. B. die Regelungen des monastischen Lebens. Die Unterscheidung der beiden Perioden wird sehr anschaulich durch die systematische Ordnung des XVI. Buches des *Codex Theodosianus* dargestellt. Im Titel CTh. XVI,2 werden die Normen angeführt, auf die sich die einzelnen Kanones beziehen und danach in das *Corpus canonum orientale* übernommen wurden. Es werden die Gesetze im Blick auf folgende kanonische Normierung übernommen: die disziplinären Gesetze, die Mönche (CTh. XVI,3) oder die richtige Tradition der Lehre auf Seiten der katholischen Geistlichen (CTh. XVI,4) betreffen. Andere Titel regeln die Inhalte des Glaubens (Häretiker CTh. XVI,5 und 6; Apostaten CTh. XVI,7; Juden CTh. XVI,8 und 9; Heiden CTh. XVI,10).

Es ist kein Zufall, dass mit der Verstärkung der konziliaren Verfügungen die Veröffentlichung von Gesetzen im kirchlich disziplinären Bereich begonnen hat. Mit der Annahme von CTh. XVI,2,20 (370) verbot Kaiser Valentinian*: „Ecclesiastici aut ex ecclesiasticis vel qui continen-*

DEMET, *La formation du droit séculier et du droit de l'Église au IV e V siecle,* Paris 1979². Auch C. CASTELLO, *Sulla recezione nel diritto romano di norme conciliari e sul loro impiego ad opera di Costantino-Anni 312-323,* in: *Atti IX Colloquio Internazionale Romanistico Canonistico (1994),* 227 ff.

[118] Vgl. dazu P. ERDÖ, *Die Quellen des Kirchenrechts,* 32 f.

tium se volunt nomine nuncupari, viduarum ac pupillarum domus non adeant…".
CTh. XVI,2,22 (372) weitet dieses Verbot auf die Bischöfe aus, wobei dann diese Regel durch CTh. XVI,2,44 (420) erweitert wurde. In analoger Weise sieht CTh. XVI,2,27 und 28 (390) für das Alter der Weihe zur Diakonissin das 60. Lebensjahr vor*, secundum praeceptum apostoli*[119]. Der letzte Teil von CTh. XVI,2,27 drängt möglichen Missbrauch zurück: *„Feminae, que crinem suum contra divinas humanasque leges instinctu persuasae professionis absciderint, ab ecclesiae foribus arceantur. "*
Von der zweiten Serie von Normen ist CTh. XVI,3,1 (390) mit dem vorgeschrieben wurde: *„deserta loca et vastas solitudines sequi adque habitare iubeantur."* Von dieser Regelung gibt es nach Florin Patrucco eine zweifache Beurteilung[120]. Gemäß einiger handle es sich um eine Norm, welche die Übernahme einer Richtung bzw. eines Modells des monastischen Lebens betrifft, gemäß anderer würde das Gesetz aufgrund öffentlicher Ordnung die Handlungsmöglichkeiten der Mönche beschränken, welche Unruhen in der Stadt geschürt hätten.
CTh. XVI,3,2 (392) tilgt das Verbot für Mönche durch ein Gesetz, die Stadt betreten zu dürfen, eine Regel, die dann in der Folge durch das Konzil von Chalcedon wieder eingeführt wurde. Der Moment der Übernahme in die kaiserliche Rechtsordnung ist bezeichnend im Blick auf den Grad der Verschmelzung mit der Rechtsordnung der Kirche. Andere Normen der Übernahme von inneren Regelungen, die das Leben der Kirche betreffen, wurden erst später während der Regierungszeit des Kaisers Justinian veröffentlicht, besonders Normen, welche die Verwaltung des kirchlichen Vermögens oder die Ernennung der Bischöfe und Äbte betrafen. Die fehlende Übernahme dieser kanonischen Normen in dem von uns betrachteten Zeitraum kann uns auf die Unabhängigkeit der Kirche vom Staat hinweisen, die folgende Entwicklung jedenfalls wurde durch die Tendenz gekennzeich-

[119] Die Materie bezieht sich vor allem auf das Konzil zu Nizäa, Can. 19, welcher dann in das Gesetz CTh. XVI,2,27 übernommen wurde: *Nulla nisi emensis sexaginta annis, cui votiva domi proles sit, secundum praeceptum Apostoli, ad Diaconissarum consortium transferantur.*
[120] Vgl. M. FLORIN PATRUCCO, *Monachesimo e gerarchie ecclesiastiche nel IV-V secolo: rapporti, tensioni, alleanze,* in: AARC 10 (1995), 155 ff.

net, dass die Kirche im Reich des byzantinischen Staates stärker eingefügt wurde.
Die Gesetzgebung Kaiser Justinians wird in die Rechtsordnung die Disziplin der Ernennung der Patriarchen, der Bischöfe und Äbte einführen (C. 1,3,42; C 1,3,48; Nov. Iust. 123; B. 3.1.8 und 9)[121]. Darüber hinaus befasste er sich mit den kirchlichen Vermögensgütern (C. 1,2,21). In der byzantinischen Staatsordnung betont man stufenweise die Kontrolle durch den Staat, um auch innerhalb der kanonischen Rechtsordnung die Beachtung der übernommenen Gesetzgebung zu gewährleisten.

6.3. Besondere Ordnung der privatrechtlichen Materie

Verschiedene Normen führten für den Stand der Geistlichkeit eine besondere Ordnung in einigen privatrechtlichen Bereichen ein. Ein Teil von ihnen stützte sich auf auffindbare Rechtsformen und Rechtsfiguren des traditionellen Privatrechts. Dies war besonders dann wichtig, wenn es galt, die Gesetze an die jeweilige Situation und an die Herausforderungen der christlichen Gemeinschaft und deren Amtsträger anzupassen, wie dies auch im Fall des Titels CTh. V.3 *de clericorum et monarchorum* der Fall ist. Es kann in diesem Aufsatz nicht näher der Frage nachgegangen werden, wie sich der Einfluss des Christentums auf das Römische Recht vollzog, ich möchte nur darauf hinweisen, dass die neue Religion Trägerin stark innovativer Grundsätze war und dass durch das Wirken institutionalisierter Bischöfe eine veränderte Wahrnehmung im Blick auf die Rechtsinstitute, welche das Christentum prägte, stattgefunden hatte[122]. In der Folge konnte also die Rechtsordnung der Kirche durch die Herausforderungen der Zeit auf die sozialen Probleme und auf diese Institute zurückgreifen.
Wir fassen zusammen: Am Beginn des 5. Jahrhunderts hatte sich also im Bereich der kaiserlichen Rechtsordnung ein Normenkomplex herangebildet, der der Kirche entsprach und teils aus der kaiserlichen, teils aus der kirchlichen Rechtsordnung übernommen wurde. Der

[121] Siehe zu dieser Entwicklung S. H. ALIVISATOS, *Die kirchliche Gesetzgebung des Kaisers Justinian,* Berlin 1973, 50 ff.
[122] Vgl. dazu G. L. FALCHI, *Introduzione allo studio,* 91.

Gesamtbereich wurde sodann bald mit dem Ausdruck *Ius ecclesiasticum* bezeichnet und bestand aus allgemeinen und auf Themen bezogenen kaiserlichen Konstitutionen, je nachdem ob die einzelnen Verfügungen für einzelne Gemeinschaften bestimmt waren oder eine umfassendere Rechtswirksamkeit besaßen[123].

7. Zusammenfassung und Ausblick: Ein kaiserliches Religionsrecht?

Am Beginn des 5. Jahrhunderts führte innerhalb der kaiserlichen Politik die zentrale Gesetzgebung zur Vereinheitlichung der Rechtsquellen, welche durch einen gewöhnlichen Rechtsweg veröffentlicht und durch einen eigenen allgemeinen eigenen Rechtswert ausgestattet wurden. Andererseits wurde das Ziel durch den organisch geordneten Bereich von Rechtsnormen in einer entsprechenden Kodifikation vollzogen welches man durchaus, wie unsere Untersuchungen zeigen wollten, als kaiserliches Religionsrecht verstehen und benennen kann[124].
Das erste Projekt eines öffentlichen Codex wurde dann durch Kaiser Theodosius II. im Jahre 429 erarbeitet und sah bloß eine Sammlung der *leges generales* vor[125]. Durch entsprechende Novellierungen im Jahre 435 verfügte der Kaiser auch die Sammlung der *leges territoriales*, deren Rechtswirksamkeit für einen beschränkten Bereich einer bestimmten Gemeinschaft Geltung beanspruchte. Durch die Einfügung in den Kodex wurden diese Gesetze wenige Jahre später promulgiert und in den verschiedenen Bereichen des Römischen Reiches verbreitet und kraft ihrer Übernahme in die Sammlung bekamen sie dadurch auch einen neuen Wert im Blick auf ihre territoriale Geltung[126].
Die Folge dieser Entwicklung bestand erstens darin, dass die Kanones, die von lokalen Konzilien übernommen wurden, durch kaiserliche Vermittlung im gesamten Reichsgebiet verbreitet wurden und

123 Der erste Begriff für *Ius ecclesiasticum* dürfte auf den Ambrosiaster im 4. Jahrhundert zurückgehen.
124 Vgl. dazu G. L. FALCHI, *Introduzione allo studio,* 239-250.
125 Siehe dazu L. DE GIOVANNI, *Chiesa e Stato nel Codice Teodosiano,* Neapel 2000, 11 ff.
126 Vgl. dazu W. ENSSLIN, *Die Religionspolitik des Kaisers Theodosius des Großen,* in: *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse,* 1953/2,5-28, besonders 17 ff.

somit eine allgemeine Geltung erlangten. So wurden auch orientalische Regeln außerhalb ihres Geltungsbereichs übernommen und im weströmischen Reich angewendet[127]. Das zweite Phänomen bezieht sich auf Kaiser Justinian wegen dessen Bereitschaft zur Bewahrung der Normen im Kodex. Die Einordnung kirchlicher Materie im neuen Kodex, der im Gegensatz zum *Codex Theodosianus* ausschließlich geltendes Recht zum Inhalt hatte, führte zu einer weiteren Modifizierung der ursprünglichen Bedeutung der theodosianischen Gesetze, die nunmehr den Charakter einer allgemein geltenden effektiven und wirksamen Norm im gesamten Reich hatten[128].

7.1. Zur Systematik der Gesetzessammlungen

Die verschiedene Natur und der unterschiedliche Ursprung der Normen sowie die religionsrechtliche Materie kaiserlicher Herkunft, die entweder übernommen wurde oder wesentlich von bislang geltenden Rechtsinstituten des Römischen Rechts abwich, rechtfertigte eine systematische Positionierung im *Codex Theodosianus*. Im sechzehnten Buch wird die neue Rechtsmaterie bewahrt, während in den vorhergehenden Kapiteln und Büchern die traditionellen Rechtsfiguren übernommen sind[129]. Diese Systematik wurde unter Kaiser Justinian neu bearbeitet und folglich auch in der byzantinischen Rechtssammlung der Basiliken um das Jahr 880[130]. In den Bestimmungen der Materie wollte man insbesondere die Stärke und Bedeutung sowie den Vorrang der *Catholica Lex* hervorheben, zudem auch die besondere Bedeutung der kaiserlichen Normen im Religionsrecht für die ganze normative Systematik unterstreichen[131].

---

127 Siehe dazu G. L. FALCHI, *La codificazione del diritto romano nei secoli V e VI,* Roma 1989, 41 ff.
128 Siehe dazu CTh. XVI,2,31.
129 Vgl. dazu die Anmerkungen bei L. DE GIOVANNI, *Chiesa e Stato nel Codice Teodosiano,* Neapel 2000, 19-25.
130 Vgl. zur Bedeutung Justinians für die Gesetzgebung S. H. ALIVISATOS, *Die kirchliche Gesetzgebung des Kaisers Justinian,* 21 ff.
131 Dies betraf zuallererst die Bereiche der Administration und des Protokolls sowie des Zeremoniells. Siehe dazu L. CARLEN, *Byzantinische und römische Einflüsse im päpstlichen Zeremoniell,* in *Mélanges Felix Wubbe,* Fribourg 1993, 97 ff.

Abgesehen von den kaiserlichen Gesetzbüchern begrüßten es die christlichen Gemeinden sicherlich schon im 5. Jahrhundert, verschiedene Gesetzessammlungen über Normen religionsrechtlicher Bestimmungen heranzubilden. Die Sammlung der *Constitutiones Sirmondianae*, welche zwischen 425 und 438 entstanden ist, betrachtet, versammelt und vereint unter diesem Gesichtspunkt Gesetze verschiedener Herkunft unter dem Gesichtspunkt von Thematik und Materie[132]. Mit dieser Art von Sammlungen kann man im westlichen Teil des Römischen Reiches in analoger Weise die hochmittelalterlichen Sammlungen verbinden. Während im Osten die Auswahl religionsrechtlicher Normen in einer früheren Epoche in den Anhang kanonischer Gesetzessammlungen Eingang fanden und erst später einzelnen Teilen zugeführt wurden, finden wir im Westen hingegen noch immer selbständige Sammlungen ausschließlich Römischen Rechts zum Gebrauch im religiösen Bereich. Diese Texte wurden offenbar für die Ausübung der Jurisdiktion und die Rechtspraxis verwendet[133].

7.2. Inhalt kaiserlicher Gesetze in religionsrechtlicher Materie

Die bisherigen Ausführungen zeigen einen Schlüssel zum Verständnis der kanonischen Bedeutung der römischen Gesetze in religionsrechtlicher Materie. Diese Gesetze konnten nicht im offenen Widerspruch oder Gegensatz mit der kanonischen Rechtsordnung und damit mit dem Naturrecht stehen. Entweder handelte es sich um kanonische Normen, welche in die kaiserlichen Gesetze übernommen wurden oder um Privilegien und Funktionen, die vom Staat mit der Kirche abgesprochen wurden, um deren eigene Sendung zu unterstützen. Im Privatrecht jedoch verwendete die Kirche und ihre Mitglieder mit der Einschränkung der Übereinstimmung der jeweiligen Rechtsnorm mit dem Naturrecht das Römische Recht.
Wir können also zusammenfassend festhalten: Im 4. Jahrhundert bestehen spezifische kaiserliche Normen, die die Gegenwart der Kirche in der Gesellschaft und in Beziehung mit den anderen Religionen

---

[132] Vgl. dazu P. ERDÖ, *Ius greco-romanum and Canon Law (Critical Report),* in: *Atti del congresso Internazionale „Incontro fra canoni d´Oriente e d´Occidente",* Bari 1994, 223 ff.
[133] Vgl. dazu G. L. FALCHI, *Introduzione allo studio,* 253-255; auch 265-276.

regeln. Es bestehen kaiserliche Normen im liturgischen, disziplinären Bereich sowie durch die Übernahme der Konzilsbeschlüsse in den Dingen, die den Glauben betreffen. Es finden sich Normen des römischen Privatrechts, die von den Grundlagen der *Catholica Lex* inspiriert und für den religionsrechtlichen Bereich speziell sind. Letztlich finden wir die Jurisdiktion über die kirchliche Gerichtsbarkeit und die *episcopalis audientia* sowie vielfältige zivile Kompetenzen und Aufgaben, die den Bischöfen zugewiesen waren.

Am Schluss dieser meiner Beobachtungen über die fortschreitende Heranbildung und Verbreitung der kaiserlichen Gesetzgebung im religionsrechtlichen Bereich kann man folgende Bezugspunkte daher nochmals summarisch markieren:

1) Das Religionsrecht, welches durch den *Codex Theodosianus* kodifiziert wurde, ist die Frucht und das Ergebnis zweier Arten von Normen, welche sich von unterschiedlichen ideologischen Gesichtspunkten ableiten lassen. Die säkulare Idee des Kaisers Konstantin und seiner Nachfolger und jene konfessionelle Staatsidee, welche Kaiser Theodosius I. verfolgte.

2) Aus dieser Überlappung lässt sich die Unterscheidung zwischen kaiserlicher Gesetzgebung in religionsrechtlichem Bereich und formeller Übernahme konziliarer Kanones in Gesetze differenzieren. Erstere dient dem Kaiser dazu, der Kirche einen Raum im öffentlichen Leben als geschichtlicher und rechtlicher Ausdruck der *Communio* der Gläubigen zu garantieren. Durch Zweitere soll das Leben der christlichen Gemeinschaften im Bereich des Römischen Reiches gemäß dem Evangelium und den Regeln der kanonischen Rechtsordnung geregelt und Häresien, die Apostasie und das Heidentum zum Schutz der Orthodoxie zurückgedrängt werden.

3) Während Kaiser Konstantin seine *potestas* in der Theorie der Souveränität der klassischen Zeit gegründet sieht, suchen Kaiser Theodosius und seine Gefährten die Legitimierung der Souveränität in der Sendung des Kaisers, die ihm von Gott verliehen wurde, und die darauf ausgerichtet ist, mit ihrer Gesetzgebung eine Unterweisung für das Leben zu sein. Diese Sichtweise erfährt folglich im byzantinischen Recht des Ostens eine entsprechende Akzentuierung.

4) Der analoge Gebrauch der Konstitutionen mit ihrem ursprünglichen besonderen Wert und die Sammlung kirchlicher Gesetze im *Codex Theodosianus* werden ein Instrument der Verbreitung und der Kenntnis der einzelnen Konzilsverfügungen sein, welche durch die vom Römischen Reich garantierte Vollstreckbarkeit übernommen und verpflichtend gemacht wurden.
5) Der Ursprung und die Merkmale der kaiserlichen Religionsgesetzgebung bilden im Westen den Maßstab für die Konformität der römischen Normen mit dem göttlichen Recht *(ius divinum*). In der Tradition des Hochmittelalters werden die hier von uns betrachteten Konstitutionen als *leges sacratae* der christlichen Herrscher bezeichnet und haben deshalb keine Notwendigkeit für eine ethische Beurteilung von Seiten der Kirche, weil sie in der Hierarchie der Quellen der Rechtsproduktion für die anderen weltlichen Normen unbedingt erforderlich waren. So zeigt sich letztlich in all diesen Entwicklungen die Heranbildung einer kanonischen Rechtsordnung aus der Spannung der Beziehungen zwischen Kirche und Staat, welche für die nachfolgenden Jahrhunderte prägend und bestimmend bleiben sollte.

Alexander Lapin

Die Mailänder Vereinbarung und das Toleranzpatent Kaiser Josephs II.

Im heurigen Jahr feiern wir in Europa das 1.700-jährige Jubiläum der Herausgabe eines Dokuments, das das Gesicht unseres Kontinents, und insbesondere seine Kultur und Zivilisation, wie kein anderes nachhaltig verändert hat. Das Dokument, das Kaiser Konstantin I. in Mailand im Jahr 313 erlassen hatte, beendete eine fast 300 Jahre dauernde Zeit des Terrors gegen die Christen. Ja es setzte das Christentum in den Mittelpunkt der künftigen ideellen Ausrichtung des Römischen Reiches.

Oft wird hier vom Toleranzedikt gesprochen, wobei das Edikt von Mailand mit dem Toleranzpatent von Josef II., das mehr als 1.500 Jahre später erlassen wurde, verglichen wird. Aber ging es damals – zu Zeiten Konstantins – bloß um eine „Toleranz" gegenüber den Christen? War hier nicht auch etwas anderes gemeint?

Systematische Tötungen

Vom Anfang ihrer Geschichte waren die Christen Repressalien ausgesetzt. Zunächst von ihren eigenen Landsleuten, den Pharisäern und Sadduzäern – als Beispiel sei hier die Steinigung des Diakons Stephanus erwähnt – später seitens des Römischen Reiches. Kaiser Nero ließ nach dem verheerendem Brand Roms Tausende Christen entlang der Via Appia kreuzigen, und auch die anderen Römischen Kaiser, etwa Diokletian oder Mark Aurel, verfolgten die Christen in geradezu systematischer Weise. Es gibt dazu zahllose schaurige Stories, etwa über die Tötungen durch wilde Tiere, Folterungen aller Art und viele andere Blutrünstigkeiten. Es genügt, einige „Vitae" der damals lebenden

Heiligen zu lesen. Vergleichen lässt sich diese Zeit nur mit der Neuzeit, mit der Zeit der totalitären Regime des 20. Jh., die dem Christentum nicht gerade freundlich gesonnen waren. So wurden während der Sowjetzeit Tausende Priester, Nonnen und Mönche, aber auch Bischöfe gefoltert und getötet. Millionen Gläubige wurden, nicht zuletzt wegen ihrer christlichen Überzeugung, in Arbeitslager deportiert und sind dort umgekommen. Und von den einstigen 54.000 Pfarrkirchen der russisch-orthodoxen Kirche blieben am Ende der Sowjetunion nur mehr knapp 7.000 übrig. Noch kritischer war die Situation der Klöster. So blieb in den ersten 20 Jahren der kommunistischen Herrschaft von den einstigen mehr als 1.000 russischen Klöstern kein einziges übrig. Und selbst zu Beginn der Ära Gorbatschow waren es gerade 18 Klöster, in denen noch Mönche und Nonnen lebten.

Wille zum Neubeginn

Doch zurück zur Reform von Kaiser Konstantin im Jahr 313. Diese sah vor, dass nicht nur die Verfolgung der Christen zu Ende sein sollte, sondern es wurde die christlich begründete Lebensauffassung zur zentralen Grundlage der künftigen Staatsform des Römischen Reiches erhoben. Vom Prinzip der „göttlicher Weisheit auf dem himmlischen Sitze thronend" ist im Konstantin- Edikt die Rede, wobei dieser Wille zum Neubeginn durch die Gründung der neuen kaiserlichen Hauptstadt Konstantinopel, der Stadt am Bosporus, untermauert wurde. Aber mehr als das. Im Mailänder Edikt ist auch die Rede von Restitution der einst konfiszierten bzw. geraubten materiellen Güter der Christen. Insbesondere sollen alle enteigneten Kirchen zurückgegeben werden (man vergleiche die Situation im heutigen Osteuropa). Toleriert sollten auch alle anderen Religionen und Kulte werden, die es bis dahin im Römischen Reich gab.

Der Weg Josefs II.

Das alles bildet den grundsätzlichen Unterschied zwischen dem Mailänder Edikt und dem Toleranzpatent von Kaiser Josef II. Erinnern

wir uns: Das Toleranzpatent Josefs II. wurde im Jahr 1781 herausgegeben. Also kurz vor dem Ausbruch der Französischen Revolution. Es markiert das Ende der Religionsauseinandersetzung in Europa und leitet zugleich den Beginn des Zeitalters der Aufklärung und letztlich auch den Beginn der gesellschaftlichen Säkularisierung ein. Im Toleranzpatent geht es nicht um Hervorhebung des Christentums als solches. Kurz davor wurden von Josef II. die kontemplativen Mönchsorden aufgehoben und viele Klöster, sofern sie sich nicht weltlich engagiert haben, profaniert. Aber auch die Wunden der früheren Konfessionskriege wurden durch das Toleranzpatent keineswegs geheilt, sondern nur zugedeckt. So gibt es in seinem Dokument kein Wort über die Restitution, etwa an die protestantischen Böhmischen Stände, von denen 1621 in Prag 27 Vertreter öffentlich hingerichtet, ihr Vermögen und Ländereien wurden konfisziert. Nur mühsam, erst in viel späterer Zeit nach dem Toleranzpatent, konnten die Kulturschäden der Gegenreformation, bei der unzählige Bibeln und sonstige religiöse Bücher in der Sprache des jeweiligen Volkes vernichtet wurden – wiederhergestellt werden. Freilich meist unter der Ägide des neu aufkeimenden ethnischen, meist säkularen Nationalismus.

Toleranzbegriff in Verruf

Heute fällt auf, dass der Gedanke an die Herausgabe des Mailänder Edikts durch Kaiser Konstantin so gut wie gar nicht von der europäischen Öffentlichkeit wahrgenommen wird. Zugleich aber wird der Begriff „Toleranz“ mit vielfach umstrittenen Bedeutungen ausgestattet. So werden heute, aus vermeintlichen „Toleranzgründen“, die christlichen Symbole aus dem öffentlichen Leben nach und nach entfernt: … man denke dabei an die „Kruzifix- Diskussion“. Und auch die Grundlagen der christlichen Ethik und Tradition werden aus ebensolchen Gründen immer mehr unterminiert. Man denke an die Kommerzialisierung und Profanierung der christlichen Feste oder an die Infragestellung der christlichen Sittlichkeit und damit verbundenen Form des familiären Zusammenlebens. Während die christliche Familie als etwas Verschrobenes belächelt wird, werden alternative

partnerschaftliche Modelle als „tolerant“ und „natürlich“ dargestellt. Und auch der Beruf der Sexarbeiterin wird in den Medien des Öfteren als „normal“ dargestellt. In der gleichen Zeit werden jährlich Tausende junge Frauen, gerade aus den traditionell orthodoxen Ländern Europas, unter falschen Vorwänden eben für diese Berufe angeworben. Auch die Einschränkung der persönlichen Freiheit durch „tolerierte“ Abhängigkeiten aller Art wird geradezu öffentlich gefördert. Es muss nicht gleich die Drogen-Abhängigkeit sein. Auch Nikotin, Alkohol und Spiel können zur Sucht führen, was bekanntlich staatlicherseits toleriert und sogar unterstützt wird. Es ist daher nicht verwunderlich, dass im Zuge der Annahme der Lissabonner Vereinbarung im Jahr 2007 nach langer und erfolgloser Diskussion der „Gottesbegriff“ aus der Verfassung der Europäischen Union herausgenommen wurde. So gesehen bedeutet diese Tatsache den Höhepunkt einer Entwicklung, in der das einstige Ziel – der „göttlichen Weisheit auf dem himmlischen Sitze thronend“ zu folgen – durch falsch verstandene „Toleranz“ ersetzt wird. Es ist daher nicht verwunderlich, dass man im heutigen Europa vor einer ideellen Austrocknung steht, die die Menschen dazu bringt, nach Alternativen zu suchen. Ja, wie es vor zwei Jahren in Wien bei einer Podiumsdiskussion der Großmufti von Slowenien gesagt hatte: „Europa kann nicht mehr als ein christlicher Kontinent betrachtet werden.“

Stefan Schima

Staat und Religionsgemeinschaften in Österreich – Wo stehen wir heute? (Versuch eines Vergleichs mit der Zeit Konstantins, genannt „der Große“)

I. Einleitung

Der Titel der folgenden Ausführungen enthält die Frage nach einer Standortbestimmung.[1] Der Versuch einer derartigen Verortung sollte unter hoffnungsvollen Vorzeichen stehen, wird er doch von jemand unternommen, der sich gleichsam in seinem „Alltagsgeschäft“ mit dem Verhältnis zwischen Staat und Religionsgemeinschaften unter rechtlichen Vorzeichen auseinandersetzt. Doch eine Standortbestimmung gewinnt erst dann wesentlichen Sinngehalt, wenn eine geeignete Vergleichsbasis herangezogen werden kann. Eine Vergleichsbasis zeichnet sich für gewöhnlich durch eine Solidität aus, die eine zuverlässige Orientierungshilfe bietet. Für die konkrete Fragestellung erscheint es naheliegend, an das Rahmenthema jener Tagung zu denken, in der die folgenden Ausführungen teils schon in mündlicher Form getätigt wurden: „Staat und Kirchen am Scheideweg? 1700 Jahre Mailänder Vereinbarung“. Es drängt sich daher zunächst der

[1] Einige Passagen des vorliegenden Beitrags sind von mir verfassten Skripten bzw. Skriptenteilen zu Lehrveranstaltungen entnommen, die ich an der Rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Wien abgehalten habe. Zu nennen ist der in den letzten Wintersemestern an der Rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität abgehaltene Kurs „Religionsfreiheit in Österreich“, die bereits in zahlreichen Sommersemestern abgehaltene Vorlesung „Privilegierte und Diskriminierte? Die Rechtsstellung der Religionsgemeinschaften in Österreich“ und die gemeinsam mit Univ. Prof. Dr. Richard POTZ im Wintersemester 2006/07 abgehaltene Vorlesung „Der ‚Da Vinci-Code’ – Ein rechtshistorisches Sakrileg?“ Die entsprechende Unterlage zu dieser Lehrveranstaltung ist unter http://homepage.univie.ac.at/stefan.schima/-LV/lvringvodavinci.pdf abrufbar.
Da das Manuskript bereits vor einigen Monaten fertiggestellt wurde, konnte die Erlassung des neuen Islamgesetzes im Jahr 2015 grundsätzlich nicht mehr berücksichtigt werden.

Gedanke auf, das Verhältnis von Staat und Religionen zur Regierungszeit dessen als Vergleichsbasis heranzuziehen, der eine wichtige Rolle beim Zustandekommen der genannten Vereinbarung spielte, nämlich Konstantins I., der von 306 bis 337 Kaiser des Römischen Reiches war, seit 324 als Alleinherrscher.

Der Vergleich lohnt schon deswegen, weil heute wiederholt das Konstantinische Zeitalter in Erinnerung gerufen wird, das nun zu Ende sei. So fehlt es etwa nicht an katholisch-kirchlichen Würdenträgern, die das Ende des Konstantinischen Zeitalters nicht nur ausdrücklich feststellen, sondern sich in ihren Worten mit dem Ende dieses Zeitalters in gewisser Weise zu identifizieren scheinen.[2]

Die Vergleichsbasis allerdings – und dabei im Wesentlichen die Kirchenpolitik Konstantins I. – ist bis heute Gegenstand heftiger Auseinandersetzungen in der Forschung geblieben. Doch bleibt der Versuch einer Gegenüberstellung zwischen dem heutigen österreichischen Staat-Kirche-Verhältnis und der konstantinischen Zeit dem Kontext des Rahmenthemas geschuldet.

II. Staat und Religionsgemeinschaften in Österreich

1. Seit 1850 keine Staatskirche mehr in Österreich

Bis ins Jahr 1850 war die Katholische Kirche Staatskirche in Österreich. Mit diesem Begriff können sowohl rechtliche Vor- als auch Nachteile der betreffenden Religionsgemeinschaft verbunden sein.[3] Für gewöhnlich wird darunter eine im Gefüge der Religionsgemeinschaften eines Territoriums dominierende Kirche verstanden, der eine

---

[2] So der Wiener Erzbischof, Kardinal Christoph SCHÖNBORN, in einer Rede vom Jänner 2012, gehalten im Rahmen des Missions-Pilotprojekts „Apostel 2.1", siehe dazu „Der Standard" vom 16. Jänner 2012, http://derstandard.at/1326502887302/Apostel-21-Schoenborn-kuendigt-Reformschritt-bei-katholischer-Kirche-an?seite=8 (Zugriff: 16. August 2014): „[…] ‚Wir stehen an einer Zeitenwende […] Wir sehen heute, dass die Konstantinische Zeit der Kirche zu Ende ist. Diese Ära war geprägt von der Idee der Staatsreligion, in die man hineingeboren wird und sein Leben lang bleibt' […] In der freiheitsliebenden Gesellschaft biete sich eine ‚Fülle an Möglichkeiten': ‚In dieser Funktion ist die Kirche nur ein Player unter vielen anderen.'"

[3] Zu den Begriffen „Staatskirche" und „Staatsreligion" siehe auch Stefan SCHIMA, *Staatskirche*, in: Friedrich JAEGER (Hrsg.), *Enzyklopädie der Neuzeit XII* (Stuttgart 2010) Sp. 600–606.

Pflicht zum Zusammenwirken mit dem Staat in zahlreichen Bereichen auferlegt ist. Als ein Höhepunkt des österreichischen Staatskirchentums wird heute die Alleinherrschaft Josephs II. (1780–1790) aufgefasst. Vor allem dieser Herrscher war bemüht, den Charakter der Katholischen Kirche als Staatsanstalt auszubauen, und seine Eingriffe in innerkirchliche Angelegenheiten zielten insbesondere auf Zurückdrängung des beschaulichen Klosterlebens, aber auch des Wallfahrtswesens ab. Hier spielten – wie übrigens auch bei seiner religiösen Minderheitenpolitik – wirtschaftspolitische Zielsetzungen eine nicht zu unterschätzende Rolle.[4]

Es existieren auch noch heute Systeme des Staatskirchentums, und dies sogar in Europa. Die enge Verbindung von Staat und Kirche kann vor allem darin zum Ausdruck kommen, dass ersterer eng in die innere Gesetzgebung von letzterer einbezogen ist. Auch kann sich das Staatskirchentum darin äußern, dass das Staatsoberhaupt der betreffenden Kirche angehören muss. Beides ist noch heute in England der Fall.[5] Das Staatskirchentum kann im Wesentlichen auch daran erkennbar sein, dass Pfarrsprengel Verwaltungssprengel auch nach staatlichem Recht darstellen und Seelsorger (bzw. auch Seelsorgerinnen) der betreffenden Kirche typischerweise auch als staatliche Verwaltungsorgane agieren können. Dies ist noch heute in Dänemark der Fall.[6] Die bisherigen Ausführungen lassen zunächst darauf schließen, dass einer Staatskirche eine Monopolstellung unter den im betreffenden Staat bestehenden Religionsgemeinschaften zukommt. Doch ist dies nicht unbedingt der Fall. So kennt Finnland zwei Kirchen, die in gewisser Weise als Staatskirchen zu betrachten sind, nämlich die Evangelisch-Lutherische Kirche und die Griechisch-Orthodoxe Kirche von Finnland.[7] Für die Vergangenheit lässt sich auch nicht übersehen, dass auch Minderheitenbekenntnisse durch

---

4 Siehe dazu etwa Inge GAMPL, *Staat–Kirche–Individuum in der Rechtsgeschichte Österreichs zwischen Reformation und Revolution* (Wiener Rechtsgeschichtliche Arbeiten 15), Wien 1984, 65 ff.

5 Siehe dazu David MACCLEAN, *State and Church in the United Kingdom*, in: Gerhard ROBBERS (Ed.), *State and Church in the European Union*, Baden-Baden ²2005, 553–575.

6 Siehe dazu Inger DÜBECK, *State and Church in Denmark*, in: ROBBERS, *State*, 55–76.

7 Siehe dazu Markku HEIKKILÄ/Jyrki KNUUTILA/Martin SCHEININ, *State and Church in Finland*, in: ROBBERS, *State*, 519–536, hier 527.

den Staat aufsichtsrechtlichen Regelungen unterzogen werden konnten, die sie insofern einer Staatskirche ähnlich erscheinen lassen.[8]
Der Begriff der „Staatskirche" ist nicht leicht von jenem der „Staatsreligion" zu trennen. Zum Wesen einer „Staatsreligion" gehört nicht zwingend die Verklammerung des Staates mit einer Kirche oder die Überordnung dieses Staates über diese Kirche. Eine „Staatsreligion" ist nach heutigem Verständnis dadurch erkennbar, dass in grundlegenden staatsrechtlichen Regelungen – zu denken ist vor allem an Verfassungsbestimmungen – ein Bekenntnis zu einer Religion auftaucht, und ihre Dominanz im öffentlichen Bereich festgeschrieben wird. Die zu ziehenden rechtlichen Schlussfolgerungen können dabei sehr unterschiedliche sein: Es kann mit derartigen Formulierungen lediglich symbolischer Charakter verbunden sein, doch andererseits wird man bei den sogenannten „Islamischen Staaten" an den Islam als Staatsreligion zu denken haben, etwa mit der Konsequenz der Anwendbarkeit der Scharia auf staatliches Recht.

2. Die Rechtsstellung gesetzlich anerkannter Religionsgemeinschaften in Österreich

Der Abbau der staatskirchenrechtlichen Stellung der Katholischen Kirche in Österreich stellt eine wesentliche Auswirkung der Revolution von 1848 dar. Damals – in der Zeit des Frühkonstitutionalismus (1848–1851) – wurden die bisher tolerierten Bekenntnisse als anerkannte Bekenntnisse mit der Katholischen Kirche formell auf eine Stufe gestellt.[9] Es handelte sich dabei um die Evangelischen, die Orthodoxen und die „Israeliten".[10] Ihnen war grundsätzlich das Recht

[8] Zu nennen sind etwa die Regelungen Josephs II. in Bezug auf die für die Evangelischen eingerichteten Konsistorien: Siehe Stefan SCHIMA, *Die Rechtsstellung der Evangelischen in Österreich zwischen der Erlassung des Toleranzpatents und der Revolution von 1848. Ein Vergleich mit der Rechtsstellung anderer Religionsgemeinschaften*, in: Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Österreich 127/128 (2011/2012), 204–261, hier 218 f.

[9] Siehe dazu Inge GAMPL, *Österreichisches Staatskirchenrecht*, Wien 1971, 127 ff.; Stefan SCHIMA, *Deutschkatholiken in Österreich – Eine religiöse Bewegung? Eine Fragestellung in neuem Licht*, in: Österreich in Geschichte und Literatur 2005, 262–285, hier 273.

[10] Diese drei Bekenntnisse waren im Wesentlichen in Gestalt ihrer einzelnen Kirchen- bzw. Kultusgemeinden anerkannt. Auf ihre spätere Anerkennung als Religionsgemeinschaft ist hier nicht einzugehen.

der öffentlichen Religionsausübung – und somit den Glauben in nach außen hin als dem Gottesdienst gewidmeten Stätten erkennbaren Gebäuden auszuüben – eingeräumt, eine Rechtslage, die allgemein durch Artikel 15 des Staatsgrundgesetzes über die allgemeinen Rechte der Staatsbürger von 1867[11] bestätigt wurde.

Dieses ehemals wohl brisanteste Vorrecht gesetzlich anerkannter Religionsgemeinschaften wurde durch den Staatsvertrag von Saint Germain aus dem Jahr 1919[12] insofern in seiner Bedeutung entschärft, als gemäß dessen Artikel 63 das Recht der öffentlichen Religionsübung ohnehin *allen* Bewohnerinnen und Bewohnern Österreichs zukommt, ungeachtet dessen, ob sie einem gesetzlich anerkannten Religionsbekenntnis angehören oder nicht. Darüber hinaus hat Artikel 15 des Staatsgrundgesetzes von 1867 auch insofern an Brisanz eingebüßt, als den gesetzlich anerkannten Religionsgemeinschaften darin auch das Recht der selbständigen Ordnung und Verwaltung ihrer inneren Angelegenheiten garantiert wird, und dieses Recht – wenn auch wohl in geringerem Umfang – durch Artikel 9 der Europäischen Menschenrechtskonvention[13] *allen* Religionsgemeinschaften zugesichert wird, und dies unabhängig von ihrer Rechtsform.[14]

---

[11] Stammfassung: Reichsgesetzblatt Nr. 142/1867.

[12] Staatsgesetzblatt Nr. 303/1920.

[13] Bundesgesetzblatt Nr. 210/1958. Der Europäischen Menschenrechtskonvention wurde für Österreich rückwirkend Verfassungsrang zuerkannt: Bundesgesetzblatt Nr. 59/1964. Sie war im Jahr 1950 durch den Europarat erlassen worden und stellt daher keine Rechtsquelle aus dem Bereich der Europäischen Union dar. Ungeachtet dessen bestehen zahlreiche Bezüge des Unionsrechts zu dieser Konvention. Diese Bezüge wurden durch den Vertrag von Lissabon, Bundesgesetzblatt III Nr. 132/2009, noch vermehrt. Siehe ausführlich Stefan SCHIMA, *Die wichtigsten religionsrechtlichen Regelungen des Bundesrechts und des Landesrechts, Jahrgang 2009*, in: Österreichisches Archiv für Recht und Religion 59 (2012), 346–390, hier 365 ff. Ebda. mit zahlreichen weiteren Literaturangaben auch Bemerkungen zu jenen Bestimmungen des EU-Rechts, die die Religionsfreiheit, das Verhältnis der Mitgliedstaaten zu den Religionsgemeinschaften und der Europäischen Union zu diesen überhaupt betreffen. Abgesehen von der weitgehenden Kohärenz mit den einschlägigen Bestimmungen der Europäischen Menschenrechtskonvention ist an dieser Stelle darauf hinzuweisen, dass das EU-Recht den Mitgliedstaaten einen weiten Spielraum in der Regelung ihres Verhältnisses zu den Religionsgemeinschaften einräumt.

[14] Siehe dazu Rudolf THIENEL, Religionsfreiheit in Österreich, in: Gerrit MANSSEN/Boguslaw BANASZAK (Hrsg.), *Religionsfreiheit in Mittel- und Osteuropa zwischen Tradition und Europäisierung* (Regensburger Beiträge zum Staats- und Verwaltungsrecht 4), Frankfurt am Main 2006, 35–

Unter „Rechtsform" ist die Gestalt der betreffenden Religionsgemeinschaft im staatlichen Rechtsleben, d.h. ihr Erscheinungsbild als juristische Person gemeint. Juristische Personen sind vom Menschen unterschiedene Gebilde, die mit Rechten und Pflichten ausgestattet sind. Für den Bereich der Religionsgemeinschaften werden in Österreich im Wesentlichen drei Typen von juristischen Personen unterschieden: Es kann sich um eine gesetzlich anerkannte Religionsgemeinschaft handeln,[15] aber auch um eine eingetragene religiöse Bekenntnisgemeinschaft. Dieser Rechtspersonentyp wurde im Jahr 1998 geschaffen.[16] Mittlerweile ist es unstrittig, dass eine Religionsgemeinschaft als solche auch als Verein auftreten kann[17], wobei der Rechtspersonentyp des Vereins bekanntlich nicht typischerweise für Religionsgemeinschaften offensteht, sondern auch für andere Gemeinschaften – so etwa wissenschaftlichen Vereinigungen, Briefmarkensammlervereinigungen, etc. Ein Schutz der betreffenden Religionsgemeinschaft durch Artikel 9 der Europäischen Menschenrechtskonvention ist darüber hinaus sogar auch dann denkbar, wenn diese überhaupt keine staatliche Rechtsform aufweist.
Was die Rechte von juristischen Personen allgemein betrifft, so können diese wie Menschen Eigentum erwerben, aber auch durch letzt-

75, hier 53; Christoph GRABENWARTER/Katharina PABEL, *Europäische Menschenrechtskonvention*, München ⁵2012, 298.

[15] Zu beachten ist, dass sich gesetzlich anerkannte Religionsgemeinschaften in anerkannte Kirchen (Religionsgemeinschaften, die sich als christlich betrachten) und anerkannte Religionsgesellschaften (Religionsgemeinschaften, die dies nicht tun) unterteilen lassen, wobei der Ergänzung halber darauf hingewiesen sei, dass diese Terminologie in der Gesetzessprache nicht immer der hier dargelegten entspricht. An die Unterscheidung zwischen Kirchen und Religionsgesellschaften knüpfen sich primär kaum Rechtsfolgen – abgesehen davon, dass sich eben nur christliche Religionsgemeinschaften als „Kirche" bezeichnen dürfen. Zur Frage, ob das Christentum an sich in Österreich bevorzugt behandelt wird – siehe unten, Abschnitt II.6.

