

Isabelle Ley | Tine Stein | Georg Essen (Hg.)

Semper Reformanda

Das Verhältnis von
Staat und Religionsgemeinschaften
auf dem Prüfstand

HERDER



Semper Reformanda

Semper Reformanda

Das Verhältnis von Staat und
Religionsgemeinschaften auf dem Prüfstand

Herausgegeben von
Isabelle Ley, Tine Stein und Georg Essen

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2023

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Umschlagmotiv: © spuno / AdobeStock

E-Book-Konvertierung: Barbara Herrmann, Freiburg

ISBN Print 978-3-451-39512-3

ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-83512-4

Inhalt

Reformbedarf des Religionsverfassungsrechts und der Religionsgemeinschaften	9
<i>Isabelle Ley / Tine Stein / Georg Essen</i>	

I.

Das Selbstbestimmungsrecht der Religionsgemeinschaften und das Prinzip staatlicher Neutralität

Innere Angelegenheiten der Kirchen und religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates. Überlegungen anlässlich des Missbrauchsskandals	31
<i>Christian Waldhoff</i>	
Religionsverfassungsrecht auf dem Prüfstand: Zur Weiterentwicklung des Verhältnisses von Staat und Religionen*	46
<i>Isabelle Ley</i>	
Das rechtliche Verhältnis von Staat, Weltanschauung und Kirchen aus säkularer Sicht	61
<i>Gerhard Czermak</i>	
„Ecclesia semper reformanda, sed non reformabilis“? Einige Anmerkungen aus katholischer Perspektive	82
<i>Ansgar Hense</i>	
(Kein) Kulturkampf reloaded. Die öffentlich-rechtliche Organisationsform von Religionsgesellschaften als Hebel für staatliche Einflussnahme?	100
<i>Hans Michael Heinig</i>	
Die katholische Kirche als Körperschaft des öffentlichen Rechts – rechtspolitische und kanonistische Anfragen	114
<i>Thomas Schüller</i>	
Religionsverfassungsrecht und die Universalität der Menschenrechte. Möglichkeiten und Grenzen staatlicher Durchsetzbarkeit	126
<i>Tine Stein</i>	

II.

Sexueller Missbrauch in den Kirchen und die Rolle des Staates

Victim or Non-Victim? Über die problematische Einordnung von Missbrauch an Erwachsenen zwischen kirchlichen und staatlichen Regelungen	147
<i>Ute Leimgruber</i>	
Systemische Ursachen der sexualisierten Gewalt in der Kirche . . .	163
<i>Adrian Loretan</i>	
Die Aufarbeitung kirchlichen Unrechts als Pflicht der staatlichen Gemeinschaft	179
<i>Matthias Katsch</i>	
Zur Rolle des Staates bei der Aufarbeitung von sexuellem Missbrauch in der katholischen Kirche	193
<i>Klaus Mertes SJ</i>	
Sexualisierte Gewalt in kirchlichen Einrichtungen und die Rolle des Staates	202
<i>Lars Castellucci / Julian-Christopher Marx</i>	

III.

Sonderrechte für die Kirchen?

Diskriminierungsschutz im kirchlichen Arbeitsrecht oder die Quadratur des Kreises	219
<i>Anna Katharina Mangold</i>	
Kirchliches Arbeitsrecht zwischen Grundrechten und Drittem Weg – Reformperspektiven	236
<i>Jacob Joussen</i>	
Bevor niemand mehr am Tisch sitzt: Viele Gründe für eine Reform der Kirche, auch beim Arbeitsrecht	253
<i>Manfred Kollig SSCC</i>	
Von der Überzeugungs- zur biblisch geprägten Handlungsgemeinschaft: Caritas ist mehr als nur kirchliches Arbeitsrecht	262
<i>Ulrike Kostka</i>	

Ist mit der katholischen Kirche noch soziale Infrastruktur zu machen?	279
<i>Veronika Julia Gräwe</i>	

Unheilige Allianz oder sinnvolle Kooperation? Anmerkungen zur aktuellen Debatte um die Kölner Hochschule für Katholische Theologie	292
<i>Claudia Lücking-Michel</i>	

IV.

Semper Reformanda – Krise und Reform in der katholischen Kirche

Jenseits von Fremdblockade und Selbstbanalisierung? Warum eigentlich keine Zukunftsaussichten für den konziliaren Katholizismus in Deutschland bestehen	307
<i>Hermann-Josef Große Kracht</i>	

Wider die Hoffnungshypnose	323
<i>Christiane Florin</i>	

Legitimität. Ein blinder Fleck in kirchlichen Rechtfertigungsordnungen?	332
<i>Georg Essen</i>	

„Semper Reformanda“ – einige Reflexionen über Religion und Politik	350
<i>Ulrich K. Preuß</i>	

Dogma, Recht und demokratische Prinzipien in der katholischen Kirche. Versuche über einen möglichen Zusammenhang	363
<i>Michael Seewald</i>	

Autorinnen und Autoren	379
----------------------------------	-----

Abkürzungsverzeichnis	383
---------------------------------	-----

Reformbedarf des Religionsverfassungsrechts und der Religionsgemeinschaften

Isabelle Ley / Tine Stein / Georg Essen

1. Einleitung

Auf dem wieder errichteten Berliner Stadtschloss strahlt weithin sichtbar ein Kreuz. Das Symbol des christlichen Glaubens wird von einer Bibelvers-Collage begleitet, die die Kuppel mit dem Kreuz in goldenen Lettern auf einem blauen Fries umrundet: „Es ist in keinem andern Heil, ist auch kein anderer Name den Menschen gegeben, denn in dem Namen Jesu, zur Ehre Gottes des Vaters. Dass in dem Namen Jesu sich beugen sollen aller derer Knie, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind.“ Als der preußische König Friedrich Wilhelm IV. in dieser Aussage Auszüge aus der Apostelgeschichte und aus Paulus’ Brief an die Philipper kombinierte, ging es ihm um die Restauration des Gottesgnadentums, die Aufrechterhaltung seines absolutistischen Herrschaftsanspruchs und darum, die revolutionären Freiheitsbewegungen und selbst die Ansprüche auf eine konstitutionelle Bindung der Monarchie zurückzuweisen.¹ Die Enthüllung des Kreuzes im Oktober 1848 war gegen die Abgeordneten in der Frankfurter Paulskirchenversammlung gerichtet, die an einer liberalen, rechtsstaatlichen und demokratischen Verfassung arbeiteten. Während der König mit dem Kreuz und der Inschrift symbolisch die Einheit von Gott, Vaterland und König beschwor, setzte der Grundrechtskatalog der Paulskirchenverfassung Maßstäbe für ein modernes Religionsverfassungsrecht: Es wurde volle Glaubens- und Gewissensfreiheit statuiert, die Gleichheit vor dem Gesetz und die Wahrnehmung der staatsbürgerlichen Rechte unabhängig von der Religionszugehörigkeit sollte garantiert werden. Die – vom Staat gleich zu behandelnden – Religionsgesellschaften sollten sich selbst organisieren können sowie „keine Staatskirche“ bestehen.²

¹ *Alfred Hagemann*, Symbolpolitik. Die Kuppel Friedrich Wilhelms IV. für das Berliner Schloss, <https://www.humboldtforum.org/de/magazin/artikel/symbolpolitik/> (Zugriff: 23.04.2023).

² Art. 5, Paulskirchenverfassung, <http://www.documentarchiv.de/nzjh/verfdr1848.htm> (Zugriff: 23.04.2023).

Alle diese Elemente finden sich im Grundgesetz der Bundesrepublik wieder und sind in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts ausführlich ausgeleuchtet worden: Mit der Glaubens- und Gewissensfreiheit und dem Prinzip der religiösen und weltanschaulichen Neutralität des Staates soll allen Bürgern eine Heimstatt geboten sein. Damit ist noch nicht im Konkreten gesagt, wie weit der Wirkungsanspruch von Religionsgemeinschaften im öffentlichen Raum und die positive Religionsfreiheit des Einen gegen die negative Religionsfreiheit der Anders- und Nicht-Gläubigen im Konfliktfall auszubalancieren ist. Aber dass mit der historischen Rekonstruktion des Stadtschlusses und der dem Original entsprechenden Nachbildung von Kreuz und Bibelvers den reaktionären Vorstellungen des Preußenkönigs im Wege der Affirmation hier zu neuem symbolischen Recht verholfen werden könnte, die dann womöglich das Religionsverfassungsrecht ins Wanken bringen könnte, scheint – bei aller Anerkennung der Tatsache, dass es sich beim öffentlichen Raum um ein knappes Gut handelt – eher unwahrscheinlich. Und doch meint die Bundesregierung betonen zu müssen, dass sie sich der Problematik bewusst sei, „die von einer städtebaulich und baukulturell begründeten, gleichwohl politisch und religiös interpretierbaren Wiederherstellung der monarchischen und christlichen Symbolik am Gebäude einer Institution wie des Humboldt Forums ausgeht.“ Deswegen begrüßt sie das Vorhaben der Stiftung Humboldt-Forum, die Elemente der Rekonstruktion durch geeignete Formate und Maßnahmen zu kontextualisieren, und sieht ein geplantes Kunstprojekt „zur temporären Überblendung der rekonstruierten Inschrift mit alternativen, kommentierenden und reflektierenden Texten“ als Teil der programmatischen Bemühungen zur Auseinandersetzung mit der Symbolik von Kuppel, Kreuz und Inschrift.³ Auf der Ebene der betreuten Architektur ist die Politik engagiert, damit niemand, der das Kreuz und die biblische Inschrift auf der Kuppel des Berliner Stadtschlusses betrachtet, auf die Idee käme, hier solle ein neues Bündnis von Thron und Altar ausgerufen oder ein neuer Führungsanspruch des christlichen Abendlandes in Zeiten des Postkolonialismus behauptet werden.