[16] Bundesgesetz über die Rechtspersönlichkeit von religiösen Bekenntnisgemeinschaften – inoffizielle Kurzbezeichnung: Bekenntnisgemeinschaftengesetz –, Bundesgesetzblatt I Nr. 19/1998 in der Fassung I Nr. 75/2013.

[17] Vgl. § 1 Vereinsgesetz 2002, Bundesgesetzblatt I Nr. 66/2002 in der Fassung I Nr. 161/2013. Siehe auch Heinz TICHY, *Religiöse Gemeinschaften nach dem Vereinsgesetz 2002*, in: Österreichisches Archiv für Recht und Religion 51 (2004), 379–397, insb. 394 ff. Zu weiteren möglichen Rechtsformen, die im Zusammenhang mit Religionsgemeinschaften von Bedeutung sein können und hier keine nähere Behandlung erfahren müssen, siehe Herbert KALB/Richard POTZ/Brigitte SCHINKELE, *Religionsrecht*, Wien 2003, 130 f.

willige Verfügungen zu Erben eingesetzt werden. Dies war lange Zeit hindurch nicht selbstverständlich. So war die Katholische Kirche bis ins 19. Jahrhundert hinein in ihrer Liegenschaftserwerbsfreiheit durch „Amortisationsgesetze" beschränkt. Damit sollte in Anbetracht innerkirchlich vorgeschriebener Veräußerungsverbote verhindert werden, dass die Katholische Kirche als „tote Hand" erworbenes Vermögen dem Geschäftsverkehr entzog.[18] Die Erlassung derartiger Gesetze ist heute aus völkerrechtlichen und verfassungsrechtlichen Gründen nicht mehr zulässig.[19]

Was die drei Rechtsquellen – Staatsgrundgesetz von 1867, Staatsvertrag von Saint Germain und Europäische Menschenrechtskonvention – betrifft, so stellen die hierin enthaltenen und bereits angesprochenen Berechtigungen Grundrechtsbestimmungen dar: D.h. es handelt sich um Regelungen, die nicht nur im Verfassungsrang gewährt sind, sondern für die Betroffenen auch tatsächlich durchsetzbar sind – so vor allem vor dem Verfassungsgerichtshof. Ihre Widerruflichkeit ist nur unter besonderen Voraussetzungen möglich, vor allem ist festzuhalten, dass ein entsprechender Widerruf demokratisch legitimiert sein muss.[20]

Aus Artikel 15 des Staatsgrundgesetzes über die allgemeinen Rechte der Staatsbürger von 1867 wird ferner abgeleitet, dass gesetzlich anerkannte Religionsgemeinschaften die Rechtsstellung von Körperschaf-

---

[18] Siehe dazu Camill HENNER, *Amortisationsgesetze*, in: Ernst MISCHLER/Josef ULBRICH (Hrsg.), Österreichisches Staatswörterbuch, Bd. 1, Wien ²1905, 134–138.

[19] Diese Möglichkeit besteht auch ungeachtet des Artikels 6 Abs. 2 des Staatsgrundgesetzes von 1867 über die allgemeinen Rechte der Staatsbürger nicht mehr. Dort ist zwar vorgesehen, dass „die tote Hand" Beschränkungen im Liegenschaftserwerb unterworfen werden kann, doch haben neuere Regelungen diese Bestimmung gegenstandslos gemacht: Siehe Stefan SCHIMA, *Vermögens- und Unternehmensnachfolge im Bereich gesetzlich anerkannter Religionsgemeinschaften*, in: Michael GRUBER/Susanne KALSS/Katharina MÜLLER/Martin SCHAUER (Hrsg.), *Erbrecht und Vermögensnachfolge*, Wien 2010, 1189–1210, hier 1192. Ebda., 1207 ff., auch zur Aufhebung jener Beschränkungen, die sich auf die Erwerbs- und Erbfähigkeit von Ordensleuten mit feierlichen Gelübden bezogen. Ebda. auch zur Frage, ob die in § 573 des Allgemeinen Bürgerlichen Gesetzbuches (ABGB) geregelte grundsätzliche Unfähigkeit von Ordenspersonen, einen letzten Willen zu erklären, heute noch maßgebend ist.

[20] Im Fall des Staatsgrundgesetzes von 1867 würde dies zumindest heißen, dass eine Aufhebung durch den (demokratisch gewählten) Nationalrat mit Zweidrittelmehrheit der anwesenden Abgeordneten zu erfolgen hätte. Es sind allerdings wesentlich mehr Voraussetzungen gegeben, auf die hier nicht einzugehen ist.

ten des öffentlichen Rechts genießen. Sie werden somit dem Bereich öffentlichen Wirkens zugerechnet und – anders als Vereine – eben nicht dem privaten Bereich. Mit ihnen kooperiert der Staat etwa im Bereich des Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen und Privatschulen mit Öffentlichkeitsrecht. Insgesamt kommt die öffentlich-rechtliche Stellung gesetzlich anerkannter Religionsgemeinschaften darin zum Ausdruck, dass der Staat das öffentliche Wirken der betreffenden Religionsgemeinschaften anerkennt und dabei klarstellt, dass er den religiös-weltanschaulichen Bereich nicht ins Private abdrängen will.[21] Der Rechtspersonentyp der eingetragenen religiösen Bekenntnisgemeinschaft war ursprünglich als Vorstufe zur gesetzlich anerkannten Religionsgemeinschaft konzipiert, trotzdem ist er eher dem privaten als dem öffentlichen Bereich zuzuordnen.[22]

Wenden wir uns noch dem bereits erwähnten Artikel 15 des Staatsgrundgesetzes über die allgemeinen Rechte der Staatsbürger von 1867 und zunächst dem dort garantierten Recht gesetzlich anerkannter Religionsgemeinschaften auf selbständige Ordnung und Verwaltung der „inneren Angelegenheiten" zu. Hier kommt das Selbstbestimmungsrecht der gesetzlich anerkannten Religionsgemeinschaften zum Ausdruck. Der Oberste Gerichtshof hat im Jahr 1974 davon gesprochen, dass es hier um einen „inneren Kern" religionsgemeinschaftlicher Betätigung geht. Vornehmlich sei die „praktische Ausübung" der „Glaubenssätze" der betreffenden Religionsgemeinschaft erfasst.[23]

---

[21] Richard POTZ, *Zur öffentlich-rechtlichen Stellung der Kirchen und Religionsgesellschaften*, in: DERS./ Reinhard KOHLHOFER (Hrsg.), *Die „Anerkennung" von Religionsgemeinschaften* (Schriftenreihe Colloquium 6), Wien 2002, 25–37, hier 33. Ebda. heißt es: „Mit der gesetzlichen Anerkennung ergeht an die Religionsgemeinschaften ein Angebot zu Kooperation, zu partnerschaftlicher Koordination, von dem die Religionsgemeinschaften entsprechend ihrem Selbstverständnis Gebrauch machen. Wenn dieses Selbstverständnis allerdings so geartet ist, dass dieses Angebot entweder überhaupt nicht oder nur ganz vereinzelt aufgegriffen wird, dann kommt es zu einer Aushöhlung der öffentlich-rechtlichen Stellung."

[22] Dieser zwingende Vorstufencharakter ist nun nicht mehr gegeben: Siehe Stefan SCHIMA, *Neuerungen im österreichischen Anerkennungsrecht*, in: Wilhelm REES/María ROCA/Bálasz SCHANDA (Hrsg.), *Neuere Entwicklungen im Religionsrecht europäischer Staaten* (Kanonistische Studien und Texte 61), Berlin 2013, 617–637, hier 623. Eine gesonderte Analyse „öffentlicher" und „privater" Elemente der eingetragenen religiösen Bekenntnisgemeinschaft kann hier nicht unternommen werden.

[23] Entscheidungen des österreichischen Obersten Gerichtshofes in Zivil- (und Justizverwal-

Das Recht der selbständigen Ordnung und Verwaltung der inneren Angelegenheiten darf keineswegs als uneingeschränkt betrachtet werden, denn im erwähnten Artikel 15 des Staatsgrundgesetzes von 1867 wird ausgesprochen, dass jede gesetzlich anerkannte Religionsgemeinschaft „den allgemeinen Staatsgesetzen unterworfen" sei. Das Spannungsverhältnis zwischen „inneren Angelegenheiten" und „allgemeinen Staatsgesetzen" ist der Lehre zufolge in einem konkreten Fall durch Rechtsgüterabwägung aufzulösen. Im Wesentlichen ist dabei daran zu denken, dass die „allgemeinen Staatsgesetze" bei dieser Abwägung dann ins Gewicht fallen, wenn damit Grundrechte anderer Personen geschützt werden.[24]

Die Frage, welche Bereiche den „inneren Angelegenheiten" im Sinne des Artikels 15 des Staatsgrundgesetzes zuzurechnen sind, ist am besten durch Präsentation praktischer Beispiele zu beantworten. Aus Lehre und Judikatur können folgende Bereiche herausdestilliert werden:[25]

a) Verfassung bzw. Organisation und religiöse Satzung der betreffenden gesetzlich anerkannten Religionsgemeinschaft: Es ist Sache der betreffenden Religionsgemeinschaft, welche Verfassung sie sich gibt. Es ist dabei keineswegs erforderlich, dass diese Gemeinschaft demokratisch strukturiert ist. Im Gegenteil: Typischerweise sind Religionsgemeinschaften nicht demokratisch organisiert. Der Staat hat auch keinerlei Mitspracherecht in den Angelegenheiten der Lehre. Es mag zunächst erstaunlich erscheinen, dass der Staat in Fragen der Diözesangliederung der Katholischen Kirche in Österreich ein Mitspracherecht hat („Diözesanerrichtungsverträge").[26] Dies ist rechtlich unbe-

---

tungs-)sachen, veröffentlicht von seinen Mitgliedern, 47/135/1974; siehe auch Österreichisches Archiv für Kirchenrecht 37 (1987/88), 371 ff.

[24] Richard POTZ/Brigitte SCHINKELE, *Religionsrecht im Überblick*, Wien ²2007, 39. Ein plastisches Beispiel möge diese Abwägung veranschaulichen: Niemand darf unter Berufung auf das Grundrecht auf Religionsfreiheit jemand anderen töten, so etwa nicht ein Muslim eine andere Person, die vom islamischen Glauben abgefallen ist. Jene Regelungen, durch die Mord verboten wird, schützen zahlreiche Grundfreiheiten der vom islamischen Glauben abgefallenen Person (deren Religionsfreiheit, deren Recht auf Leben, etc.).

[25] Aufzählung übernommen von POTZ/SCHINKELE, *Religionsrecht im Überblick*, 39.

[26] Zu den einzelnen Diözesanerrichtungsverträgen siehe Inge GAMPL/Richard POTZ/Brigitte SCHINKELE, *Österreichisches Staatskirchenrecht. Gesetze, Materialien, Rechtsprechung*, Bd. 1, Wien

denklich, weil davon ausgegangen werden kann, dass die Katholische Kirche in Artikel III des Konkordats von 1933/34[27] dieser Einschränkung ihrer Freiheit zugestimmt hat.
b) Mitgliedschaft: Der Staat mischt sich nicht in die Frage ein, in welcher Weise die betreffende gesetzlich anerkannte Religionsgemeinschaft Mitgliedschaftskriterien aufstellt. Dabei ist allerdings festzuhalten, dass der Austritt aus einer gesetzlich anerkannten Religionsgemeinschaft gemäß § 6 des Interkonfessionellengesetzes von 1868[28] in nach staatlichem Recht wirksamer Weise nur vor der zuständigen staatlichen Behörde erklärt werden kann. Dem steht aber nicht entgegen, dass etwa die Katholische Kirche davon ausgeht, dass die Mitgliedschaft in ihr immerwährend ist.[29] So lange ein aus staatlicher Sicht „ehemaliges" Mitglied einer Religionsgemeinschaft nicht durch derartige Grundsätze in seinen nach staatlichem Recht gewährleisteten Rechten beeinträchtigt wird, sind diese als unbedenklich zu betrachten.
c) Sakramente und Ritual: Der Staat darf keiner Religionsgemeinschaft vorschreiben, zu welchem Zeitpunkt sie beispielsweise Gottesdienste feiert, oder zu welchem Zeitpunkt etwa Sakramente gespendet werden. Insofern ist es keineswegs erstaunlich, dass der Verfassungsgerichtshof im Jahr 1955 eine Gesetzesbestimmung aufgehoben hat, der zufolge eine religionsgemeinschaftliche Eheschließung nicht vor Eingehung der staatlichen Ehe vorgenommen werden durfte.[30]
d) Lehramtsbeauftragung bzw. Ämter- und Dienstrecht: Dem Staat kommt etwa kein Mitspracherecht bei der Besetzung kirchlicher Ämter zu. Dieser Grundsatz ist in Bezug auf die Katholische Kirche teilweise durchbrochen („Verfahren der politischen Klausel"). Dies ist rechtlich unbedenklich, weil auch hier davon ausgegangen werden kann, dass die Katholische Kirche im Konkordat von 1933/34 dieser

---

1990, 194 ff.

[27] Bundesgesetzblatt II Nr. 2/1933.

[28] Stammfassung: Reichsgesetzblatt Nr. 49/1868.

[29] Siehe dazu etwa Sabine DEMEL, *Handbuch Kirchenrecht. Grundbegriffe für Studium und Praxis*, Freiburg im Breisgau 2010, 330.

[30] Sammlung der Erkenntnisse und wichtigsten Beschlüsse des Verfassungsgerichtshofes Nr. 2944/1955; siehe auch Österreichisches Archiv für Kirchenrecht 32 (1981), 402 ff.

Einschränkung ihrer Freiheit zugestimmt hat, und dies in dessen Artikel IV.

e) Vermögensverwaltung und Sammlungen bzw. Kirchenbeiträge und Abgaben: Der Staat hat keinerlei Mitspracherecht in der Frage, in welcher Weise die betreffende Religionsgemeinschaft ihr Vermögen verwendet. Für den Fall, dass eine „Religionsgemeinschaft" allerdings nur wirtschaftliche Interessen verfolgt, ist der Staat jedoch grundsätzlich dazu aufgerufen zu prüfen, ob es sich tatsächlich noch um eine Religionsgemeinschaft handelt. Ebenso ist eine gesetzlich anerkannte Religionsgemeinschaft frei, regelmäßige Abgaben von ihren Mitgliedern zu erheben. Was das staatliche Recht betrifft, so regelt das im Jahr 1939 erlassene und heute noch größtenteils in Kraft stehende Kirchenbeitragsgesetz[31] die Entrichtung regelmäßiger Beiträge an die Katholische Kirche, die Evangelische Kirche und die Altkatholische Kirche. Man könnte nun fragen, ob ein derartiges Gesetz nicht in Widerspruch zu Artikel 15 steht. Dies ist nicht der Fall, da es den betroffenen Kirchen freisteht, von ihrem staatlich gewährten Recht auf Einhebung der Kirchenbeiträge Gebrauch zu machen. Die Bedeutung der hier besprochenen Rechte ist allerdings insofern zu relativieren, als sie sogar Vereinen in teils ähnlicher Weise zukommen. So können auch Vereine Mitgliedsbeiträge einheben.[32] Allerdings sind Vereine einer vergleichsweise strikten Vermögens- und Gebarungskontrolle unterworfen.[33]

Aus Artikel 15 des Staatsgrundgesetzes von 1867 wird ferner der Grundsatz der Parität gesetzlich anerkannter Religionsgemeinschaften abgeleitet.[34] Dieser Grundsatz bedeutet, dass der Staat gesetzlich

---

31 Stammfassung: Gesetzblatt für das Land Österreich, Nr. 543/1939.

32 Vgl. § 22 Abs. 2 Vereinsgesetz 2002. Diejenigen Kirchen, die dem Kirchenbeitragsgesetz unterliegen, sind Vereinen insofern gleichgestellt, als ausstehende Mitgliedsbeiträge auf dem privatrechtlichen Weg – und somit vor Gericht eingeklagt werden können. Für die meisten gesetzlich anerkannten Religionsgemeinschaften ist hingegen die Eintreibung von Mitgliedsbeiträgen auf dem Verwaltungsweg möglich, was insgesamt Verfahrenserleichterungen mit sich bringt: Siehe ausführlich KALB/POTZ/SCHINKELE, *Religionsrecht*, 406 ff., wobei allerdings heute Modifikationen gegenüber der Rechtslage bei Erscheinen des Werks im Jahr 2003 zu beachten sind: So gibt es heute für die Israelitische Religionsgesellschaft keine gesetzliche Grundlage zur Einhebung von Mitgliedsbeiträgen mehr.

33 Vgl. etwa § 22 Abs. 5 Vereinsgesetz 2002.

34 Siehe dazu KALB/POTZ/SCHINKELE, *Religionsrecht*, 62 f.; SCHIMA, *Neuerungen*, 636.

anerkannte Religionsgemeinschaften gleichbehandeln muss. So hat allen diesen Gemeinschaften dieselbe Rechtsstellung – nämlich die einer Körperschaft des öffentlichen Rechts – zuzukommen. Das Paritätsprinzip beinhaltet aber nicht nur das Erfordernis formeller Gleichbehandlung, sondern auch der sachlichen Differenzierung, wenn Unterschiede im Faktischen dies erfordern. Ein derartiges sachliches Differenzierungsmerkmal kann in der Mitgliederzahl der betreffenden anerkannten Religionsgemeinschaft gelegen sein,[35] aber auch in deren Selbstverständnis.[36]

Eng mit dem aus Artikel 15 des Staatsgrundgesetzes abgeleiteten Paritätsprinzip verwandt ist der Grundsatz der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates. Dieser Grundsatz bezieht sich nicht allein auf die Behandlung gesetzlich anerkannter Religionsgemein-

---

[35] Dabei ist zu beachten, dass noch immer weit mehr als die Hälfte der österreichischen Wohnbevölkerung der Katholischen Kirche angehört. Bei einer Wohnbevölkerung von über 8 Millionen Personen, wurde die Zahl der Katholikinnen und Katholiken mit über 5,3 Millionen eingeschätzt, der Musliminnen und Muslime auf zwischen 500.000 und 600.000 Personen, der Orthodoxen auf 500.000 und der Evangelischen auf über 300.000. Siehe dazu detailliert http://medienservicestelle.at/migration_bewegt/2013/01/18/weltreligionen-in-osterreich-daten-und-zahlen/ (Zugriff: 6. August 2014). Die dort enthaltenen Angaben gehen weit über den Kreis der gesetzlich anerkannten Religionsgemeinschaften hinaus.

Bezüglich der Mitgliederzahl als Kriterium der Parität möge man sich folgendes plastisches Beispiel vorstellen: Es wird ein Gesetz erlassen, demzufolge für jede Religionsgemeinschaft genau 500 Religionslehrerstellen (und nicht mehr und nicht weniger) an Schulen finanziert würden. Demnach kämen der mitgliederstarken Katholischen Kirche genauso viele Religionslehrerstellen zu, wie der wesentlich mitgliederärmeren Buddhistischen Glaubensgemeinschaft. Damit würde gegen den Grundsatz der Parität verstoßen werden, denn die Katholische Kirche könnte kein flächendeckendes Netz an staatlich finanzierten Religionslehrkräften bilden, während auf eine buddhistische Schülerin bzw. einen buddhistischen Schüler womöglich gleich mehrere staatlich finanzierte Religionslehrkräfte entfallen würden. In diesem Fall würde Ungleiches gleich behandelt, was als verfassungswidrig zu betrachten wäre.

[36] Was das Selbstverständnis einer anerkannten Religionsgemeinschaft betrifft, so ist etwa davon auszugehen, dass die Islamische Glaubensgemeinschaft bis vor einigen Jahren kaum Interesse an einer staatlichen bzw. staatlich finanzierten Einrichtung zeigte, durch die die Lehre islamischer Theologie vermittelt würde. Dies geschah aus einer Skepsis gegenüber einem „westlich-säkularen Staat" heraus. Diese Skepsis ist nun zurückgegangen. Siehe auch Stefan SCHIMA, *Das Islamgesetz im Kontext des österreichischen Religionsrechts*, in: Österreichisches Archiv für Recht und Religion 59 (2012), 225–250, hier 246. Damit nahm man allerdings eine Benachteiligung etwa gegenüber der Evangelischen Kirche in Kauf, für die sehr wohl eine staatliche theologische Fakultät eingerichtet ist. Hierzu und zum Plan der Einrichtung eines islamisch-theologischen Studiums an der Universität Wien siehe unten II.3.

schaften durch den Staat und ist unter anderem aus Artikel 14 der Europäischen Menschenrechtskonvention abzuleiten. Artikel 14 enthält ein Diskriminierungsverbot, das konstant an praktischer Bedeutung gewinnt. Demnach ist der Genuss der in der Konvention anerkannten Rechte und Freiheiten ohne Diskriminierung etwa aufgrund der Religion zu gewährleisten. Der Staat darf Ungleichbehandlungen nur aus sachlichen Gründen vornehmen. Er darf etwa unterschiedliche Typen von Rechtspersonen im Bereich von Religionsgemeinschaften vorsehen, mit denen unterschiedliche Berechtigungen verknüpft sind, doch muss es sachliche Kriterien für diese Unterscheidung geben.[37] Der Grundsatz der Neutralität in religiös-weltanschaulichen Fragen wurde durch den Europäischen Gerichtshof wiederholt bekräftigt.[38] In engem Zusammenhang damit ist das Toleranzprinzip zu sehen, das nicht nur in der österreichischen Rechtsordnung seinen ausdrücklichen Niederschlag gefunden hat, sondern auch in Bezug auf die Europäische Menschenrechtskonvention bedeutsam ist. Demnach kann ohne Toleranz keine demokratische Gesellschaft bestehen, und dies ist vor allem bei der Abwägung von Grundrechten zu berücksichtigen.[39]

Zu den allgemeinen Voraussetzungen der Anerkennung einer Religionsgemeinschaft gehört etwa der Bestand zumindest einer Kultusgemeinde, der für die Dauer gesichert ist, der Bestand der Religionsgemeinschaft seit einer bestimmten Dauer – seit jüngster Zeit sind hier flexible Mindestdauerfristen vorgesehen –, eine Mindestmitgliederzahl von zwei Promille der österreichischen Wohnbevölkerung – das sind zwischen 16.000 und 17.000 Personen, eine „positive Grundeinstellung gegenüber Staat und Gesellschaft", was bedeutet, dass die betref-

---

[37] Siehe dazu Stefan HAMMER, *Zur Ungleichbehandlung von Religionsgemeinschaften in der neueren Rechtsprechung*, in: Österreichisches Archiv für Recht und Religion 52 (2005), 209–226.

[38] In jüngster Zeit war dies in einem Urteil, das das Staat-Kirche-Verhältnis in Ungarn betraf, der Fall: Europäischer Gerichtshof für Menschenrechte, 8. April 2014, 70945/11 u. a. (Magyar Keresztény Mennonita Egyház u. a. /. Ungarn), Z 76, hier auch bezogen auf Artikel 9 der Europäischen Menschenrechtskonvention: "[…] However, it emphasises that the State has a duty to remain neutral and impartial in exercising its regulatory power in the sphere of religious freedom and in its relations with different religions, denominations and beliefs […]."

[39] Siehe POTZ/SCHINKELE, *Religionsrecht*, 29.

fende Religionsgemeinschaft das pluralistisch-rechtsstaatliche System Österreichs nicht in Frage stellen darf. Die Religionsgemeinschaft selbst muss allerdings keineswegs demokratisch organisiert sein.[40]
Die Zahl der gesetzlich anerkannten Religionsgemeinschaften ist bis heute auf 16 angewachsen.[41] Zwar ist eine Anerkennung aufgrund eines Verwaltungsaktes – nämlich einer Verordnung – vorzunehmen, doch gibt es auch Religionsgemeinschaften, deren staatliche Rechtsgrundlage(n) in gesetzlichen Bestimmungen besteht. Unter letzteren Religionsgemeinschaften sind vor allem die Katholische Kirche, die Evangelische Kirche (genaugenommen drei Kirchen: A.B., H.B. und A.u.H.B.), die Orthodoxe Kirche, die Israelitische Religionsgemeinschaft und die „Anhänger des Islams" zu nennen.[42] Da die speziellen Rechtsgrundlagen für die Katholische Kirche auch völkerrechtlich abgesichert sind, seien diese kurz erwähnt: Es handelt sich um das Konkordat von 1933/34, das allerdings nicht mehr in allen Teilen in

---

[40] Im Rahmen der vorliegenden Ausführungen werden bei weitem nicht alle allgemeinen Anerkennungsvoraussetzungen erwähnt. Diese sind in den §§ 1 des Anerkennungsgesetzes von 1874, Reichsgesetzblatt Nr. 68/1874 und § 11 des bereits erwähnten Bekenntnisgemeinschaftengesetzes aus dem Jahr 1998 aufgelistet. Siehe dazu KALB/POTZ/SCHINKELE, *Religionsrecht*, 95 ff.; Stefan SCHIMA, *Die Aufhebung der Anerkennung von Religionsgemeinschaften. Anmerkungen zum neu erlassenen § 11a des Bekenntnisgemeinschaftengesetzes*, in: Brigitte SCHINKELE/René KUPPE/Stefan SCHIMA/Eva SYNEK/Jürgen WALLNER/Wolfgang WIESHAIDER (Hrsg.), *Recht – Religion – Kultur. Festschrift für Richard Potz zum 70. Geburtstag*, Wien 2014, 745–773, hier 750 ff. Zum Vergleich der Mindestmitgliederzahl ist anzumerken, dass eine religiöse Bekenntnisgemeinschaft für ihre Eintragung 300 Personen aufweisen muss (§ 3 Abs. 3 Bekenntnisgemeinschaftengesetz), für einen Verein genügt die Mindestmitgliederzahl von zwei (!) Personen (§ 1 Abs. 1 des Vereinsgesetzes 2002, Bundesgesetzblatt I Nr. 66/2002 in der Fassung I Nr. 161/2013).

[41] Die anerkannten Religionsgemeinschaften sind samt den dazugehörigen Anerkennungsgrundlagen auf der Homepage des Kultusamtes aufgelistet: Siehe https://www.bka.gv.at/site/4735/default.aspx (Zugriff: 6. August 2014). In die Gesamtzahl der heute in Österreich anerkannten Religionsgemeinschaften ist die Evangelische Kirche A.u.H.B. eingerechnet, nicht aber auch die Kirchen A.B. und H.B. Die eingetragenen religiösen Bekenntnisgemeinschaften sind aufgelistet bei https://www.bka.gv.at/site/3405/default.aspx (Zugriff: 6. August 2014).

[42] Genaugenommen handelt es sich bei der Katholischen Kirche, der Evangelischen Kirche, der Orthodoxen Kirche und der Israelitischen Religionsgemeinschaft um „historisch anerkannte Kirchen", da sie bzw. ihre Gemeinden schon vor Erlassung des Anerkennungsgesetzes von 1874 als anerkannt galten: Siehe SCHIMA, *Aufhebung*, 748. Bemerkenswerter Weise ist die eigentliche Rechtsgrundlage der Evangelischen Kirchen A.B., H.B. und A.u.H.B. in einer Verfassungsbestimmung, nämlich § 1 Abs. 1 geregelt: Siehe dazu SCHIMA, ebda., 747, Anm. 20.

Geltung steht, um den Vermögensvertrag von 1960[43] samt Zusatzverträgen,[44] um den Schulvertrag von 1962[45] samt Zusatzvertrag[46] und um Diözesanerrichtungsverträge.[47]

Wenden wir uns nun den Berechtigungen gesetzlich anerkannter Religionsgemeinschaften zu – alltagssprachlich wird häufig von „Privilegien" gesprochen:

a) Schulrecht: Es besteht das Recht auf Erteilung des Religionsunterrichts an fast allen öffentlichen Schulen (Artikel 17 Abs. 4 in Verbindung mit Artikel 15 Staatsgrundgesetz).[48] Die Ansicht, wonach es sich gleichzeitig auch um eine Pflicht der betreffenden gesetzlich anerkannten Religionsgemeinschaft handelt, ist als herrschend zu betrachten.[49] Zu beachten ist ferner, dass die Erteilung von Religionsunterricht nur dann möglich ist, wenn sich eine genügend große Schülerzahl findet. Damit haben kleine gesetzlich anerkannte Religionsgemeinschaften in der Regel Probleme. Ferner bestehen Bevorrechtungen im Privatschulrecht: Einrichtungen gesetzlich anerkannter Religionsgemeinschaften, die Träger von Privatschulen sind, erhalten durch den Staat 100% Subventionen des Lehrpersonals. Darüber hinaus bestehen bei Errichtung derartiger Schulen verfahrensrechtliche Erleichterungen.

b) Medienrecht: Der „Österreichische Rundfunk" (ORF) ist durch das ORF-Gesetz mit einem Kernauftrag ausgestattet, der u. a. die „angemessene Berücksichtigung der Bedeutung der gesetzlich aner-

---

43 Bundesgesetzblatt Nr. 195/1960.

44 Der sechste und bisher letzte Zusatzvertrag zum Vermögensvertrag von 1960 trat im Jahr 2009 in Kraft: Bundesgesetzblatt III Nr. 120/2009. Zum Vermögensvertrag und diesem Zusatzvertrag siehe auch unten II.3.

45 Bundesgesetzblatt Nr. 273/1962. Zum Schulvertrag siehe auch unten II.6.

46 Bundesgesetzblatt Nr. 289/1972.

47 Zur Frage der Weitergeltung von Konkordatsmaterien und der Beweggründe für die Abschlüsse der weiteren Verträge siehe Stefan SCHIMA, *Überschätzt von Freund und Feind? Das österreichische Konkordat 1933/34*, in: Ilse REITER-ZATLOUKAL/Christiane ROTHLÄNDER/Pia SCHÖLNBERGER (Hrsg.), *Österreich 1933–1938. Interdisziplinäre Annäherungen an das Dollfuß-/Schuschnigg-Regime*, Wien 2012, 42–57, hier 53 ff.

48 Zu den Ausnahmen siehe KALB/POTZ/SCHINKELE, *Religionsrecht*, 355 f.

49 Vgl. ebda., 352 f. Zur Annahme des Pflichtencharakters siehe auch Katharina PABEL, *Verfassungsrechtliche Rahmenbedingungen des Religionsunterrichts in Österreich*, in: Österreichisches Archiv für Recht und Religion 59 (2012), 64–86, hier 71 ff.

kannten Kirche und Religionsgesellschaften“ umfasst (§ 4 Abs. 1 Z 12).[50]

c) Abgabenrecht: Es bestehen zahlreiche Begünstigungen für gesetzlich anerkannte Religionsgemeinschaften.[51] Als eines von zahlreichen Beispielen sei hier die Befreiung von der Grundsteuer erwähnt.[52] Einer der für gesetzlich anerkannte Religionsgemeinschaften maßgeblichen Befreiungstatbestände nimmt diese von der Pflicht zur Entrichtung der Grundsteuer aus, wenn es sich um eine ihnen zugehörige Liegenschaft handelt, die „dem Gottesdienst“ gewidmet ist.[53] Aber auch die erleichterte Absetzbarkeit von Kultus- bzw. Kirchenbeiträgen, die an anerkannte Religionsgemeinschaften zu entrichten sind, ist von großer Bedeutung.[54]

d) Wehrrecht: Gemäß dem Wehrgesetz besteht eine Befreiung bestimmter Personengruppen von gesetzlich anerkannten Religionsgemeinschaften von der Wehrpflicht (damit auch von der Wehrersatzpflicht; § 18 Abs. 3).[55]

e) Strafprozess- und -vollzugsrecht: Es besteht eine Befreiung von Geistlichen und Ordenspersonen gesetzlich anerkannter Religionsgemeinschaften von der Pflicht, als Geschworener oder Schöffe bei Gericht zu fungieren.[56] Ferner ist für den Fall strafgerichtlicher Verfolgung „gegen Seelsorger, Religionsdiener oder Ordenspersonen“

---

[50] Bundesgesetzblatt Nr. 379/1984 in der Fassung I Nr. 55/2014.

[51] Siehe dazu KALB/POTZ/SCHINKELE, *Religionsrecht*, 426 ff.

[52] Siehe § 2 Z 3 lit. b, und Z 5 Grundsteuergesetz, Bundesgesetzblatt Nr. 149/1955 in der Fassung Bundesgesetzblatt I Nr. 34/2010.

[53] § 2 Z 5 lit. a Grundsteuergesetz.

[54] Zu den einschlägigen Rechtsänderungen der letzten Jahre siehe SCHIMA, *Regelungen*, 346 f. Dort wird auch die Novelle des Einkommensteuergesetzes, Bundesgesetzblatt I Nr. 76/2011, mitberücksichtigt.

[55] Bundesgesetzblatt Nr. I 146/2001 in der Fassung I Nr. 181/2013. Gemäß § 18 Abs. 3 sind „ausgeweihte Priester“, „Personen, die auf Grund absolvierter theologischer Studien im Seelsorgedienst oder in einem geistlichen Lehramt tätig sind“, „Ordenspersonen, die die ewigen Gelübde abgelegt haben“, ferner schließlich „Studierende der Theologie, die sich auf ein geistliches Amt vorbereiten“, von der Stellungspflicht befreit. Gemäß § 11 Abs. 1 ist die Stellungspflicht als Teil der Wehrpflicht zu betrachten.

[56] § 3 Z 4 des Geschworenen- und Schöffengesetztes 1990, Bundesgesetzblatt Nr. 256/1990 in der Fassung I Nr. 112/2007. Für die Katholische Kirche vgl. auch Artikel XIX des Konkordats 1933/34.

gesetzlich anerkannter Religionsgemeinschaften die Pflicht der betreffenden staatlichen Stellen zu beachten, die zuständigen religionsgemeinschaftlichen Stellen zu verständigen.[57]

f) Es besteht keine Beobachtungskompetenz der Bundessektenstelle in Bezug auf gesetzlich anerkannte Religionsgemeinschaften. Aufgrund eines im Jahr 1998 erlassenen Gesetzes – im allgemeinen Sprachgebrauch „Bundessektenstellengesetz" genannt – wurde eine Bundesstelle für Sektenfragen eingerichtet, die „Gefährdungen, die von Sekten oder von sektenähnlichen Aktivitäten ausgehen können" dokumentieren muss bzw. über diese zu informieren hat.[58] Im betreffenden Gesetz bleibt der Sektenbegriff undefiniert, die Bundessektenstelle hat dann zu handeln, wenn ein begründeter Verdacht besteht, dass von einer Gemeinschaft bestimmte Gefährdungen ausgehen. Diese Gefährdungen beziehen sich auf das Leben oder die Gesundheit von Menschen – ob psychischer oder physischer Art –, auf die freie Persönlichkeitsentfaltung von Menschen, die Integrität ihres Familienlebens, das Eigentum bzw. die finanzielle Eigenständigkeit von Menschen und die physische und psychische Entwicklung von Kindern und Jugendlichen. Auf gesetzlich anerkannte Religionsgemeinschaften und deren Einrichtungen

---

[57] Zu dieser grundsätzlich erlassmäßig geregelten Pflicht, die allerdings auch in gesetzlichen Sonderbestimmungen betreffend einzelne anerkannte Religionsgemeinschaften geregelt ist, siehe KALB/POTZ/SCHINKELE, *Religionsrecht*, 258 f.

Wenn sich im Konkordat 1933/34 die heute noch formell in Kraft stehende Bestimmung findet, wonach Geistliche bzw. Ordenspersonen im Fall ihrer Verhaftung bzw. Anhaltung in Haft gemäß ihrem Stand und ihrem hierarchischen Grad gebührenden Rücksicht behandelt werden sollen (Artikel XX; vgl. auch die inhaltlich ähnlich lautende Bestimmung des § 12 Abs. 5 des Protestantengesetzes), so darf die Bedeutung dieser Bestimmung nicht überbewertet werden. Sie darf keinesfalls in der Weise interpretiert werden, dass sie eine sachlich nicht gerechtfertigte Bevorzugung gegenüber anderen Häftlingen mit sich bringt und ist in Anbetracht der allgemein geltenden staatlichen Pflicht zur menschenwürdigen Behandlung von Häftlingen heute im Wesentlichen als gegenstandslos zu betrachten.

Allgemein ist zu beachten, dass es im Bereich des Strafrechts darüber hinaus auch andere Regelungen gibt, die sich auf Geistliche bzw. Seelsorger von Religionsgemeinschaften beziehen. Dies gilt auch für den Bereich des Verfahrensrechts überhaupt (etwa Schutz des Beichtgeheimnisses bzw. geistlichen Amtsgeheimnisses; dies betrifft vor allem Ausnahmen von Zeugeneinvernahmen). Dabei wird häufig davon ausgegangen, ob für die betreffende Religionsgemeinschaft eine Kultusgemeinde in Österreich besteht und nicht ob diese Religionsgemeinschaft als solche anerkannt ist.

[58] Bundesgesetzblatt I Nr. 50/1998.

ist das Bundessektenstellengesetz allerdings nicht anzuwenden (§ 4 Abs. 2).[59] Das mag seine Rechtfertigung darin finden, dass gesetzlich anerkannten Religionsgemeinschaften die Stellung von Körperschaften öffentlichen Rechts zukommt und der Staat offensichtlich davon ausgeht, dass mit einer derartigen Stellung nur schwerlich sektiererisches Wirken in Verbindung gebracht werden kann. Andererseits erweist sich die Ausnahme insofern als problematisch, als erfahrungsgemäß Phänomene aus dem Bereich anerkannter Religionsgemeinschaften häufig große Ähnlichkeiten mit dem Wirken von „Sekten" aufweisen können. Insgesamt konnten hier bei weitem nicht alle „Privilegien" der anerkannten Religionsgemeinschaften angesprochen werden.

3. Spezielle Vorrechte bestimmter gesetzlich anerkannter Religionsgemeinschaften

Es gibt in Österreich Rechtsbereiche, in denen bestimmte gesetzlich anerkannte Religionsgemeinschaften durch den Staat mit speziellen Berechtigungen ausgestattet sind. Im Folgenden wird auf drei Bereiche eingegangen: Zum einen auf a) jährliche staatliche Vermögenszuwendungen durch den Staat, b) auf die staatliche Finanzierung staatlich-theologischer Fakultäten, die insbesondere für die Ausbildung geistlichen Nachwuchses zweier Kirchen geschaffen sind und c) auf die staatlich finanzierte Militärseelsorge für bestimmte Religionsgemeinschaften.[60]

a) Bestimmte gesetzlich anerkannte Religionsgemeinschaften erhalten jährliche Vermögenszuwendungen durch den Staat. Dies betrifft die Katholische Kirche, die Evangelische Kirche, die Altkatholische Kirche und die Israelitische Religionsgesellschaft. Diese Zuwendungen stellen im Wesentlichen einen Ersatz für Vermögenszuwendungen dar, die seit der Zeit des Nationalsozialismus nicht mehr geleistet wurden. Für die Katholische Kirche ist zunächst der Vermögensvertrag von 1960 zu nennen, durch den im Ergebnis ein Ausgleich für

[59] Zur verfassungsrechtlichen Bedenklichkeit dieser Ausnahme siehe auch KALB/POTZ/SCHINKELE, *Religionsrecht*, 150.

[60] Darüber hinaus wären noch zahlreiche andere Bereiche zu nennen, etwa die Mitgliedschaft katholischer bzw. evangelischer Kirchenvertreter in staatlichen Kommissionen.

den Wegfall der Religionsfonds in der Zeit des Nationalsozialismus geschaffen wurde. Neben Einmalleistungen, die hier nicht näher zu besprechen sind, wurden durch den Staat jährliche Zuwendungen an die Katholische Kirche vorgesehen. Diese bestehen einerseits darin, dass sich der Staat zur Leistung eines alljährlich zu entrichtenden fixen Geldbetrags verpflichtet, und darüber hinaus zur alljährlichen Leistung des Gegenwerts von Bezügen von 1250 Kirchenbediensteten und dies „unter Zugrundelegung eines Durchschnittsbezugs" (Artikel II).[61] Was den alljährlichen fixen Geldbetrag betrifft, so wird dieser inflationsangepasst. Die letzte Anpassung erfolgte durch den aus dem Jahr 2009 stammenden Sechsten Zusatzvertrag zum Vermögensvertrag 1960.[62] Die Höhe des alljährlich zu leistenden fixen Geldbetrags beläuft sich heute auf fast 17,3 Millionen Euro. Im Jahr 1960 hatte er 50 Millionen Schilling betragen.

Es erhebt sich die Frage, inwieweit hier der Katholischen Kirche aufgrund ihrer finanziellen Verluste in der Zeit des Nationalsozialismus „Gerechtigkeit getan" wird, oder ob hier nicht sogar Geldleistungen zugesagt wurden, die nicht gerechtfertigt sind. Einschlägige Diskussionen würden sich etwa an der Frage zu orientieren haben, ob man in den Religionsfonds – diese wurden vor allem aus dem Vermögen von durch Joseph II. aufgehobenen Klöstern finanziert – tatsächlich Einrichtungen sieht, deren Erträgnisse tatsächlich der Katholischen Kirche zufließen müssten, sollte es sie noch geben.

Ähnliche Anspruchsgrundlagen wie im Vermögensvertrag bestehen für die Evangelische Kirche im Protestantengesetz, für die Altkatholische Kirche in einem eigens dafür erlassenen Gesetz[63] und für die Israelitische Religionsgesellschaft in dem im Jahr 2012 neu gefassten Israelitengesetz.[64] Eine inflationsbedingte Erhöhung der zu leistenden Beträge erfolgt regelmäßig im Zusammenhang mit dem Abschluss

---

[61] Zur geschätzten Höhe der im Vermögensvertrag verankerten finanziellen Verpflichtungen des Staates siehe Carsten FRERK/Christoph BAUMGARTEN, *Gottes Werk und unser Beitrag. Kirchenfinanzierung in Österreich*, Wien 2012, 40 ff.

[62] Bundesgesetzblatt III Nr. 120/2009.

[63] Bundesgesetz vom 26. Oktober 1960 über finanzielle Leistungen an die altkatholische Kirche, Bundesgesetzblatt Nr. 221/1960 in der Fassung I Nr. 92/2009.

[64] Bundesgesetzblatt I Nr. 48/2012.

eines Zusatzvertrags zum Vermögensvertrag.[65] Die zu leistenden Beträge sind ähnlich aufgeschlüsselt wie im Vermögensvertrag, wobei ihre Höhe allerdings weit niedriger ausfällt. Dies ist nicht zuletzt in Anbetracht der Mitgliederzahl der Katholischen Kirche paritätsrechtlich unbedenklich.

b) Was die weiteren Vorrechte bestimmter gesetzlich anerkannter Religionsgemeinschaften betrifft, so bestehen in Österreich vier katholisch-theologische Fakultäten, die vom Staat finanziert bzw. erhalten werden.[66] Für die Evangelische Kirche besteht eine derartige Fakultät.[67] Wenn auch derzeit offensichtlich nicht die Einrichtung einer eigenen Fakultät geplant ist, so bestehen doch konkrete Pläne zur Einrichtung eines islamisch-theologischen Studiums an der Universität Wien.[68]

c) Schließlich ist auf die Militärseelsorge hinzuweisen, deren Bestand staatlicherseits schon des längeren für die Katholische und die Evangelische Kirche auf gesetzlicher Grundlage garantiert ist.[69] Jüngst wurde auch für die israelitische Religionsgesellschaft eine derartige Rechtsgrundlage geschaffen.[70] Eine institutionalisierte orthodoxe Militärseelsorge wurde erst mit Wirkung vom 1. Juli 2011 eingerichtet, dies allerdings vorerst befristet auf 18 Monate und ohne direkte gesetzliche Grundlage.[71] Auch existiert in Österreich islamische Militärseelsorge, wobei diese mit dem Inkrafttreten des Islamgesetzes von 2015 auf eine gesetzliche Grundlage gestellt werden wird.[72] Im Bereich der Militärseelsorge zeigt sich die Kooperation zwischen Staat und Religionsgemeinschaften besonders deutlich etwa darin, dass das

---

65 Siehe dazu etwa SCHIMA, *Regelungen*, 351.

66 Die Rechtsgrundlage findet sich in Art V des Konkordats 1933/34 samt Zusatzprotokoll.

67 Die Rechtsgrundlage findet sich in § 15 des Protestantengesetzes.

68 Siehe etwa http://derstandard.at/1353208023150/Islamisch-theologische-Fakultaet-soll-bis-2015-eingerichtet-sein (Zugriff: 19. Juli 2014).

69 Siehe Artikel VIII des Konkordats 1933/34 samt Zusatzprotokoll und § 17 des Protestantengesetzes.

70 Siehe § 8 des im Jahr 2012 neu gefassten Israelitengesetzes.

71 Siehe http://www.dersoldat.at/orthodoxe-militaerseelsorge-im-oebh?PHPSESSID=3ctsdp-9epl2f3or8k5jrmpehr4 (Zugriff: 19. Juli 2014). Mittlerweile wurde diesbezüglich eine definitive Grundlage geschaffen, allerdings noch immer keine direkte gesetzliche Grundlage.

72 Zur islamischen Militärseelsorge siehe Susanne HEINE/Rüdiger LOHLKER/Richard POTZ, *Muslime in Österreich. Geschichte. Lebenswelt. Religion. Grundlagen für den Dialog*, Innsbruck 2012, 117.

katholische Militärordinariat eine dem zuständigen Bundesministerium unmittelbar nachgeordnete Dienststelle bildet.[73]

4. Zwischenfazit: Keine Maßgeblichkeit des (klassischen) Trennungssystems, sondern religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates mit Elementen der Kooperation

Ein Trennungssystem im klassisch-typologischen Sinn, demzufolge Religionsgemeinschaften nur in der privaten Sphäre und hier vor allem als Vereine agieren können, war für Österreich nie in reiner Form maßgeblich,[74] und dies ist auch heute nicht der Fall.[75] Dass in Österreich *nicht* das Trennungssystem maßgeblich ist, zeigt schon die Tatsache, dass es hier Religionsgemeinschaften gibt, die die Stellung von Körperschaften öffentlichen Rechts genießen – eben die gesetzlich anerkannten Religionsgemeinschaften. Im Vergleich zu den Zeiten des österreichischen Staatskirchentums kann allerdings von einer *institutionellen* Trennung von Staat und Kirche gesprochen werden. Staat und Religionsgemeinschaften sind heute weitestgehend voneinander entflochten.

In Europa hat das Trennungssystem im klassisch-typologischen Sinn vor allem in Frankreich im Jahr 1905 Bedeutung erlangt.[76] Dabei ist es mit Modifikationen bis heute geblieben. Grundsätzlich kam Religionsgemeinschaften in der Gesetzgebung des Jahres 1905 die Stellung von Vereinen zu. Das Wirken von Religionsgemeinschaften sollte aus dem öffentlichen Raum grundsätzlich ausgeklammert bleiben. Nach dem

---

[73] Siehe KALB/POTZ/SCHINKELE, *Religionsrecht*, 498 f. Zur Rechtslage hinsichtlich der evangelischen Militärseelsorge siehe ebda., 561.

[74] Ansätze einer Trennung wurden in der Zeit des Frühkonstitutionalismus (1848–1851) angestrebt, so etwa aus dem Bereich des in Wien und anschließend in Kremsier tagenden Reichstages. Siehe dazu SCHIMA, *Freund*, 52 mit Anm. 51. In der Zeit des Nationalsozialismus wurden zahlreiche Signale der Trennung gesetzt, doch erfolgte keine völlige Abdrängung von Religionsgemeinschaften in den privaten Bereich: Siehe Richard POTZ, *Nationalsozialismus und Staatskirchenrecht*, in: Ulrike DAVY/Helmut FUCHS/Herbert HOFMEISTER/Judith MARTE/Ilse REITER, *Nationalsozialismus und Recht. Rechtssetzung und Rechtswissenschaft in Österreich unter der Herrschaft des Nationalsozialismus*, Wien 1990, 266–284.

[75] Siehe KALB/POTZ/SCHINKELE, *Religionsrecht;* 13.

[76] Zum Staat-Kirche-Verhältnis in Frankreich siehe etwa Brigitte BASDEVANT-GAUDEMET, *State and Church in France*, in: ROBBERS, *State*, 157–186.

Zweiten Weltkrieg wurde allerdings der steuerrechtlich begünstigte Rechtspersonentyp des „Kultvereins" geschaffen. Dieser ist grundsätzlich für den Bereich der Religionsgemeinschaften maßgeblich. D.h., dass das Trennungssystem in Frankreich „aufgeweicht" ist, weil Religionsgemeinschaften eben nicht mehr dem allgemeinen Vereinsrecht unterworfen sind.[77]

5. Bevorrechtungen der religiösen Weltanschauung vor der nichtreligiösen Weltanschauung in Österreich?

Wenn in den bisherigen Ausführungen deutlich gemacht wurde, dass Religionsgemeinschaften in Österreich unter Erfüllung der entsprechenden rechtlichen Voraussetzungen im Wesentlichen als Vereine, eingetragene religiöse Bekenntnisgemeinschaften oder gesetzlich anerkannte Religionsgemeinschaften auftreten können, so ist hinsichtlich der nichtreligiösen Weltanschauungsgemeinschaften festzuhalten, dass hier praktisch nur an die Vereinsform zu denken ist. Sie können weder eingetragene religiöse Bekenntnisgemeinschaften noch gesetzlich anerkannte Religionsgemeinschaften sein. Letzteres heißt, dass an ihnen nicht jenes öffentliche Interesse besteht, wie dies eben bei gesetzlich anerkannten Religionsgemeinschaften der Fall ist. Freilich dürfen Vereine in der Öffentlichkeit wirken, aber sie genießen eben – anders als die anerkannten Religionsgemeinschaften – nicht die Stellung einer Körperschaft des öffentlichen Rechts.
Nichtreligiöse Weltanschauungsgemeinschaften können keinen Unterricht an Schulen anbieten, wie dies bei gesetzlich anerkannten Religionsgemeinschaften mit dem Religionsunterricht der Fall ist. In gewisser Weise könnte der Ethikunterricht als ein adäquater Unterricht betrachtet werden, doch ist dieser in Österreich lediglich in das Stadium des Schulversuchs gelangt.[78]

---

[77] Diese Aufweichung des beinahe klassischen französischen Trennungssystems findet ihren Grund im Ausbau des Wohlfahrtsstaats: Der Staat kümmert sich um vermehrte Zurverfügungstellung von Sozial- und Bildungsangeboten. In diesem Sinn ist er bestrebt, durch insbesondere steuerbegünstigende Anreize Religionsgemeinschaften als Helfer in diesen Bereich einzubeziehen.

[78] Zum Ethikunterricht in Österreich siehe ausführlich die Beiträge in Österreichisches Archiv für Recht und Religion 58 (2011), 1–76.

Darüber hinaus besteht für die nichtreligiöse Weltanschauung im Strafrecht kein adäquater Schutz wie dies bei der Religion der Fall ist. In diesem Zusammenhang ist vor allem an jenen Abschnitt des Strafgesetzbuchs zu denken, der sich auf „Strafbare Handlungen gegen den religiösen Frieden und die Ruhe der Toten" bezieht.[79] So heißt es etwa: „Wer öffentlich eine Person oder eine Sache, die den Gegenstand der Verehrung einer im Inland bestehenden Kirche oder Religionsgesellschaft bildet, oder eine Glaubenslehre, einen gesetzlich zulässigen Brauch oder eine gesetzlich zulässige Einrichtung einer solchen Kirche oder Religionsgesellschaft unter Umständen herabwürdigt oder verspottet, unter denen sein Verhalten geeignet ist, berechtigtes Ärgernis zu erregen, ist mit Freiheitsstrafe bis zu sechs Monaten oder mit Geldstrafe bis zu 360 Tagessätzen zu bestrafen" (§ 188).
Es ist unübersehbar, dass diese Rechtslage in einem Spannungsverhältnis mit dem Grundsatz der religiös-weltanschaulichen Neutralität steht. So wurde zutreffend bemerkt, dass es angebracht gewesen wäre, nichtreligiösen Weltanschauungsgemeinschaften auch die Möglichkeit einzuräumen, Rechtspersönlichkeit gemäß dem religiösen Bekenntnisgemeinschaftengesetz zu erwerben.[80] Allgemein wird man allerdings zu fragen haben, ob ein Staat überhaupt in der Lage ist, nichtreligiös-weltanschaulichen Inhalten denselben Schutz angedeihen zu lassen wie religiösen Inhalten. Für gewöhnlich wird man davon ausgehen müssen, dass die Inhalte nichtreligiöser Weltanschauungen im Wesentlichen in einer Verneinung bestehen – nämlich eines Gottes- oder gar Transzendenzbezuges. Damit ist nicht das Vorhandensein eines verbindlichen „Lehrgebäudes" verbunden, wie dies häufig bei Religionsgemeinschaften der Fall ist.

6. Bevorrechtungen des Christentums in Österreich?

Die vorangehenden Ausführungen über die Rechtsformen von Religionsgemeinschaften lassen erkennen, dass es grundsätzlich für die Stellung einer Religionsgemeinschaft nicht von Belang ist, ob sich

[79] Bundesgesetzblatt Nr. 60/1974 in der Fassung I Nr. 134/2013.
[80] KALB/POTZ/SCHINKELE, *Religionsrecht*, 117.

diese als christlich betrachtet oder nicht. Das könnte auf den ersten Blick zu dem Schluss verleiten, dass das Christentum nicht vor anderen Religionen bevorrechtet ist.

Ein derartiger Schluss muss allerdings aus mehreren Gründen relativiert werden. Ein Blick auf a) die staatlichen Feiertagsregelungen offenbart eine zentrale Bedeutung des Christentums – speziell der Katholischen Kirche in Österreich. Ferner ist b) an jene Vorschriften zu denken, die die Anbringung von Kreuzen in Schulen und Gerichtssälen betreffen. Darüber hinaus ist zu beachten, dass c) aus Gründen des Ortsbildschutzes die Errichtung nach außen hin erkennbarer Kultbauten des Christentums leichter möglich sein könnte, als dies bei nichtchristlichen Kultgebäuden – vor allem Moscheen bzw. Minaretten – der Fall ist.

a) Was das staatliche Feiertagsrecht betrifft, so macht sich eine deutliche christliche Färbung bemerkbar.[81] Dabei ist zunächst zu klären, was überhaupt das Wesen staatlich anerkannter Feiertage ausmacht. Hier ist etwa daran zu denken, dass gemäß dem Arbeitsruhegesetz[82] mit dem Bestehen staatlich anerkannter Feiertage über den Anspruch auf Ruhezeit hinaus insbesondere Konsequenzen in Bezug auf das Entgelt verbunden sind: Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer, die während der Wochenend- oder Feiertagsruhe beschäftigt sind, haben „auf Verlangen Anspruch auf die zur Erfüllung ihrer religiösen Pflichten notwendige Freizeit, wenn diese Pflichten nicht außerhalb der Arbeitszeit erfüllt werden können und die Freistellung von der Arbeit mit den Erfordernissen des Betriebes vereinbar ist“ (§ 8 Abs. 1). Damit ist nur eine der einschlägigen arbeitsrechtlichen Vorschriften genannt. Das staatliche Feiertagsrecht schlägt sich ferner im Bildungswesen und bei den Ladenöffnungszeiten, aber etwa auch im Wehrrecht nieder.[83]

---

[81] Siehe Stefan SCHIMA, *Feiertage: Zankäpfel zwischen Kirche und Staat?*, in: *Wolfgang* HAMETER/ Meta NIEDERKORN-BRUCK/Martin SCHEUTZ (Hrsg.), *Ideologisierte Zeit. Kalender und Zeitvorstellungen im Abendland von der Antike bis zur Neuzeit*, Innsbruck 2005, 185-204, hier 197 ff.

[82] Stammfassung: Bundesgesetzblatt Nr. 144/1983.

[83] Im Zusammenhang mit den Ladenöffnungszeiten ist vor allem an den Konflikt um das Offenhalten von Geschäften im Land Salzburg am 8. Dezember 1984 zu denken. Dieser

Dass beim konkreten Bestand staatlich anerkannter Feiertage eine christliche – ja darüber hinaus speziell katholische – Note unübersehbar ist, sei der Ergänzung halber angemerkt. Abgesehen von den Sonntagen sind folgende in der Katholischen Kirche begangene Feiertage anerkannt: 1. Jänner, Ostermontag, Christi Himmelfahrt, Pfingstmontag, Fronleichnam, 15. August, 1. November, 8., 25. und 26. Dezember. Vor allem der Fronleichnamstag und der 8. Dezember (Mariä unbefleckte Empfängnis) stehen unter speziell katholischen Vorzeichen.[84] Nur zwei staatlich anerkannte Feiertage – nämlich der 1. Mai und der 26. Oktober – weisen keinen religiösen bzw. christlichen Background auf. Die christliche Prägung des „Feiertagswesens" stellt in gewisser Weise eine Bevorzugung der Mehrheitsbevölkerung dar – aus gleichheitsrechtlicher Sicht ist sie derzeit als unbedenklich zu betrachten.

b) Die Anbringung von Kreuzen in Gerichtssälen ist zwar in gesetzlicher Weise nicht direkt geregelt, doch wird im sogenannten „Eidgesetz" von 1868 betreffend die Eidesablegung von Personen, die „sich zur christlichen Religion bekennen" davon gesprochen, dass deren Eid „vor einem Cruzifixe und zwei brennenden Kerzen abzulegen" ist (§ 4 Abs. 1).[85] Dieser Wortlaut legt es nahe, im Gerichtssaal ein Kreuz aufzustellen, direkt ableitbar ist dies aus dem Eidgesetz allerdings nicht.[86] Trotzdem geschieht dies zumindest in den meisten Fällen. In Anbetracht der Pflicht zur religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates ist diese Praxis freilich bedenklich.[87]

Die Anbringung von Kreuzen in Klassenzimmern ist sowohl in bundesrechtlichen als auch in landesrechtlichen Vorschriften geregelt.[88]

Konflikt ist als „Fall Haslauer" in die österreichische (Zeit-)Geschichte eingegangen: Siehe SCHIMA, *Feiertage*, 198.

[84] Dabei darf allerdings nicht übersehen werden, dass im staatlichen Recht auch auf die Feiertage religiöser Minderheiten Bedacht genommen wird, so wenn es etwa um den „Reformationstag" oder um jüdische Feiertage geht: Siehe SCHIMA, *Feiertage*, 197 f.

[85] Gesetz vom 3. Mai 1868 zur Regelung des Verfahrens bei den Eidesablegungen vor Gericht, Reichsgesetzblatt Nr. 33/1868 in der Fassung Staatsgesetzblatt Nr. 47/1945.

[86] Siehe Herbert KALB/Richard POTZ/Brigitte SCHINKELE, *Das Kreuz in Klassenzimmer und Gerichtssaal* (Religionsrechtliche Studien 1), Freistadt 1996.

[87] Siehe KALB/POTZ/SCHINKELE, *Kreuz*, 107; Diess., *Religionsrecht*, 59.

[88] Zu Schulkreuzregelungen in Österreich und Europa überhaupt siehe die Beiträge im Öster-

An dieser Stelle sei im Kontext mit dem Schulrecht lediglich ein Blick auf das Religionsunterrichtsgesetz von 1949[89] und den Schulvertrag von 1962[90] geworfen. Darüber hinaus gibt es allerdings auch Landeskindergartengesetze, die in ihren einschlägigen Vorschriften ähnlich gestaltet sind und die Anbringung von Kreuzen in Kindergärten bzw. auch Horten vorsehen.

Gemäß dem Religionsunterrichtsgesetz sind in den meisten öffentlichen Schulen und Privatschulen mit Öffentlichkeitsrecht durch den Schulerhalter Kreuze in allen Klassenräumen anzubringen, wenn „die Mehrzahl der Schüler einem christlichen Religionsbekenntnis angehört" (§ 2b Abs. 1). Gemäß dem Schulvertrag von 1962 nimmt der Heilige Stuhl zur Kenntnis, dass zufolge der österreichischen Rechtslage „in allen Klassenräumen der Volks-, Haupt- und Sonderschulen, der polytechnischen Lehrgänge, der allgemeinbildenden höheren Schulen, der berufsbildenden mittleren und höheren Schulen und der Anstalten der Lehrer- und Erzieherbildung, wenn die Mehrzahl der Schüler einem christlichen Religionsbekenntnis angehört, ein Kreuz angebracht wird. Eine Änderung dieses Zustandes wird nicht ohne Einvernehmen mit dem Heiligen Stuhl stattfinden."

Für den Bereich der Landeskindergartengesetze sei hier kurz eine niederösterreichische Regelung erwähnt: Das Niederösterreichische Kindergartengesetz 2006 enthält die Bestimmung, wonach in „Gruppenräumen jener Kindergärten, an denen die Mehrzahl der Kindergartenkinder einem christlichen Religionsbekenntnis angehört", ein Kreuz anzubringen ist (§ 12 Abs. 2).[91]

Bekanntlich hat der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte in Betreff der Anbringung von Kreuzen in italienischen Klassenzimmern im selben Fall zweimal eine Entscheidung gefällt: So im Jahr 2009 in erstinstanzlicher Weise und im grundsätzlich ablehnenden Sinn, und schließlich im Rahmen der „Großen Kammer" im Jahr

---

reichischen Archiv für Recht und Religion 57 (2010), 353–437. Dort wird auch die Rechtslage in österreichischen Kindergärten behandelt.

[89] Bundesgesetzblatt Nr. 190/1949 in der Fassung I Nr. 36/2012.

[90] Bundesgesetzblatt Nr. 273/1962 in der Fassung Nr. 289/1972.

[91] Landesgesetzblatt Nr. 49/2006 in der Fassung Nr. 61/2012.

2011.[92] Während Italien in der erstinstanzlichen Entscheidung verurteilt wurde, war dies im Jahr 2011 nicht der Fall. Ohne hier näher auf Details eingehen zu können, muss festgehalten werden, dass die entsprechenden italienischen Bestimmungen sich von den hier angeführten österreichischen insofern unterscheiden, als dort zwingend die Anbringung von Kreuzen vorgesehen ist, und dies ohne Berücksichtigung der Zugehörigkeit von Schülerinnen und Schülern zu einem christlichen Bekenntnis. Tatsächlich lassen die besprochenen österreichischen Bestimmungen einige Fragen offen, so etwa für den Fall, dass an einer betroffenen Schule die einem christlichen Religionsbekenntnis zuzurechnende Zahl von Schülerinnen und Schülern unter die Hälfte der gesamten Schülerzahl fällt.

Hinsichtlich der Rechtslage in den niederösterreichischen Kindergärten traf der Verfassungsgerichtshof ebenfalls im Jahr 2011 eine – allerdings umstrittene – Entscheidung, in der die Verfassungskonformität der betreffenden niederösterreichischen Bestimmung ausgesprochen wurde.[93]

c) In den vergangenen Jahren ist in Österreich die Frage des sogenannten „Minarettbauverbots" verstärkt diskutiert worden.[94] Diese Frage wurde vor allem in den Bundesländern Kärnten und Vorarlberg diskutiert, und dies im Vorfeld der Erlassung von Bestimmungen des Bau- und Raumplanungsrechts und des Ortsbildschutzes. In Kärnten hatte sich damals Vertreter der mandatsstärksten Landtagspartei – des BZÖ, das damals auch den Landeshauptmann stellte – im Sinne eines Minarettverbots geäußert. In der Folge wurden Baugenehmigungsbestimmungen erlassen, die sich auf die Errichtung von Gebäuden be-

---

[92] Europäischer Gerichtshof für Menschenrechte, 3. November 2009 und 18. März 2011 (Große Kammer), 30814/06 (Lautsi u. a. /.Italien).

[93] Sammlung der Erkenntnisse und wichtigsten Beschlüsse des Verfassungsgerichtshofes Nr. 19349/2011. Auf die im Wesentlichen durchaus berechtigte Kritik an diesem Erkenntnis ist hier nicht näher einzugehen. Siehe etwa Bernd-Christian FUNK, *Kreuze in niederösterreichischen Kindergärten. Kommentar zum Erkenntnis des VfGH vom 9. März 2011*, in: Österreichisches Archiv für Recht und Religion, 57 (2010), 413–416.

[94] Siehe dazu Farid HAFEZ/Richard POTZ, Moscheebau- und Minarettverbote in Österreich, in: John BUNZL/Farid HAFEZ (Hrsg.), Islamophobie in Österreich, Innsbruck 2009, 143–155, hier 146 ff.; HEINE/LOHLKER/POTZ, Muslime in Österreich. Geschichte. Lebenswelt. Religion. Grundlagen für den Dialog, Innsbruck 2012, 131 ff.

ziehen, „die wegen ihrer außergewöhnlichen Architektur oder Größe (Höhe) von der örtlichen Bautradition abweichen“ und Verfahrenserschwernisse für die Erteilung der Baubewilligung vorsehen.[95] Ohne auf diese Voraussetzungen an dieser Stelle näher einzugehen, muss jedenfalls festgehalten werden, dass ein generelles Minarettbauverbot einen unzulässigen Eingriff in die Religionsfreiheit darstellen würde.

III. Kaiser Konstantin, genannt „der Große“, und das Staat-Kirche-Verhältnis. Versuch eines Vergleichs mit der heutigen österreichischen Rechtslage

1. Das Christentum: Bereits vor der Schlacht an der Milvischen Brücke eine religio licita

Die Bedeutung Konstantins und seiner „Wende“ wurde in der Vergangenheit mehrfach überschätzt. Dies liegt einerseits daran, dass man oft allzu sehr geneigt ist, die Jahrhunderte vor Konstantin als Zeit durchgehender Christenverfolgung zu betrachten. Bei aller Intensität, Brutalität, geographischen Reichweite, aber auch rechtlicher Absicherung der diokletianischen Verfolgungen ist dagegen festzuhalten, dass die Christenverfolgungen der ersten drei Jahrhunderte eher eine Ausnahmeerscheinung dargestellt haben und darüber hinaus mehr auf Gewalttaten aus dem Volk zurückgingen als auf obrigkeitliche Verfügungen.[96] Dabei hat man sich vor Augen zu halten, dass in Rom die freie Religionsausübung grundsätzlich gestattet war, doch aus staatspolitischen Gründen Ansprüche an die Reichsbürger gestellt wurden, die den Bereich des Kultischen betrafen. So war Kaiser Decius (249–251) der erste römische Kaiser gewesen, der von allen Bürgern des

[95] (Kärntner) Gesetz vom 18. Dezember 2008, mit dem die Kärntner Bauordnung 1996 und das Kärntner Ortsbildpflegegesetz 1990 geändert werden, Landesgesetzblatt Nr. 16/2009. Siehe dazu SCHIMA, *Regelungen*, 389 f. Siehe auch Wolfgang WIESHAIDER, *Von Minaretten in der Landespolitik*, „Die Presse“ vom 1. August 2008.

[96] Vgl. etwa Johannes HOFMANN, *Zentrale Aspekte der Alten Kirchengeschichte* (Theologische Lehr- und Lernbücher 4.2), Würzburg ²2013, 78 ff.; Franz Xaver BISCHOF, *Die Christen in Staat und Gesellschaft der Antike*, in: DERS./Thomas BREMER/Giancarlo COLLET/Alfons FÜRST, *Einführung in die Geschichte des Christentums*, Freiburg im Breisgau 2014, 178.

Reiches ein Götteropfer verlangte, wobei eine Verweigerung die Todesstrafe nach sich ziehen sollte. Damit richtete sich die Politik selbst dieses Kaisers nicht direkt gegen die Christen, sondern seine Zielsetzung lag in „der religionspolitischen Stabilisierung des Staates“.[97]
Die Bedeutung der „Konstantinischen Wende“ darf auch deswegen nicht zu hoch veranschlagt werden, weil es nicht auszuschließen ist, dass schon vor ihm einzelne Kaiser dem Christentum zuneigten. So ist die durch den Kirchenhistoriker Eusebius überlieferte Nachricht, wonach Kaiser Philippus Arabs (244–249) zum Christentum übergetreten sei, mit guten Gründen anzuzweifeln, völlig entkräftet kann sie allerdings nicht werden.[98] Es darf auch nicht verwundern, wenn schon Kaiser Aurelian (270–275) im Zuge eines antiochenischen Kirchenstreites eine Entscheidung betreffend die dortige Bischofskirche traf: In Antiochien standen christliche Streitparteien miteinander in Konflikt, gemäß dem Spruch des Kaisers sollte der Kirchenbau jener Partei zustehen, die mit den Bischöfen Italiens bzw. Roms in Briefverkehr stand.[99]
Doch ist die Bedeutung der „Konstantinischen Wende“ auch und vor allem in Anbetracht eines im Jahr 311 ergangenen Edikts des Kaisers Galerius zu relativieren. Durch dieses wurde das Ende der durch Diokletian eingeleiteten Christenverfolgungen angeordnet und das

---

[97] BISCHOF, *Christen*, 181. Zu den decianischen Verfolgungen siehe auch Reinhard SELINGER, *The Mid-Third Century Persecutions of Decius and Valerian*, Frankfurt am Main 2002, 27 ff.

[98] Zu den Quellen siehe Klaus Martin GIRARDET, *Die Konstantinische Wende. Voraussetzungen und geistige Grundlagen der Religionspolitik Konstantins des Großen*, Darmstadt ²2007, 21 ff. Zu Eusebius siehe auch Friedhelm WINKELMANN, *Euseb von Cäsarea. Der Vater der Kirchengeschichte*, Berlin 1991; Stefan SCHIMA, *Caput Occidentis? Die römische Kirche und der Westen von den Anfängen bis Konstantin* (Kirche und Recht 23), Wien 2000, 42 ff. Was die Einstellung des Eusebius gegenüber Konstantin – siehe dazu ebda., 146 ff. – betrifft, so haben wir in der Folge zu beachten, dass Eusebius (260/264–339 oder 340), der Bischof des in Palästina gelegenen Cäsarea war, Handlungsweisen Konstantins oftmals ins eindeutig christliche Licht rückt, wo diese Eindeutigkeit oftmals nicht gerechtfertigt ist. Dies mag als tragfähige Bitte um Verständnis dafür dienen, dass in den folgenden Ausführungen auf Eusebius nur eingeschränkt Rücksicht genommen wird.

[99] EUSEBIUS, *Historia Ecclesiastica VII,30,18–19* (ed. Eduard SCHWARTZ, Berlin ⁵1952, 305). Auf den Inhalt und die Hintergründe der Entscheidung Aurelians kann hier nicht näher eingegangen werden: Siehe dazu Schima, CAPUT, 106 ff.; DERS., *Der Heilige Stuhl und die Päpste*, in: Michael GEHLER/Robert ROLLINGER (Hrsg.), *Imperien und Reiche in der Weltgeschichte – Epochenübergreifende und globalhistorische Vergleiche*, Bd. 1, Wiesbaden 2014, 725–760, hier 733.

Christentum selbst mit dem Status der *religio licita* – einer erlaubten Religion – ausgestattet.[100] Das heißt allerdings nicht, dass die Verfolgungen damals im gesamten Reich ihr Ende gefunden hätten.[101] Was den Anlass für das Edikt betrifft, so ist die Situation des todkranken Kaisers zu beachten, der zur Einsicht gelangt war, dass die Verfolgungen der Christen diese nicht generell zum Götteropfer zwingen konnten. Ihnen wurde nun der Wiederaufbau ihrer Gotteshäuser gestattet. Ferner trug ihnen der Kaiser auf, für sein Wohlergehen und die glücklichen Geschicke des Staates zu beten. In der Forschung wird darauf hingewiesen, dass die Kirchengemeinden durch das Edikt zu „Körperschaften öffentlichen Rechts" geworden seien.[102] Eine derartige Feststellung sollte man nicht unbedingt mit heutigen Maßstäben messen – für die damalige Zeit ist sie tatsächlich schwer zu treffen.[103] In gewisser Weise lässt sich im Zusammenhang mit der durch Galerius ausgesprochenen Verpflichtung der Christen zum Gebet für das Wohl von Kaiser und Staat an einen für die Öffentlichkeit bedeutsamen Auftrag denken. Die Christen wurden „für den Staat in den Dienst genommen".[104] Doch im Ergebnis wird das christliche Leben so behandelt, als ob es hier um vereinsmäßiges Wirken ginge.[105]

---

[100] Das durch den christlichen Autor Laktanz überlieferte Edikt ist samt deutscher Übersetzung abgedruckt bei Peter GUYOT/Richard KLEIN, *Das frühe Christentum bis zum Ende der Verfolgungen. Eine Dokumentation*, Darmstadt 1997, 188 ff. Siehe dazu Elisabeth HERRMANN, *Ecclesia in Re Publica. Die Entwicklung der Kirche von pseudostaatlicher zu staatlich inkorporierter Existenz* (Europäisches Forum 2), Frankfurt am Main 1980, 196 f.; Bruno BLECKMANN, *Konstantin der Große*, Reinbek bei Hamburg ⁵2007, 76; Karen PIEPENBRINK, *Antike und Christentum*, Darmstadt ²2010, 70 f.; BISCHOF, *Christen*, 184 ff. In den vorliegenden Ausführungen kann die Frage, ob bzw. wann das Christentum bereits in den ersten Jahrhunderten als *religio licita* zu betrachten war, nicht näher behandelt werden. Im konkreten Kontext ist es von Wichtigkeit, dass dies eben aufgrund des Galeriusediktes der Fall war.

[101] Siehe Josef RIST, *Die Mailänder Vereinbarung von 313: Staatsreligion versus Religionsfreiheit*, in: Studia Patristica XXXIV, Leuven 2001, 217–223, hier 218.

[102] PIEPENBRINK, *Antike*, 71. Ferner schreibt die Autorin: „Die Gemeinden können jetzt Vermögen besitzen, Grund und Boden erwerben sowie Kirchengebäude errichten, die im Besitz der Kirche stehen. Gottesdienste in Privaträumen, wie sie bislang Usus waren, sind damit nicht mehr erforderlich." Indes wird allerdings die Vermögensfähigkeit nicht als Indiz für Öffentlichkeit betrachtet werden können.

[103] Siehe etwa Veit ROSENBERGER, *Religion in der Antike*, Darmstadt 2012, 111 f.

[104] BISCHOF, *Christen*, 185.

[105] HERRMANN, *Ecclesia*, 196 f.

Dass Konstantins Regierungszeit insgesamt eine Wende zu Gunsten des Christentums darstellte, kann allerdings nicht bestritten werden. Durch zahlreiche, noch zu besprechende Maßnahmen hat er das Christentum gefördert, und wenn man davon ausgeht, dass im Jahr seines Sieges an der Milvischen Brücke bloß fünf bis zehn Prozent der Einwohner des Römischen Reiches Christen waren,[106] dann wird die Bedeutung seiner Maßnahmen durchaus anschaulich.

2. Minenfelder im Bereich der Forschung: Ein Versuch der Annäherung an Kaiser Konstantin und seine religiöse Grundeinstellung

Hinsichtlich der religiösen Grundeinstellung Konstantins des Großen ist nicht nur viel Tinte geflossen, sondern – vor allem in jüngster Zeit – sehr viel Pulver in Form von Drucker-Toner verschossen worden.[107] Der zwischen 270 und 288 geborene Konstantin war der erste römische Kaiser, von dem wir mit Sicherheit wissen, dass er sich dauerhaft – und dies in wohlgesonnener Weise – dem Christentum zuwandte.[108] Er ist der erste römische Kaiser, der sich nachweislich mit christlichen Beratern umgab, aber auch seine Söhne im christlichen Glauben erziehen ließ.[109] Konstantin war unstrittig jener römische *Imperator*, der den Aufstieg des Christentums zur wichtigsten Religion

---

[106] Paul VEYNE, *Als unsere Welt christlich wurde. Aufstieg einer Sekte zur Weltmacht*, (Übers., München 2011; unveränderte Ausg. der 1. Aufl., München 2008), 11.

[107] Die in der Folge getätigten Literaturangaben zur Spätantike beanspruchen keinerlei Vollständigkeit. Das Verschießen von Pulver hat sich im Zusammenhang mit der Publikation einschlägiger Werke oftmals als durchaus zielgerichtet und produktiv erwiesen. Aus der jüngsten Zeit ist eine Forschungskontroverse von größtem Interesse, die die Monographie von Martin WALLRAFF, *Sonnenkönig der Spätantike. Die Religionspolitik Konstantins des Großen*, Freiburg im Breisgau 2013, ausgelöst hat. Unter den Reaktionen auf dieses Werk sei hier Klaus Martin GIRARDET, *Ein spätantiker „Sonnenkönig" als Christ (statt einer Rezension)*, in: Göttinger Forum für Altertumswissenschaft 16 (2013), 371–381, http://gfa.gbv.de/dr,gfa,-016,2013,a12.pdf (Zugriff: 12. 8. 2014), genannt.

[108] Das schließt allerdings nicht aus, dass es nicht schon vor Konstantin christliche Kaiser gegeben hätte: Siehe oben III.1.

[109] Vgl. dazu Rene PFEILSCHIFTER, *Die Spätantike. Der eine Gott und die vielen Herrscher*, München 2014, 62: „Seine Söhne ließ er christlich erziehen, das wurde für die Zukunft entscheidend. Sie verinnerlichten das Christentum, und das galt für alle weiteren Nachfolger, mit der kurzlebigen Ausnahme Julians. Eine solche Entwicklung ist typisch für den Glaubenswechsel. Die erste Generation konvertiert, bleibt in ihren Normen aber stark der alten Welt verhaftet. Für die zweite Generation ist das Neue bereits selbstverständlich, sie ist in ihm erzogen worden."

im römischen Reich einleitete. Dass er sich kurz vor seinem Tod – übrigens „arianisch" – taufen ließ, ist unstrittig.[110]
Konstantin war von 306 an Herrscher über einen Bereich, der sich von Marokko bis Britannien erstreckte. Nach der Unterwerfung seines Rivalen Maxentius in der Schlacht an der Milvischen Brücke bei Rom am 28. Oktober 312 konnte er sich in dessen Herrschaftsbereich durchsetzen. Um die Jahreswende 312/313 einigte er sich mit seinem östlichen Mitkaiser Licinius (308–324) darauf, die christliche Religion als gleichberechtigt mit den herkömmlichen Religionen anzuerkennen. Diese Einigung schlug sich in der Mailänder Vereinbarung von 313 nieder.[111] Rivalitäten mit Licinius führten schließlich zu einer Auseinandersetzung, die im Jahre 324 mit der Alleinherrschaft Konstantins endete, die bis zu dessen Tod im Jahr 337 dauerte.[112]
Was Konstantins religiöse Entwicklung betrifft, so ist zunächst daran zu denken, dass sein Vater Constantius Chlorus (Cäsar im westlichen Reichsteil von 293 bis 305; Augustus von 305 bis 306) Monotheist gewesen war.[113] Dies bedeutet nicht im heutigen Sinne den Glauben an einen Gott unter Ausschluss der Existenz weiterer Götter, sondern eher die Annahme eines Höchsten Gottes, wobei andere Götter als dessen personifizierten Kräfte auftreten konnten. Die von Diokletian anbefohlenen Christenverfolgungen dürften im Machtbereich des Constantius erheblich milder ausgefallen sein als im Osten.
Wir können davon ausgehen, dass der junge Konstantin mit dem Monotheismus seines Vaters sympathisierte. Dass diese Sympathien

---

110 Auf die möglichen Motive, sich erst kurz vor dem Tod taufen zu lassen, muss hier nicht näher eingegangen werden: Siehe PIEPENBRINK, *Antike*, 71; BISCHOF, *Christen*, 193.
111 Von der Mailänder Vereinbarung sind zwei Fassungen überliefert, die bei Volkmar KEIL (Hrsg.), *Quellensammlung zur Religionspolitik Konstantins des Großen* (Texte zur Forschung 54), Darmstadt ²1995, 58 ff., samt dt. Übers. abgedr. sind. Zum Inhalt siehe gleich unten III.3.
112 Die Ernennung von *Caesares*, die in gewisser Weise als Mitkaiser fungierten, kann dabei übergangen werden.
113 Siehe dazu ausführlich Klaus ROSEN, *Konstantin der Große. Kaiser zwischen Machtpolitik und Religion*, Stuttgart 2013, 78 ff. Zur nicht immer leichten Abgrenzung von Monotheismus und Polytheismus siehe auch ROSENBERGER, *Religion*, 26. Dabei darf auch nicht vergessen werden, dass der Dreifaltigkeitsglaube im Christentum als Monotheismus *sui generis* zu betrachten ist.

des jungen Konstantin auch bzw. speziell dem Christentum galten, ist nicht nachzuweisen. Offensichtlich haben seine Sympathien dem Kult des *Sol invictus* – dem Sonnenkult – gegolten.[114] Konstantins „Vision" vor der Schlacht an der Milvischen Brücke im Jahr 312, aus der er als Sieger über Maxentius hervorging, ist Gegenstand zahlreicher Forschungsdiskussionen.[115] Ungeachtet dessen, dass diese Begebenheit von Zeitgenossen mit dem Christentum in Verbindung gebracht wurde, wurden Münzen mit dem Motiv des Sonnengottes – bzw. überhaupt Münzen mit paganen Motiven – schon einige Jahre nach dem Mailänder Edikt nur mehr selten geprägt, wobei allerdings Konstantin weiterhin in Anlehnung an den Sonnengott dargestellt wurde.[116] Der Sonnenkult darf dabei nicht als vom Christentum völlig abgegrenzt gesehen werden, im Gegenteil: Unter Zeitgenossen wurden der Sonnenkult und das Christentum als verwandte religiöse Richtungen miteinander in Verbindung gebracht.[117] Darüber hinaus dürfen freilich nicht die durch Konstantin eingeführten Christussymbole bzw. jene Symbole übersehen werden, die an Christus orientiert waren.[118] Sehr deutlich lässt sich die christliche Orientierung Konstantins an der Tatsache ablesen, dass er sich in der Apostelkirche von Konstantinopel begraben ließ, wobei sich der Sarkophag

---

114 Darüber hinaus ist festzuhalten, dass WALLRAFF, *Sonnenkönig*, 179 f., auch dem späteren Konstantin mehr Sympathien für den Monotheismus allgemein zuspricht als für das Christentum im Speziellen. Dabei widmet sich der Autor eingehend der Schwierigkeit, die mit der Definition des Monotheismusbegriffs verbunden ist. Wallraffs Ansicht ist GIRARDET, *Sonnenkönig*, 373 ff., allerdings mit überzeugenden Argumenten entgegengetreten.

115 Siehe etwa Klaus Martin GIRARDET, *Der Kaiser und sein Gott. Das Christentum im Denken und in der Religionspolitik Konstantins des Großen* (Millennium-Studien zu Kultur und Geschichte des ersten Jahrtausends n. Chr. 27), Berlin 2010, 89 ff.; Ekkehard WEBER, *Die Schlacht an der Mulvischen Brücke und ihre Folgen: der 13. Juni 313 n. Chr.*, in: Wiener Humanistische Blätter 54 (2012) 40–70, hier 51 ff.

116 Zu den auf Konstantin bezogenen Münzprägungen bzw. zu den einschlägigen Münzprägungen unter Konstantin siehe Rudolf LEEB, *Konstantin und Christus. Die Verchristlichung der imperialen Repräsentation unter Konstantin dem Großen als Spiegel seiner Kirchenpolitik und seines Selbstverständnisses als christlicher Kaiser* (Arbeiten zur Kirchengeschichte 58), Berlin 1992, 21 ff.; Hartwin BRANDT, *Konstantin der Große. Der erste christliche Kaiser*, München 2006, 93 ff. und 126.

117 Siehe *Henry Chadwick*, Die Kirche in der antiken Welt (Übers.), Berlin 1972, 143 ff.

118 LEEB, *Konstantin*, 121.

zwischen zwölf Erinnerungsmahnmalen der Apostel befand. In östlichen Kirchen ist von ihm als „Apostelgleichem" die Rede.[119]

3. Die Mailänder Vereinbarung von 313

Die zwischen Konstantin und Licinius in Mailand getroffene Vereinbarung kann in gewisser Weise als Interpretation des Galeriusediktes verstanden werden,[120] was die Bedeutung der Konstantinischen Wende sehr anschaulich relativiert. Allerdings enthielt die Vereinbarung mit Blick auf die Christen Wiedergutmachungsbestimmungen und ging damit eindeutig über das Galeriusedikt hinaus. Darüber hinaus darf nicht übersehen werden, dass Galerius die Toleranz offensichtlich nur widerwillig eingeräumt hatte.[121] Auch die Mailänder Vereinbarung ist vom römischen Toleranzgedanken getragen, der auf der Anschauung basiert, dass durch Gewährung einer möglichst umfassenden Religionsfreiheit jede Gottheit milde gestimmt werden kann.[122] Eingehend wurde die Freiheit der Religionswahl und der Religionsübung bekräftigt. Das Christentum sollte mit den herkömmlichen Religionen gleichgestellt sein. Dabei findet sich in der Akzentuierung insofern ein Unterschied zum Galeriusedikt, als dort noch der Stellenwert der herkömmlichen Gebote – es waren die *leges veteres* und die *publica disciplina Romanorum* erwähnt worden – eingemahnt wurde. Bereits in der Mailänder Vereinbarung selbst wurde festgesetzt, dass den Christen ihre früheren Kultstätten zurückgegeben werden müssen. Dies galt sowohl für jene vormaligen Kultbauten, die sich nun in staatlicher Hand befanden, als auch für jene, deren Eigentümer Privatpersonen waren. Gesondert erwähnt wurde noch das *corpus Christianorum*, d.h. „die Körperschaft der Christen". Auch ihr waren Liegenschaften zurückzuerstatten.