Aber wie steht es heute um die institutionelle Dimension im Verhältnis von Religionsgemeinschaften und Staat? In der religionspolitischen Ordnung Deutschlands wird ein kooperatives Verhältnis zwischen Staat und Kirchen als im beiderseitigen Interesse liegend gesehen: Die christli-

³ Antwort der Bundesregierung auf die kleine Anfrage der CDU/CSU-Fraktion; Drucksache 20/3924 (v. 11.10.2022).

chen Kirchen genießen als Körperschaften öffentlichen Rechts in Deutschland besonderen staatlichen Schutz und staatliche Förderung. Im Gegenzug werden die Bereitstellung sozialer Dienstleistungen, Mitwirkung bei der Wertevermittlung und Unterstützung gesellschaftlicher Integration durch die Kirchen erwartet bzw. erhofft. Dabei knüpft der Staat den Körperschaftsstatus und das mit diesem verbundene Kirchensteuersystem, aber auch weitere Privilegien wie die Staatsleistungen und die Ausnahmen im Arbeitsrecht nicht an das Vorliegen einer bestimmten inneren Verfasstheit der Religionsgemeinschaften. Die kirchliche Verfasstheit gilt als eine innere Angelegenheit, die vor staatlichen Eingriffen durch das Selbstbestimmungsrecht der Religionsgemeinschaften geschützt ist. Art. 140 GG (der das Weimarer Religionsverfassungsrecht inkorporiert, welches seinerseits auf die Paulskirchenverfassung zurückgeht) und Art. 4 GG bilden faktisch ein korporatives Freiheitsgrundrecht für Religionsgemeinschaften, mithilfe dessen staatliche Eingriffe in die inneren Angelegenheiten zurückgewiesen werden können. Der Staat, der die individuellen und kollektiven Glaubensvollzüge der Grundrechtsträger schützt, kann daher einer Religionsgemeinschaft nicht vorschreiben, wie sie sich intern zu organisieren hat. Zugleich bildet sich hier ein Spannungsverhältnis zu der Schutzverpflichtung aus, die dem Staat als Grundrechtsgaranten aus anderen Grundrechten erwächst. Dies gilt insbesondere für die Grundrechte Minderjähriger, aber auch für andere Personen, die, in Abhängigkeitsverhältnissen stehend, verletzlich sind. Angesichts der sexualisierten Gewalt, die von Angehörigen der katholischen Kirche ausgegangen und von Verantwortlichen in der Kirche vertuscht worden ist, stellt sich jedoch die Frage, ob der Staat eine solche „Täterorganisation“ unabhängig von ihrer Verfasstheit mit Sonderrechten und Finanztransfers unterstützen sollte. Denn die innerkirchlichen Strukturen sind systemische Ursachen des Missbrauchs und begünstigen seine Vertuschung, wie die von der Bischofskonferenz in Auftrag gegebene MHG-Studie zur Aufarbeitung sexueller Gewalt in der katholischen Kirche herausgestellt hat. Die katholische Kirche präsentiert sich sowohl als eine Ständeordnung, in der nur Kleriker Leitungsfunktionen übernehmen können, als auch als patriarchale Ordnung, in der Frauen der Zugang zu den Weiheämtern verwehrt wird. Es zeigt sich nicht nur ein Mangel an Diversität und Repräsentativität, es fehlt auch an Verfahren der Machtkontrolle und Machtteilung, dem Prinzip rechtlicher Gleichheit, der Rechtsbindung und effektiver Rechtssicherheit. Kann in dieser Situation das Selbstbestimmungsrecht der Kirchen wie ein Schutzschild