---

119 BISCHOF, *Christen*, 192. Was Konstantinopel betrifft, das durch Konstantin an der Stelle der bisherigen Stadt Byzanz „gegründet" wurde, so erfolgte dieser Schritt nicht unter spezifisch christlicher Konnotation: Siehe Karen PIEPENBRINK, *Das „Neue Rom" am Bosporos. Die Gründung Konstantinopels*, in: Kay EHLING/Gregor WEBER (Hrsg.), *Konstantin der Große. Zwischen Sol und Christus*, Darmstadt 2011, 82–88, hier 87.

120 KEIL, *Quellensammlung*, 59. Zur Mailänder Vereinbarung siehe etwa RIST, *Vereinbarung*, 219 ff.; BRANDT, *Konstantin*, 91.

121 BLECKMANN, *Konstantin der Große*, 76.

122 KEIL, *Quellensammlung*, 59.

4. Konstantins Interventionen in innerchristlichen Streitigkeiten – Ansätze eines Staatskirchentums bzw. einer Staatsreligion?

Schon bald nach der Mailänder Vereinbarung ergab sich für Konstantin ein konkreter Anlass, eine tragende Rolle in einem innerkirchlichen Konflikt zu spielen: Dabei handelte es sich um den sogenannten „Donatistenstreit", der etwa ein Jahrhundert lang im Gebiet des heutigen Tunesien und Algerien toben sollte.[123] Das Eingreifen Konstantins ist aus mehreren Gründen nachvollziehbar: So wurde dieser Konflikt in Anbetracht der Wiedergutmachungsleistungen, die Konstantin den dortigen Christen zudachte, erheblich verschärft. Darüber hinaus erhoben Vertreter der „Donatisten" beim Prokonsul in Karthago Beschwerde und reichten dabei eine für den Kaiser bestimmte Anklageschrift gegen ihren innerkirchlichen Hauptgegner ein. Mit andern Worten: Es ist davon auszugehen, dass Konstantin nicht von selbst in diese Streitigkeiten eingriff. Im Ergebnis war damit Konstantin als Richter angerufen, eine in Rom tagende Bischofsversammlung (313), der aus staatlich-rechtlicher Sicht die Stellung eines Beratungsorgans zukam, sprach sich gegen die donatistische Partei aus und fungierte damit als Beratungsorgan des Kaisers. Auf die Berufung der unterlegenen Partei reagierte Konstantin mit der Einberufung einer weiteren Bischofsversammlung, die in Arles (314) tagte und sich abermals gegen die Donatisten entschied. In formeller Hinsicht handelte Konstantin als oberster Richter, und auch wenn danach Kritik von Seiten der Donatisten erhoben wurde, so zeigt ihr prozessuales Verhalten, dass sie eben zunächst durchaus bereit waren, diese Rolle zu akzeptieren. Schon im Zusammenhang mit den Geschehnissen von Arles

[123] Siehe dazu etwa Ludwig GRASMÜCK, *Coercitio – Staat und Kirche im Donatistenstreit* (Bonner Historische Forschungen 22), Köln 1963; Klaus Martin GIRARDET, *Kaisergericht und Bischofsgericht. Studien zu den Anfängen des Donatistenstreites (313–315) und zum Prozeß des Athanasius von Alexandrien (328–346)* (Antiquitas I/21) Bonn 1975, 1 ff.; DERS., *Kaisertum, Religionspolitik und das Recht. Von Staat und Kirche in der Spätantike* (Antiquitas I/56), Bonn 2009, 1 ff.; Bernhard KRIEGBAUM, *Zwischen den Synoden von Rom und Arles: Die donatistische Supplik bei Optatus*, in: Archivum Historiae Pontificiae 28 (1990), 23–61; SCHIMA, Caput, 112 ff.; *Brandt*, Konstantin, 74 ff.; Detlev LIEBS, *Vor den Richtern Roms. Berühmte Prozesse der Antike*, München 2007, 159 ff.; PIEPENBRINK, *Antike*, 72 f.; Elisabeth HERRMANN-OTTO, *Konstantin der Große*, Darmstadt [2]2009, 80 ff.

dürfte der Kaiser die Bischöfe in einer Art Beamtenposition gesehen haben – gestattete er ihnen doch für die Ab- und Anreise die kostenlose Benutzung des staatlichen Kurierdienstes. Dies ist auch für das Konzil von Nizäa im Jahr 325 belegt.[124]
Seine Rolle auf dieser Versammlung zeigt viel deutlicher, wie sehr der Kaiser bereit war, in innerkirchliche Fragen einzugreifen.[125] Ein Unterschied zu seiner Einbeziehung in die donatistischen Streitigkeiten wird darin erkennbar, dass dem Konzil kein derartiges prozessuales Geschehen, im Rahmen dessen er hätte angerufen werden können, vorangegangen war.[126] Hinsichtlich der Motivation von Konstantins Eingreifen hat man sich zu vergegenwärtigen, welche Gefahren für das Gemeinwohl von jenem innerkirchlichen Konflikt ausgingen, der einen der wesentlichen Anlässe der Einberufung der Kirchenversammlung gebildet hatte. Es handelt sich um den Konflikt um die Lehren des alexandrinischen Presbyters Arius, der Christus als Geschöpf Gottvaters und nicht als gleichrangig mit diesem betrachtete. Konstantin agierte auf dem von ihm einberufenen und organisierten Konzil in seiner Eigenschaft als „Bischof für Äußere Angelegenheiten" als Vorsitzender.[127] Überhaupt betrachtete er die Bewältigung des Konflikts als Angelegenheit öffentlichen Interesses. Dies äußerte sich nicht nur an seiner Stellung auf dem Konzil, sondern darin, dass er die Einberufung in die Wege leitete, die Konzilsteilnehmer auf Reichskosten anreisen ließ, die Versammlung in einem seiner Paläste anberaumte und den Beschlüssen des Konzils Gesetzeskraft verlieh. In Anbetracht der bürgerkriegsähnlichen Ausschreitungen, die sich im Zuge des donatistischen Streites, aber nun auch in Alexandrien bemerkbar machten, ist es durchaus nachvollziehbar, wenn dem Herrscher daran lag, dass das Konzil zu einer Übereinstimmung in diesen dogmatischen Fragen gelangte.[128] Von daher war es auch nicht weit zu dem Gedanken, dass die Verbreitung abweichender Glaubensmei-

124 Siehe ROSEN, *Konstantin*, 200, 280 und 442, Anm. 12
125 Siehe dazu HERRMANN, *Ecclesia*, 374 ff.; DIES., *Konstantin*, 118 ff.; SCHIMA, *Caput*, 138; BRANDT, *Konstantin*, 112 ff.; ROSEN, *Konstantin*, 275 ff.
126 Siehe HERRMANN, *Ecclesia*, 374 f.
127 Siehe dazu GIRARDET, *Kaisertum*, 73 ff., insb. 105.
128 HERRMANN, *Ecclesia*, 375.

nungen auch die Einheit des Reiches störte und damit die Majestät des Herrschers beeinträchtigt war.
Konstantins Eingreifen in innerkirchliche Fragen gemahnt durchaus an das heutige Verständnis von „Staatskirchentum", wobei man auch von Ansätzen einer „Staatsreligion" sprechen kann, da die eine christliche Kirche als alleinige legitime Ausformung der christlichen Religion zu verstehen war. Die intensive Intervention Konstantins in das Zustandekommen christlicher Meinungsbildung lässt die christliche Kirche als einzige Religionsgemeinschaft der damaligen Zeit erscheinen, die für den Kaiser von großer Bedeutung war. Dabei hat man allerdings zu berücksichtigen, dass keine andere Religionsgemeinschaft einen derartigen hierarchischen Organisationsgrad aufwies.[129] Mit innerchristlichen Streitigkeiten war somit tendenziell eine größere Gefahr von Ausschreitungen zu verbinden als bei anderen Kulten. Religiöse Konflikte zwischen paganen Anhängern eines Kultes, die ein gleichartiges Eingreifen Konstantins wie in Nizäa erforderlich gemacht hätten, sind vor diesem Hintergrund schier undenkbar. Wir dürfen all dies durch einen interessanten Gedanken über Konstantins Förderung des Christentums ergänzen: „Die Pointe seiner Kirchenpolitik bestand gerade darin, dieses institutionelle Rückgrat nicht auszugrenzen, sondern für den Staat religiös und politisch nutzbar zu machen."[130] Dass für die Toleranz innerkirchlicher Abweichler kein Platz (mehr) war, zeigt sehr deutlich sein vermutlich aus dem Jahr 326 stammendes „Häretikeredikt": Hier ist von Feinden der Wahrheit und Gegnern des Lebens die Rede, deren Häuser – sofern sie für ihre Zusammenkünfte dienen – konfisziert werden sollen.[131] Gegenüber Nichtchristen ist Konstantin wesentlich milder aufgetreten.[132]

---

[129] Dabei darf auch nicht übersehen werden, dass das Christentum im Gegensatz zum Judentum und den Anhängern paganer Kulte proselytisch orientiert und daher neue Gläubige durch Missionsarbeit zu gewinnen suchte: Siehe dazu VEYNE, *Welt*, 45 f.
[130] WALLRAFF, *Sonnenkönig*, 116.
[131] Das durch EUSEBIUS, *Vita Constantini III 64–65* überlieferte Edikt ist abgedr. in KEIL, *Quellensammlung*, 154 ff.
[132] Im Rahmen des vorliegenden Beitrags kann nicht auf die Haltung Konstantins gegenüber dem Judentum eingegangen werden. Siehe dazu Ernst BALTRUSCH, *Zwischen Recht, Politik und Religion. Konstantin und die Juden*, in: EHLING/WEBER, *Konstantin*, 94–99; VEYNE, *Welt*, 119 ff. Grundsätzlich pflegte der Kaiser gegenüber Juden zwar die herkömmliche Toleranz, doch er

Allgemein ist festzuhalten, dass für die vorkonstantinische Zeit sich von einer „Omnipräsenz des Religiösen" sprechen lässt:[133] Seit je waren die einzelnen Imperatoren bestimmten Kulten zugeneigt, die eine überragende Rolle in ihrem herrschaftlichen Selbstverständnis spielten. Diese Tendenz hatte sich seit Mitte des 3. Jahrhunderts insofern verstärkt, als nun ein Bestreben zu kultischer Vereinheitlichung deutlich wahrnehmbar war. Hand in Hand damit ging eine zunehmende Bedeutung östlicher Erlösungsreligionen. Es lief somit vieles darauf hinaus, das von Konstantin bevorzugte Christentum in die Nähe einer Staatsreligion zu rücken. Darüber hinaus war mit dem Kaisertum das Amt des *pontifex maximus* verbunden. Der Kaiser war Reichsoberhaupt auch in religiöser Hinsicht, und dies wirkte sich keineswegs nur auf das Christentum aus. Ganz ungeachtet von der Frage nach der inneren Einstellung Konstantins war es für ihn gar nicht möglich, gegen die herkömmlichen Kulte aufzutreten bzw. allein das Christentum zu fördern. Jedenfalls setzte Konstantin „keine dezidiert anti-pagane Rechtstätigkeit ins Werk".[134]

Sowohl im Zusammenhang mit dem Donatistenstreit als auch mit dem Konzil von Nizäa wird Konstantins Wille nach einheitlicher Lösung von Streitfragen sichtbar, ohne, dass man ihm selbst eine übermäßige Aufgeschlossenheit gegenüber den siegreichen Parteien nachsagen kann. Ihm war eine einheitliche Antwort wichtig, die unterlegenen Parteien hatten sich zu unterwerfen, der Toleranzgedanke blieb damit weitgehend auf der Strecke.

Verständlicherweise wird in der Forschung tendenziell Zurückhaltung geübt, die Rolle des Christentums bereits unter Konstantin als Staatsreligion zu betrachten und davon ausgegangen, dass das Chris-

---

verbot den Übertritt vom Christentum zum Judentum: Siehe etwa *Codex Theodosianus XVI,8,5* (ed. Theodor MOMMSEN, *Theodosiani libri XVI cum constitutionibus Sirmondianis et leges novellae ad Theodosianum pertinentes* I/2, Berlin 1954, 888). Auch fehlte es nicht an weiteren diskriminierenden Maßnahmen bzw. Äußerungen.

133 Dazu und zum Folgenden BRANDT, *Konstantin*, 17 ff. und 89 ff.

134 BRANDT, *Konstantin*, 91. Allerdings ist ergänzend ebda., 125, zu beachten: „Ein allgemeines Verbot der heidnischen Kultpraxis hat es unter Konstantin nicht gegeben, wohl aber entschiedene Versuche, in Einzelfällen als besonders empörend empfundene Ausprägungen heidnischen Gebarens entschieden zu bekämpfen oder notfalls zu vernichten." Vgl. auch VEYNE, *Welt*, 20.

tentum erst Ende des 4. Jahrhunderts Staatsreligion geworden sei.[135] Gewöhnlich fehlt allerdings ein Hinweis darauf, was im konkreten Fall unter „Staatsreligion" gemeint ist. Im Zuge der Begriffsklärung sei zunächst darauf hingewiesen, dass man auf den ersten Blick in der Erlassung des Edikt *Cunctos populos* durch Kaiser Theodosius I. (bzw. auch seine beiden Mitkaiser) aus dem Jahr 380 die Geburtsstunde des Christentums als Staatsreligion erkennen könnte.[136] Gemäß dem heute maßgeblichem Verständnis ist das Edikt *Cunctos populos* allerdings nicht in unmittelbarem Zusammenhang mit der Umschreibung einer Staatsreligion zu bringen. Hier wurde das Christentum in der Form, in der die Römer es einst vom „Heiligen Petrus" empfangen haben sollen und zu der sich die Bischöfe Damasus von Rom und Petrus von Alexandrien bekannten, insofern als maßgeblich betrachtet, als sich alle Christen an diese Glaubensrichtung zu halten hatten. Damit wurde erneut allen „arianischen" Strömungen eine Absage erteilt. Entgegen einer etwas oberflächlichen – aber leider gängigen – Auslegung wurde das Christentum damit nicht für alle Untertanen des Reiches zur vorgeschriebenen Religion. Juden und Anhänger paganer Kulte waren vom Edikt nicht betroffen.[137] Im Übrigen stand bei Erlassung des Edikts die

---

135 Siehe dazu ausführlich Charles PIETRI, *Die Erfolge: Unterdrückung des Heidentums und Sieg des Staatskirchentums*, in: DERS./Luce PIETRI (Hrsg.), *Das Entstehen der einen Christenheit (250–430)* (Die Geschichte des Christentums. Religion – Politik – Kultur 2; Übers.), Freiburg im Breisgau 2005, 462–506, hier 462 ff.

136 *Codex Theodosianus 16,1,2* (ed. MOMMSEN I/2, 833). Siehe dazu ausführlich Pedro BARCELÓ/Gunther GOTTLIEB, *Das Glaubensedikt des Kaisers Theodosius vom 27. Februar 380: Adressaten und Zielsetzung*, in: Karlheinz DIETZ/Dieter HENNIG/Hans KALETSCH (Hrsg.), *Klassisches Altertum, Spätantike und frühes Christentum.* Adolf Lippold zum 65. Geburtstag gewidmet, Würzburg 1993, 409–423.

137 Die allgemein gängige Auslegung, zufolge derer das nizänische Christentum für das gesamte Reichsvolk als verbindlich vorgeschrieben wurde, hat zwar vorderhand die Wendung *cunctos populos* für sich, andererseits werden diejenigen, die sich nicht an das Edikt halten, als *haeretici* bezeichnet, und damit können unmöglich Heiden oder Juden gemeint sein. Vgl. BARCELÓ/GOTTLIEB, *Glaubensedikt*, 418: „Theodosius wollte seine christlichen Untertanen durch die autoritative Festlegung eines mehrheitsfähigen Glaubensbekenntnisses zur Einheit verpflichten." Ebda., 420: „Der Text der Verordnung bietet keine Anhaltspunkte dafür, daß heidnische Kulte eingeschränkt, behindert oder gar verboten worden wären. Theodosius wollte keinen Generalangriff gegen das Heidentum einläuten, sondern das nötige juristische Instrumentarium schaffen für die Verwirklichung seines primären Zieles:

Bevölkerung der Stadt Konstantinopel und nicht das Reichsvolk vor Augen. Trotzdem kann das Edikt insofern als wesentlicher Markstein auf dem Weg des Christentums zur Staatsreligion gelten, als hier besonders deutlich zum Ausdruck kommt, welch bedeutender Stellenwert dieser Religion in den Augen des Kaisertums zukam. So wurde im Jahr 379 die Erlaubtheit der nach heidnischen Riten abgehaltenen olympischen Spiele in Antiochien bestätigt, ein eben erst geschlossenes heidnisches Heiligtum in Edessa wurde im Jahr 382 wieder der Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Im Übrigen walteten unter Theodosius Präfekten und Konsuln ihres Amtes, die eindeutig dem Heidentum zuzuordnen waren. Ein kurz nachher eskalierter Konflikt verdient es möglicherweise eher als das Edikt *Cunctos populos* im Sinne der Genese des Christentums zur Staatsreligion namhaft gemacht zu werden: Es handelt sich um den „Streit um den Victoriaaltar" (384).[138] Protagonist auf „heidnischer" Seite war der Stadtpräfekt Symmachus, der die Statue der Siegesgöttin im römischen Senat aufstellen ließ. Dabei ging es ihm vordringlich nicht um die Fixierung von Glaubensinhalten, sondern eher um die Sicherung der Kontinuität dieses paganen Kultes. Die Statue musste schließlich entfernt werden.

Vom Christentum als „Staatsreligion" ist eher für die Neunziger Jahre des 4. Jahrhunderts zu sprechen.[139] Bereits in den frühen Neunzigerjahren wurden heidnische Opferhandlungen und Tempelbesuche untersagt. Sieht man vom Judentum ab, war damit das Christentum die einzige im Reich geduldete Religion. Der Begriff der „Staatsreligion" würde in dieser Bedeutung eine Art Monopolstellung des betreffenden Bekenntnisses zum Ausdruck bringen, und dies unter tendenzieller Nichtgestattung anderer Kulte.

---

die Durchsetzung der Rechtgläubigkeit innerhalb der christlichen Kirche." Dem Edikt *Cunctos populos* fehlt jegliche Bezugnahme auf heidnische Kulte, und für die damalige Zeit lässt sich „eine gelassene Haltung des Kaisers" gegenüber heidnischen Kulten feststellen: Siehe ebda. 420 ff.

138 Siehe dazu PIEPENBRINK, *Antike*, 82 f.

139 Zur damaligen Situation des Christentums siehe VEYNE, *Welt*, 104 ff. Zwar fehlte es auch damals nicht an äußeren Bedrohungen, doch stellen die Neunziger Jahre die entscheidende Etappe im Siegeslauf des Christentums über die paganen Kulte dar.

5. Macht das Geld die (Kirchen-)Musik? Vermögenszuwendungen Konstantins an die Christen und Steuerbefreiungen für den Klerus

Bereits seit dem Jahr 312 – und damit noch vor Abschluss der Mailänder Vereinbarung – unterstützte Konstantin die Kirche durch finanzielle Zuwendungen.[140] Wie bereits erwähnt, entzündete sich der Donatistenstreit vor allem an der Frage, welche christliche Gruppierung in Afrika – gemeint ist nach damaliger Diktion das heutige Nordwestafrika – die rechtmäßige Empfängerin von Gutmachungsleistungen sein sollte. Ungeachtet dessen, dass – wie oben dargelegt – bereits die Mailänder Vereinbarung eingehende Restitutionsbestimmungen enthalten hatte, ging Konstantin über diese Vorgaben hinaus. Nach dem Sieg über Licinius im Jahr 324 erging ein an die östlichen Provinzen gerichteter Erlass des Kaisers, in dem die Restitution konfiszierter Güter von Christen geregelt und für den Fall, dass diese bzw. deren Erbberechtigte nicht mehr am Leben waren, die Kirche als erbberechtigt erklärt wurde.[141]

In gewisser Weise kann Konstantins Kirchenbaupolitik als Summe von Maßnahmen verstanden werden, die in materieller Hinsicht der Kirche zugutekamen.[142] Zu nennen sind vor allem Basiliken in Rom und Kirchen im sogenannten „Heiligen Land". Insgesamt wird zwischen Kirchengründungen, die auf den Kaiser selbst zurückgehen und Kirchengründungen, die mit Konstantin in Verbindung zu bringen sind, unterschieden. Ein markantes Beispiel für einen auf Veranlassung Konstantins zurückgehenden Kirchenbau ist die Lateranskirche. An der Stelle des Bauplatzes gehörten dem Kaiser zahlreiche Liegenschaften. Ein besonders plastisches Beispiel für die Spendenfreudigkeit Konstantins liefert der sogenannte *Liber pontificalis*.[143] Obwohl

---

140 Siehe HERRMANN-OTTO, *Konstantin*, 74 f.; PIEPENBRINK, *Antike*, 72.

141 Abgedr. in KEIL, *Quellensammlung*, 162–174. Siehe dazu BRANDT, *Konstantin*, 123 f.

142 Zur konstantinischen Kirchenbaupolitik siehe ausführlich LEEB, *Konstantin*, 71 ff.; BRANDT, *Konstantin*, 85 ff.

143 Zu diesem siehe Stefan SCHIMA, *Papsttum und Nachfolgebeeinflussung. Von den Anfängen bis zur Papstwahlordnung von 1179* (Kirche und Recht 26), Freistadt 2011, 76 ff., mit zahlreichen weiterführenden Literaturhinweisen.

diese halbamtliche Sammlung von Aufzeichnungen zu den römischen Bischöfen erst ab der Mitte des 5. Jahrhunderts als einigermaßen zuverlässig angesehen werden kann, ist es doch auffällig, in welcher Detailgenauigkeit Konstantins Zuwendungen an römische Kirchen beschrieben werden.[144]

Vermutlich im Jahr 319 erging ein Gesetz zur gänzlichen Abgabenbefreiung der *clerici*;[145] womit offensichtlich der christliche Klerus den Priestern traditioneller Kulte gleichgestellt werden sollten. Doch ist es auch nicht ausgeschlossen, dass damit die kirchliche Hierarchie in das staatliche Beamtensystem gewissermaßen integriert werden sollte.[146] Damit wäre aus heutiger Sicht ein Schritt in Richtung Staatskirchentum getan.

Die finanzielle Stellung der Kirche war auch durch ein Gesetz Konstantins betroffen, in der ihr ausdrücklich die allgemeine Erbfähigkeit zugestanden wurde.[147]

6. Befreiung der Kleriker von der Pflicht zur Erbringung öffentlich-rechtlicher Dienstleistungen

Bereits im Jahr 313 erkannte Konstantin die Kleriker Nordwestafrikas als von jeglicher öffentlich-rechtlicher Dienstleistungspflicht befreit an.[148] Diese sollten nämlich ihren eigentlichen Verpflichtungen – der ungehinderten Verehrung Gottes – nachkommen können. Hier ist vor allem daran zu denken, dass christliche Kleriker nicht als Steuereintreiber verpflichtet werden durften bzw. von der Pflicht, Soldaten Unterkunft zu geben, befreit waren. Die Geltung der entsprechenden

144 Dies ergibt sich schon aus Auszügen aus dem *Liber pontificalis*, die in vielerlei Belangen sogar eine bessere Textform aufweisen als die gängige Fassung. Die entsprechenden Stellen sind abgedr. bei Louis DUCHESNE (Ed.), *Le Liber pontificalis. Texte, Introduction et Commentaire*, Bd. 1, Paris 1981, 78 ff.

145 *Codex Theodosianus 16,2,2*, Jahr 319 (ed. MOMMSEN I/2, 835; abgedr. auch in KEIL, *Quellensammlung*, 148).

146 WALLRAFF, *Sonnenkönig*, 109.

147 *Codex Theodosianus 16,2,4*, Jahr 321 (ed. MOMMSEN I/2, 836; abgedr. auch in KEIL, *Quellensammlung*, 152).

148 Die Stelle eines entsprechenden Schreibens Konstantins ist überliefert bei EUSEBIUS, *Historia ecclesiastica* X,7,2 (ed. SCHWARTZ, 395). Siehe dazu ausführlich HERRMANN-OTTO, *Konstantin*, 164 f.

Bestimmungen wurde auf alle christlichen Kleriker ausgedehnt, und dieselben Grundsätze sollten für heidnische Priester und jüdische Synagogenvorsteher gelten.

7. Bischöfe als Funktionäre des Staates: Die durch Konstantin geregelte Freilassung von Sklaven im Rahmen der vom Bischof geleiteten Kirchengemeindeversammlung

Wohl vor dem Jahr 316 – vielleicht sogar schon kurz nach seinem Sieg an der Milvischen Brücke im Jahr 312 – erließ Konstantin Regelungen, die die sogenannte *manumissio in ecclesia* betrafen.[149] Nicht ganz ausgeschlossen ist es allerdings, dass die entsprechenden Regelungen erst mit dem Jahr 323 erlassen wurden.[150] Bei der *manumissio in ecclesia* handelt es sich um „die im Vergleich zur staatlichen Prozedur vereinfachte und gebührenfreie Freilassung von Sklaven in der vom Bischof geleiteten *ecclesia*, der Gemeindeversammlung, mit der Wirkung, daß die Freigelassenen das römische Bürgerrecht erhielten."[151] Dieser Vorgang sollte am *dies solis* stattfinden – somit am Sonn(en)tag und dies im Zuge des Gottesdienstes.
Schon des Längeren hatte der Brauch existiert, Sklaven in der Kirche freizulassen. Dabei könnte bereits der um 56 entstandene Philemonbrief des Paulus eine Rolle gespielt haben, in dem der Briefadressat aufgefordert wird, einen flüchtigen Sklaven aufzunehmen.[152] Konstantin kannte den Brauch der Freilassung in der Kirche. Von rechtserheblicher Bedeutung wurde ihm nun die Anwesenheit eines Klerikers. Diese nahmen damit Funktionen wahr, die bis dahin nur staatlichen Beamten zugekommen waren.[153]

---

149 Siehe dazu HERRMANN, *Ecclesia*, 232 ff.; GIRARDET, *Kaisertum*, 191 ff. Lobenswerter Weise wird in beiden genannten Werken ausführlich auf die etwas verworrene Quellenlage eingegangen.
150 So etwa HERRMANN, *Ecclesia*, 235.
151 GIRARDET, *Kaisertum*, 192.
152 Siehe dazu HERRMANN, *Ecclesia*, 132 ff. Die Besprechung der Philemonstelle ist in dem Werk überhaupt in eine umfängliche Behandlung der Frage nach der Position des Christentums zur Sklaverei (ebda., 116 ff.) eingebettet.
153 Siehe HERRMANN, *Ecclesia*, 238.

8. Die für den Staat relevante bischöfliche Gerichtsbarkeit

Unter Konstantin kam offensichtlich der *audientia episcopalis* große Bedeutung zu.[154] Dabei handelt es sich hauptsächlich um die für den Staat bedeutsame bischöfliche Gerichtsbarkeit über Christen in Zivilrechtssachen. Zwar kam ihr im strafrechtlichen Bereich vergleichsweise wenig Bedeutung zu, doch könnte diese Einrichtung auch die weitere Entwicklung des Strafrechts in gewisser Weise beeinflusst haben. Die Notwendigkeit einer für den staatlichen Bereich bedeutsamen kirchlichen Gerichtsbarkeit wurde vor allem mit dem sogenannten „paulinischen Gerichtsverbot" begründet. Im Ersten Korintherbrief hatte Paulus jene Christen gerügt, die ihre Streitigkeiten im Wege von Gerichtsverfahren regeln wollten.[155] Vor allem Prozesse, die vor staatlichen Richtern geführt wurden, waren ihm dabei ein Dorn im Auge, denn zu Paulus' Zeiten war es selbstverständlich, dass staatliche Richter keine Christen waren. Nun – unter dem mit dem Christentum sympathisierenden Konstantin konnte ein Weg gefunden werden, dem zufolge Christen nicht mehr zwingend auf die Entscheidungen heidnischer Richter angewiesen waren, wenn sie ihre Rechtssache in staatlich anerkannter Weise regeln wollten. In einem in seinem Wortlaut nicht mehr erhaltenen Gesetz, das bereits aus der frühen Regierungszeit Konstantins stammte, verfügte der Kaiser für den Fall, dass zwei Christen ihre Entscheidung durch den Bischof regeln wollten, dass der bischöflichen Entscheidung nach dem Muster der römischen Schiedsgerichtsbarkeit Bedeutung für den staatlichen Bereich zukommen sollte, wobei allerdings die bischöfliche Entscheidung offensichtlich einer kaiserlichen gleichzusetzen und damit als unabänderlich zu betrachten war. Eine derartige Entscheidung war durch die weltlichen Behörden zu vollstrecken. Das erste uns noch erhaltene Gesetz Konstantins stammt bereits aus dem Jahr 318.

---

[154] Siehe dazu Peter E. PIELER, *Die kirchliche Gerichtsbarkeit*, in: Reallexikon für Antike und Christentum X (Stuttgart 1978), Sp. 466–488, hier Sp. 471 ff.; HERRMANN, *Ecclesia*, 207 ff.; BRANDT, *Konstantin*, 84 f.

[155] 1 Kor 6,5–7.

Darin wurde der Fall geregelt, dass der Rechtsstreit schon vor einem staatlichen Richter anhängig war und die beiden christlichen Parteien sich an den Bischof wandten.[156] Diese Anrufung wurde für grundsätzlich zulässig erachtet, und der staatliche Richter hatte die Entscheidung des Bischofs zu verkünden.[157] Mit der Respektierung bischöflicher Urteile für den staatlichen Bereich zeigte Konstantin deutlichen Respekt vor kirchlichen Grundsätzen – hier eben des „paulinischen Gerichtsverbots". Umgekehrt wird am Institut der *episcopalis audientia* eine Rolle der Bischöfe offenkundig, die diese in staatsbeamtenähnlicher Funktion agieren lässt.

In Anbetracht dessen, dass sich nach Konstantin überhaupt nur mehr ein Kaiser vom Christentum distanzierte – nämlich Julian (361–363) –, ist es verständlich, dass gegen Ende des 4. Jahrhunderts das staatlich-öffentliche Leben sehr stark durch Christen geprägt war. Der Aufstieg des Christentums zur Staatsreligion kann hierfür als sicherster Beleg aufgefasst werden. Da man nun ohnehin davon ausgehen konnte, dass staatliche Richter ihrerseits Christen waren, hätte dies eigentlich zu einem Bedeutungsrückgang der *episcopalis audientia* führen müssen. Dies ist allerdings nicht der Fall: Denn in der Interpretation zeitgenössischer christlicher Schriftsteller wurde nun die paulinische Schriftstelle im Sinne einer Ablehnung staatlicher Gerichtsbarkeit über Christen akzentuiert – unabhängig davon, ob der staatliche Richter Heide oder Christ war.[158]

In gewisser Weise kann die *audientia episcopalis* als Vorstufe des *privilegium fori* betrachtet werden, dem zufolge für Rechtssachen von Klerikern überhaupt das bischöfliche Gericht zuständig sein sollte.[159] Das *privilegium fori* erhielt schließlich in der Folgezeit Bedeutung vor allem für das Strafrecht.

---

156 *Codex Theodosianus 1,27,1*, Jahr 318 (ed. MOMMSEN I/2, 62; abgedr. auch in KEIL, *Quellensammlung*, 146 ff.).

157 Umstritten ist allerdings, ob nicht bereits die Anrufung durch eine der christlichen Streitparteien genügte, um eine bischöfliche Entscheidung herbeizuführen: Siehe PIELER, *Gerichtsbarkeit*, Sp. 472.

158 PIELER, *Gerichtsbarkeit*, Sp. 472.

159 Siehe dazu HERRMANN, *Ecclesia*, 331 ff.

9. Sonntagsgesetzgebung

Die Bedeutung des Sonntags als Ruhetag für Christen kam schon im Bereich der Regelungen zum Vorschein, die die *manumissio in ecclesia* betrafen.[160] Aus zwei weiteren Gesetzen – sie stammen vom Jahr 321 – lässt sich so etwas wie ein Sonntagsschutz ableiten: So sollten die Tätigkeiten aller Richter und der städtischen Plebs am *dies solis* ruhen. Diejenigen, die sich mit landwirtschaftlichen Arbeiten beschäftigten, durften allerdings auch am *dies solis* arbeiten, da man in Anbetracht der unvorhersehbaren Witterungsbedingungen günstige Arbeitsgelegenheiten nicht verstreichen lassen sollte.[161] Dass der *dies solis* gerichtsfrei bleiben sollte, wurde auch im Zusammenhang mit jenen Regelungen zum Ausdruck gebracht, in denen die Entlassung der Söhne aus der väterlichen Gewalt und die Freigabe von Sklaven am Sonntag ausdrücklich gestattet wurde.[162] Im Gegensatz zur nachkonstantinischen Gesetzgebung wird in beiden Fällen eine Bezugnahme auf das Christentum vermieden.[163] Dass in diesem Bereich bereits unter Konstantin christlichen Interessen Rechnung getragen wurde, kann nicht abgestritten werden. Welche Rolle das Christentum dabei konkret spielte, lässt sich allerdings nicht sagen. Dasselbe lässt sich übrigens in Bezug auf ein durch Eusebius von Cäsarea überliefertes Gesetz festhalten, das die Feier des Sonnen-Tages in der Armee betrifft.[164] Anders als

---

160 Siehe dazu oben III.6.

161 *Codex Iustinianus*, *3,12,2*, Jahr 321, abgedr. in KEIL, *Quellensammlung*, 150. Zur konstantinischen Sonntagsgesetzgebung siehe auch Viola HEUTGER, *Die spätantiken imperialen Sonntagsgesetze: Vom Dies solis zum Dies domini*, in: Birgit FELDNER/Verena Tiziana HALBWACHS/Thomas OLECHOWSKI/Josef PAUSER/Stefan SCHIMA/Andreas SEREINIG (Hrsg.), *Ad Fontes. Europäisches Forum Junger Rechtshistorikerinnen und Rechtshistoriker Wien 2001*, Frankfurt am Main 2001, 223–235. Ebda., 223 f., auch Bemerkungen zur Rolle des Sonntags in der Entwicklung des Christentums. Zur Sonntagsgesetzgebung Konstantins siehe ferner ROSEN, *Konstantin*, 232 und 436, Anm. 26; BRANDT, *Konstantin*, 83 f.; GIRARDET, *Kaisertum*, 177 ff. und 195 f.; VEYNE, *Welt*, 95 ff.

162 *Codex Theodosianus 2,8,1*, Jahr 321 (ed. MOMMSEN I/2, 87; abgedr. auch in KEIL, *Quellensammlung*, 150).

163 ROSEN, *Konstantin*, 232. Ebda. 436, Anm. 26, findet sich der Hinweis auf Schriften des Eusebius von Cäsarea, in denen ein Bezug zum Christentum hergestellt wird – wenn auch teilweise in zurückhaltender Weise.

164 EUSEBIUS berichtet darüber in seiner *Vita Constantini*, *IV, 18–20*, die Stelle ist z.T. abgedr. bei KEIL, *Quellensammlung*, 159. Siehe dazu ausführlich GIRARDET, *Kaisertum*,

die Ausführungen des Eusebius erwarten lassen, dürfte auch hier noch nicht vom *dies domini*, sondern vom *dies solis* die Rede gewesen sein.[165] Den Soldaten war an diesem Tag Zeit zum Gebet einzuräumen, wobei Eusebius nahelegt, dass dies in christlichen Kirchen geschehen sollte.

10. Staatliche Kommunikationsförderung für den christlichen Bereich

Durch seine tragende Rolle in Bezug auf kirchliche Versammlungen – hier sind vor allem die bereits besprochenen Versammlungen von Arles (314) und Nizäa (325) zu nennen – erscheint Konstantin als Kaiser, der die innerchristliche Kommunikation in entscheidender Weise förderte.[166] Dass er die Teilnehmer kostenlos mit dem staatlichen Kurierdienst reisen ließ, zeigt nicht nur seine Bereitschaft, Bischöfe gleichsam als staatliche Beamte anzuerkennen, sondern auch den innerchristlichen Gedankenaustausch zu fördern. Erst durch Konstantin wurde es möglich, kirchliche Versammlungen über einen regionalen Einzugsbereich weit herauszuheben: Das Konzil war zwar überwiegend aus Teilnehmern des östlichen römischen Reichs zusammengesetzt, doch nahmen auch westliche Bischöfe daran teil.[167] Damit wurde ein breiter Meinungs- und nicht zuletzt auch Informationsaustausch von Vertretern weit entfernter Bischofssitze möglich. Doch dieser Gunsterweis Konstantins entbehrt nicht eines gewissen bärendienstlichen Aspekts: Denn erst mit diesem umfänglichen Format kollektiver Identitätsfindung wurde eine Basis gelegt, kirchliche Streitigkeiten nachhaltiger spürbar zu machen. Denn kaum einer der großen Kirchenversammlungen – ob durch Konstantin einberufen oder erst durch seine Nachfolger – gelang es, das Ziel der Einheit auch wirklich zu erreichen.

---

198 ff.

165 GIRARDET, *Kaisertum*, 199.

166 Das darf freilich nicht zu dem Schluss verleiten, als ob es vorher keine Kirchenversammlungen gegeben hätte. Zur Synodaltätigkeit in der vorkonstantinischen Zeit siehe SCHIMA, *Caput*, 34 ff.

167 Siehe SCHIMA, *Caput*, 137.

IV. Resümee

Wenn bisher festgehalten werden konnte, dass in Bezug auf die Regierungszeit Konstantins I. im Zusammenhang mit dem Christentum noch nicht von einer „Staatskirche" bzw. „Staatsreligion" gesprochen werden sollte, so hat sich das Christentum in der durch Konstantin eingeläuteten Ära doch eindeutig zu einer solchen entwickelt. Unter Konstantin selbst war noch in gewisser Weise ein Toleranzgedanke spürbar, der in der Folge durch ihn selbst, aber noch mehr durch nachfolgende Herrscher in den Hintergrund gedrängt wurde. Noch für die Zeit Konstantins ist jedenfalls eine zentrale Stellung des Christentums auszumachen.

Verglichen mit der heutigen österreichischen Rechtslage, die im formellen Sinn auf Religionsgemeinschaften unterschiedlicher rechtlicher Stufen – gesetzlich anerkannte Religionsgemeinschaften, eingetragene religiöse Bekenntnisgemeinschaften und Religionsgemeinschaften, die sich als Vereine konstituiert haben – abstellt, scheinen sich zunächst nur Parallelen im Format zarter Konturen abzuzeichnen. Doch konnte in mehrfacher Hinsicht festgehalten werden, dass auch nach rechtlichen Maßstäben unter den in Österreich vertretenen Religionen das Christentum *die* zentrale Stellung einnimmt: Dies lässt sich anhand der staatlichen Feiertagsgesetzgebung, einschlägiger Regelungen zur Anbringung von Kreuzen in Gerichtssälen, Klassenzimmern und Kindergärten (bzw. Horten), aber auch an der im Ergebnis erschwerten Möglichkeit der Errichtung islamischer Kultbauten belegen, wobei bei der letztgenannten Thematik freilich Differenzierungen anzubringen waren. Diese rechtlich unterlegte Zentralstellung des Christentums vermag auf den ersten Blick zu verwundern, so ist doch der Staat zur grundsätzlichen Gleichbehandlung von Religionsgemeinschaften verpflichtet. Nun wurden bei der Behandlung der einzelnen Themen kurze Betrachtungen über die verfassungsrechtliche Bedenklichkeit der einschlägigen Regelungen vorgenommen, und bei all dem muss klar bleiben: Eine Zentralstellung des Christentums lässt sich in einigen Bereichen dann rechtfertigen, wenn die Mehrheit der österreichischen Wohnbevölkerung christlichen Religionsgemeinschaften – eben Kirchen – angehört.

Doch gibt es ganz wesentliche Punkte, die die Zeit Konstantins I. von der heutigen unterscheiden. So ist es dem Staat untersagt, in die inneren Angelegenheiten gesetzlich anerkannter Religionsgemeinschaften einzugreifen – in gewissem Ausmaß gilt das sogar für alle Religionsgemeinschaften. Vor allem sein Eingreifen in die sogenannten „arianischen Streitigkeiten" lässt Konstantin nach heutigen rechtlichen Maßstäben geradezu als einen die Religionsfreiheit mit Füßen tretenden Autokraten erscheinen. Dass ihm allerdings die Einheit der Christen schon aus dem Grund ein zentrales Anliegen war, weil Lehrstreitigkeiten die Einheit des Reiches und damit auch seine persönliche Sicherheit gefährden konnten, wurde bereits dargelegt.

Vergleichen wir die von Konstantin an die Christen gewährten Rechte mit jenen der gesetzlich anerkannten Religionsgemeinschaften in Österreich, so wird auf dem ersten Blick deutlich, dass dem am ehesten ins Auge fallende „Vorrecht" der gesetzlich anerkannten Religionsgemeinschaften – die Erteilung des Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen und Privatschulen mit Öffentlichkeitsrecht – in der konstantinischen Zeit jegliche Vergleichsgrundlage mangelt, da das Bildungssystem damals völlig anders beschaffen war. So ist für die damalige Zeit von einer Schulpflicht – oder wie es in Österreich genau heißt: „Unterrichtspflicht" – ganz zu schweigen. Es erübrigt sich daher auch der Versuch, die Rechtsstellung theologischer Fakultäten in Österreich mit Institutionen der konstantinischen Zeit zu vergleichen.

Die christlichen Klerikern bzw. der Kirche durch Konstantin gewährten abgabenrechtlichen Begünstigungen, die in ihrer Art jenen der paganen Religionsdiener geähnelt haben dürften, erinnern durchaus an heutige finanzrechtliche Privilegierungen gesetzlich anerkannter Religionsgemeinschaften. Dass es ferner finanzielle Zuwendungen an einzelne dieser Religionsgemeinschaften gibt, erinnert durchaus an die konstantinische Wiedergutmachungspolitik.

Von großem Interesse ist auch die im Jahr 321 der Kirche ausdrücklich zuerkannte Erbfähigkeit durch Konstantin. Was die Katholische Kirche in Österreich betrifft, so war diese Jahrhunderte hindurch von der Amortisationsgesetzgebung betroffen, die ihr u. a. den Liegen-

schaftserwerb im Erbweg prinzipiell verwehrte. Erst im Lauf des 20. Jahrhunderts konnte man davon ausgehen, dass derartigen Regelungen ein Riegel vorgeschoben wurde.
Wenn für das heutige Strafprozessrecht bzw. für das Verfahrensrecht überhaupt und für das Strafvollzugsrecht gewisse Privilegien von gesetzlich anerkannten Religionsgemeinschaften – und in manchen Fällen allgemein von Religionsgemeinschaften – festgestellt wurden, so ist für die konstantinische Rechtslage folgendes festzuhalten: Dort war die hauptsächlich für das Privatrecht maßgebliche *audientia episcopalis* bedeutsam. Trotzdem ist davon auszugehen, dass sich über das spätere *privilegium fori* eine Brücke zwischen der konstantinischen Zeit und der Gegenwart ausmachen lässt, da es immer noch bis zu einem gewissen Grad Spurenelemente einer Sonderstellung von Geistlichen bzw. Seelsorgern gesetzlich anerkannter Religionsgemeinschaften im Rahmen der Strafverfolgung bzw. im Rahmen des Strafvollzuges gibt. Zu beachten ist ferner, dass die durch Konstantin verfügte Befreiung von Klerikern von öffentlichen Dienstleistungen heute eine Parallele in der Befreiung von Geistlichen bzw. Seelsorgern gesetzlich anerkannter Religionsgemeinschaften vom Schöffen- bzw. Geschworenendienst findet. Diese Parallele wird umso offenkundiger, wenn man bedenkt, dass sich die einschlägigen konstantinischen Maßnahmen auch auf heidnische Priester und jüdische Synagogenvorsteher erstreckten.
Bleiben wir noch kurz bei der *audientia episcopalis*: In deren Rahmen waren Bischöfe mit beamtenähnlichen Funktionen ausgestattet, und dasselbe Bild ergibt sich mit Blick auf die *manumissio in ecclesia*. Sehen wir im heutigen Österreich vom Bereich kategorialer Seelsorge – so der Militärseelsorge – ab, so bekleiden Funktionäre gesetzlich anerkannter Religionsgemeinschaften als solche keine staatlichen Posten.
Was die Militärseelsorge selbst betrifft, so lassen sich zwar keine direkten Parallelen zur konstantinischen Zeit ziehen, doch ist immerhin festzuhalten, dass das Gesetz betreffend die Beachtung des Sonnen-Tages in der Armee nahelegt, dass darin auch die Möglichkeit der Seelsorge durch Funktionäre der betreffenden Religion impliziert war.
Manche der im Zusammenhang mit dem Staat-Kirche-Verhältnis in Österreich getätigten Bemerkungen scheinen auf den ersten Blick

schon „naturgemäß“ keine Entsprechung in der konstantinischen Zeit finden zu können – so etwa, wenn es um die Stellung der anerkannten Religionsgemeinschaften im Rundfunkrecht geht. Die in den letzten 1700 Jahren gewachsenen Errungenschaften der Technik scheinen einen derartigen Vergleich von vornherein gänzlich auszuschließen. Nun ist bekanntlich nicht alles, was hinkt, als Vergleich aufzufassen, doch findet sich in Konstantins an die Versammlungsteilnehmer von Arles und Nizäa gerichteten Erlaubnis der kostenlosen Benutzung des staatlichen Kurierdienstes durchaus eine Maßnahme zur Untermauerung des öffentlichen Wirkens von Vertretern einer Religion – diesfalls des Christentums. Allerdings fungierten hier kirchliche Amtsträger nicht nur im Sinne eines öffentlichen Auftrags, sondern sie wurden staatlichen Würdenträgern gewissermaßen gleichgehalten und damit findet die Parallelisierung ein Ende.

Bei allem bisher Festgehaltenen darf auch nicht übersehen werden, dass Änderungen im Verhältnis zwischen Staat und Religionsgemeinschaften heute jedenfalls einer demokratischen Legitimierung bedürfen. Es ist nicht nur einsichtig, dass dies unter Konstantin nicht der Fall war, sondern auch das Verblassen des Toleranzgedankens in seiner Regierungszeit zeigt sehr deutlich, wie sehr uns die damalige von der heutigen Zeit trennt. Und das lässt unseren heutigen Standort in durchaus günstigem Licht erscheinen.

Mirko Kolundzic

Orthodoxe Kirche in Österreich und die Beziehung Staat-Kirche am Beispiel der Serbisch-Orthodoxen Kirche in Serbien

Die Orthodoxe Kirche oder orthodoxe Kirchen in Österreich

Trotz des Anstiegs der Zahl der orthodoxen Mitbürger in Österreich muss man konstatieren, dass die Mehrheit der Österreicher relativ wenig bis gar nichts über die Orthodoxie weiß. Hierfür gibt es viele Gründe. Ein entscheidender Grund war in den letzten Jahrzehnten ein Desinteresse, das durch das schlechte Image der orthodoxen Heimatländer bedingt war, und damit einhergehend ein von Vorurteilen und Stereotypen bestimmtes Image der aus diesen Ländern stammenden Migranten. So wurden z. B. die orthodoxen Serben durch das Prisma des Bürgerkriegs im ehemaligen Jugoslawien gesehen. Die ihnen von den westlichen Medien propagandistisch zugeteilte Rolle der „bösen Jungs – bad guys", die auf vereinfachter Schwarz-weiß-Malerei und althergebrachten Vorurteilen basierte, war für das Bild der orthodoxen Serben verheerend und wirkt sich heute noch negativ auf die Wahrnehmung in der Öffentlichkeit aus. Nach dem Zerfall der Sowjetunion wurde dann die Russophobie mit dem Bild der allgegenwärtigen russischen Mafia genährt, was ein negatives Licht auf die russischen Mitbürger und neueingewanderten Migranten warf. Später kamen dann die beliebten Stereotype für die Rumänen und Bulgaren, die quasi mit ihren kriminellen Banden Europa unsicher machen. Schlussendlich waren da ja noch die Griechen, die sich seit der Finanzkrise in Griechenland allerlei Etikettierungen und Beleidigungen anhören mussten. Alles in allem keine gute Ausgangslage für Öffentlichkeitsarbeit.
Ein weiterer Grund für das Desinteresse der Öffentlichkeit und der Medien an der Orthodoxie kam dadurch zustande, dass sich die hier

lebenden orthodoxen Migranten, teilweise wegen der Sprachbarriere selbst verordnet, in einem geschlossenen Rahmen bewegten. Es gab wenig Kontakte zur Öffentlichkeit und zu den Medien. Grund für diese Selbstisolation muss natürlich auch in der erlebten Geschichte der einzelnen orthodoxen Ortskirchen gesehen werden, denn bis auf die Griechen waren alle anderen orthodoxen Nationalkirchen Jahrzehnte unter dem kommunistischen Joch. Diese Erfahrung resultierte in einem gewissen Misstrauen gegenüber der Öffentlichkeit. Hinzu kommt aber auch das Nichtvorhandensein entsprechender professioneller Ressourcen für Medienarbeit. Auf diese historischen Gegebenheiten wird später in Bezug auf die Serbisch-Orthodoxe Kirche näher eingegangen.

Die vor-konziliare panorthodoxe Konferenz 2009 in Chambesy, Schweiz, öffnete ein neues Kapitel in Bezug auf die Organisation der Orthodoxen und, damit verbunden, auf ihre Möglichkeiten der öffentlichen Darstellung und Wahrnehmung. Damals wurde beschlossen, in der sog. Diaspora, d. h. außerhalb der jeweiligen nationalkirchlichen Jurisdiktion, orthodoxe Bischofskonferenzen zu gründen, die sich mit der Koordinierung und einer besser abgestimmten Arbeit bezüglich der Belange der orthodoxen Ortskirchen befassen sollen. Hierbei soll die Einheit der Orthodoxie im Bereich der Theologie, Ekklesiologie, der Kanones, der Spiritualität, Philanthropie, Bildung und Mission bewahrt und gefördert werden. Darüber hinaus sollen Aktivitäten von allgemeinem Interesse für die Orthodoxie, wie die Bereiche Pastoral, Liturgisches Leben, Katechetik, religiöse Publizistik, Massenmedien, religiöse Erziehung usw. koordiniert und geleitet werden. Auch sollen die orthodoxen Bischofskonferenzen die Beziehungen zu anderen christlichen Kirchen und Religionen, den jeweiligen Gesellschaften und staatlichen Behörden lenken. Doch diese definierten Tätigkeitsfelder sollen und dürfen nicht in die Verantwortlichkeit eines einzelnen orthodoxen Bischofs interferieren. Und hier kommen wir zu einem wichtigen Punkt in der gesellschaftlichen und öffentlichen Wahrnehmung, aber auch staatsbürokratischen Behandlung der Orthodoxie. Es bestehen nämlich in diesem Kontext, man könnte sagen inkorrekt verstandene innerorthodoxe Relationen. Wie

aus der Aufgabenbeschreibung der Orthodoxen Bischofskonferenz ersichtlich ist, gibt es *eine* Orthodoxe Kirche in Sinne der Theologie, Dogmatik, des Kirchenrechts, der Ekklesiologie, der Spiritualität, des Liturgischen Lebens usw. Hier gibt es zwischen den Nationalkirchen keinen Unterschied, daher kann man sagen, dass die Orthodoxie mit einer Stimme spricht. Doch im Bereich der Kirchenjurisdiktion bzw. Autokephalie bestehen entscheidende Unterschiede im Vergleich zur Römisch-katholischen Kirche. Anders als von vielen angenommen wird, hat die Orthodoxie kein Oberhaupt ähnlich dem römischen Papst. Auch der Patriarch von Konstantinopel ist nicht das Oberhaupt der Weltorthodoxie, denn diese Bezeichnung, aber auch eine eventuell in diesem Sinne real besetzte Rolle, wäre gegen die Kanones der Orthodoxen Kirche. Denn nach orthodoxer Lehre ist Christus das Oberhaupt der von ihm gegründeten Kirche und jeder Bischof stellt, in apostolischer Sukzession, das Antlitz Christi auf Erden dar. Das bedeutet, alle Bischöfe sind dem Rang nach gleich und keiner unter ihnen hat das Recht, sich in die Belange des anderen einzumischen, im Sinne eines höheren Ranges. Demnach haben die Patriarchen einen Ehrenprimat unter den Bischöfen und der Patriarch von Konstantinopel hat entsprechend den Ehrenprimat unter allen anderen orthodoxen Patriarchen. Zu diesem System der Bischofskonferenzen sei noch hinzugefügt, dass es sich hierbei um eine Übergangslösung handelt. Eine endgültige kanonische Lösung der Frage der Diaspora kann nur ein Panorthodoxes Konzil, und zwar einstimmig, beschließen, weil die Orthodoxe Kirche auf einem synodalen Prinzip aufgebaut ist, entsprechend der apostolischen Sukzession. Demnach kann nicht ein einzelner Patriarch oder nur eine Gruppe von Bischöfen verbindliche Kanones für die Gesamtorthodoxie beschließen, hier bedarf es der Gesamtsynode. Doch wann diese zusammen kommen wird, hängt von vielen Faktoren ab.

Dem Beschluss aus Chambesy folgend wurde 2010 die Orthodoxe Bischofskonferenz in Österreich gegründet, der 7 in Österreich anerkannte orthodoxe Ortskirchen angehören. Demnach sitzen in der Orthodoxen Bischofskonferenz jeweils ein Vertreter des Patriarchats von Konstantinopel, von Antiochien, von Russland, Serbien,

Rumänien, Bulgarien und Georgien. Diese beschließen alle relevanten Fragen und Sachverhalte einstimmig. So wurde im November 2012 der Posten des Pressesprechers geschaffen und bei der heurigen Herbsttagung die Intensivierung der Öffentlichkeitsarbeit beschlossen. Doch aus den bereits genannten Gründen stecken die Medienarbeit und damit auch die öffentliche Wahrnehmung noch in den Kinderschuhen. Eine diesbezügliche Intensivierung würde auch den gesellschaftlichen Wirkungsgrad der Orthodoxen Kirche und deren Gläubigen in Österreich verstärken. Die durchaus sehr guten Beziehungen zum österreichischen Staat und den entsprechenden Behörden verlaufen keineswegs im Geheimen, werden aber von der Öffentlichkeit kaum wahrgenommen. Ein verstärktes Auftreten in der Öffentlichkeit und ein gesteigertes Interesse von Seiten der Medien würden auch die Beziehung Orthodoxe Kirche – Staat Österreich mit einer neuen Qualität erfüllen, zumal die Zahl der Orthodoxen in Österreich auf ca. 450.000 bis 500.000 geschätzt wird. Die durchwegs hervorragend integrierten orthodoxen Christeninnen und Christen verdienen einen gewichtigeren Platz in der Gesellschaft, als sie ihn heute haben. Daran wird die Orthodoxe Bischofskonferenz in Österreich und ihre Pressestelle intensiv arbeiten.
Die größte Gruppe innerhalb der orthodoxen Christen in Österreich stellen die Serben dar. Im Folgenden soll nun ein Teil der Geschichte der Beziehungen zwischen der Serbisch-orthodoxen Kirche und dem Staat darstellen. Der Fokus soll in dieser kurzen historischen Abhandlung auf der Zeit nach dem 2. Weltkrieg, also der Zeit der kommunistischen Herrschaft, und ihren Auswirkungen auf die 1990er Jahre bis heute liegen.

Die Beziehung Staat – Kirche am Beispiel der Serbisch-orthodoxen Kirche in Serbien

Dass die Serbisch-orthodoxe Kirche eine Märtyrerkirche ist, zeigen die verschiedenen historischen Abschnitte und ihre Ereignisse. So kann man den Beginn des Martyriums nach der mittelalterlichen Blütezeit des serbischen Staates mit der Eroberung durch die Türken Ende des

14. Jahrhunderts festsetzen. Nach der Befreiung von der Türkenherrschaft und der Erlangung der Selbstständigkeit Serbiens gab es zu Beginn des 20. Jahrhunderts für die Serbisch-orthodoxe Kirche nur eine kurze Zeit der Entspannung, ehe die Weltkriege neuerliche Martyrien mit sich brachten. Die verheerendsten waren da wohl jene während des 2. Weltkrieges, als die Serbische Kirche im besetzten und zerstückelten Königreich Jugoslawien und insbesondere im Unabhängigen Staat Kroatien brutalsten Verfolgungen und einem Völkermord zum Opfer fiel. Dabei teilte die Serbische Kirche das Schicksal des serbischen Volkes. Doch die Verfolgungen gingen nach dem Sieg der Kommunisten ab 1944 weiter. So lösten die Kommunisten die Faschisten bei der Verfolgung der Kirche nahtlos ab.

Die Nachkriegszeit kann im Kontext der Beziehungen zwischen Kirche und Staat in drei Perioden geteilt werden. Die erste Periode, die etwa bis 1960 andauerte, ist gekennzeichnet durch einen offenen oder perfide versteckten Terror gegen die Kirche. Dieser Terror begann schon gegen Ende des Krieges, als viele serbische Bischöfe und Priester von den Kommunisten ermordet wurden. Die ohnehin durch den Krieg, d. h. durch die verschiedenen faschistischen Besatzer und kroatischen Ustasa, stark dezimierte Serbische Kirche wurde in der Nachkriegszeit von den Kommunisten brutal verfolgt, sodass sie bis 1960 ein Drittel der Bischöfe und die Hälfte der Priester verloren hatte. Die Zahl der Priesterseminaristen ging in diesem Zeitraum um 75% zurück und fast 90% des Eigentums der Kirche wurden enteignet. Der enorme Druck auf Kirche und Gläubige führte zu einer dramatischen Atheisierung der Bevölkerung, sodass am Ende dieser Periode nur etwa 5-10% der Kinder getauft bzw. 10% kirchlich beerdigt wurden.

Diese Phase des Terrors wurde von den Kommunisten beendet, einerseits weil der Westen Druck auf die jugoslawische Führung ausgeübt hatte, und andererseits weil sich die Einsicht verbreitet hatte, die Kirche wäre jetzt auf einem völlig harmlosen Niveau angelangt – sie sei für den Staat nicht mehr gefährlich. Trotz dieser Umstände ließ man die Kirche nicht in Ruhe, denn es gab immer noch Kleriker und Gläubige, die sich nicht einschüchtern ließen. Daher trat nun die Phase der Kontrolle ein, die bis in 1990er Jahre andauern sollte. Diese

Phase, die maßgeblich von der geheimen Staatsicherheit bestimmt wurde, hatte zum Ziel, die Kirche von innen auszuhöhlen und zu infiltrieren. Hierbei sollte erforscht werden, welche Priester oder Gläubige auch weiterhin an den alten historischen, sozialen und moralischen Vorstellungen hängen und welche die neue wünschenswerte sozialistische Ideologie angenommen haben. Die Kirche sollte völlig von der Gesellschaft isoliert und ihre geistige Bedeutung sowie ihre kulturelle und soziale Wirkung auf das gottesdienstliche Ritual beschränkt werden. Ihre Priester und Gläubigen sollten im öffentlichen Leben die kommunistische Utopie gänzlich annehmen. Jene, die hierbei Widerstand leisteten, wurden bedroht und isoliert und daran gehindert, anderen ihre Überzeugungen mitzuteilen. Ein weitverbreitetes Netz von Denunzianten und allgegenwärtige Bespitzelung wurden hierzu aufgebaut. So wurden auch Priester und Laien von der Staatsicherheit angeworben. Den Höhepunkt dieser Infiltration der Kirche markierte das in den 1960er Jahren erfolgte Schisma mit einem Teil des Klerus und der Gläubigen in den USA. Damals hatten sich Bischöfe und Gläubige zu einer parallelen Serbisch-orthodoxen Kirche zusammengetan, die mit der von den Kommunisten in Jugoslawien beeinflussten Kirche nichts mehr zu tun haben wollte. Dieses Schisma wurde fortan von der Staatssicherheit gefördert, bis es schließlich unter Patriarch Pavle in den 1990er Jahren überwunden werden konnte.

Die Achtung der ganzen geistigen, kulturellen und historischen Tradition des serbischen Volkes, im Gegensatz zur offiziellen von den Kommunisten bis ins Schulsystem inkorporierten sozialistischen Tradition, wurde als ideologische Reaktion gebrandmarkt und als schlimmster Nationalismus bezeichnet.

Der unter dem heute so romantisierten Diktator Josip Broz Tito etablierte Partei- und Polizeiapparat, der sich auch mit Kirchenfragen beschäftigte, wurde nach seinem Tod 1980 nicht aufgelöst und blieb bis auch unter Slobodan Milosevic bis in die 1990er Jahre bestehen. So war die Serbische Kirche unter Milosevic enormen Druck und Erpressungen von Seiten der Staatssicherheit ausgesetzt. Besonders ab 1996,

als sich die Kirche offen auf die Seite der Studentenproteste gestellt hatte, verschlechterte sich das Verhältnis zum Staat beträchtlich.
Die dritte Phase der Beziehungen zwischen der Kirche und dem Staat können wir als Phase der Manipulation bezeichnen. Diese Phase beginnt eigentlich mit dem Zerfall des Kommunismus in Osteuropa und der damit einhergehenden Demokratisierung der neuen Staaten. Die neokommunistischen Führer in Serbien und Montenegro, die die ersten parlamentarischen Wahlen nach dem 2. Weltkrieg Ende 1990 gewonnen hatten, hatten die neuen Realitäten in Europa nicht erkannt. Sie waren auch weiterhin den Ideen von Sozialismus und Jugoslawentum verhaftet. Sie waren sich aber trotzdem bewusst, dass der Erhalt ihrer veralteten Ideologien nur in einer demokratischen Verpackung und mit einer nationalen Färbung möglich sein würde. Daher näherten sie sich den intellektuellen Kreisen und Vereinigungen, die einigermaßen die nationale Idee bewahrt hatten. Unter diesen hatte natürlich die Kirche eine ausschlaggebende Rolle, da sie, wie bereits beschrieben, durch ihr jahrzehntelanges Martyrium am authentischsten und am komplettesten die nationale Idee bewahrt hatte. So kam es dazu, dass Anfang der 1990er Jahre die Serbisch-orthodoxe Kirche, mit viel Zurückhaltung und Misstrauen, teilweise das neokommunistische Regime unterstützt hat, obwohl ihr in ihrer historischen und sozialen Erfahrung der gottesfeindliche Sozialismus völlig fremd war, als auch die Idee des Jugoslawentums. Man kann heute sagen, dass die Kirche naiv geglaubt hatte, was vom Milosevic-Regime immer wieder versprochen wurde: dass das Volk vom Kommunismus befreit werden, zu den Traditionen zurückkehren und sich den Demokratiebewegungen anschließen werde. Als nun das serbische Volk in den verschiedenen Republiken des ehemaligen Jugoslawiens zur Minderheit erklärt wurde, obwohl es bis dahin als konstitutives Volk in der Verfassung verankert war, und als der Bürgerkrieg begann, konnte die serbische Kirche nichts anderes tun als sich ihrem Volk anzuschließen, was sie immer in ihrer Geschichte getan hatte. Doch dies war nicht mehr eine authentische politische Position, die die Kirche aus ihrer Erfahrung her hätte einnehmen können, sondern die einzig mögliche Position, nachdem sie von den Neokommunisten politisch missbraucht worden war. Hät-

te die Kirche ihre authentische politische Plattform artikulieren können, wären Kirche und Volk in einer günstigeren Situation gewesen. Aber die Kirche war weder berufen, noch hatte sie die Kraft dieses zu tun. Daher war der erste Auftritt auf der politischen Bühne, nach der langen Zeit der Isolation, für die Serbische Kirche als naiv, unvorsichtig und unwirksam zu bewerten. Dennoch konnte die Serbische Kirche in diesen Zeiten des historischen Chaos, des gesellschaftlichen und moralischen Zerfalls mit den weisen Worten, Gebeten und Bitten Seiner Heiligkeit des Patriarchen Pavle eine hohe geistige Vertikale errichten.
Eine wirksameres politisches Engagement konnte die Kirche erreichen, als im Klerus und unter den Gläubigen jene überhandgenommen hatten, die sich kritisch gegenüber einem gefährlichen und wenig erfolgsversprechenden Projekt der Neokommunisten bzw. Sozialisten und Radikalen zeigten. Diese nüchterne politische Ausrichtung und Einstellung entfachte sich nach der militärischen und politischen Niederlage vor der brutalen bewaffneten Aggression der 19 NATO Staaten auf Serbien vom 24. März bis Mitte Juni 1999, als Kosovo und Metochien besetzt wurden. Die Kapitulation und die ausländische Besetzung von Kosovo und Metochien versuchte das Milosevic Regime mit einer zynischen, den Menschenverstand und das Nationalbewusstsein beleidigenden Form und mit einer pseudopatriotischen Rhetorik zu vertuschen. Dies führte zu einer beschleunigten Homogenisierung der Antiregimekräfte und der Organisation breiter Volksmassen im Widerstand gegen die staatliche Politik. Der Widerstand des Volkes triumphierte schließlich im September 2000, als das Milosevic-Regime auf demokratischem Wege gestürzt wurde. Die Serbisch-orthodoxe Kirche hat mit ihrem offenen Engagement entscheidend zu dieser ernüchternden und historisch gesunden Ausrichtung beigetragen.

Zusammenfassung

Die Serbisch-orthodoxe Kirche wurde, wie auch andere orthodoxe Ortskirchen und ihre Gläubigen, der Staatsnähe und des Nationalis-

mus bezichtigt. Doch die Serbische Kirche, wenn auch Nationalkirche, war niemals in ihrer Geschichte ideologisch dem Nationalismus zugetan, eher könnte man sagen, sie war volksnah oder volkstümlich. Die Serbische Kirche bewegte sich hierbei zwischen den Extremen einer internationalen Katholizität und einer „Nationalreligion" in Sinne des westlichen National-Romantizismus. Dieser sog. Kirchliche „Nationalismus", wenn man ihn überhaupt so formulieren kann, war von harmloser Bedeutung und konnte sich nie im ganzen Klerus durchsetzen, da er immer eine starke Opposition im Sinne des orthodoxen Universalismus und Pragmatismus hatte.

Nach dem Zerfall der sozialistischen Gesellschaft hatte die Serbische Kirche, in diesem Moment des Wegfalls jeglicher Autoritäten, die einmalige Chance, eine entscheidende Rolle in der Gesellschaft zu spielen. Doch ihre schwachen Ressourcen und nicht klare Ausrichtung ließen diese Chance ungenützt. Dennoch muss man der Kirche zugutehalten, dass sie sich von extrem nationalistischer, aber auch anationaler Politik ferngehalten und in den gesellschaftlich wie politisch undefinierten und chaotischen Umständen als Institution des größten Vertrauens etabliert hat. So wurde die Kirche zu einer Institution ohne reale Macht, aber in der Gesellschaft hoch geschätzt.

Wilhelm Rees

Die katholische Militärseelsorge in Österreich als kirchliche und staatliche Einrichtung

Das 1700-Jahr-Gedächtnis „Mailänder Vereinbarung“ gibt den Anlass und berechtigt dazu, speziell einen Blick auf die Militärseelsorge zu werfen. Bereits am 28. Oktober 312 hatte Konstantin im Kampf um die Oberherrschaft im Westen des Römischen Reiches seinen Konkurrenten Maxentius in der Nähe der Milvischen Brücke besiegt, ein Sieg, den er dem Gott der Christen zu verdanken wähnte. Im Februar 313 vereinbarten Konstantin und Licinius, der Herrscher des Ostens (308-324), in Mailand, den Christen Religionsfreiheit zu gewähren[1]. Zudem wurden unter Konstantin die von Diokletian begonnenen Reformen der Streitkräfte abgeschlossen: „Das Heer wurde in mobile Feldtruppen und stehende Kontingente aufgeteilt. Eine neue Provinzaufteilung, … und die Trennung von Zivil- und Militärverwaltung sollten die Regierung effektiver gestalten.“[2] So kann Hans Jürgen Brandt bemerken: „Eine geordnete Militärseelsorge erhielt das römische Heer nach dem Mailänder Edikt 313 wie später die Heere bekehrter Völker.“[3] Nur in einem Staat, der volle und uneingeschränkte Religionsfreiheit gewährleistet, können Kirchen und Religionsgemeinschaften

---

1 Vgl. Jochen MARTIN, Art. *Konstantin(os), röm. bzw. byz. Kaiser: K. I. d. Große*, in: LThK³, Bd. 6 (1997), Sp. 295-298, hier Sp. 295 f.; Raban v. HAEHLING, Art. *Toleranzedikte*, in: LThK³, Bd. 10 (2001), Sp. 101; Wolfgang KUHOFF, *Die Schlacht an der Milvischen Brücke. Ein Ereignis von weltgeschichtlicher Tragweite*, in: Kay EHLING/ Gregor WEBER (Hrsg.), *Konstantin der Große. Zwischen Sol und Christus*, Mainz 2011, S. 10-20; Gregor WEBER, *Mit göttlicher Hilfe. Träume und Visionen Konstantins vor der Schlacht an der Milvischen Brücke*, ebd., S. 21-26; Heinz HOFMANN, *Ein Sieg im Zeichen des Kreuzes. Kaiser Konstantin und die Schlacht an der Milvischen Brücke* (27. 10. 2012): http://www.nzz.ch/aktuell/feuilleton/literatur-und-kunst/kaiser-konstantin-und-die-schlacht-an-der-milvischen-bruecke-1.17724965 (eingesehen 02. 09. 2014).

2 Manfred CLAUSS, Art. *Konstantin*, in: RGG⁴, Bd. 4 (2001), Sp. 1618 f., hier Sp. 1618.

3 Hans Jürgen BRANDT, Art. *Militärseelsorge. I. Historisch*, in: LThK³, Bd. 7 (1998), Sp. 255 f., hier Sp. 255.

ihren Auftrag zur Verkündigung und Seelsorge adäquat erfüllen. Noch heute bildet die Religionsfreiheit, deren Gewährleistung auf die Mailänder Vereinbarung zurückgeht, trotz einer wechselvollen Geschichte bis zur Gegenwart die Grundlage von Militärseelsorge, die in Österreich eine lange Geschichte hat[4].

Im Folgenden soll zunächst auf die Bestimmungen der römisch-katholischen Kirche zur Militärseelsorge geblickt werden. Ferner sollen die kirchen- und staatsrechtlichen Grundlagen der Militärseelsorge in Österreich und schließlich neue Herausforderungen für die Militärseelsorge thematisiert werden[5].

I. Bestimmungen der römisch-katholischen Kirche zur Militärseelsorge

1. Vorkodikarische Zeit und CIC/1917

In der Zeit vor Inkrafttreten des kirchlichen Gesetzbuchs von 1917 (CIC/1917) hatte man sich, wie Hans Paarhammer aufweist, „im wesentlichen auf vier Wegen geholfen, die Organisation einer Soldaten-

---

[4] Vgl. Wilhelm REES, *„Übt an niemand Gewalt noch Erpressung und seid zufrieden mit eurem Sold" (Lk 3,14). Militärseelsorge in Österreich mit einem Ausblick auf die Mitgliedstaaten der Europäischen Union*, in: *Im Dienst von Kirche und Wissenschaft. Festschrift für Alfred E. Hierold zur Vollendung des 65. Lebensjahres,* hrsg. v. Wilhelm REES, Sabine DEMEL und Ludger MÜLLER (= Kanonistische Studien und Texte, Bd. 53), Berlin 2007, S. 831-891, bes. S. 832-842; ferner auch Roman-Hans GRÖGER/ Claudia HAM/ Alfred SAMMER, *Zwischen Himmel und Erde. Militärseelsorge in Österreich. Mit einem Beitrag von Julius Hanak*, Graz, Wien, Köln 2001; Hugo KERCHNAWE, *Die Geschichte der Militärseelsorge im alten Heere*, in: *Österreich-Ungarns katholische Militärseelsorge im Weltkriege*. Bearbeitet von Feldkurat a. D. Viktor LIPUSCH. Hrsg. unter dem Protektorate Sr. Exzellenz des hochwürdigsten Herrn Fürstbischofs von Seckau und Militärvikars Dr. Ferdinand Pawlikowski, Graz 1938, S. 1-14; *Abriss der Geschichte der Militärseelsorge Österreichs*, in: *Handbuch der kath. Militärseelsorge Österreichs*, o. O. und o. J. (1975), S. 1-17 (= Loseblattsammlung); Emerich BIELIK, *Geschichte der K. u. K. Militär-Seelsorge und des Apostolischen Feld-Vicariates über Auftrag Seiner Bischöflichen Gnaden des Hochwürdigsten Herrn Apostolischen Feld-Vikars D*[R] *Coloman Belopotoczky*, Wien 1901; Peter GRADAUER, *Die Anfänge der Heeres-Seelsorge in Österreich*, in: *Pax et Iustitia. Festschrift für Alfred Kostelecky zum 70. Geburtstag*. Hrsg. von Hans Walther KALUZA, Hans R. KLECATSKY, Heribert Franz KÖCK, Johannes PAARHAMMER, Berlin 1990, S. 443-455; Alfred KOSTELECKY, *Militärordinariat der Republik Österreich*, in: ÖAKR 39 (1990), S. 125-134.

[5] Es handelt sich um einen ergänzten Teilabdruck eines Beitrags von REES, *Militärseelsorge* (Anm. 4), S. 842-863.

und Heeresseelsorge vorzunehmen", nämlich mit Privilegien der Päpste an Diözesanbischöfe, mit einer exemten überdiözesanen Heeresseelsorge, mit der Betrauung von Geistlichen mit der Militärseelsorge aufgrund von Bitten seitens einzelner Staatsoberhäupter und mit konkordatären Vereinbarungen[6]. So hatte bereits auf Wunsch der kaiserlichen Besatzung in Civitavecchia Bischof Laurentius (+ 560) mit Genehmigung des Papstes Pelagius I. einige Geistliche mit der ständigen Seelsorge der Truppen beauftragt (vgl. Decr. Gratiani c. 15 D. 63).
Das kirchliche Gesetzbuch von 1917, der Codex Iuris Canonici von 1917, nimmt, ebenso wie der ihm nachfolgende CIC/1983, nur kurz auf die Militärseelsorge Bezug[7]. Can. 451 § 3 CIC/1917 stellte fest: Bezüglich der Militärkapläne, seien es Großkapläne, seien es Unterkapläne, gelten besondere Vorschriften des Heiligen Stuhles („Circa militum cappellanos sive maiores sive minores, standum peculiaribus Sanctae Sedis praescriptis"). Hierzu rechneten die speziellen Weisungen der Sacra Congregatio Consistorialis (Konsistorialkongregation), aber auch die Vereinbarungen, die zwischen dem Heiligen Stuhl und verschiedenen Staaten in Konkordaten bzw. Verträgen über die Militärseelsorge getroffen worden waren. Zu erinnern ist hier u. a. an Art. VIII des Konkordats zwischen dem Heiligen Stuhl und der Republik Österreich vom 5. Juni 1933 bzw. 1. Mai 1934[8] (ÖK) und an das

---

6 So Hans PAARHAMMER, *Rechtliche Ordnung der Militärseelsorge. Universal- und partikularrechtliche Bestimmungen*, in: *FS Kostelecky* (Anm. 4), S. 463-501, hier S. 464 f., m. w. N.; s. auch Philipp HOFMEISTER, *Die Militärseelsorge in neuerer Zeit*, in: MThZ 11 (1960), S. 123-140.

7 Vgl. Heribert JONE, *Gesetzbuch des kanonischen Rechtes. Erklärung der Kanones. I. Band: Normenrecht und Personenrecht (Kan. 1 – Kan. 725)*, Paderborn 1939, S. 353; *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici.* Begründet von Eduard EICHMANN, fortgeführt von Klaus MÖRSDORF, Bd. I: *Einleitung, Allgemeiner Teil und Personenrecht* (= Wissenschaftliche Handbibliothek), 11. Aufl., München, Paderborn, Wien 1964, S. 341 f. und S. 461; Erwin SIMON, *Die katholische Militärseelsorge nach dem Codex Iuris Canonici und den dazu ergangenen Sonderbestimmungen unter besonderer Berücksichtigung der Militärseelsorge in der Bundeswehr,* Inaugural-Dissertation der Juristischen Fakultät der Friedrich-Alexander-Universität zu Erlangen-Nürnberg, München 1962; ferner auch PAARHAMMER, *Ordnung* (Anm. 6), S. 466; Stefan KORTA, *Militärseelsorge und Militärbischof im Spannungsgefüge von Kirche und Staat*, in: DPM 8/1 (2001), S. 561-576, hier S. 567; Torbjorn OLSEN, *Die Natur des Militärordinariats. Eine geschichtlich-juridische Untersuchung mit Blick auf die Apostolische Konstitution „Spirituali Militum Curae"* (= Kanonistische Studien und Texte, Bd. 45), Berlin 1998, S. 137-141.

8 Konkordat zwischen dem Heiligen Stuhle und der Republik Österreich vom 5. Juni 1933 samt Zusatzprotokoll, in: AAS 26 (1934), S. 249-282, hier S. 259 f. (BGBl. II, 1934/2); dazu Johann HARING, *Kommentar zum neuen Österreichischen Konkordat. Text des Vertrages mit Erklärun-*

Konkordat zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Deutschen Reich vom 30. Juli 1933, das in Art. 27 eine einheitliche exemte Militärseelsorge für Deutschland geschaffen hat[9]. Aufgrund des sogenannten Konkordatsvorbehalts in c. 3 CIC/1917, nach dem bestehende Vereinbarungen zwischen dem Heiligen Stuhl und einzelnen Staaten nach wie vor in Geltung bleiben, beanspruchten Konkordate Vorrang vor den Bestimmungen des CIC/1917[10]. Für Priester wurden spezielle Vorschriften bezüglich des Militärdienstes aufgestellt[11].
Bereits im Jahr 1918, d. h. mit Ende des Ersten Weltkriegs, hatte die Konsistorialkongregation Bestimmungen über die vom Militärdienst heimkehrenden Kleriker und Religiosen erlassen[12]. Besondere Nor-

---

gen, Innsbruck, Wien, München 1934, S. 54-56; A. PERUGINI, *Inter Sanctam Sedem et Rempublicam Austriacam sollemnis conventio*, in: Apollinaris 7 (1934), S. 193-219, bes. S. 208 f.

9 Art. 27 RK: „Der Deutschen Reichswehr wird für die ihr zugehörenden katholischen Offiziere, Beamten und Mannschaften sowie deren Familien eine exemte Seelsorge zugestanden …" Text bei Joseph LISTL (Hrsg.), *Die Konkordate und Kirchenverträge in der Bundesrepublik Deutschland. Textausgabe für Wissenschaft und Praxis*, Bd. I, Berlin 1987, S. 34-60, bes. S. 49-51, hier S. 49 f.; vgl. auch PIUS XI., Lit. Ap. „*Decessores Nostros*" vom 19. September 1935: *Statuta, quae ad curam spiritualem militum catholicorum exercitus germaniae spectant, adprobantur*, in: AAS 27 (1935), S. 367-373; dt.: MNKRS, Bd. II, zu c. 451, Nr. 2, S. 173-179; vgl. auch SC CONSIST, *Index facultatum* (Verzeichnis der von Papst Pius XII. den Militärordinarien während des 2. Weltkrieges verliehenen Sondervollmachten) vom 8. Dezember 1939, in: AAS 31 (1939), S. 710-713; dt.: MNKRS, Bd. II, zu c. 451, Nr. 3, S. 179-182; SACRA PAENITENTIARIA APOSTOLICA, *Dubium circa absolutionem generali modo impertiendam militibus „Imminenti aut Commissio Proelio"* vom 10. Dezember 1940, in: AAS 32 (1940), S. 571; SACRA POENITENTIARIA APOSTOLICA, *Declaratio de absolutione impertienda militibus ad praelium vocatis* vom 6. Februar 1915, in: AAS 7 (1915), S. 72; zur Generalabsolution vgl. auch Wilhelm REES, *Krankensalbung, Buße und Firmung. Neuere Fragestellungen und kirchenrechtliche Lösungen*, in: *Donum Veritatis. Theologie im Dienst an der Kirche. Festschrift zum 70. Geburtstag von Anton Ziegenaus.* Hrsg. von Manfred HAUKE und Michael STICKELBROECK, Regensburg 2006, S. 171-208, hier S. 186-190; SC CONSIST, Dekret vom 22. Februar 1919, *de cessatione quarumdam facultatum quae sacerdotibus durante bello concessae sunt*, in: AAS 11 (1919), S. 74 f.

10 Vgl. JONE, *Gesetzbuch I* (Anm. 7), S. 16 f.

11 OLSEN, *Natur* (Anm. 7), S. 137, Anm. 11, unter Hinweis auf c. 121 CIC/1917 (Befreiung vom Militärdienst), c. 141 § 1 CIC/1917 (Verbot der freiwilligen Meldung zum Militärdienst für Kleriker), c. 188 n. 6 CIC/1917 (Übernahme entgegen dem Verbot) und c. 987 n. 5 CIC/1917 (Weihehindernis) und Günter ASSENMACHER, *Klerus und allgemeine Wehrpflicht. Studien zur Begründung der Exemtion der Geistlichen von der allgemeinen Wehrpflicht mit besonderer Berücksichtigung der Rechtslage und Diskussion in der Bundesrepublik Deutschland.* Dissertatio ad Doctoratum in Facultate Iuris Canonici Pontificiae Universitatis Gregorianae, Berlin 1987, S. 208-217.

12 Vgl. SC CONSIST, Dekret „*Redeuntibus*" vom 25. Oktober 1918 *de clericis e militia redeuntibus*,

men, die die Weihen von Klerikern, die während des Ersten Weltkriegs zum Militärdienst einberufen wurden, betrafen, folgten für die Bischöfe Italiens[13]. Schließlich wurden am 22. Februar 1919 gewisse Sondervollmachten (Fakultäten), die während des Kriegs den Priestern gewährt worden waren, widerrufen[14]. Während des Zweiten Weltkriegs erstellte die Konsistorialkongregation mit Datum vom 8. Dezember 1939 ein Verzeichnis der von Papst Pius XII. (1939-1958) den Militärordinarien verliehenen Sondervollmachten[15].

Die Instruktion der Konsistorialkongregation „Sollemne semper" vom 23. April 1951 brachte eine erste allgemeine und weltweit gültige Ordnung für die Militärseelsorge[16], in der u. a. die Rechte und Pflichten der Wehrmachtsvikare festgelegt wurden. Die Statuten der zum Zeitpunkt des Erlasses der Instruktion in neun Staaten bestehenden eigenen, d. h. nicht nur delegierten Einrichtungen für die Militärseelsorge mussten den neuen Bestimmungen angepasst werden. Zugleich

---

in: AAS 10 (1918), S. 481-486; dt.: MNKRS, Bd. I, zu c. 121, Nr. 1, S. 44-49; vgl. SC REL, *Responsio circa petitionem quorumdam religiosorum e militia redeuntium* vom 23. Oktober 1918, in: AAS 11 (1919), S. 18; dt.: MNKRS, Bd. I, zu c. 121, Nr. 2, S. 49; SC CONSIST, Declaratio circa decretum redeuntibus vom 21. Dezember 1918, in: AAS 11 (1919), S. 6 f.; dt.: MNKRS, Bd. I, zu c. 121, Nr. 3, S. 49; SC DE PROP. FIDE, *Decretum de missionariis e militia redeuntibus* vom 15. Januar 1919, in: AAS 11 (1919), S. 51 f.; dt.: MNKRS, Bd. I, zu c. 121, Nr. 4, S. 50; SC CONSIST, *Dubium super decreto „Redeuntibus"* vom 28. März 1919, in: AAS 11 (1919), S. 177 f.; dt.: MNKRS, Bd. I, zu c. 121, Nr. 5, S. 50; SC REL, Dekret „*Cum in Codice"* vom 15. Juli 1919 *circa decretum „Inter reliquas", de religiosis servitio militari adstrictis*, in: AAS 11 (1919), S. 321-333; dt.: MNKRS, Bd. I, zu c. 121, Nr. 6, S. 50 f.; SC REL, *Dubium*, 30. November 1919, in: AAS 12 (1920), S. 73; dt.: MNKRS, Bd. I, zu c. 121, Nr. 7, S. 51.

13 SC CONSIST, *Ad Rev.Mos Italiae ordinarios de ordinatione clericorum militare servitium obeuntium* vom 2. Januar 1917, in: AAS 9 (1917), S. 15 f.; vgl. auch PCI, *Dubium III De irregularitatibus aliisque impedimentis*, 2./3. Juni 1918, in: AAS 10 (1918), S. 344 f., wonach das Weihehindernis auch für diejenigen besteht, die zum Militärdienst verpflichtet, jedoch noch nicht einberufen sind.

14 Vgl. SC CONSIST, Dekret *„Quum atrox bellum" de cessatione quarumdam facultatum quae sacerdotibus durante bello concessae sunt* vom 22. Februar 1919, in: AAS 11 (1919), S. 74 f.; dt.: MNKRS, Bd. I, zu c. 451, Nr. 3, S. 131 f.

15 Vgl. SC CONSIST, *Index facultatum* (Anm. 9); vgl. auch SACRA PAENITENTIARIA APOSTOLICA, *Dubium circa absolutionem* (Anm. 9).