gegen staatliche Anfragen an die ‚inneren Angelegenheiten‘ gerichtet werden? Muss nicht vielmehr gefragt werden, ob das geltende Kooperationsmodell mit seiner Privilegierung der Kirchen seinerseits sexualisierte Gewalt ermöglicht, Täter schützt und Opfern Gerechtigkeit vorenthält? Oder kommt eine solche Anfrage einer illegitimen Staatskontrolle gleich, die die Religionsfreiheit leerlaufen ließe?

Der Missbrauchsskandal beispielsweise in der katholischen Kirche fällt für diese zudem in eine für diese problematische Zeit: Neben ihrer Erosion als Volkskirche aus einer Vielzahl von Gründen wird seit dem Zweiten Vatikanum ein Reformstau konstatiert, der die verbreitete Unzufriedenheit der Gläubigen noch erhöht.

Ihre Mitglieder erfahren in der weltlichen Ordnung des demokratischen Verfassungsstaates Grundrechte, rechtsstaatliche und demokratische Institutionen als zeitgemäße, den Menschenrechten entsprechende Verfahren und sind so von einem modernen Freiheitsbewusstsein geprägt. Für die kirchliche Ordnung soll die Abwesenheit von Menschenrechten in Form des Verzichts auf innerkirchliche Freiheits- und Gleichheitsrechte sowie partizipative Verfahren in der Leitung der Kirche als religiös geboten verstanden werden. Die religiöse Lehre, die eine solche Ordnung ekklesiologisch rechtfertigt, trifft allerdings auf immer weniger Zustimmung im Volk Gottes, wie die Diskussionen und die mit großer Mehrheit getroffenen Entscheidungen des Synodalen Wegs zeigen, auf den sich die deutsche katholische Kirche in den Jahren 2019–2023 begeben hat.⁴

Diese existentielle Krise der katholischen Kirche findet in einem gesamtgesellschaftlichen Kontext zunehmender Säkularisierung und religiöser Pluralisierung statt. Damit ist auch jenseits der spezifischen Krise der katholischen Kirche die Frage einer Neubestimmung des traditionellen Staatskirchenrechts auf der Agenda. Müssen sich die Voraussetzungen des öffentlich-rechtlichen Körperschaftsstatus vor dem Hintergrund der fortschreitenden Säkularisierung und Pluralisierung der Gesellschaft nicht weiterentwickeln? Sollte es möglich sein, einer Religionsgemeinschaft den Körperschaftsstatus zu entziehen, wenn sich der verfassungsrechtliche und gesellschaftliche Konsens über die Voraussetzungen für die damit verbundenen staatlichen Leistungen geändert hat? Bedarf es, um die Rolle des Staates als Garant von Grundrechten neu auszutarieren,

⁴ Vgl. als eine erste Auswertung: *Bernhard Emunds*, Synodaler Weg. Eine Zwischenbilanz, in: *Stimmen der Zeit*, H. 3 (2023), 359–370.

einer Neujustierung des religionsgemeinschaftlichen Selbstbestimmungsrechts auch mit Blick auf das Arbeitsrecht?

In vier Rubriken diskutieren die Autorinnen und Autoren die Rolle des Staats in dieser Situation: Sollte das Religionsverfassungsrecht angesichts der skizzierten Herausforderungen weiterentwickelt werden (1)? Welche Rolle kommt dem Staat mit Blick auf den sexuellen Missbrauch in den Kirchen zu (2)? Können die Sonderrechte für die Kirchen insbesondere im Arbeitsrecht aufrechterhalten werden (3)? Und: Wie sind die Krise und die Reformbemühungen innerhalb der katholischen Kirche zu bewerten und welche Rolle sollte hierbei der demokratische Verfassungsstaat einnehmen: die eines institutionellen Vorbilds oder mehr noch die einer eingreifenden Instanz (4)?