16 Vgl. SC CONSIST, Instruktion „*Sollemne semper*" *de vicariis castrensibus* vom 23. April 1951, in: AAS 43 (1951), S. 562-565; dt.: MNKRS, Bd. IV, zu c. 451, Nr. 6, S. 204-207; dazu ausführlich PAARHAMMER, *Ordnung* (Anm. 6), S. 468-470; OLSEN, *Natur* (Anm. 7), S. 184-209; Nikolaus HILLING, *Die Instruktion der Konsistorialkongregation über die Jurisdiktionsbefugnisse der Feldvikare vom 23. April 1951*, in: AfkKR 125 (1951), S. 313-319; Joseph F. MARBACH, *The recent instruction of the sacred consistorial congregation regarding military ordinariates*, in: Jurist 12 (1952), S. 141-155.

kamen in den Jahren 1951 bis 1983 16 weitere Feldvikariate hinzu[17]. So wurde in der Bundesrepublik Deutschland das Militärvikariat im Jahre 1956 wiederhergestellt; in Österreich erfolgte die Wiederherstellung im Jahr 1959[18].

Bereits im Jahr 1951 hatte die Konsistorialkongregation die Freistellung geeigneter Priester für die Militärseelsorge seitens der Bischöfe gefordert[19]. Am 2. Februar 1955 erließ die Sacra Congregatio pro Religiosis (sogenannte Religiosenkongregation) die Instruktion „Sacrorum administri", mit der sie die Bestellung von Ordensgeistlichen zu Militärseelsorgern regelte[20]. Zwar müssten, wie die Instruktion betont, die Wehrmachtsvikare manchmal Mitglieder klösterlicher Genossenschaften oder klosterähnlicher Gesellschaften mit der Seelsorge der Soldaten betrauen, da die Priester aus dem Weltklerus zahlenmäßig oft nicht ausreichten. Doch solle das Amt eines Militärgeistlichen nur dann angenommen werden, wenn nicht genügend Militärgeistliche aus dem Weltklerus zur Verfügung stehen. Am 20. Oktober 1956 gab die Konsistorialkongregation ein Berichtsformular („Formula relationis") für den sogenannten Triennalbericht über den Stand des Militärvikariats heraus[21]. Die Pflicht der Wehrmachtsvikare, über die Tätigkeit und den Stand des Vikariats alle drei Jahre der Konsistorialkongregation einen Bericht zu erstatten, hatte bereits die Instruktion „Sollemne semper" festgelegt. In der Formula relationis wurden nun die einzelnen Bereiche der Berichterstattung, wie u. a. über das Wehrmachtsvikariat selbst, die Wehrmachtskurie, den Wehrmachtsvikar und die Militärgeistlichen, aber auch über die Spendung der Sak-

17 Vgl. OLSEN, *Natur* (Anm. 7), S. 234; dazu ebd., S. 212-236; s. auch PAARHAMMER, *Ordnung* (Anm. 6), S. 472-474 mit allen Fundstellen.

18 Vgl. Michael HAUBL, *Die katholische Militärseelsorge im Bundesheer seit dem Jahr 1956*, in: *50 Jahre Seelsorge im österreichischen Bundesheer. Rückblick – Standort – Perspektiven* (= Ethica 6), Wien 2006, S. 61-75, bes. S. 61-64; ferner unter: http://www.bmlv.gv.at/pdf_pool/publikationen/2006-1129_ethica2006_haubl.pdf (eingesehen 02. 09. 2014).

19 Vgl. SC CONSIST, *Ep. (ad Ordinarios Hispanicae)* vom 2. Juni 1951, in: AAS 43 (1951), S. 565 f.

20 Vgl. im Einzelnen SC REL, Instructio „*Sacrorum administri*" vom 2. Februar 1955 *de cappellanis militum religiosis*, in: AAS 47 (1955), S. 93-97; dt.: MNKRS, Bd. IV, zu c. 451, Nr. 10, S. 207-211.

21 Vgl. SC CONSIST, *Formula servanda in relatione de statu vicariatus castrensis conficienda* vom 20. Oktober 1956, in: AAS 49 (1957), S. 150-163; dt.: MNKRS, Bd. IV, zu c. 451, Nr. 14, S. 211-222.

ramente und die Führung der Pfarrbücher, anhand eines aus 146 Fragen bestehenden Katalogs festgelegt. Mit Datum vom 28. Februar 1959 machte die Konsistorialkongregation durch das Dekret „Ad Sacra Limina" den sogenannten Ad-limima-Besuch der Militärvikare zur Pflicht und regelte zugleich die diesbezüglichen Einzelheiten[22]. Dieser Pflicht sollten die Wehrmachtsvikare im selben Jahr nachkommen, in dem auch die Ortsordinarien der betreffenden Nation diese Aufgabe wahrnehmen. Der Bericht über den Stand des Wehrmachtsvikariats soll alle 5 Jahre vorgelegt werden, d. h. in dem Jahr, in dem der Rombesuch erfolgen muss. Schließlich wurden mit dem Dekret „Sacramentum poenitentiae" vom 27. November 1960 die bisherigen Vorschriften zur Beichtjurisdiktion der Militärseelsorger erweitert[23].

2. Weisungen des Zweiten Vatikanischen Konzils

Das Zweite Vatikanische Konzil (11. Oktober 1962 – 8. Dezember 1965) gab in Art. 43 des Dekrets über den Hirtendienst der Bischöfe „Christus Dominus" (VatII CD)[24] Weisungen für die Militärseelsorge: „Da auf die geistliche Betreuung der Soldaten wegen ihrer besonderen Lebensbedingungen eine außerordentliche Sorgfalt verwandt werden muß, werde nach Möglichkeit in jedem Land ein Militärvikariat errichtet. Sowohl der Militärbischof als auch die Militärpfarrer mögen sich in einträchtiger Zusammenarbeit mit den Diözesanbischöfen eifrig dieser schwierigen Arbeit widmen. Deshalb sollen die Diözesanbischöfe dem Militärbischof genügend Priester zur Verfügung stellen, die für diese schwere Aufgabe geeignet sind. Gleichzeitig seien sie

---

[22] Vgl. SC CONSIST, Dekret „*Ad Sacra Limina*" vom 28. Februar 1959 *de sacrorum liminum visitatione a vicariis castrensibus peragenda*, in: AAS 51 (1959), S. 272-274; dt.: MNKRS, Bd. IV, zu c. 451, Nr. 21, S. 223 f.

[23] Vgl. SC CONSIST, Dekret „*Sacramentum poenitentiae*" vom 27. November 1960. *Facultas audiendi confessiones pro militum Cappellanis extenditur*, in: AAS 53 (1961), S. 49 f.; s. insgesamt auch PAARHAMMER, *Ordnung* (Anm. 6), S. 470-472.

[24] Vgl. Guido BAUSENHART, *Theologischer Kommentar zum Dekret über das Hirtenamt der Bischöfe in der Kirche Christus Dominus*, in: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*. Hrsg. von Peter HÜNERMANN und Bernd Jochen HILBERATH, Bd. 3, Freiburg, Basel, Wien 2005, S. 225-313, bes. S. 292.

allen Bemühungen, das geistliche Wohl der Soldaten zu fördern, gewogen." Zudem widmet sich das fünfte Kapitel der Pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute „Gaudium et spes" (VatII GS) der Förderung des Friedens und dem Aufbau der Völkergemeinschaft (Art. 77-90 VatII GS). Näherhin ist an die Abschnitte „Der Unmenschlichkeit der Kriege Dämme setzen" (Art. 79 VatII GS), „Der totale Krieg" (Art. 80 VatII GS), „Der Rüstungswettlauf" (Art. 81 VatII GS) und „Die absolute Ächtung des Krieges; eine weltweite Aktion, ihn zu verhindern" (Art. 82 VatII GS), zu erinnern[25]. Ausdrücklich wird in Art. 79 Abs. 6 VatII GS betont: „Wer als Soldat im Dienst des Vaterlandes steht, betrachte sich als Diener der Sicherheit und Freiheit der Völker. Indem er diese Aufgabe recht erfüllt, trägt er wahrhaft zur Festigung des Friedens bei." Ähnlich spricht auch der Katechismus der Katholischen Kirche (KKK) von der Vermeidung des Krieges (Nr. 2307-2314 KKK). Er betont das Recht und die Pflicht der staatlichen Behörden, „den Bürgern die zur nationalen Verteidigung notwendigen Verpflichtungen aufzuerlegen" (Nr. 2310 KKK). Generell hatte das Zweite Vatikanische Konzil ein neues ekklesiologisches Verständnis gebracht, das auch für den Bereich der Militärseelsorge verbindlich ist und in der Praxis umgesetzt werden muss[26].

3. Der CIC/1983

Das derzeit geltende kirchliche Gesetzbuch, der Codex Iuris Canonici vom 25. Januar 1983 (CIC/1983), enthält nur eine kurze Bestimmung zur Militärseelsorge[27]. In c. 569 CIC/1983[28] heißt es: „Für die Militär-

[25] Vgl. Hans-Joachim SANDER, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute Gaudium et spes*, in: HÜNERMANN/ HILBERATH, *Herders Theologischer Kommentar* (Anm. 24), Bd. 4, Freiburg, Basel, Wien 2005, S. 581-886, bes. S. 802-811.

[26] Vgl. unten III.

[27] Wie Hugo SCHWENDENWEIN, *Die Militärseelsorge im Wandel der Zeiten. Bleibendes in den rechtlichen Strukturen der Militärpastoral in Österreich*, in: *Clarissimo Professori Doctori Carolo Giraldo Fürst. In memoriam Carl Gerold Fürst.* Hrsg. von Elmar GÜTHOFF, Stefan KORTA und Andreas WEIß (= AIC, Bd. 50), Frankfurt am Main u. a. 2013, S. 545-565, hier S. 552, bemerkt, hatte man sich „kurz vor der Promulgation des neuen kirchlichen Gesetzbuches 1983" dazu entschlossen, die Militärvikariate nicht unter den verschiedenen Rechtsformen der Teilkirche (vgl. c. 368 CIC/1983) aufzuzählen. „Man wollte noch verschiedene Fragen klären und das gesamt-

kapläne (cappellani militum) gelten besondere Gesetze". Im Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium (CCEO) vom 18. Oktober 1990, dem von Papst Johannes Paul II. erlassenen Gesetzbuch für die Katholischen Ostkirchen, fehlt eine entsprechende Bestimmung, obwohl das Motu proprio Papst Pius XII. „Cleri Sanctitati" vom 2. Juni 1957 zwei entsprechende Kanones kannte[29]. Can. 489 § 4 MP (vgl. c. 451 § 3 CIC/1917) lautete: „De militum cappellanis, sive maioribus sive minoribus, serventur peculiaria Sedis Apostolicae praescripta, firmo can. 260, § 4." Und c. 260 § 4 MP bestimmte: „Praescripta de militum cappellanis ferre." Als Erklärung dafür, dass der CCEO keine näheren bzw. allgemeinen Bestimmungen zur Militärseelsorge enthält, nennt Torbjorn Olsen, „daß es z. Zt. tatsächlich keine Militärseelsorgsorganisation gibt, die in einer katholischen orientalischen Kirche tätig ist", oder „daß die Militärseelsorge unter den Begriff ‚Exarchia' fällt"[30].
Can. 289 § 1 CIC/1983[31] enthält das Verbot für Kleriker, sich freiwillig zum Militärdienst zu melden: „Weil der Militärdienst dem klerikalen Stand weniger angemessen ist, dürfen sich die Kleriker und eben-

---

kirchliche Dokument über die Soldatenseelsorge, die Instruktion Sollemne semper neu gestalten".

28 In der Fußnote zu c. 569 CIC/1983 wird auf SCDS Resp., 8 oct. 1943; SCC Instr. *Sollemne semper*, 23. apr. 1951 (AAS 43 (1951) 564); SCC Instr. *Divinum persequens*, 2. iun. 1951 (AAS 43 (1951) 565-566); SCR Instr. *Sacrorum Administri*, 2 feb. 1955 (AAS 47 (1955) 93-97); SCC Instr. *Per instructionem*, 20 oct 1956 (AAS 49 (1957) 150-163); SCC Dekret *Ad Sacra Limina*, 28 feb. 1959 (AAS 51 (1959) 274); SCC Dekret *Sacramentum Poenitentiae*, 27. nov. 1960 (AAS 53 (1961) 49-50) verwiesen. Zu c. 569 CIC/1983 vgl. Hans PAARHAMMER, *Kommentar*, in: MK CIC, c. 569 (Stand November 1989).

29 Vgl. PIUS XII., Motu proprio *Cleri Sanctitati* vom 2. Juni 1957: *De ritibus orientalibus, de Personis pro ecclesiis orientalibus*, in: AAS 49 (1957), S. 433-603; vgl. OLSEN, *Natur* (Anm. 7), S. 236 f.; KORTA, *Militärseelsorge* (Anm. 7), S. 567, Anm. 25.

30 OLSEN, *Natur* (Anm. 7), S. 312.

31 Dazu Heinrich J. F. REINHARDT, *Kommentar,* in: MK CIC, c. 289 (Stand November 1996). Ähnlich wie in der Bundesrepublik Deutschland sind auch in der Republik Österreich gemäß § 25 Abs. 1 Ziff. 3 lit. a WehrG 2001 Wehrpflichtige, „die die Voraussetzungen für die Befreiung von der Stellungspflicht nach § 18 Abs. 3 erfüllen", von der Einberufung zum Präsenzdienst ausgenommen. § 18 Abs. 3 WehrG 2001 sieht eine Befreiung von der Stellungspflicht für bestimmte Angehörige gesetzlich anerkannter Kirchen und Religionsgesellschaften vor, wie Priester, Personen im Seelsorgedienst oder geistlichem Lehramt, Ordenspersonen und Studierende der Theologie. Text unter: https://www.ris.bka.gv.at/GeltendeFassung.wxe?Abfrage=Bundesnormen&Gesetzesnummer=20001612&ShowPrintPreview=True (eingesehen 02. 09. 2014); vgl. dazu Heribert KALB/ Richard POTZ/ Brigitte SCHINKELE, *Religionsrecht*, Wien 2003, S. 259-262.

so die Kandidaten für die heiligen Weihen nur mit Erlaubnis ihres Ordinarius freiwillig zum Militärdienst melden." Der bisher bereits bestehende Konkordatsvorbehalt (vgl. c. 3 CIC/1917) wird in c. 3 CIC/1983 aufrechterhalten. Er gewährleistet, dass die jeweiligen vertraglichen Vereinbarungen, die in den einzelnen Ländern in Form von Konkordaten oder Verträgen zur Militärseelsorge getroffen wurden, unvermindert nach wie vor in Geltung bleiben[32].

4. Die Apostolische Konstitution „Spirituali militum curae" vom 21. April 1986

Papst Johannes Paul II. hat mit der Apostolischen Konstitution „Spirituali militum curae" (SMC) vom 21. April 1986[33], die die bisherige Instruktion der Konsistorialkongregation „Sollemne semper" vom 23. April 1951 abgelöst hat, eine Neuordnung der Militärseelsorge veranlasst. Wie der Papst betont, erforderten die Lehren und Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils, die Promulgation des CIC/1983, aber auch „die großen Veränderungen …, die stattgefunden haben,

---

[32] Zum Konkordatsvorbehalt vgl. Joseph LISTL, *Die Aussagen des Codex Iuris Canonici vom 25. Januar 1983 zum Verhältnis von Kirche und Staat*, in: EssGespr 19 (1985), S. 9-37, hier S. 17 f.; abgedr. in: DERS., *Kirche im freiheitlichen Staat. Schriften zum Staatskirchenrecht und Kirchenrecht*. Hrsg. von Josef ISENSEE und Wolfgang RÜFNER in Verbindung mit Wilhelm REES (= Staatskirchenrechtliche Abhandlungen, Bd. 25), Berlin 1996, S. 1032-1058, hier S. 1041 f.; vgl. auch Wilhelm REES, *Konkordate und Kirchenverträge als sachgerechte Form der Ausgestaltung des Verhältnisses von Staat und Kirche*, in: Fritz REICHERT-FACILIDES (Hrsg.), *Recht und Europa 3. Ringvorlesung am Zentrum für Europäisches Recht*, Wien 1999, S. 115-138, bes. S. 119.

[33] JOHANNES PAUL II., Apostolische Konstitution „*Spirituali militum curae*" vom 21. April 1986 *qua nova canonica ordinatio pro spirituali militum curae datur*, in: AAS 78 (1986), S. 481-486; abgedr. in: AfkKR 155 (1986), S. 138-142; lat./dt.: *Päpstliche Dokumente für die Militärseelsorge in der Deutschen Bundeswehr. Bestimmungen über die Organisation der Katholischen Militärseelsorge* (= Sonderheft 1990, 32. Jahrgang der Zeitschrift „Militärseelsorge"). Hrsg. vom Katholischen Militärbischofsamt, Bonn 1990, S. 24-33; ferner in: OLSEN, *Natur* (Anm. 7), S. 485-496; dazu Alfred E. HIEROLD, *Militärseelsorge*, in: HdbKathKR², S. 555-562, hier S. 555-557; Ulrich TAMMLER, *„Spirituali Militum Curae". Entstehung, Inhalt, Bedeutung und Auswirkungen der Apostolischen Konstitution vom 21. April 1986 über die Militärseelsorge*, in: AfkKR 155 (1986), S. 49-71; PAARHAMMER, *Ordnung* (Anm. 6), S. 474-485; OLSEN, *Natur* (Anm. 7), S. 273-313; Guiseppe DALLA TORRE, *Aspetti della storicità della constituzione ecclesiastica. Il caso degli Ordinariati castrensi*, in: Il diritto ecclesiastico 97 (1986), S. 261-274; KORTA, *Militärseelsorge* (Anm. 7), S. 568-572; zur Revision der bisherigen Statuten und zur Weiterentwicklung nach Erlass der Konstitution s. OLSEN, *Natur* (Anm. 7), S. 305-309.

nicht nur was den Beruf des Soldaten und seine besonderen Lebensumstände betrifft, sondern auch im Hinblick auf das allgemeine Empfinden und Verständnis der heutigen Gesellschaft für Wesen und Aufgaben der Streitkräfte in der Gemeinschaft des Lebens der Menschen miteinander" (vgl. Einleitung SMC), diese weltweit für die katholische Militärseelsorge vorgenommene Änderung. Die Konstitution verweist darauf, dass aufgrund der unterschiedlichen Verhältnisse in den einzelnen Nationen die Gesetze nicht überall dieselben sein können. Es sollen daher in der Konstitution „einige allgemeine Bestimmungen festgelegt werden, die für alle Militärordinariate – bisher Militärvikariate genannt – Gültigkeit haben und die dann, freilich im Rahmen dieses allgemeinen Gesetzes, durch Statuten ergänzt werden sollen, die der Apostolische Stuhl für jedes einzelne Ordinariat erlässt" (Einleitung SMC). Diese allgemeinen Bestimmungen zur Organisation der Militärseelsorge sind in den 14 folgenden Artikeln der Apostolischen Konstitution enthalten.

So werden die Militärordinariate rechtlich den Diözesen angeglichen. Sie sind „besondere Kirchenbezirke (peculiares circumscriptiones ecclesiasticae), die nach eigenen, vom Apostolischen Stuhl erlassenen Statuten geleitet werden, wobei „überall dort, wo es zwischen dem Apostolischen Stuhl und Nationen getroffene Vereinbarungen gibt, diese gewahrt bleiben" (Art. I § 1 SMC). An Stelle der traditionellen Bezeichnung „Militärvikariat" ist nun von Militärordinariat die Rede[34]. Dieses ist in der Regel keine Personaldiözese, „weil wesentliche theologische und rechtliche Merkmale einer Diözese als Teilkirche fehlen"[35]. Vielmehr handelt es sich um „eine eigengeprägte Rechtsform"[36]. Vorsteher des Militärordinariats ist „ein eigener, im Regelfall

[34] Gemäß Art. I § 1 SMC können die Militärordinariate (ordinariatus militares) auch Armeeordinariate (ordinariatus castrenses) genannt werden. In Deutschland trägt das Militär- bzw. Armeeordinariat (Ordinariatus militaris seu castrensis) die Bezeichnung „Jurisdiktionsbereich des Katholischen Militärbischofs für die Deutsche Bundeswehr".

[35] So ausdrücklich PAARHAMMER, *Ordnung* (Anm. 6), S. 479; ebenso TAMMLER, *Spirituali* (Anm. 33), S. 52; vgl. c. 369 CIC/1983; ferner auch AYMANS-MÖRSDORF, *KanR II*, S. 326; Antonio VIANA, *Complementariedad y coordinación entre los ordinariatos militares y las diócesis territoriales*, in: Fidelium Iura 2 (1992), S. 241-273.

[36] SCHWENDENWEIN, *Militärseelsorge* (Anm. 27), S. 555. Vgl. c. 372 §§ 1 und 2 CIC/1983.

mit der Bischofswürde ausgezeichneter Ordinarius" (Art. II § 1 SMC), den der Papst frei ernennt bzw. als rechtmäßig benannten Kandidaten bestätigt (Art. II § 2 SMC)[37]. Die Ernennung eines Militärbischofs (ordinarius militaris) erfolgt also, wie Alfred E. Hierold unter Hinweis auf die cc. 163 und 377 § 1 CIC/1983 feststellt, „wie die eines Diözesanbischofs"[38]. Nach dem Wunsch von Art. II § 3 SMC wird der Militärordinarius „normalerweise von anderen mit der Seelsorge verbundenen Ämtern frei bleiben"[39]. Dennoch wird die Verbindung zwischen Militärbischof und den anderen Teilkirchen bzw. Bischöfen bei der Ausübung der Seelsorge gefordert. So stellt Art. III SMC ausdrücklich klar, dass der Militärordinarius „von Rechts wegen" der jeweiligen nationalen Bischofskonferenz angehört[40]. Die Jurisdiktion des Militärordinarius wird als personale, ordentliche und eigenberechtigte Vollmacht umschrieben, die „aber kumulativ mit der Jurisdiktion des Diözesanbischofs" ist (Art. IV §§ 1-3 SMC). Somit unterstehen „die den Soldaten vorbehaltenen Bereiche und Orte … zuerst und hauptsächlich der Jurisdiktion des Militärordinarius; an zweiter Stelle aber der Jurisdiktion des Diözesanbischofs, und zwar jedesmal, wenn der Militärordinarius oder seine Kapläne abwesend sind" (Art. V SMC). „Das Territorialprinzip behält" somit, wie Alfred E. Hierold betont, „insofern seine grundlegende Bedeutung, als der Militärstatus keinen eigenen Wohnsitz begründet; es gibt nur ein Domizil in der Diözese oder in der Pfarrei (vgl. c. 102)"[41].

---

[37] „Hinter dem Terminus ‚Militärvikar' steht der Gedanke, dass der Teilkirchenvorsteher sein Amt in Vertretung des obersten Hirten der Kirche ausübt; demgegenüber weist die nunmehr maßgebliche Bezeichnung ‚Ordinarius' darauf hin, dass es sich nicht um ein Vertretungsamt, sondern um ein eigenberechtigtes Leitungsamt – so wie beim Diözesanbischof – handelt." So SCHWENDENWEIN, *Militärseelsorge* (Anm. 27), S. 554 f.

[38] HIEROLD, *Militärseelsorge* (Anm. 33), S. 556; zur Bischofsernennung vgl. Wilhelm REES, *Bischofsprofil. Kanonische Eignung und Bestellung*, in: Ilona RIEDEL-SPANGENBERGER (Hrsg.), *Rechtskultur in der Diözese. Grundlagen und Perspektiven* (= QD 219), Freiburg, Basel, Wien 2006, S. 120-162.

[39] So in Österreich, nicht so in der Bundesrepublik Deutschland, wo der Militärbischof auch Ortsbischof (vgl. derzeit Bischof Dr. Franz-Josef Overbeck, Bischof von Essen) ist.

[40] Vgl. ÖBK, Statuten der Österreichischen Bischofskonferenz vom 18. Juni 2005, in: Abl. ÖBK Nr. 40, 1. Oktober 2005, Nr. II. 1, § 3, 1 b, S. 4-7, hier S. 4; ferner unter: http://www.uibk.ac.at/praktheol/kirchenrecht/teilkirchenrecht/oebiko/biko_statut.html (eingesehen 02. 09. 2014); s. auch c. 450 CIC/1983.

[41] HIEROLD, *Militärseelsorge* (Anm. 33), S. 556; DERS., *Die Statuten für den Jurisdiktionsbereich des*

Für das Militärordinariat ist ein eigener Priesterrat gefordert. Dessen Statuten müssen vom Militärordinarius unter Berücksichtigung der von der Bischofskonferenz erlassenen Normen genehmigt werden (Art. VI § 5 SMC; vgl. c. 496 CIC/1983). Aus dieser Verpflichtung folgt, wie Hans Paarhammer zu Recht bemerkt, „konsequenterweise auch die Pflicht des Militärordinarius, ein Collegium consultorum zu bilden"; jedoch fehle in der Apostolischen Konstitution die Verpflichtung zur Errichtung eines Vermögensverwaltungsrates[42].

Die Apostolische Konstitution unterscheidet im Presbyterium des Militärordinariats zwei Gruppen von Seelsorgern, sowohl jene, die aus dem eigenen Priesterseminar hervorgehen, als auch jene, die dem Militärordinariat inkardiniert sind. Als außerordentliche Seelsorger kommen Welt- und Ordenspriester, die von ihrem jeweiligen Ordinarius für die Militärseelsorge freigestellt werden, hinzu (Art. VI SMC)[43]. Die Militärseelsorger, die die Bezeichnung Kapläne (cappellani militum)[44] tragen, haben die Rechte und Pflichten von Pfarrern. Ihre Leitungsvollmacht besteht kumulativ mit der des Ortspfarrers (Art. VII SCM). Die Militärgeistlichen sind somit, wie Alfred E. Hierold herausstellt, „keine wirklichen Pfarrer und leiten keine Pfarrei, sondern einen Seelsorgebezirk … Ihre Vollmachten konkurrieren mit denen der Ortspfarrer"[45].

Mitglieder des Militärordinariats, die zugleich dessen Jurisdiktion unterstehen, sind gemäß Art. X SMC die Gläubigen, die Soldaten sind,

---

Katholischen Militärbischofs für die Deutsche Bundeswehr, in: KATHOLISCHES MILITÄRBISCHOFSAMT, *Päpstliche Dokumente* (Anm. 33), S. 51-74, hier S. 56, mit Anm. 18; DERS., *Die Statuten für den Jurisdiktionsbereich des Katholischen Militärbischofs für die Deutsche Bundeswehr*, in: AfkKR 159 (1990), S. 94-116, hier S. 113; vgl. auch Antonio VIANA, *Territorialidad y personalidad en la organización eclesiástica – El caso de los Ordinariatos Militares*, Pamplona 1992.

[42] So PAARHAMMER, *Ordnung* (Anm. 6), S. 483 f., unter Hinweis auf c. 502 und cc. 492-494 CIC/1983; vgl. grundlegend Heribert SCHMITZ, *Die Konsultationsorgane des Diözesanbischofs*, in: HdbKathKR², S. 447-463.

[43] Dazu PAARHAMMER, *Ordnung* (Anm. 6), S. 482 f.; TAMMLER, *Spirituali* (Anm. 33), S. 60-62.

[44] Zum Cappellanus vgl. cc. 564-572 CIC/1983; dazu Hans PAARHAMMER, *Kommentar*, in: MK CIC, cc. 564-572 (Stand Juli 1999); Hugo SCHWENDENWEIN, *Die katholische Kirche. Aufbau und rechtliche Organisation* (= MK CIC, Beiheft 37), Essen 2003, S. 507-511 und S. 527-531; Helmuth PREE, *Kirchenrektor und Seelsorger für besondere Gemeinschaften*, in: HdbKathKR², S. 539-544, bes. S. 542-544.

[45] HIEROLD, *Militärseelsorge* (Anm. 33), S. 557.

und diejenigen, die den Streitkräften zugewiesen sind, ferner deren Familienangehörigen, d. h. die Ehefrauen und Kinder, weiterhin alle, die Militärschulen besuchen oder sich in Militärspitälern, Altenheimen oder ähnlichen Einrichtungen aufhalten oder dort Dienst tun, und schließlich alle Gläubigen beiderlei Geschlechts (auch Angehörige eines Ordensinstituts), die einen festen Dienst aufgrund der Übertragung durch den Militärordinarius bzw. dessen Zustimmung ausüben. Der Militärordinarius ist von der Kongregation für die Bischöfe bzw. der Kongregation für die Evangelisierung der Völker abhängig und behandelt je nach Zuständigkeit die Fälle mit der entsprechenden Kongregation (Art. XI SMC). Bestätigend stellt hier Art. 76 der Apostolischen Konstitution „Pastor Bonus" vom 28. Juni 1988, mit der Papst Johannes Paul II. die Römische Kurie neu geordnet hat, fest, dass die Kongregation für die Bischöfe für die Feldordinariate zuständig ist[46]: „Ihre Aufgabe (d. h. der Kongregation für die Bischöfe) ist es auch, Militärordinariate für die Seelsorge der Militärangehörigen zu errichten."

Der Militärordinarius ist verpflichtet, alle fünf Jahre dem Apostolischen Stuhl über den Stand des Militärordinariats Bericht zu erstatten, und, wie die übrigen Bischöfe des jeweiligen Landes, auch den Ad-limina-Besuch zu leisten (Art. XII SMC; vgl. cc. 399 und 400 §§ 1 und 2 CIC/1983).

In den Statuten des jeweiligen Militärordinariats sind die Kirche des Militärordinarius, der Sitz der Kurie und die Zahl der Generalvikare festzulegen. Sie müssen ferner Ausführungen über die zu berufenden anderen Kurienbeamten und die kirchliche Stellung des Militärbischofs und der übrigen zugewiesenen Priester und Diakone sowie darüber, welche Bestimmungen hinsichtlich ihrer militärischen Stellung zu beachten sind, enthalten. Auch müssen vorsorgliche Maß-

---

[46] Vgl. JOHANNES PAUL II., Ap. Konst. „*Pastor Bonus*" vom 28. Juni 1988 über die Römische Kurie, in: AAS 80 (1988), S. 841-912, hier S. 879; lat./dt.: *Codex Iuris Canonici – Codex des Kanonischen Rechts. Lateinisch-deutsche Ausgabe. Im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz, der Österreichischen Bischofskonferenz, der Schweizer Bischofskonferenz, der Erzbischöfe von Luxemburg und von Straßburg sowie der Bischöfe von Bozen-Brixen, von Lüttich und von Metz*, 5. Aufl., Kevelaer 2001, S. 771-833, hier S. 807; vgl. auch die Zuständigkeit der Kongregation für die Evangelisierung der Völker gemäß Art. 89 *Pastor Bonus*, ebd., S. 882 = S. 810.

nahmen für den Fall der Sedisvakanz bzw. Verhinderung des Militärordinarius sowie Aussagen über den Pastoralrat und die Führung der Bücher bezüglich des Personenstandes und der Verwaltung der Sakramente getroffen werden (vgl. Art. XIII SMC). Für Gerichtsverfahren der Gläubigen des Militärordinariats legt die Konstitution fest, dass „dafür in erster Instanz das Gericht der Diözese zuständig (ist), in welcher die Kurie des Militärordinariats ihren Sitz hat". In den Statuten des jeweiligen Landes muss das Berufungsgericht festgelegt werden. Für den Fall, dass das Ordinariat ein eigenes Gericht hat, werden die Berufungen an das Gericht geleitet, das der Militärordinarius mit Genehmigung des Apostolischen Stuhls auf Dauer bestimmt hat (Art. XIV SMC; vgl. c. 1438, 2° CIC/1983). Insgesamt haben sowohl die Militärordinariate, dadurch dass sie die Stellung von Teilkirchen (c. 372 § 2 CIC/1983), wenn auch nicht in der Vollgestalt einer Diözese, erhalten haben, als auch der Militärordinarius gegenüber der früheren Rechtslage eine deutliche Aufwertung erfahren.

II. Militärseelsorge in Österreich

1. Kirchliche Rechtsgrundlagen – Die Statuten des Militärordinariats der Republik Österreich

Ein eigenes Militärordinariat wurde in Österreich nach Erlass der Apostolischen Konstitution „Spirituali militum curae" vom 21. April 1986 im Jahr 1989 errichtet. Zunächst erfolgte, der Weisung der Apostolischen Konstitution folgend, mit Erlass vom 1. April 1987 (GZ 10.200/403-1.2/87) die Umbenennung des bisherigen Militärvikariats der Republik Österreich in Militärordinariat der Republik Österreich. Es erhielt mit 15. April 1987 seine staatsrechtliche Wirksamkeit (Statuten 4 a Ziff. 2)[47]. Die Kongregation für die Bischöfe bestätigte mit Dekret vom 21. März 1989 die Statuten des Militärordinariats der Re-

[47] Die Umbenennung in Militärordinariat wurde in der Republik Österreich staatlicherseits durch Erlass des Bundesministeriums für Landesverteidigung vom 1. April 1987 mit Wirksamkeit vom 15. April 1987 vollzogen (GZ 10.200/403-1.2/87). Durch das Bundesgesetz vom 19. Juni 1987, BGBl. Nr. 237, Art. V, erhält der Generalvikar den Amtstitel Militärgeneralvikar.

publik Österreich. Die Statuten vom 15. April 1989 traten einen Monat nach der Promulgation im Amtsblatt der Östreichischen Bischofskonferenz, d. h. am 15. Mai 1989 in Kraft[48].

Gemäß den Statuten des Militärordinariats der Republik Österreich sind außer den Statuten selbst das Konkordat, die Konstitution „Spirituali militum curae" und der CIC/1983 Rechtsgrundlagen des Militärordinariats. Dieses ist den anderen österreichischen Diözesen juristisch gleichgestellt und untersteht dem Militärbischof. Der Militärbischof, dem sämtliche Rechte und Pflichten eines Diözesanbischofs zukommen, wird vom Heiligen Stuhl bestellt. Er gehört der Österreichischen Bischofskonferenz an (Statuten 2). Die Vollmacht des Militärbischofs wird als „personale, ordentliche, eigenständige und kumulative Jurisdiktion" umschrieben. Das bedeutet: Sie bezieht sich „auf zum Militärordinariat gehörende Personen, auch wenn diese sich außerhalb der Landesgrenzen aufhalten und ihren Dienst leisten" (Statuten 3 a)[49]. Die Jurisdiktionsvollmacht des Militärbischofs umfasst „sowohl das Forum internum als auch das Forum externum" (Statuten 3 b). Sie konkurriert allerdings mit der Vollmacht desjenigen Diözesanbischofs, „in dessen Diözese die zum Militärordinariat zugehörigen Personen ihren Wohnsitz haben oder dessen Ritus sie angehören, sind sie doch Gläubige jener Teilkirchen" (Statuten 3 c).

Leiter des Militärordinariats im kirchenrechtlichen Sinn (vgl. c. 475 § 1 CIC/1983), d. h. der Verwaltungsbehörde des Militärordinariats der Republik Österreich, ist der Militärgeneralvikar, der der Stellvertreter des Militärordinarius ist und auch von diesem bestellt wird. Seine Ernennung erfolgt nach staatsgesetzlichen Vorschriften gemäß Art.

---

[48] Vgl. KONGREGATION FÜR DIE BISCHÖFE, Dekret Nr. 155/88 vom 21. März 1989, in: Abl. ÖBK Nr. 3, 15. April 1989, Nr. 42, S. 45; abgedr. in: AfkKR 158 (1989), S. 184 f.; ÖSTERREICHISCHE BISCHOFSKONFERENZ, *Statuten des Militärordinariates der Republik Österreich vom 15. April 1989*, in: Abl. ÖBK, Nr. 3, 15. April 1989, Nr. 42, S. 45-48; abgedr. in: AfkKR 158 (1989), S. 186-191; ferner unter: http://www.uibk.ac.at/praktheol/kirchenrecht/teilkirchenrecht/oebiko/militaerordinariat.html (eingesehen 02. 09. 2014); dazu PAARHAMMER, Ordnung (Anm. 6), S. 494-501.

[49] Eine Erweiterung des Jurisdiktionsbereichs erfolgte im Jahr 2001 insofern, als die katholischen Angehörigen der Heeresbaudirektion, der Heeresbauverwaltungen sowie der Heeresgebäudeverwaltungen in den Jurisdiktionsbereich des Militärbischofs eingeschlossen wurden. Vgl. Erweiterung des Jurisdiktionsbereichs, in: Diözesanblatt des Österreichischen Militärordinariates, Jg. 2001, Wien, 31. Dezember 2001, Nr. 1, C. 1, S. 8.

VIII § 3 ÖK (Statuten 4 a Ziff. 1). Das Militärordinariat ist oberste geistliche Behörde des Militärordinarius. Es ist im Bundesministerium für Landesverteidigung eine unmittelbar nachgeordnete Dienststelle (Statuten 4 a Ziff. 3). Der Militärordinarius hat einen Ordinariatskanzler gemäß c. 482 § 1 CIC/1983 zu bestellen (Statuten 4 a Ziff. 4).
Die Statuten des Militärordinariats der Republik Österreich fordern auch einen Priesterrat (Statuten 4 a Ziff. 5; vgl. cc. 495-501 CIC/1983)[50]. Ferner hat der Militärbischof gemäß c. 502 § 1 CIC/1983 aus den Reihen der aktiven Militärseelsorger das Collegium Consultorum (Konsultorenkollegium) zu bestellen und die Anzahl der Consultoren zu bestimmen (Statuten 4 a Ziff. 5)[51]. Ebenso hat er gemäß cc. 511-514 CIC/1983 einen Pastoralrat (Statuten 4 a Ziff. 6)[52], gemäß c. 492 §§ 1 und 2 CIC/1983 einen Vermögensverwaltungsrat (Statuten 4 a Ziff. 7)[53] und schließlich gemäß c. 494 §§ 1 und 2 CIC/1983 nach Anhörung des Konsultorenkollegiums und des Vermögensverwaltungsrats auch einen Ökonomen zu bestellen.

---

[50] Vgl. Christian WERNER, Militärbischof, *Statut und Geschäftsordnung für den Priesterrat des Militärordinariates der Republik Österreich vom 1. September 1998* (GZ 1555-2620/98), in: Diözesanblatt des Österreichischen Militärordinariates, Jg. 1999, Wien, 1. April 1999, Nr. 1, C. 3, S. 12-14.

[51] Vgl. Christian WERNER, Militärbischof, *Statut und Geschäftsordnung für das Konsultorenkollegium des Militärordinariates der Republik Österreich vom 1. September 1998* (GZ 1554-2620/98), in: Diözesanblatt des Österreichischen Militärordinariates, Jg. 1999, Wien, 1. April 1999, Nr. 1, C. 2, S. 10 f.; vgl. auch Christian WERNER, Militärbischof, *Militärpfarrgemeinderatsordnung, Geschäftsordnung für den Militärpfarrgemeinderat und Wahlordnung für die Militärpfarrgemeinderäte der Militärdiözese vom 1. April 1996*, in: Diözesanblatt des Österreichischen Militärordinariates, Jg. 1996, Wien, 1. November 1996, 1. Folge, C. 6, S. 7-14.

[52] Vgl. Christian WERNER, Militärbischof, *Statut für den Pastoralrat der Militärdiözese Österreichs*, in: Diözesanblatt des Österreichischen Militärordinariates, Jg. 1997, Wien, 1. Dezember 1997, 1. Folge, C. 5, S. 3 f.; vgl. auch Christian WERNER, Militärbischof, *Durchführungsbestimmungen für den Militärpfarrgemeinderat zur Finanzordnung des Militärordinariates*, in: Diözesanblatt des Österreichischen Militärordinariates, Jg. 1992, Wien, 01. April 1992, 2. Folge, C. 4, S. 6 f.

[53] Vgl. Christian WERNER, Militärbischof für Österreich, *Statut für den Wirtschaftsrat im Militärordinariat der Republik Österreich vom 15. März 2006*, in: MILITÄRORDINARIAT DER REPUBLIK ÖSTERREICH, Amtsblatt Jg. 2006, Wien, 20. März 2006, 1. Folge, Nr. I. 2, S. 6-7. Die Geschäftsordnung vom 1. Dezember 1988 wurde dadurch außer Kraft gesetzt. Vgl. auch *Finanzordnung des Militärordinariates (= Militärdiözese) der Republik Österreich vom 5. September 1990*, mit Wirksamkeit von 1. Januar 1991, in: Diözesanblatt des Österreichischen Militärordinariates, Jg. 1990, Wien, 01. November 1990, 3. Folge, C. 1, S. 2 f.; *Geschäftsordnung für den Vermögensverwaltungsrat des Militärordinariates vom 1. Dezember 1989*, in: Diözesanblatt des Österreichischen Militärordinariates, Jg. 1990, Wien, 2. Jänner 1990, 1. Folge, C. 6, S. 10.

Näherhin legen die Statuten fest, dass „die kirchliche Bestellung der Militärdekanatsgeistlichen und der übrigen Militärgeistlichen (Militärkapläne) … durch den Militärordinarius nach vorherigem Einvernehmen mit dem Bundesminister für Landesverteidigung“ erfolgt (Statuten 4 b)[54]. Die staatliche Ernennung geschieht nach staatsgesetzlichen Vorschriften, wobei die Vorsorge in sozialer Hinsicht, Gehalt, Krankenversicherung und Pension gemäß c. 281 §§ 1-3 CIC/1983 eingeschlossen sind[55]. Die Diözesen bzw. Ordensoberen sind verpflichtet, dem Militärordinarius geeignete Priester in ausreichender Zahl zur Verfügung zu stellen, damit den pastoralen Erfordernissen der Militärseelsorge Genüge geleistet werden kann (Statuten 4 b Ziff. 1).
Die Statuten des Militärordinariats der Republik Österreich enthalten auch Regelungen für den Fall einer Amtsbehinderung oder Vakanz des Militärordinariats, d. h. des Militärbischofs, nämlich dahingehend, dass unter diesen Umständen der Generalvikar oder der Ordinariatskanzler oder der dienstälteste Militärseelsorger das Militärordinariat vertritt (Statuten 5). Ferner legen sie als Hauptkirche des Militärordinariats der Republik Österreich die St. Georgskirche an der Theresianischen Militärakademie in Wiener Neustadt in Niederösterreich (Statuten 6 a) und als Sitz des Militärordinariats Wien fest (Statuten 6 b). Zwar kann, wie Alfred E. Hierold betont, der Militärordinarius „die Gerichtsbarkeit … selbst ausüben“[56]. Für Österreich wird jedoch in

---

54 Alfred E. HIEROLD, Art. *Militärdekan*. II. Kath., in LKStKR, Bd. II (2002), S. 795 f., hier S. 795, verweist darauf, dass das Amt des Militärdekans dem gesamtkirchlichen Recht unbekannt und eine Einrichtung des deutschen Teilkirchenrechts ist. Entsprechendes gilt für Österreich. Vgl. dazu auch *Dechantenstellung der Dekanatspfarrer*, in: Diözesanblatt des Österreichischen Militärordinariates, Jg. 2001, Wien, 31. Dezember 2001, Nr. 1, C. 3, S. 8; zum Militärpfarrer s. Alfred E. HIEROLD, Art. *Militärpfarrer*. II. Kath., in: LKStKR, Bd. II (2002), S. 801 f.

55 Vgl. hierzu auch Wilhelm REES, *Das Verhältnis von Staat und Kirche und die Bereiche Religionsunterricht, Kirchenfinanzierung und Eherecht aus theologisch-kirchenrechtlicher Sicht*, in: DERS. (Hrsg.), *Katholische Kirche im neuen Europa. Religionsunterricht, Finanzierung und Ehe in kirchlichem und staatlichem Recht – mit einem Ausblick auf zwei afrikanische Länder* (= Austria: Forschung und Wissenschaft. Theologie, Bd. 2), Wien und Berlin 2007, S. 1-48, hier S. 36; *Verwendungsbezeichnung für Militärpersonen im Auslandseinsatz*, in: Diözesanblatt des Österreichischen Militärordinariates, Jg. 1996, Wien, 1. November 1996, 1. Folge, C. 4, S. 4 f.

56 Alfred E. HIEROLD, Art. *Militärseelsorge*. II. Kath., in: LKStKR, Bd. II (2002), S. 805 f., hier S. 806; vgl. auch Wilhelm REES, *Die Strafgewalt der Kirche. Das geltende kirchliche Strafrecht – dargestellt auf der Grundlage seiner Entwicklungsgeschichte* (= Kanonistische Studien und Texte, Bd. 41),

den Statuten als erste Instanz in Rechtsangelegenheiten der Gläubigen des Militärordinariats der Gerichtshof der Erzdiözese Wien und als Appellationsinstanz der Gerichtshof der Erzdiözese Salzburg bestimmt (Statuten 6 c). Das Militärordinariat führt gemäß den Statuten „im Interesse einer gesicherten Beurkundung und einer leichten Auffindbarkeit" anstelle der pfarrlichen Matrikelbücher zentrale Matrikelbücher, näherhin ein Tauf-, Firm- und Trauungsbuch sowie ein Buch über Konversionen und Reversionen (Statuten 6 d). Im Blick auf Ehen von Katholikinnen und Katholiken, die von der Kirche abgefallen sind, wurde ein eigenes Gesetz erlassen[57].
Im Bereich des Militärordinariats der Republik Österreich ist die Katholische Aktion durch die Arbeitsgemeinschaft Katholischer Soldaten (AKS) angesiedelt (Statuten 7 a)[58], die als aktives Mitglied im Apostolat Militaire International (AMI) Verbindung zu katholischen Organisationen der Streitkräfte anderer Staaten hält (Statuten 7 b). Auch wurde im Jahr 1997 ein Institut für Religion und Frieden beim

---

Berlin 1993, S. 416.

57 Vgl. Alfred KOSTELECKY, Militärbischof, *In nicht kanonischer Form gültig geschlossene Ehen von der Kirche abgefallener Katholiken*, in: Diözesanblatt des Österreichischen Militärordinariates, Jg. 1992, Wien, 20. Jänner 1992, 1. Folge, C. 8, S. 7 f.; s. generell Heinrich J. F. REINHARDT, *Das Konzept des „actus formalis" in c. 1117 CIC und die Anwendungsprobleme dieser Neuregelung*, in: *FS Hierold* (65) (Anm. 4), S. 601-614; Heribert SCHMITZ, *Kirchenaustritt als „actus formalis". Zum Rundschreiben des Päpstlichen Rates für die Gesetzestexte vom 13. März 2006 und zur Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz vom 24. April 2006. Kanonistische Erläuterungen*, in: AfkKR 174 (2005), S. 502-509; Wilhelm REES, *Zur Aktualität des kirchlichen Strafrechts. Sexuelle Übergriffe durch Kleriker, Kirchenaustritt und Priesterbruderschaft St. Pius X. – mit einem Blick auf den actus formalis*, in: öarr 58 (2011), S. 156-191, bes. S. 179-181; zur Erleichterung der Wiederaufnahme nach einem Kirchenaustritt s. Christian WERNER, Militärbischof, *Wiederaufnahmevollmacht*, in: MILITÄRORDINARIAT DER REPUBLIK ÖSTERREICH, Amtsblatt Jg. 2007, Wien, 15. Juni 2007, 1. Folge, Nr. I. 3, S. 2.

58 Vgl. *Statut der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Soldaten im Bundesheer* (Neufassung), in: Diözesanblatt des Österreichischen Militärordinariates, Jg. 1998, Wien, 1. Juli 1998, 1. Folge, C. 2, S. 2-4; ferner bereits *Statut der Arbeitsgemeinschaft katholischer Soldaten im Bundesheer – Neufassung*, in: Diözesanblatt des Österreichischen Militärordinariates, Jg. 1996, Wien, 1. November 1996, 1. Folge, C. 5, S. 5-7; *Statut der Arbeitsgemeinschaft Kath. Soldaten im Bundesheer – Neufassung* vom 20. Juni 1994 (GZ 10.901/12-1.1/94), in: Diözesanblatt des Österreichischen Militärordinariates, Jg. 1995, Wien, 1. März 1995, 1. Folge, C. 7, S. 12-14; dazu auch Alfred SAMMER, *Die Militärseelsorge im Bundesheer der Zweiten Republik*, in: GRÖGER/ HAM/ SAMMER, *Militärseelsorge* (Anm. 4), S. 137-170, hier S. 163; Norbert SINN, *Die Arbeitsgemeinschaft Katholischer Soldaten. Die Katholische Aktion des Militärordinariats*, in: *Gestern, heute, morgen. 50 Jahre Katholische Militärseelsorge in Österreich* (= Truppendienst-Spezial Nr. 02/ 2006), S. 10.

Militärbischofsamt[59] geschaffen, dessen Rechtsträger der Militärordinarius der Republik Österreich ist. Im Jahre 1999 erließ das Militärordinariat eine besondere Ordnung zur Sicherung und Nutzung der Archive der Katholischen Kirche in der Militärdiözese[60]; im Jahr 2005 entwarf es ein neues Pastoralkonzept für die Militärseelsorge in Österreich[61]. Vom 30. September bis 4. Oktober 2013 wurde in Salzburg zum ersten Mal in der Geschichte der österreichischen Militärseelsorge eine Diözesansynode gefeiert. Bereits 1990 war die Neuordnung der Militärpfarreien in Tirol erfolgt[62].

2. Rechtliche Grundlagen der Republik Österreich für die Militärseelsorge

Die Republik Österreich bekennt sich in Art. 9a Abs. 1 und 2 B-VG „zur umfassenden Landesverteidigung", die die militärische, die geistige, die zivile und wirtschaftliche Landesverteidigung umfasst. Die militärische Verteidigung obliegt dem Bundesheer, das „nach den Grundsätzen eines Milizsystems einzurichten" ist (Art. 79 Abs. 1 B-VG)[63]. „Jeder männliche österreichische Staatsbürger ist wehrpflichtig" (Art. 9a Abs. 3 S. 1 B-VG)[64].

---

59 Vgl. Christian WERNER, Militärbischof, *Statut des Institutes für Religion und Frieden beim Militärbischofsamt und Geschäftsordnung des Institutes für Religion und Frieden beim Militärbischofsamt (IRF) vom 1. Jänner 1997*, in: Diözesanblatt des Österreichischen Militärordinariates, Jg. 1999, Wien, 1. April 1999, Nr. 1, C. 1, S. 8 f.; abgedr. in: GRÖGER/ HAM/ SAMMER, *Militärseelsorge* (Anm. 4), Anhang 9, S. 194-197; s. dazu auch SAMMER, *Militärseelsorge* (Anm. 58), S. 162 f.

60 Vgl. Alfred SAMMER, Kanzler, *Ordnung zur Sicherung und Nutzung der Archive der Katholischen Kirche in der Militärseelsorge vom 1. April 1999*, in: Diözesanblatt des Österreichischen Militärordinariates, Jg. 1999, Wien, 1. April 1999, Nr. 1, C. 4, S. 14-21.

61 Vgl. Christian WERNER, Militärbischof von Österreich, *Pastoralkonzept 2005: Orientierung – Ermutigung – Begleitung in Freud und Leid* vom 14. September 2005, in: MILITÄRORDINARIAT DER REPUBLIK ÖSTERREICH, Amtsblatt, Jg. 2006, Wien, 20. März 2006, 1. Folge, Nr. I. 1, S. 1-6; Text auch in: Diözesanblatt des Österreichischen Militärordinariates, Jg. 2005, Wien, 14. September 2005, Sondernummer; s. auch Christian WERNER, *Das Pastoralkonzept der Militärseelsorge in Österreich*, in: *50 Jahre* (Anm. 58), S. 3-5; ferner *Richtlinien der katholischen Militärseelsorge*. Erlass des BMLV vom 30. September 2005, GZ S90594/1-ZentrS/2005 (VBl. I, Nr. 84/2005); dazu HAUBL, *Militärseelsorge* (Anm. 18), S. 75.

62 Vgl. *Neuordnung der Militärpfarren in Tirol*, in: Diözesanblatt des Österreichischen Militärordinariates, Jg. 1990, Wien, 2. Jänner 1990, 1. Folge, C. 7, S. 10; aktuell: http://www.mildioz.at/-index.php?option=com_content&task=view&id=22&Itemid=28 (eingesehen 02. 09. 2014).

63 Im Unterschied zu einem Berufsheer ist ein Milizsystem in Friedenszeiten nicht voll aktiv,

Ausdrücklich gewährleisten Art. 14 des Staatsgrundgesetzes (StGG) vom 21. Dezember 1867 über die allgemeinen Rechte der Staatbürger (RGBl. 1847/142), das nach wie vor in Geltung ist, und ebenso Art. 9 Abs. 2 der Europäischen Konvention zum Schutze der Menschenrechte und Grundfreiheiten vom 4. November 1950 (Europäische Menschenrechtskonvention; EMRK) jedem Menschen die volle Glaubens- und Gewissensfreiheit. Gerade mit der Europäischen Menschenrechtskonvention, die in der Republik Österreich zum Bestand der österreichischen Verfassung (vgl. BGBl. 1958/210) gehört, wurde ein umfassender Schutz der Religionsfreiheit in die österreichische Rechtsordnung aufgenommen. Ein solcher Schutz war bisher durch die einzelnen Grundrechtsgarantien (Glaubensfreiheit, Gewissensfreiheit, Kultusfreiheit, Bekenntnisfreiheit) vor allem des Staatsgrundgesetzes und des Staatsvertrags von Saint-Germain-en-Laye vom 10. September 1919 (StGBl. 1920/303) gewährleistet[65]. Art. 9 EMRK

---

sondern tritt nur zu Ausbildungs- und Übungszwecken zusammen. S. unter: http://www.-bmlv.gv.at/sk/miliz/index.shtml (eingesehen 02. 09. 2014).

[64] Heinz MAYER, *Das österreichische Bundes-Verfassungsrecht. B-VG. F-VG. Grundrechte. Verfassungsgerichtsbarkeit. Verwaltungsgerichtsbarkeit. Kurzkommentar* (= Manzsche Kurzkommentare), 2. Aufl., Wien 1997, S. 14 und S. 249; vgl. auch Christian BRÜNNER, *Gewissensfreiheit und Militärdienst aus verfassungsrechtlicher Sicht*, in: Reinhard KOHLHOFER (Hrsg.), *Gewissensfreiheit und Militärdienst* (= Schriftenreihe Colloquium, Bd. 2), Wien 2000, S. 41-63, bes. S. 41-45.

[65] Vgl. im Einzelnen Richard POTZ, *Religionsfreiheit an der Wende zum dritten Jahrtausend*, in: *FS Kostelecky* (Anm. 4), S. 255-266; Brigitte SCHINKELE, *Zur Weltanschauungsfreiheit in Österreich*, in: ÖAKR 39 (1990) (= Inge Gampl zum 60. Geburtstag), S. 50-80; KALB/ POTZ/ SCHINKELE, *Religionsrecht* (Anm. 31), S. 43-45; s. auch Wilhelm REES, *Die Entwicklung der Beziehungen zwischen Kirche und Staat in Deutschland und Österreich im Licht des Zweiten Vatikanischen Konzils*. *Vortrag beim Dies academicus der Pontificia Universitas „Antonianum" Facultas Iuris Canonici am 7. Mai 2005*, in: Antonianum LXXXI (2006), S. 339-379, hier S. 359 f.; DERS., *Staat und Kirche in Österreich und Slowenien. Kirchliche Erwartungen – Entwicklungen – Zukunftsperspektiven*, in: Dieter A. BINDER/ Klaus LÜDICKE/ Hans PAARHAMMER (Hrsg.), *Kirche in einer säkularisierten Gesellschaft*, Innsbruck, Wien, Bozen 2006, S. 121-152, hier S. 129; DERS., *Grundlagen und neuere Entwicklungen in der Verhältnisbeziehung von Staat und Religionsgemeinschaften in der Republik Österreich*, in: *Ein Leben für Recht und Gerechtigkeit. Festschrift für Hans R. Klecatsky zum 90. Geburtstag*. Hrsg. von Franz MATSCHER, Peter PERNTHALER, Andreas RAIFFEINER, Wien und Graz 2010, S. 585-611, bes. S. 588-592; DERS., *Religionsfreiheit und religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates in der Republik Frankreich und in der Republik Österreich*, in: Marie-Luisa FRICK/ Pascal MBONGO/ Florian SCHALLHART (Hrsg.), *PluralismusKonflikte – Le pluralisme en conflicts. Österreich-Französische Begegnung* (= Austria: Forschung und Wissenschaft – Philosophie, Bd. 13), Wien und Berlin 2010, S. 189-220, bes. S. 197-199.

schützt zunächst die Religionsfreiheit jedes und jeder Einzelnen; er gewährleistet darüber hinaus aber auch die Religionsfreiheit als korporatives Grundrecht der Kirchen und Religionsgemeinschaften als solcher[66]. Wie die Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte herausstellt, umfasst Art. 9 EMRK das Recht der Kirchen und Religionsgemeinschaften auf freie Organisation und Durchführung von Gottesdiensten, auf Unterricht und auf die Ausübung religiöser Gebräuche. Art. 9 EMRK ist in die Charta der Grundrechte der Europäischen Union, die seit Dezember 2000 vorliegt, überführt worden (vgl. Art. 10 Grundrechtscharta: Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit)[67]. Neben Art. 9 EMRK garantiert auch Art. 15 StGG den staatlich anerkannten Kirchen und Religionsgemeinschaften das Recht der gemeinsamen öffentlichen Religionsausübung und somit die korporative Religionsfreiheit. Die Bestimmungen über die Religionsfreiheit bilden somit die Grundlage für die vom Staat im Einvernehmen mit den Kirchen bzw. Religionsgemeinschaften eingerichtete Militärseelsorge. „Die Militärseelsorge hat also heute", wie Rudolf Seiler zu Recht bemerkt, „– ungeachtet ihrer langen Tradition – keinen Zusammenhang mit dem auf älteren staatskirchenrechtlichen Vorstellungen beruhenden Wunsch des Staates auf geistliche Betreuung des militärischen Dienstes. Sie entspringt vielmehr der Notwendigkeit, unter den heutigen Bedingungen die Religionsfreiheit des einzelnen Soldaten zu sichern"[68]. In diesem Sinn ist sie

---

66 Vgl. Gerhard ROBBERS, *Europarecht und Kirchen*, in: HdbStKirchR², Bd. I (1994), S. 315-332, bes. S. 316 f.; Nikolaus BLUM, *Die Gedanken-, Gewissens- und Religionsfreiheit nach Art. 9 der Europäischen Menschenrechtskonvention* (= Staatskirchenrechtliche Abhandlungen, Bd. 19), Berlin 1990, bes. S. 44-153 und S. 170-178; Hermann WEBER, *Die individuelle und kollektive Religionsfreiheit im europäischen Recht*, in: öarr 49 (2002), S. 1-21.

67 Vgl. Gerhard ROBBERS, *Das Verhältnis der Europäischen Union zu Religion und Religionsgemeinschaften. Schritte zu einem europäischen Religionsrecht*, in: Burkhard KÄMPER/ Michael SCHLAGHECK (Hrsg.), *Zwischen nationaler Identität und europäischer Harmonisierung. Zur Grundspannung des zukünftigen Verhältnisses von Gesellschaft, Staat und Kirche in Europa* (= Staatskirchenrechtliche Abhandlungen, Bd. 36, Berlin 2002, S. 11-21, hier S. 20 f.; vgl. auch DERS., *Religionsfreiheit in Europa*, in: *Dem Staate, was des Staates – der Kirche, was der Kirche ist. Festschrift für Joseph Listl zum 70. Geburtstag*. Hrsg. von Josef ISENSEE, Wilhelm REES, Wolfgang RÜFNER (= Staatskirchenrechtliche Abhandlungen, Bd. 33), Berlin 1999, S. 201-214.

68 Rudolf SEILER, *Seelsorge in Bundeswehr und Bundesgrenzschutz*, in: HdbStKirchR², Bd. II (1995), S. 961-984, hier S. 961, unter Hinweis auf Ulrich SCHEUNER, *Die rechtliche Stellung der Kirchen in*

eine gemeinsame Angelegenheit von Kirchen und Religionsgemeinschaften und dem Staat.

Völkerrechtliche Grundlage der Militärseelsorge in der Republik Österreich bildet Art. VIII des Konkordats zwischen dem Heiligen Stuhl und der Republik Österreich aus dem Jahr 1933/34[69]. Die Vereinbarungen betreffen näherhin die Bestellung und die Aufgaben der Verantwortlichen: „Die kirchliche Bestellung des Militärvikars erfolgt durch den Heiligen Stuhl, nachdem dieser sich bei der Bundesregierung in vertraulicher Form unterrichtet hat, ob gegen die in Aussicht genommene Persönlichkeit allgemein politische Bedenken vorliegen. Der Militärvikar wird die bischöfliche Würde bekleiden" (Art. VIII § 1 ÖK). Im Zusatzvertrag zu Art. VIII § 1 ÖK gesteht der Heilige Stuhl zu, „daß im Falle der Erledigung des Amtes des Militärvikars die Bundesregierung vor der Designation des Nachfolgers dem Heiligen Stuhle jeweils in vertraulicher Weise auf diplomatischem Wege die eine oder andere hiezu geeignet erscheinende Persönlichkeit unverbindlich bekannt gibt. Auch die einzelnen Diözesanbischöfe legen analog der Bestimmung des Artikels IV, § 1, Abs. 2, dem Heiligen Stuhl eine unverbindliche Liste vor". Letztlich ist der Apostolische Stuhl bei der Bestellung des Militärordinarius frei, wie er – mit Ausnahme des Erzbischöflichen Stuhles von Salzburg – auch im Fall der Besetzung der übrigen österreichischen Bischofsstühle frei ist[70].

„Die kirchliche Bestellung der Militärkapläne erfolgt durch den Militärvikar nach vorherigem Einvernehmen mit dem Bundesminister für Heerwesen" (Art. VIII § 2 ÖK). „Daraufhin erfolgt die staatliche Ernennung der Militärseelsorgefunktionäre nach den staatsgesetzlichen

---

der Entwicklung von Staat und Gesellschaft, in: Militärseelsorge 14 (1972), hier S. 237.

[69] Vgl. *Konkordat zwischen dem Heiligen Stuhle und der Republik Österreich* (Anm. 8); dazu PAARHAMMER, *Ordnung* (Anm. 6), S. 490 f.; Alfred KOSTELECKY (+), *Konkordat und Militärseelsorge*, in: *60 Jahre Österreichisches Konkordat*. Hrsg. von Hans PAARHAMMER, Franz POTOTSCHNIG und Alfred RINNERTHALER (= Veröffentlichungen des Internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg, Neue Folge Band 56), München 1994, S. 453-465; grundlegend Erika WEINZIERL-FISCHER, *Die Österreichischen Konkordate von 1855 und 1933* (= Österreich Archiv – Schriftenreihe des Arbeitskreises für österreichische Geschichte), Wien 1960, S. 181-249; Text ebd., S. 258-271.

[70] Vgl. Hugo SCHWENDENWEIN, *Österreichisches Staatskirchenrecht* (= MK CIC, Beiheft 6), Essen 1992, S. 583 f.; PAARHAMMER, *Ordnung* (Anm. 6), S. 491; REES, *Bischofsprofil* (Anm. 38).

Vorschriften“ (Art. VIII § 3 ÖK). „Die Militärkapläne haben hinsichtlich des Bundesheeres den Wirkungskreis von Pfarrern. Sie üben das heilige Amt unter der Jurisdiktion des Militärvikars aus. Der Militärvikar wird die Jurisdiktion auch über das geistliche Personal männlichen und weiblichen Geschlechtes an den Militärspitälern ausüben, falls es zur Errichtung solcher Spitäler kommen wird“ (Art. VIII § 4 ÖK). Neben den Militärkaplänen sind in neuerer Zeit auch Militärdiakone und Pastoralassistent(inn)en in der Militärseelsorge tätig. Mit Datum vom 1. Juli 1985 wurde daher seitens des Militärvikars (Militärordinarius) eine „Dienstanweisung für Pastoralassistenten in der röm.-kath. Militärseelsorge“ (Zl 0809-2620/85) erlassen[71]. Zudem wurde zur Kennzeichnung der Militärdiakone des Österreichischen Bundesheeres mit Erlass vom 4. Dezember 1987 (GZ 63350/38-5.2/87) das Verwendungsabzeichen „Militärdiakon“ eingeführt[72].

Verbindliche Normen für die katholische Militärseelsorge in der Republik Österreich bilden auch die Richtlinien zur katholischen Militärseelsorge, die das Bundesministerium für Landesverteidigung im September 2005 erlassen hat[73]. In diesen Richtlinien werden unter den Rechtsgrundlagen das Staatsgrundgesetz, das Konkordat, die Apostolische Konstitution „Spirituali militum curae“, der CIC/1983 und die Statuten des Militärordinariats genannt (Richtlinien A. 1.). Es wird betont, dass das Bundesministerium für Landesverteidigung (BMLV) und seine nachgeordneten Dienststellen „den für die katholische Militärseelsorge erforderlichen Personal- und Sachaufwand“ bereit stellen und „die katholische Militärseelsorge und deren Organe … in geistlichen und pastoralen Belangen nur dem Militärbischof von Österreich“ unterstehen (Richtlinien A. 2.). Dieser trifft „mit jeweils eigener Verfü-

---

71 Dazu SCHWENDENWEIN, *Staatskirchenrecht* (Anm. 70), S. 585 f.

72 Vgl. SCHWENDENWEIN, *Staatskirchenrecht* (Anm. 70), S. 585; s. auch Matthias PULTE, *Der Ständige Diakon als Militärgeistlicher. Kirchenrechtliche und staatskirchenrechtliche Aspekte für ein neues Dienstamt in der katholischen Militärseelsorge Deutschlands* (= MK CIC, Beiheft 33), Essen 2001, hier S. 54 f.

73 Vgl. BUNDESMINISTERIUM FÜR LANDESVERTEIDIGUNG, *Katholische Militärseelsorge*, *Richtlinien – Neufassung September 2005*. Erlass vom 30. September 2005, GZ S 90594/1-Zentr/2005, in: Verlautbarungsblatt I des Bundesministeriums für Landesverteidigung, Jg. 2005, Wien, 17. Oktober, Nr. 84, samt 3 Beilagen: *Fachdienstanweisung für den Dekanatspfarrer/ katholisch*, *Fachdienstanweisung für den Militärpfarrer/ katholisch; Fachdienstanweisung Pfarradjunkt/ katholisch*.

gung … nähere Bestimmungen zur Ausübung der katholischen Militärseelsorge“ (Richtlinien A. 3.).
Die Zuständigkeit der katholischen Militärseelsorge wird in Abschnitt B. der Richtlinien geregelt: „Die katholische Militärseelsorge hat die Ausübung der Glaubens- und Bekenntnisfreiheit der einzelnen Heeresangehörigen in und außer Dienst sicher zu stellen“ (Richtlinien B.). Unter Bezugnahme auf die Statuten des Militärordinariats der Republik Österreich (StMOÖ) erstreckt sich die Zuständigkeit des katholischen Militärbischofs auf „Personen, die zum Präsenzdienst oder Ausbildungsdienst einberufen wurden, für die Dauer dieses Dienstes, auf Personen, die in einem Dienst- oder Lehrverhältnis zum Bund im Ressortbereich des BMLV stehen, Personen, die das Bundesoberstufenrealgymnasium und Bundesrealgymnasium für Berufstätige Wr. Neustadt und die Bundesfachschule für Flugtechnik Langenlebarn besuchen, Ressortangehörige des Ruhestandes bzw. ehemalige Ressortangehörige in Pension, Familienangehörige der genannten Personen (Kinder jedoch nur solange sie im gemeinsamen Haushalt wohnen), sowie ebenfalls im selben Haushalt wohnende Verwandte und Hausangestellte“. Diese Zuständigkeit des katholischen Militärbischofs gilt auch für den Fall, dass sich der Personenkreis im Ausland aufhält (Richtlinien B.). Darüber hinaus steht das katholische Militärseelsorgepersonal „aus ethischen und humanitären Gründen als Ansprechpartner in seelsorglichen Fragestellungen, Problem- und Krisensituationen auch für Ressortangehörige anderer Bekenntnisse und Religionen oder ohne religiöses Bekenntnis zur Verfügung“ (Richtlinien B.)[74].
Als Aufgaben der katholischen Militärseelsorge werden die berufsethische Aus- und Weiterbildung (Lebenskundlicher Unterricht)[75] sowie die seelsorgliche Betreuung, Einsatzbegleitung und Gottesdienste gesehen (Richtlinien C. I. und II.).

---

[74] Siehe hier auch die Errichtung einer eigenen evangelischen und orthodoxen Militärseelsorge und die Bemühungen um eine muslimische Militärseelsorge. Dazu unten III.

[75] Vgl. zum Lebenskundlichen Unterricht Anhang 11: *Der Lebenskundliche Unterricht im Rahmen der Militärseelsorge*, in: GRÖGER/ HAM /SAMMER, *Militärseelsorge* (Anm. 4), S. 210-212; vgl. auch SAMMER, *Militärseelsorge* (Anm. 58), S. 159 f.

Organe und Einrichtungen der katholischen Militärseelsorge sind das Militärordinariat (Richtlinien D. I.), die Römisch-Katholischen Dekanatspfarren (Richtlinien D. II.), die Römisch-Katholischen Militärpfarren (Richtlinien D. III.), das Institut für Religion und Frieden (Richtlinien D. IV.), zusätzliches Militärseelsorgepersonal, wie Militärpfarrer des Miliz- oder Reservestandes, Subsidiarpfarrer ohne Milizfunktion, Pfarradjunkten in Milizfunktion, Militärdiakone sowie Pastoralassistenten (Richtlinien D. V.), der Militärpfarrgemeinderat (Richtlinien D. VI.) und die Arbeitsgemeinschaft katholischer Soldaten (Richtlinien D. VII.), die von den Richtlinien im Einzelnen genannt und näher umschrieben werden. Dabei ist das Militärordinariat „eine dem BMLV unmittelbar nachgeordnete Dienststelle" und der Leiter (Militärgeneralvikar) „der Fachvorgesetzte aller Offiziere des katholischen Militärseelsorgedienstes" (Richtlinien D. I. 1.). Gemäß Abschnitt D. I. 3. der Richtlinien sind „die Seelsorgebereiche (Militärpfarrbereiche) … vom Militärbischof festzulegen". Sie werden vom Bundesministerium für Landesverteidigung (BMLV) mit gesondertem Erlass bekannt gegeben (Richtlinien D. I. 3.). Näherhin ist eine Dekanatspfarre eine Militärpfarre, die unter der Leitung eines Dekanatspfarrers (Dechant) steht. „Dieser übt leitende und koordinierende Aufgaben gemäß CIC can 553-555 aus" (Richtlinien D. II. 1.). Eine Bestellung zu katholischen Militärpfarrern ist nur möglich, wenn die betreffenden Amtsträger „die Seelsorgeerlaubnis ihres zuständigen kirchlichen Oberen besitzen". Was die pastoralen Aufgaben betrifft, sind die Militärpfarrer „ausschließlich an die Weisungen des Militärbischofs gebunden". Die Ernennung der Offiziere des katholischen Militärseelsorgedienstes erfolgt durch den Bundesminister für Landesverteidigung auf Vorschlag des Militärbischofs (Richtlinien D. III. 1. a). Der Pfarrgemeinderat, der in jeder Militärpfarre eingerichtet werden kann, trägt „unter der Leitung des Pfarrers die Pfarrverwaltung und die Seelsorgetätigkeit mit" (Richtlinien D. VI.).
Bezüglich des im Jahr 1997 gegründeten Instituts für Religion und Frieden betonen die Richtlinien, dass dieses Institut „in enger Zusammenarbeit mit anderen universitären und kirchlichen Einrichtungen, insbesondere auf den Gebieten der Ethik, der Friedensforschung

und des ökumenischen und interreligiösen Dialoges (forscht). Es berät und unterstützt die Militärseelsorge in der Durchführung sämtlicher Bildungsvorhaben. Insbesondere wirkt das Institut bei der Planung und Durchführung von Ausbildungsgängen des Österreichischen Bundesheeres, die eine militärisch-ethische Komponente beinhalten, mit" (Richtlinien D. IV.). Der Arbeitskreis katholischer Soldaten (AKS) hat als „eine vom Militärbischof zum Laienapostolat berufene offizielle kirchliche Organisation zur Weckung, Verbreitung und Vertiefung christlicher Welt- und Lebensauffassung im Ressortbereich des BMLV" eine besondere Aufgabe (D. VII. 1.). Allgemeine Bestimmungen, u. a. zu den Meldepflichten, Kanzleiangelegenheiten, wirtschaftlichen Angelegenheiten und zum besonderen Schutz des Militärpersonals, beschließen die Richtlinien (E.). So unterliegt das Personal der Militärseelsorge „in einem bewaffneten Konflikt … besonderen Schutzbestimmungen nach den Genfer Abkommen vom 12. August 1949, BGBl. Nr. 155/1953, und deren Zusatzprotokollen" (Richtlinien E. 5.)[76].

III. Militärseelsorge heute – Folgerungen für die Militärdiözese

Militärseelsorge dient der Verwirklichung von Religionsfreiheit, wie sie von Art. 9 EMRK ausdrücklich garantiert ist, in besonderen Situationen und unter besonderen Umständen. Von Hans-Dieter Bastian wird sie als „Verkündigung am Arbeitsplatz" gesehen[77]. Militärseelsorge ist somit „Kirche unter Soldaten", die jedem und jeder Einzelnen die Ausübung seiner bzw. ihrer Religion und den Kirchen und Religionsgemeinschaften aufgrund der ihnen zukommenden korporativen Religionsfreiheit die Ausübung von Seelsorge ermöglicht. „Es geht um die umfassende seelsorgliche, menschliche und moralische

[76] Vgl. hierzu Stefan LUNZE, *The Protection of Religious Personnel in Armed Conflict* (= AIC, Bd. 32), Frankfurt am Main u. a. 2004; Hugo SCHWENDENWEIN, *Der Schutz der religiösen Sphäre in den Genfer Konventionen vom Roten Kreuz*, in: *FS Kostelecky* (Anm. 4), S. 509-520; abgedr. in: DERS., *Jus et Justitia. Kirchenrechtliche und staatskirchenrechtliche Aufsätze* (= Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat, Bd. 45), Freiburg/ Schweiz 1996, S. 703-714.

[77] Hans-Dieter BASTIAN, Art. *Militärseelsorge*, in: TRE, Bd. XXII (1992/2000), S. 747-752, hier S. 749.

Betreuung, Begleitung und Bildung der Soldaten. Dass dabei auch brennende ethische Fragen … eine wichtige Rolle spielen, ist selbstverständlich … Dieses Angebot ethischer Bildung und Orientierung ist jedoch eingebettet in den umfassenden Verkündigungsauftrag und Heilsdienst der Kirche und erfährt von dort her Begründung und Legitimation“[78]. Wie in anderen Mitgliedstaaten der Europäischen Union hat auch in Österreich die Militärseelsorge eine lange und bedeutsame Geschichte. Innerkirchlich erfuhren die diesbezüglichen Bestimmungen immer wieder Veränderungen, indem sie sowohl an das ekklesiologische Selbstverständnis der Kirche als auch an die konkreten Umstände angepasst wurden. Diese Änderungen hatten auch eine Neuordnung der Statuten zur Folge. So bedarf es für die Zukunft der Militärseelsorge immer wieder neuer Überlegungen bzw. der Umsetzung der theologischen und rechtlichen Vorgaben.

Wie die Statuten des Militärordinariats der Republik Österreich betonen, wurde das Militärordinariat der Republik Österreich „den anderen Diözesen juristisch gleichgestellt“. Es untersteht dem vom Apostolischen Stuhl ernannten Militärbischof, dem sämtliche Rechte und Pflichten eines Diözesanbischofs zukommen“[79]. Dies entspricht der Apostolischen Konstitution „Spirituali Militum Curae“, wonach „dem Militärordinariat ein eigener, im Regelfall mit der Bischofswürde bekleideter Ordinarius vor(steht), der sämtliche Rechte der Diözesanbischöfe genießt“ (Nr. II § 1 SMC). Zu Recht betont die Konstitution auch, dass der Militärordinarius „von anderen mit Seelsorge verbundenen Aufgaben frei bleiben“ muss, damit er sich „mit ganzer Kraft dieser besonderen Seelsorgearbeit widmen kann“ (Nr. II § 3 SMC). Das wird auch in Zukunft so bleiben müssen, wenn Militärseelsorge ihrem Auftrag treu bleiben will.

Zwar ist es „vom Prinzip der Christusrepräsentation her … zu verstehen, daß die Bischöfe im Sinne des Konzils ihre Hirtenvollmacht

---

[78] So ausdrücklich Werner FREISTETTER, *Herausforderungen an die Militärseelsorge in Europa*, in: *50 Jahre* (Anm. 58), S. 15 f., hier S. 15; s. auch Christian WERNER, *Die Militärseelsorge in Österreich*, in: SEKRETARIAT DER ÖSTERREICHISCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hrsg.), *150 Jahre Österreichische Bischofskonferenz 1849-1999*, Wien 1999, S. 161-168.

[79] ÖSTERREICHISCHE BISCHOFSKONFERENZ, *Statuten des Militärordinariats der Republik Österreich* (Anm. 48).

im Namen Jesu Christi persönlich auszuüben haben“[80]. Damit wird „eine kollektive Leitung ebenso aus(geschlossen) wie eine absolutistische Leitung“[81]. Dennoch ist die Leitung einer Diözese auf Kooperation und Mitverantwortung angelegt, insbesondere mit Blick auf die Priester, aber auch auf die Gläubigen insgesamt. Näherhin greift der kirchliche Gesetzgeber in der Umschreibung der Diözese auf die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils zurück und definiert im wörtlichen Anschluss an diese Formulierung die Diözese als „Teil des Gottesvolkes, der dem Bischof in Zusammenarbeit mit dem Presbyterium zu weiden anvertraut wird“ (c. 369 CIC/1983; vgl. Art. 11 Abs. 1 VatII CD). Somit gehört das Presbyterium „zum Leitungsdienst der Diözese“[82]. Deutlich wird dadurch, „daß dem Diözesanbischof der Hirtendienst für eine Gemeinschaft von Gläubigen immer nur in Zusammenarbeit mit dem Presbyterium übertragen wird“[83]. Wie Peter Krämer bemerkt, sind die Priester „‚notwendige Helfer und Ratgeber‘ (PO 7,1) des Bischofs, und zwar nicht nur aus pragmatischen Gründen, weil der Bischof nicht selbst alle Aufgaben wahrnehmen kann, sondern auch aus der Einsicht heraus, daß das Bischofsamt nicht nur personal, sondern auch synodal angelegt ist“[84].
Der kirchliche Gesetzgeber hält in c. 207 § 1 CIC/1983 an der Unterscheidung der Gläubigen in Kleriker und Laien fest. Und doch tritt in

---

[80] Norbert WITSCH, *Synodalität auf Ebene der Diözese. Die Bestimmungen des universalkirchlichen Rechts der Lateinischen Kirche* (= KStKR, Bd. 1), Paderborn, München, Wien, Zürich 2004, S. 145.

[81] Heribert HALLERMANN, *Ratlos – oder gut beraten? Die Beratung des Diözesanbischofs* (= KStKR, Bd. 11), Paderborn, München, Wien, Zürich 2010, S. 34.

[82] Peter KRÄMER, *Kirchenrecht II. Ortskirche – Gesamtkirche* (= Kohlhammer. Studienbücher Theologie, Bd. 24,2), Stuttgart, Berlin, Köln 1993, S. 71.

[83] Norbert WITSCH, *Diözesen. Hirtensorge und Management*, in: Ilona RIEDEL-SPANGENBERGER, *Leitungsstrukturen der katholischen Kirche. Kirchenrechtliche Grundlagen und Reformbedarf* (= QD, Bd. 198), Freiburg, Basel, Wien 2002, S. 179-208, hier S. 194; zur Stellung des Bischofs in seiner Diözese und den Amtsvollmachten s. Heribert SCHMITZ, *Der Diözesanbischof*, in: HdbKathKR², S. 425-442, bes. S. 433-440; Hubert MÜLLER, *Die Stellung des Diözesanbischofs in der Partikularkirche aufgrund des Codex Iuris Canonici von 1983*, in: ThGl 76 (1986), S. 94-110; Winfried AYMANS, *Der Leitungsdienst des Bischofs im Hinblick auf die Teilkirche. Über die bischöfliche Gewalt und ihre Ausübung aufgrund des Codex Iuris Canonici*, in: AfkKR 153 (1984), S. 35-55; abgedr. in: DERS., *Kirchenrechtliche Beiträge zur Ekklesiologie* (= Kanonistische Studien und Texte, Bd. 42), Berlin 1995, S. 107-128; AYMANS – MÖRSDORF, KanR II, S. 340-352.

[84] KRÄMER, *Kirchenrecht* II (Anm. 82), S. 80.

den einschlägigen Formulierungen des CIC/1983 gegenüber früher eine wesentlich andere Sicht zu tage. Wie Reinhild Ahlers zu diesen Normen anmerkt, wird „im Zusammenhang der Unterscheidung von Klerikern und Laien … der Begriff ‚christifideles' gebraucht, der gerade das Gemeinsame des einen Volkes Gottes zum Ausdruck bringen soll"[85]. Damit wird „die Ungleichheit von Klerikern und Laien", wie Ludger Müller es in ähnlicher Weise ausdrückt, „eingebettet in die fundamentale Gleichheit aller Gläubigen"[86]. Näherhin sehen Hans Paarhammer und Gerhard Fahrnberger im CIC/1983 „die deutliche Tendenz" gegeben, „nicht den einzelnen Christgläubigen für sich allein zu sehen, sondern vielmehr das Miteinander aller Christgläubigen im Blick auf den Dienst am Heil aller Menschen"[87]. Daher betont der kirchliche Gesetzgeber im Katalog der Pflichten und Rechte der Laien (cc. 224-231 CIC/1983) im Anschluss an das Zweite Vatikanische Konzil ausdrücklich, dass „Laien, die als geeignet befunden werden", befähigt sind, „von den geistlichen Hirten für jene kirchlichen Ämter und Aufgaben herangezogen zu werden, die sie gemäß den Rechtsvorschriften wahrzunehmen vermögen" (c. 228 § 1 CIC/1983)[88]. Näherhin findet sich im CIC/1983 ein weiter Amtsbegriff (vgl. c. 145 § 1 CIC/1983), der zeigt, dass auch Laien Amtsträger(innen) und als Seelsorger(innen) tätig sein können[89]. Laien sind auch befähigt, „als Sach-

---

85 Reinhild AHLERS, *Die rechtliche Grundstellung der Christgläubigen*, in: HdbKathKR², S. 220-232, hier S. 231.

86 Ludger MÜLLER, *Weihe*, in: Reinhild AHLERS/ Libero GEROSA/ Ludger MÜLLER (Hrsg.), *Ecclesia a sacramentis. Theologische Erwägungen zum Sakramentenrecht mit Beiträgen von Eugenio Corecco und Christian Huber*, Paderborn 1992, S. 103-123, bes. S. 105-107, hier S. 106.

87 Hans PAARHAMMER/ Gerhard FAHRNBERGER, *Pfarrei und Pfarrer im neuen CIC. Rechtliche Ordnung der Seelsorge, der Verkündigung des Wortes Gottes und der Feier der Sakramente in der Christengemeinde*, Wien – München 1983, S. 25 f.

88 Vgl. dazu Gerda RIEDEL, *Die Laien*, in: HdbKathKR², S. 232-242, bes. S. 237-242, hier S. 240-242; ferner auch Konrad BREITSCHING, *Möglichkeiten der Teilhabe der Frau an der kirchlichen Sendung nach dem CIC 1983*, in: ZKTh 118 (1996), S. 205-221 (= Für Johannes Mühlsteiger SJ zum 70. Geburtstag).

89 Vgl. Wilhelm REES, *Ordination in der römisch-katholischen Kirche. Anmerkungen aus rechtshistorischer und aktuell kirchenrechtlicher Perspektive*, in: Konrad HUBER/ Andreas VONACH (Hrsg.), *Ordination – mehr als eine Beauftragung?* (= Synagoge und Kirchen, Bd. 3), Wien und Berlin 2010, S. 145-182, bes. S. 172 f.; DERS., *Ämter und Dienste. Kirchenrechtliche Standortbestimmung und Zukunftsperspektiven*, in: Walter KRIEGER/ Balthasar SIEBERER (Hrsg.), *Ämter und Dienste. Entdeckungen – Spannungen – Veränderungen*, Linz 2009, S. 189-228, bes. S. 202-205.

verständige und Ratgeber“ nach Maßgabe des Rechts den Hirten der Kirche Hilfe zu leisten (c. 228 § 2 CIC/1983). Die Mitwirkung und Mitverantwortung aller Gläubigen zeigt sich deutlich im Diözesanpastoralrat[90] und in einer Diözesansynode[91]. Neben Pastoralassistenten[92] dürfen auch die Diakone, die gemäß dem Motu Proprio „Omnium in mentem“ und c. 1009 CIC/1983 „die Kraft (empfangen haben), dem Volk Gottes in der Diakonie der Liturgie, des Wortes und der Liebe zu dienen“, in diesem Zusammenhang nicht übersehen werden[93]. Es geht also um einen gemeinsamen Dienst unter der Leitung des Diözesanbischofs. So spricht auch das Direktorium für den Hirtendienst der Bischöfe davon, dass „die Communio-Ekklesiologie“ den Bischof “auf das „Prinzip der Zusammenarbeit“ verpflichtet, näherhin dazu, „die Teilhabe aller Glieder des christlichen Volkes an der einzigen Sendung der Kirche zu fördern“[94]. Er soll „das Prinzip anwenden, wonach der Bischof das, was andere gut erledigen können, gewöhnlich nicht in seinen Händen zentralisiert; im Gegenteil …, er gewährt den Mitarbeitern die erforderlichen Befugnisse und fördert die rechten Initiativen der einzelnen wie der in Vereinigungen zusammengeschlossenen Gläubigen“[95]. Über die Beziehung zwischen dem Bischof und seinem Presbyterium wird gesagt, dass der Bischof „Vater, Bruder und Freund

---

90 SCHMITZ, *Konsultationsorgane* (Anm. 42), S. 461 f.; s. auch Konrad HARTELT, Art. *Diözesanpastoralrat*, in: LexKR, Sp. 196 f.

91 SCHMITZ, *Konsultationsorgane* (Anm. 42), S. 450-453; s. auch Joseph LISTL, Art. *Diözesansynode*, in: LexKR, Sp. 198 f.

92 In der Militärsselsorge wurde 1985 erstmalig ein Pastoralassistent tätig. Vgl. Die Amtszeit von Bischof Dr. Franz Zak: http://www.mildioz.at/index.php?option=com_content&task=-view&id=66&Itemid=7 (eingesehen 02. 09. 2014).

93 Vgl. BENEDIKT XVI., *Litterae Apostolicae Motu proprio datae* vom 26. 10. 2009, *quaedam in Codice Iuris Canonici immutantur*, in: AAS 102 (2010), S. 8-10, hier S. 8 und S. 10; dt. unter: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/apost_letters/documents/hf_ben-xvi_apl_-20091026_codex-iuris-canonici_ge.html (eingesehen 02. 09. 2014). Mit Erlass vom 4. 12. 1987, GZ 63 350/38-5.2/87, wurde im Österreichischen Bundesheer das Verwendungsabzeichen „Militärdiakon“ eingeführt.

94 KONGREGATION FÜR DIE BISCHÖFE, *Direktorium für den Hirtendienst der Bischöfe*, 22. Februar 2004, Nr. 59; dt.: SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hrsg.), VApSt 173, Bonn 2004, S. 91 f.; dazu Heribert HALLERMANN, *Direktorium für den Hirtendienst der Bischöfe. Übersetzung und Kommentar* (= KStKR, Bd. 7), Paderborn, München, Wien, Zürich 2006, S. 86.

95 KONGREGATION FÜR DIE BISCHÖFE, *Direktorium* (Anm. 94), Nr. 60, S. 92; dazu HALLERMANN, *Direktorium* (Anm. 94), S. 86 f.

der Diözesanpriester" sein soll; er soll „den Unternehmungsgeist unter seinen Priestern fördern"[96].

Ein ähnliches Bild wie für die Diözese zeigt sich auch im Blick auf die Pfarrei. Gemäß der Apostolischen Konstitution „Spirituali militum curae" haben die Militärkapläne, d. h. die Priester, die „Rechte und Pflichten von Pfarrern", wenngleich kumulativ mit dem Ortspfarrer (Nr. VII SMC)[97]. Während der kirchliche Gesetzgeber von 1917 in c. 216 §§ 1 und 3 CIC/1917 die Pfarrei als einen territorial abgegrenzten Bereich sah („dioecesis dividatur in distinctas partes territoriales"), der einem eigenen Hirten anvertraut war[98], sieht der kirchliche Gesetzgeber diese im Anschluss an die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils (vgl. Art. 30 Abs. 1 VatII CD) als „eine bestimmte Gemeinschaft von Gläubigen, die in einer Teilkirche auf Dauer errichtet ist und deren Hirtensorge unter der Autorität des Diözesanbischofs einem Pfarrer als ihrem eigenen Hirten anvertraut wird" (c. 515 § 1 CIC/1983; vgl. c. 519 CIC/1983)[99]. Die Pfarrei wird also – ebenso wie die Diözese – als „eine bestimmte Gemeinschaft von Gläubigen" beschrieben und folglich, wie in den Texten des Konzils, „in erster Linie personal bestimmt"[100]. Der Pfarrer übt für die ihm anvertraute Gemeinschaft „die Dienste des Lehrens, Heiligens und Leitens" aus, „wobei nach Maßgabe des Rechts auch andere Priester oder Diakone mitwirken sowie Laien mithelfen" (c. 519 § 1

---

96 KONGREGATION FÜR DIE BISCHÖFE, *Direktorium* (Anm. 94), Nr. 76, S. 110; dazu HALLERMANN, *Direktorium* (Anm. 94), S. 105 f.

97 Vgl. dazu oben Fn. 62.

98 vgl. Heribert HALLERMANN, *Pfarrei und pfarrliche Seelsorge. Ein kirchenrechtliches Handbuch für Studium und Praxis* (= KStKR, Bd. 4), Paderborn, München, Wien, Zürich 2004, S. 65-69.

99 Zu Etappen in der geschichtlichen Entwicklung s. Peter KRÄMER, *Krise und Kritik der Pfarrstruktur. Kirchenrechtliche Überlegungen zur Notwendigkeit einer Reform*, in: AfkKR 175 (2006), S. 5-31, hier S. 6-10. Die dort erläuterten flexiblen Gestaltungsmöglichkeiten der Pfarrei u. a. im Sinn von Zusammenlegung von Pfarreien, Pfarreiengemeinschaften, Ersatzformen bei Priestermangel (vgl. c. 517 § 2 CIC), betreffen die Pfarreien des Militärordinariats nur wenig. S. auch: Severin J. LEDERHILGER, *Der Pfarrer in der Spannung von normativem Ideal und pastoraler Wirklichkeit. Historisch-kanonistische Bemerkungen*, in: *Aufmerksame Solidarität. Festschrift für Bischof Maximilian Aichern zum siebzigsten Geburtstag.* Hrsg. von Peter HOFER im Auftrag der Professorinnen und Professoren der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz, Regensburg 2002, S. 143-175, bes. S. 151-161.

100 HALLERMANN, Pfarrei (Anm. 98), S. 72; s. auch ebd., S. 106.

CIC/1983). Neben den Genannten gehören nach den Bestimmungen des partikularkirchlichen Rechts in Österreich auch die Pastoralassistent(inn)en zu den Mitarbeiter(inn)en des Pfarrers[101]. Auch „die pfarrliche Seelsorge ist also bereits in der Legaldefinition, mit der das Amt des Pfarrers grundlegend bestimmt wird, als eine ihrem Wesen nach kooperative Seelsorge beschrieben, und zwar in dem Sinne, dass der Pfarrer sein umfassendes Amt der pfarrlichen Seelsorge von Rechts wegen nicht alleine und ganz auf sich allein gestellt ausüben kann und muss. Vielmehr lässt die Tatsache, dass der Begriff der cooperatio zur grundlegenden Definition des Pfarrers gehört, darauf schließen, dass der universalkirchliche Gesetzgeber das Amt des Pfarrers als ein Amt konzipiert hat, dem die Zusammenarbeit mit anderen, das heißt mit Priestern, Diakonen und Laien und nicht zuletzt mit den christifideles, die zu der ihm anvertrauten Pfarrei gehören, bei der Ausübung der Hirtensorge wesentlich zu eigen ist“[102].

Diese Sicht kommt auch in verschiedenen amtlichen Verlautbarungen zum Ausdruck. So sagt das Direktorium für den Hirtendienst der Bischöfe bezüglich der Beziehung der Priester untereinander: „Weil alle Priester des einzigen Priestertums Christi teilhaft sind, und weil sie dazu berufen sind, an ein und demselben Werk mitzuarbeiten, sind sie untereinander durch besondere Bande der Brüderlichkeit miteinander verbunden.“[103] Näherhin soll der Bischof „die Beziehungen unter allen Priestern fördern, und zwar sowohl der Weltpriester wie auch der Ordenspriester oder derer, die einer Gesellschaft des apostolischen Lebens angehören, weil alle dem einzigen Priesterstand angehören und ihren eigenen Dienst zugunsten des Wohls der Teilkirche ausüben“[104]. Das Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre

---

[101] Dies gilt in Deutschland für Pastoral- und Gemeindereferent(inn)en. Vgl. HALLERMANN, *Pfarrei* (Anm. 98), S. 365-369.

[102] HALLERMANN, *Pfarrei* (Anm. 98), S. 202; zu den pfarrlichen Gremien s. Franz KALDE, *Pfarrgemeinderat und Pfarrvermögensverwaltungsrat*, in: HdbKathKR², S. 529-535; Sabine DEMEL, Art. *Pfarrgemeinderat*, in: LexKR, Sp. 757 f.; Maximilian HOMMENS, *Pfarrverwaltungsrat*, ebd., Sp. 764 f.

[103] KONGREGATION FÜR DIE BISCHÖFE, *Direktorium* (Anm. 94), Nr. 79, S. 114, unter Hinweis auf Art. 28 VatII LG und c. 275 § 1 CIC/1983; dazu HALLERMANN, *Direktorium* (Anm. 94), S. 109.

[104] KONGREGATION FÜR DIE BISCHÖFE, *Direktorium* (Anm. 94), Nr. 79, S. 115; dazu HALLERMANN, *Direktorium* (Anm. 94), S. 109 f.

„Der Priester. Hirte und Leiter der Pfarrgemeinde“ vom 4. August 2002 stellt mit Blick auf den gemeinsamen Dienst von Priestern und Laien fest: „Das ganze Leben der Pfarre, so wie die Bedeutung ihrer apostolischen Aufgaben gegenüber der Gesellschaft, müssen mit einem Sinn für die organische Gemeinschaft zwischen gemeinsamem Priestertum und Amtspriestertum verstanden und gelebt werden, mit einem Sinn für brüderliche und dynamische Zusammenarbeit zwischen Hirten und Gläubigen mit unbedingter Achtung der Rechte, Pflichten und Funktionen anderer, wo jeder seine eigenen Kompetenzen und Verantwortlichkeiten besitzt“.[105] Dieses Schreiben sagt sogar, dass der Priester „den Beitrag der Laien (braucht), nicht nur für die Organisation und Verwaltung seiner Gemeinde, sondern auch für den Glauben und die Liebe“[106]. Diese gemeinsame Verantwortung wird von Papst Johannes Paul II. auch im Apostolischen Schreiben „Pastores dabo vobis“ angesprochen: „Der Dienst der Priester ist vor allem verantwortungsvolle und notwendige Verbundenheit und Mitarbeit am Dienst des Bischofs in der Sorge um die Universalkirche und um die einzelnen Teilkirchen … Jeder Priester, ob Welt- oder Ordenspriester, ist mit den anderen Mitgliedern dieses Presbyteriums auf Grund des Weihesakraments durch besondere Bande der apostolischen Liebe, des Dienstes und der Brüderlichkeit verbunden … Schließlich stehen die Priester in einer positiven und anregenden Beziehung zu den Laien.“[107] Diese für jede Diözese und jede Pfarrei geltenden Aussagen werden mit Blick auf die Militärseelsorge in Übereinstimmung mit der Lehre des Konzils, den Bestimmungen des CIC/1983 und anderen kirchlichen Dokumenten in der Apostolischen Konstitution „Spirituali militum curae“ dahingehend zusammengefasst: „Da alle Gläubigen am Aufbau des Leibes Christi mitwir-

---

[105] KONGREGATION FÜR DEN KLERUS, Instruktion „*Der Priester, Hirte und Leiter der Pfarrgemeinde*“, 4. August 2002, Nr. 18; dt.: SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hrsg.), VApSt 157, Bonn 2002, S. 31.

[106] KONGREGATION FÜR DEN KLERUS, *Der Priester* (Anm. 105), Nr. 16, S. 28.

[107] JOHANNES PAUL II., *Nachsynodales Apostolisches Schreiben „Pastores dabo vobis“ an die Bischöfe, Priester und Gläubigen über die Priesterbildung im Kontext der Gegenwart*, 25. März 1992, Nr. 17, in: AAS 84 (1992), S. 657-804, hier S. 682-684; dt. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hrsg.), VApSt 105, Bonn 1992, S. 33 f.

ken müssen (vgl. Codex Iuris Canonici, can. 208), sollen der Ordinarius und sein Presbyterium dafür sorgen, daß die gläubigen Laien des Ordinariats, sowohl einzelne wie gemeinsam, ihre Rolle wahrnehmen" (Nr. IX SMC). Vielleicht zeichnet sich hier in Zukunft eine stärkere Entwicklung durch jene Botschaft ab, die Papst Benedikt XVI. an das Internationale Forum der Katholischen Aktion, das 2012 in Iasi, Rumänien, tagte, gerichtet und in der er betont hat, dass katholische Laien eine angemessene Verantwortung in der Kirche übernehmen sollen. Sie seien nicht einfach Mitarbeiter der Priester, sondern müssten „wirklich Mitverantwortliche für das Sein und Handeln der Kirche sein"[108]. Eine Stärkung erfährt diese zum Ausdruck gebrachte Sichtweise durch seinen Nachfolger, Papst Franziskus. Ausdrücklich prangert Papst Franziskus mit Blick auf das „den Männern vorbehaltene Priestertum", das er nicht zur Disposition stellt, an, dass es „Anlass zu besonderen Konflikten geben kann, wenn die sakramentale Vollmacht zu sehr mit Macht verwechselt wird"[109].

Wenn der Militärbischof vom 30. September bis 4. Oktober 2013 eine Diözesansynode einberufen hat, so zeugt dies davon, dass er auf die Mitverantwortung sowohl der Militärpfarrer als auch der Laien setzt[110]. Das Bild einer Diözesansynode hat sich heute entscheidend gewandelt. Vor allem hat sich die Diözesansynode von einer reinen Versammlung von Klerikern (vgl. cc. 356-362 CIC/1917) hin zu einer

---

108 Zitiert nach *Papst: Laien sollen Verantwortung in der Kirche übernehmen. Botschaft an „Internationales Forum der Katholischen Aktion", das diesmal im rumänischen Iasi tagt*, in: KATHPRESS-Tagesdienst Nr. 200, 23. August 2012, S. 6; vgl. auch *Papst: Nicht nur Spezialisten sollen den Glauben verkünden. „Laienverantwortung für Neuevangelisierung ist Erbe des Konzils"*, in: KATHPRESS-Tagesdienst Nr. 225, 20. September 2012, S. 7.

109 FRANZISKUS, *Apostolisches Schreiben „Evangli Gaudium" an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die Personen geweihten Lebens und an die Christgläubigen über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute* vom 24. November 2013, Nr. 102; dt. in: SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hrsg.), VApSt 194, Bonn 2013, S. 77.

110 Christian WERNER, Militärbischof, *Pastorale Leitlinien für das Militärordinariat der Republik Österreich. Schlussdokument der Diözesansynode 2013*, Wien 2014; s. auch Christian WERNER, Militärbischof, *Ordnung der Diözesansynode vom September 2013 des Militärordinariats für die Republik Österreich vom 29. September 2012*, in: MILITÄRORDINARIAT DER REPUBLIK ÖSTERREICH, Amtsblatt Jg. 2012, Wien, 3. Oktober 2012, 1. Folge, Nr. II. 4, S. 12-16; DERS., *Ordnung der Diözesansynode – Novelle vom September 2013* (30. August 2013), in: MILITÄRORDINARIAT DER REPUBLIK ÖSTERREICH, Amtsblatt Jg. 2013, Wien, 2. September 2013, 1. Folge, Nr. I. 1, S. 1-5.

„Versammlung von ausgewählten Priestern und anderen Gläubigen der Teilkirche" (c. 460 CIC/1983)[111] gewandelt[112]. Wenn Militärpfarrer und Laien an dieser Synode engagiert teilgenommen haben, zeugt dies davon, dass sie die gemeinsame Verantwortung wahrnehmen und gemeinsam in die Zukunft blicken. Als „Optionen für die Zukunft" werden im Schlussdokument genannt: Glaubensvertiefung und Evangelisierung (Nr. 23), Erneuerung des liturgischen Lebens (Nr. 24), Neuordnung der Fort- und Weiterbildung der Militärpfarrer (Nr. 25), Förderung des Laienapostolats (Nr. 26), Seelsorge im Auslandseinsatz als gesamtkirchliches Anliegen (Nr. 27), Maßnahmen für den Lebenskundlichen Unterricht (LKU) (Nr. 28), Intensivierung der Öffentlichkeitsarbeit (Nr. 29) und Ausbau der Kooperationen der Militärseelsorge (Nr. 30-32). Bei der Synode ging es darum, für die Militärseelsorge in Österreich gemeinsam die Weichen in die Zukunft zu stellen. Sowohl im Pastoralkonzept der römisch-katholischen Militärseelsorge in Österreich vom 14. September 2005 als auch im Schlussdokument der Diözesansynode 2013 wird die gemeinsame Verantwortung aller in den unterschiedlichen Funktionen herausgestellt[113].
Heute ist die Fixierung auf das pfarrliche Pfarrprinzip weithin „fragwürdig" geworden[114]. Peter Krämer verweist einerseits auf Michael N. Ebertz, der sagt, dass der sogenannte Parochealismus „den Erforder-

111 Vgl. KONGREGATION FÜR DIE BISCHÖFE UND KONGREGATION FÜR DIE EVANGELISIERUNG DER VÖLKER, *Instructio de Synodis dioecesanis agendis* vom 19. März 1997, in: AAS 89 (1997), S. 706-727; dt. in: AfkKR 166 (1997), S. 147-167; kritisch dazu Heribert HALLERMANN, *Ein Maulkorb aus Rom für mündige Christen?*, in: Diakonia 28 (1997), S. 390-394.

112 In Österreich haben nach dem Konzil in sieben von damals neun Diözesen Diözesansynoden stattgefunden. S. Wilhelm REES, *Geistlicher Aufbruch – gestern und heute. Die Diözesansynode Innsbruck 1971/72 im Rahmen synodaler Prozesse. Anmerkungen aus kirchenrechtlicher Perspektive*, in: DIÖZESE INNSBRUCK (Hrsg.), *Notae. Historische Notizen zur Diözese Innsbruck*, Innsbruck 2014, S. 112-146; DERS., *Synoden und Konzile. Geschichtliche Entwicklung und Rechtbestimmungen in den kirchlichen Gesetzbüchern von 1917 und 1983*, in: DERS./ Joachim SCHMIEDL (Hrsg.), *Unverbindliche Beratung oder kollegiale Steuerung? Kirchenrechtliche Überlegungen zu synodalen Vorgängen* (= Europas Synoden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil), Freiburg, Basel, Wien 2014, S. 10-67.

113 Vgl. WERNER, *Pastoralkonzept* 2005 (Anm. 61), Nr. V, S. 4 f. = S. 4 f.; WERNER, *Schlussdokument* (Anm. 110), Nr. 7, S. 12-14; s. insgesamt auch Christian WERNER, Militärbischof, *Geschäftsordnung für das Militärordinariat der Republik Österreich* vom 1. Juni 2006, in: MILITÄRORDINARIAT DER REPUBLIK ÖSTERREICH, Amtsblatt Jg. 2006, Wien, 1. November 2006, 2. Folge, Nr. I. 2, S. 2-7.

114 Vgl. KRÄMER, *Krise* (Anm. 99), S. 27-30.

nissen einer zeitgemäßen Seelsorge nicht mehr gerecht zu werden vermag“[115], andererseits auf Jürgen Werbick, der „aus theologischer Sicht für eine Kirche vor Ort“ plädiert[116]. Krämer fasst zusammen: „Einerseits ist Seelsorge auf Verörtlichung angewiesen, um Menschen vor Ort – unabhängig von persönlicher Neigung, von Stand und Stellung – erreichen zu können und sie in den Glauben und das Leben der Kirche einzuführen. Hierin liegt der tiefere Sinn der Pfarrstruktur … Andererseits ist auch eine Entörtlichung notwendig, wenn es darum geht, Menschen in besonderen Lebenssituationen zu erreichen und Projekte gemeinsam in Angriff zu nehmen, die die einzelne Pfarrei überschreiten oder auch überfordern würden.“[117] Eine große Zahl von Menschen, vor allem Menschen am Beginn des Erwachsenenalters, haben heute, trotz des Empfangs der Taufe, keine Bindung mehr an ihre Pfarrei. Im Bundesheer finden sich getaufte und ungetaufte Menschen unter besonderen Umständen zusammen, sei es in den einzelnen Standorten, sei es vor allem bei Einsätzen im Ausland oder in Krisensituationen und Katastrophen (Notfallseelsorge). In diesen Situationen können tiefergehende, d. h. religiöse und ethische Fragen relevant und aktuell werden und kann sich ein (neuer) Zugang zu Religion und Glaube eröffnen. Diese Chance gilt es zu nutzen. Nur im gemeinsamen Dienst von Bischof, Priestern, Diakonen und Laien wird die katholische Militärseelsorge in der Republik Österreich ihren Auftrag erfüllen können, „Kirche von, mit und unter den Soldaten, den Zivilbediensteten und ihren Angehörigen zu sein“[118]. So ist die Militärdiözese im wahrsten Sinn des Wortes „mitgehende Seelsorge“[119] und muss dies auch bleiben. Dieser Dienst erfordert letztlich auch die Zusammenarbeit in ökumenischen und interreligiösen Beziehungen und

---

115 KRÄMER, *Krise* (Anm. 99), S. 27 f., unter Hinweis auf Michael N. EBERTZ, *Aufbruch in der Kirche. Anstöße für ein zukunftsfähiges Christentum*, Freiburg 2003, S. 82 f.; Zitat nach KRÄMER.

116 KRÄMER, *Krise* (Anm. 99), S. 29, unter Hinweis auf Jürgen WERBICK, *Warum die Kirche vor Ort bleiben muss*, Donauwörth 2002.

117 KRÄMER, *Krise* (Anm. 99), S. 29 f.

118 WERNER, *Schlussdokument* (Anm. 110), Nr. 3, S. 6 f.

119 Vgl. Karl-Reinhart TRAUNER, *Wandel von Staat und Kirche am Fallbeispiel Militärseelsorge*, in: öarr 59 (2012), S. 174-198, hier S. 197; s. auch DERS. u. a., *Die Mitgehende Seelsorge: Das Konzept der evangelischen Militärseelsorge in Österreich*, in: DERS. (Hrsg.), *Militärseelsorge – Kirche und Staat* (= Militär & Seelsorge 13), Wien 2005, S. 19-24.

damit auch die Kooperation mit der Evangelischen und der Orthodoxen Militärseelsorge (seit 1. Juli 2011) sowie im Blick auf Muslime[120]. Für letztere, d. h. für die Islamische Glaubensgemeinschaft in Österreich und für die Islamische Alevitische Glaubensgemeinschaft in Österreich, wurde das Recht, ihre Mitglieder, die Angehörige des Bundesheeres sind, in religiöser Hinsicht zu betreuen, d. h. Militärseelsorge zu leisten, im vom Nationalrat beschlossenen Bundesgesetz über die äußeren Rechtsverhältnisse islamischer Religionsgesellschaften (Islamgesetz 2015) ausdrücklich gewährleistet (vgl. § 11 Abs. 1 Ziff. 1 und § 18 Abs. 1 Ziff. 1 Islamgesetz 2015).[121]

[120] Vgl. Christian WAGNSONNER, *Podiumsdiskussion „Muslime in der österreichischen Armee 1914/2014*, Mittwoch, 11. Juni 2014: http://www.irf.ac.at/index.php?option=com_content-&task=view&id=400&Itemid=1 (eingesehen 02. 09. 2014); s. auch Julius HANAK, *Die evangelische Militärseelsorge in der Zweiten Republik*, in: GRÖGER/ HAM/ SAMMER, *Militärseelsorge* (Anm. 4), S. 171-175.

[121] http://www.parlament.gv.at/PAKT/VHG/XXV/I/I_00469/fname_384213.pdf (eingesehen 10. 04. 2015).

Christian Wagnsonner

Veranstaltungsbericht „Kirchen und Staat am Scheideweg? – 1700 Jahre Mailänder Vereinbarung“

Wie sieht heute das Verhältnis zwischen Kirchen und Staat in Österreich und in Europa aus? Und wie sind aus heutiger Sicht die religionspolitischen Entscheidungen im römischen Reich des frühen 4. Jahrhunderts zu beurteilen, die die Geschichte Europas mit geprägt haben? Diese Fragen waren Gegenstand einer gemeinsamen Veranstaltung der drei Militärseelsorgen des Österreichischen Bundesheers am 19. November 2013 im Jakob-Kern-Haus Wien 13, zu der das Institut für Religion und Frieden, das Institut für Militärethische Studien, die Orthodoxe Militärseelsorge und die Militärpfarre Wien eingeladen hatten.

Piero BORDIN, der Gründer und langjährige Intendant von Art Carnuntum, führte die Zuhörer zurück in die Zeit der Spätantike. Die Mailänder Vereinbarung von 313 war nur eines jener bahnbrechenden Ereignisse, die den Wandel in der Religionspolitik der römischen Kaiser manifestierten. Bereits zwei Jahre zuvor hatte Galerius 311 mit dem Edikt von Nikomedia eine Politik religiöser Toleranz eingeleitet und die Christenverfolgungen beendet. Das Edikt wurde im Namen aller vier zugleich regierenden römischen Kaiser erlassen, zu denen damals bereits Konstantin gehörte.
Nach dem Tod des Galerius 311 und dem Sieg Konstantins über seinen Rivalen Maxentius an der Milvischen Brücke 312 blieben schließlich zwei Kaiser übrig: Konstantin und Licinius, die in der Vereinbarung von Mailand 313 an das Edikt von Nikomedia anknüpften und Religionsfreiheit und freie Religionsausübung für jedermann zuließen, auch für Christen. Aus österreichischer Sicht ist besonders interessant, dass bereits 308 in Carnuntum im heutigen Niederöster-

reich eine Kaiserkonferenz stattfand, bei der man versuchte, die komplizierten Machtverhältnisse im römischen Vierkaiserreich zu regeln. Dabei wurde u.a. Konstantin als westlicher Unterkaiser („Caesar") anerkannt. Was dort genau besprochen wurde, wissen wir heute nicht, man dürfe aber annehmen, dass hier auch schon die künftige religionspolitische Wende grundgelegt wurde. Das Beeindruckende an dieser Wende ist, dass sie nicht das Ergebnis von Krieg oder Bürgerkrieg war, sondern auf politische Entscheidungen zurückgeht. Die Absicht dieser Maßnahmen können wir uns auch heute zum Vorbild nehmen: Sie beruht auf der Einsicht, dass das Wohl des Gemeinwesens nur gewahrt werden kann, wenn auch Religionsfreiheit und freie Religionsausübung gesichert sind.

Michael BÜNKER, Bischof der Evangelischen Kirche A.B. in Österreich und Generalsekretär der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE), sprach über „Europa und die Kirchen – zur Diskussion über das christliche Europa".
In allen Bereichen des Projekts Europa sei heute Skepsis angebracht. Zwar habe es nach dem Zweiten Weltkrieg in Europa eine nie dagewesene Periode des Friedens gegeben – mit Ausnahme der Balkankriege. Andererseits werden die Verteidigungsausgaben laufend erhöht und Kooperationen auf militärischer Ebene verstärkt. Weiters hat die Europäische Union vor allem seit Beginn der Wirtschaftskrise an Vertrauen in der Bevölkerung verloren. Es wurde erkannt, dass sie nicht allen ihren Mitgliedsländern Wohlstand garantieren kann.
Welche Rolle spielen in diesem Zusammenhang die Religionen? Die religiöse Landschaft in den einzelnen europäischen Ländern ist sehr unterschiedlich. Insgesamt nimmt die Zahl der Menschen, die keiner Religion angehören, zu. Die Rede von der Wiederkehr der Religion hat sich bislang als nicht zutreffend erwiesen, zumindest was die Zugehörigkeit zu den Religionsgemeinschaften betrifft. Ängste spielen eine wachsende Rolle (etwa „dem Islam" gegenüber), auch Hasskriminalität nimmt zu. Eine Untersuchung zeigt, dass eine nicht geringe Zahl an Zugewanderten in Europa Opfer von Gewalt wird, und zwar nicht nur verbaler Gewalt. Ein bisschen vom Geist der Vereinbarung

von Mailand bzw. des Edikts von Nikomedia täte Europa heute sicher gut. Ein Rückblick auf die historischen Entwicklungen sollte aber durchaus mit Selbstkritik verbunden sein: So wurde das Christentum bald vom Verfolgten zum Verfolger. Selbst bei den Reformatoren des 16. Jahrhunderts lassen sich in der Frage von Toleranz und Religionsfreiheit Widersprüchlichkeiten aufzeigen, trotz Verabschiedung vom traditionellen Ketzerrecht. Bei Luther kommt das Wort Toleranz nur ein Mal vor. Toleranz allein ist im Übrigen zu wenig, wenn sie nicht zur Anerkennung des bzw. der anderen führt.
Die theoretischen Grundlagen der Menschenrechte wurden im Übrigen von Denkern gelegt, die dem Christentum verpflichtet waren, und die Behauptung, dass Menschenrechte und die Ideen der Aufklärung nur gegen Religion durchsetzbar waren, ist in dieser Allgemeinheit nicht haltbar. In einer gemeinsamen Erklärung, der Charta Oecumenica von 2001, bekennen sich die christlichen Kirchen zu einem humanen und sozialen Europa, in dem die Menschenrechte geachtet werden. Zugleich verpflichten sie sich ihrerseits, die Religionsfreiheit und das Recht auf freie Religionsausübung aller Menschen anzuerkennen.
Bischof Bünker schloss mit einer kleinen Wiener Erinnerung: Mozarts türkisches Singspiel „Die Entführung aus dem Serail" wurde just zu der Zeit mit großem Erfolg aufgeführt, als die Habsburger im Geheimen einen präventiven Krieg gegen die Türkei planten. Die Letztfassung des Librettos stammt von einem reformierten Christen. Grundtenor der ganzen Oper ist: In der Liebe wie in der Religion gibt es keinen Zwang…

Nach Ansicht von Stefan SCHIMA, Professor am Institut für Rechtsphilosophie, Religions- und Kulturrecht an der Universität Wien, werde die Konstantinische Wende in der Regel überschätzt. Bereits vorher gab es Kaiser, die dem Christentum aufgeschlossen gegenüberstanden, vielleicht sogar einen christlichen Kaiser. Auch nach dem Edikt von Mailand kam es noch zu Christenverfolgungen, bereits unter Licinius im Osten und später in der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts unter den Großneffen Konstantins. Als Vorsitzender einer in-

nerkirchlichen Versammlung (Konzil von Nicäa, 325) drang der Kaiser auf eine einheitliche Entscheidung, eine Pluralität christlicher Bekenntnisse wollte er aus politischen Gründen nicht zulassen.
Den Vorsitz auf einer Kirchenversammlung könnte heute in Österreich und vielen anderen europäischen Staaten kein Repräsentant der Staatsgewalt mehr einnehmen. Zu anderen Maßnahmen Konstantins gibt es aber noch Parallelen: Staatlich relevant ist die kirchliche Gerichtsbarkeit nur mehr insofern, als das auch für alle anderen juristischen Personen (z. B. Vereine) zutrifft. Es gibt noch Regelungen zum Schutz des Ansehens des geistlichen Standes (z. B. während einer Gefängnisstrafe) und Rechtshilfe zwischen kirchlichen und staatlichen Gerichten, wobei diese Regelung aber faktisch nicht mehr relevant ist. Konstantin hatte weiters den Sonntag sowie Feiertage gefördert, und es gab Vermögenszuwendungen an die Religionsgemeinschaften. Den Sonntag gibt es in Österreich natürlich noch, ebenso wie zahlreiche christliche (katholische) Feiertage. Auch staatliche Vermögenszuwendungen an die Religionsgemeinschaften existieren heute: Im Vermögensvertrag von 1960 wurden etwa jährliche Zahlungen an die katholische Kirche vereinbart, es gibt aber auch direkte Zahlungen an einige andere Glaubensgemeinschaften. Weitere staatliche Leistungen sind die Bezahlung der Gehälter an kirchlichen Privatschulen, Finanzierung von Dienststellen in der Militärseelsorge und Zahlungen im Rahmen des Denkmalschutzes, wobei aber dabei in den meisten Fällen durchaus öffentliches Interesse vorliegt (Fremdenverkehr, Bildung…).
Heute können Religionsgemeinschaften in Österreich als Vereine organisiert sein, als eingetragene religiöse Bekenntnisgemeinschaften sowie als anerkannte Religionsgemeinschaften, die den Status von Körperschaften öffentlichen Rechts haben. Kriterien für eine Anerkennung sind u. a.: Lehre, Gottesdienst und Verfassung müssen gesetzeskonform und dürfen nicht sittlich anstößig sein. Es muss zumindest eine Kultusgemeinde auf Dauer erhalten werden können. Eine gewisse Mindestbestandsdauer und Mitgliederzahl sowie eine positive Grundeinstellung Gesellschaft und Staat gegenüber sind er-

forderlich, und die Einnahmen dürfen nur religiösen Zwecken zufließen.
Das Staatsgrundgesetz von 1867 gewährt den anerkannten Religionsgemeinschaften das Recht der gemeinsamen öffentlichen Religionsausübung, der Staatsvertrag 1919 auch allen Einzelnen. Die Europäische Menschenrechtskonvention von 1950, die in Österreich Verfassungsrang hat, nimmt auch nichtreligiöse Weltanschauungsgemeinschaften in den Blick, in Österreich können sie aber im Moment nur Vereine sein.
Der österreichische Staat steht den Religionsgemeinschaften grundsätzlich neutral gegenüber, wobei man aber zwischen „hereinnehmender Neutralität" im nicht streng hoheitlichen Bereich (z. B. Religionsunterricht, Kreuz im Klassenzimmer) und „distanzierender Neutralität" im hoheitlichen Bereich (z. B. Justiz etc.) unterscheiden muss. Auch hier gibt es allerdings Ausnahmen. Nach dem Paritätsprinzip müssen die Religionsgemeinschaften gleich behandelt werden, wobei in manchen Bereichen allerdings Ungleichheiten bzgl. Mitgliederzahlen oder Strukturen zu berücksichtigen sind und anerkannte Religionsgemeinschaften außerdem gewisse Privilegien haben: Recht auf Religionsunterricht, Subvention der Lehrergehälter an Schulen der Religionsgemeinschaften, steuerliche Begünstigungen, steuerliche Absetzbarkeit von Beiträgen, Befreiung der Seelsorger vom Wehrdienst bzw. vom Geschworenen- und Schöffenamt, und: Die Bundessektenstelle hat ihnen gegenüber keine Beobachtungskompetenz…

Die meisten Landsleute wissen nach Ansicht von Mirko KOLUNDZIC, des Pressesprechers der Orthodoxen Bischofskonferenz in Österreich, nur sehr wenig über die Orthodoxen Kirchen. Grund dafür ist vielfach das schlechte Image der Herkunftsländer orthodoxer Immigranten. Zudem bewegen sich diese oft in geschlossenen Milieus, aufgrund einer gewissen Furcht vor der Öffentlichkeit, die z.T. mit den Erfahrungen orthodoxer Christen unter kommunistischer Herrschaft erklärt werden kann. Auf einer panorthodoxen Konferenz in der Schweiz wurde beschlossen, in der „Diaspora" Bischofskonferenzen einzurichten, um die Einheit der Orthodoxie in Pastoral, Liturgie,

Katechetik, religiöser Publizistik und im Umgang mit Massenmedien zu fördern und sichtbar zu machen. Auch in Österreich wurde eine Orthodoxe Bischofskonferenz eingerichtet, dessen Pressesprecher Kolundzic seit 2012 ist. Die Presse- und Öffentlichkeitsarbeit steckt allerdings noch in den Kinderschuhen und sollte trotz der schwierigen Bedingungen in den nächsten Jahren kontinuierlich ausgebaut werden. Leider werden auch die guten Beziehungen der orthodoxen Kirchen zum österreichischen Staat in der Öffentlichkeit noch kaum wahrgenommen.

Im zweiten Teil seines Vortrags sprach Kolundzic über die Beziehungen zwischen Staat und Orthodoxer Kirche in Serbien. Die Serbisch-Orthodoxe Kirche versteht sich seit vielen Jahrhunderten als Märtyrerkirche: Nach einer kurzen Hochblüte wurde das mittelalterliche Serbische Reich Ende des 14. Jahrhunderts von den Osmanen erobert. Nach Erlangung der Selbständigkeit Anfang des 20. Jahrhunderts brachten die beiden Weltkriege neue Martyrien, vor allem die brutale Verfolgung durch die Faschisten im 2. Weltkrieg. Während der kommunistischen Herrschaft wurden viele Priester ermordet. Bis 1960 verlor die Kirche ein Drittel ihrer Bischöfe und die Hälfte ihrer Priester, fast 90% des Kirchenbesitzes wurde enteignet. Dieser Phase offenen oder perfid versteckten Terrors folgte seit den 1960er Jahren eine Phase der Kontrolle. Man hielt die Kirche für nicht mehr so stark und gefährlich, wollte aber wissen, wer noch den alten (nichtkommunistischen) Werten anhing und wer bereit war, sich an die politischen Verhältnisse anzupassen.

Das Regime der Neokommunisten unter Milosevic erkannte die Notwendigkeit einer nationalen bzw. demokratischen Verpackung und sah in der Orthodoxen Kirche ein passendes Instrument. Die Orthodoxe Kirche war nicht dazu berufen bzw. hatte nicht die Kraft, sich gegen die Vereinnahmung durch das Regime zu wehren und glaubte naiv, dass das Volk nun zu den alten Traditionen und zur Demokratie zurückkehren würde. Im Krieg stand die Kirche auf der Seite ihres Volkes, wie sie das immer getan hat. Nach der militärischen und politischen Niederlage 1999 stellte sich das Volk gegen seine Regierung und wurde dabei von der Orthodoxen Kirche massiv

unterstützt. Trotz der Staatsnähe der Kirche während der 90er Jahre war die Kirche nie im Ganzen nationalistisch, weil orthodoxer Universalismus und Pragmatismus bei vielen Geistlichen nach wie vor eine wichtige Rolle spielten. Heute sei die Kirche eine Institution ohne wirkliche Macht, aber sehr geachtet.

Publikationen des Instituts für Religion und Frieden

Ethica. Jahrbuch des Instituts für Religion und Frieden

2014: *Militär.Kultur.Wissenschaft. Dialoge im Jahr des Glaubens*
2013: *Sind wir verpflichtet, andere zu schützen? Rechtliche und ethische Fragen der „Responsibility to protect"*
2012: *Militärseelsorgliche Optionen in unterschiedlichen Wehrsystemen*
2011: *Seelsorger im Dienst des Friedens: 50 Jahre Militärseelsorge im Auslandseinsatz*
2010: *Nie allein gelassen. Verwundung – Trauma – Tod im Einsatz*
2009: *Säkularisierung in Europa – Herausforderungen für die Militärseelsorge*
2008: *Der Soldat der Zukunft – Ein Kämpfer ohne Seele?*
2007: *Herausforderungen der Militärseelsorge in Europa*
2006: *50 Jahre Seelsorge im Österreichischen Bundesheer. Rückblick – Standort – Perspektiven*
2005: *Familie und Nation – Tradition und Religion. Was bestimmt heute die moralische Identität des Soldaten?*
2004: *Sicherheit und Friede als europäische Herausforderung. Der Beitrag christlicher Soldaten im Licht von „Pacem in Terris"*
2003: *Das ethische Profil des Soldaten vor der Herausforderung einer Kultur des Friedens. Erfahrungen der Militärordinariate Mittel- und Osteuropas*
2002: *Internationale Einsätze*
2000: *Solidargemeinschaft Menschheit und humanitäre Intervention – Sicherheits- und Verteidigungspolitik als friedensstiftendes Anliegen*

Ethica Themen

Christian WAGNSONNER/ Karl-Reinhart TRAUNER/ Alexander LAPIN (Hg.): *Kirchen und Staat am Scheideweg? 1700 Jahre Mailänder Vereinbarung* (2015)
Nadja ROSSMANITH/ Sandra KAEßMAYER/ Christian WAGNSONNER (Hg.): *Sprachen heiliger Schriften und ihre Auslegung* (2015)
Gerhard MARCHL/ Regina KAISER (HG.): *Wasser. Lebensquell, knappes Gut und Kriegsgrund* (2013)
Christian WAGNSONNER/ Petrus BSTEH (Hg.): *Der gefallene Gott? Religion und Atheismus im Gefolge bewaffneter Konflikte* (2/2014)
Christian WAGNSONNER/ Stefan GUGEREL (Hg.): *Krieg mit der Natur? Militärische Einsätze zwischen Beherrschung des Geländes und Bewahrung der Umwelt* (2013)
Thomas SCHIRRMACHER/ Edwin R. MICEWSKI (Hg.): *Ethik im Kontext individueller Verantwortung und militärischer Führung* (2012)

Gerhard MARCHL/ Christian WAGNSONNER (Hg.): *Westliche, universelle oder christliche Werte? Menschenrechte, Migration, Friedenspolitik im Europa des 21. Jahrhunderts* (2012)

Christian WAGNSONNER/ Petrus BSTEH (Hg.): *Vom „christlichen Abendland" zum „Europa der vielen Religionen"* (2012)

Christian WAGNSONNER/ Stefan GUGEREL (Hg.): *Militärische Kulturen* (2/2014)

Christian WAGNSONNER/ Stefan GUGEREL (Hg.): *Star Trek für Auslandseinsätze? Konfliktstrategien und Lösungsansätze für reale Probleme in Science Fiction* (2011)

Stefan GUGEREL/ Christian WAGNSONNER (Hg.): *Bio-Tötung* (2011)

Gerhard MARCHL (Hg.): *Der Klimawandel als Gefahr für Frieden und Sicherheit* (2011)

Petrus BSTEH/ Werner FREISTETTER/ Astrid INGRUBER (Hg.): *Die Vielfalt der Religionen im Nahen und Mittleren Osten. Dialogkultur und Konfliktpotential an den Ursprüngen* (2010)

Gerhard MARCHL (Hg.): *Die EU auf dem Weg zur Militärmacht?* (2010)

Gerhard DABRINGER (Hg.): *Ethical and Legal Aspects of Unmanned Systems. Interviews* (2010)

Werner FREISTETTER/ Christian WAGNSONNER: *Friede und Militär aus christlicher Sicht I* (2010)

Stefan GUGEREL/ Christian WAGNSONNER (Hg.): *Astronomie und Gott?* (2/2014)

Werner FREISTETTER/ Christian WAGNSONNER (Hg.): *Raketen – Weltraum – Ethik* (2010)

Werner FREISTETTER/ Bastian Ringo PETROWSKI/ Christian WAGNSONNER: *Religionen und militärische Einsätze I* (2009)

Alle Publikationen sind auch als PDF auf www.irf.ac.at verfügbar.

ISBN: 978-3-902761-27-9