In den Beiträgen werden theologische, sozialwissenschaftliche, politiktheoretische und religionsverfassungsrechtliche Zugänge gewählt. Es kommen Analysen aus der Perspektive von Vertreterinnen und Vertretern der Kirchen und kirchlicher Einrichtungen, engagierter Laien und von Vertretern zivilgesellschaftlicher Initiativen und der Politik zu Wort. Die Beiträge versammeln dabei überwiegend, aber nicht nur katholische Stimmen und nehmen daher insbesondere die Situation in der katholischen Kirche in den Blick. Die drei Herausgeber/innen sind selbst katholisch, für Reformen innerhalb der katholischen Kirche engagiert und daher wohl auch besonders sensibilisiert. Leider ist es ihnen nicht gelungen, eine muslimische Stimme für den Band zu gewinnen. Diverse Beiträge reflektieren jedoch auch die religionsverfassungsrechtliche Situation von Musliminnen und Muslimen, ein Beitrag aus der Innenperspektive wäre jedoch wünschenswert gewesen und bleibt eine Leerstelle, die an anderer Stelle gefüllt werden muss. Der Band versteht sich nicht nur als wissenschaftliche, sondern auch als engagierte und daher auch positionierte Reflexion des religionsverfassungsrechtlichen Status quo und seiner Entwicklungspotentiale. Selbstredend enthält er nur eine Momentaufnahme.

2. Das Selbstbestimmungsrecht der Religionsgemeinschaften und das Prinzip staatlicher Neutralität

Die Beiträge der ersten Rubrik widmen sich dem Verhältnis von Selbstbestimmungsrecht und religiös-weltanschaulicher Neutralität des Staates. Infolge der religiösen Pluralisierung steigen die Anforderungen an eine Äquidistanz des Staates zu den verschiedenen Religionsgemein-

ten und an die rechtlichen Anforderungen an die Neutralität des Staates. Gleichzeitig hat der Staat ein Interesse an den Kirchen als Wertevermittler und Träger sozialer Dienstleistungen. Zugleich muss neu bestimmt werden, was von der Religionsfreiheit als „innere Angelegenheiten“ der Religionsgemeinschaften geschützt wird.

Christian Waldhoff eröffnet mit seinem Beitrag die Diskussion und rekonstruiert den Status quo mit Blick auf die Entwicklung der Rechtsprechung. Als Stellschraube für die Bemessung der kirchlichen Autonomie sieht *Waldhoff* die Schranke des „für alle geltenden Gesetzes“ in Art. 137 Abs. 3 S. 1 WRV. Tatsächlich habe die Anwendung der Abwägungslehre durch die Verfassungsrechtsprechung, so *Waldhoff*, im Ergebnis die Freiheitsräume von Religionsgemeinschaften gestärkt. In keinem Fall könnten die Glaubenslehren einem „Verfassungskompatibilitätstest“ unterzogen werden. Dieser Anspruch auf Selbstbestimmung bei gleichzeitiger Balance mit gegenläufigen Grundrechtspositionen strahle auch in die rechtliche Bewertung des kirchlichen Arbeitsrechts aus, wobei *Waldhoff* hier durchaus eine staatliche Anstoßfunktion für Veränderungen in der Praxis der kirchlichen Dienstgemeinschaft sieht. Aber grundsätzlich sei vor diesem verfassungsrechtlichen Hintergrund die Forderung nach einer Art Staatsaufsicht nicht denkbar, das einzige legitime Aufsichtselement sei das Postulat der Rechtstreue als Voraussetzung und Folge der Erlangung des Körperschaftsstatus.

Isabelle Ley dekliniert in ihrem Text mögliche Szenarien der Weiterentwicklung des Verhältnisses von Staat und Religionsgemeinschaften durch. Sollte der Staat infolge der zunehmenden Säkularisierung der Gesellschaft insbesondere die Finanzierung der zahlreichen sozialen und Bildungseinrichtungen in kirchlicher Trägerschaft zurücknehmen, hätte dies eine Verarmung der sozialen Landschaft zur Folge: Viele dieser Einrichtungen würden privatisiert und ihre Angebote so kommerzialisiert. Alternativ wäre denkbar, dass der Staat die Anforderungen an den Körperschaftsstatus im Sinne einer stärkeren Verfassungskompatibilität erhöht, wie sie schon seit den 2000er Jahren im Zusammenhang mit den Zeugen Jehovas und jetzt erneut in Bezug auf die katholische Kirche diskutiert wird: Die Folge wäre eine Spaltung der religiösen Landschaft in verfassungstreue und verfassungsferne Religionsgemeinschaften, die den Weimarer Kirchenkompromiss aufkündigen und die „staatsfernen“ Religionen radikalieren würde. Angesichts dieser Alternativen sieht *Ley* die zeitgemäße Aufgabe der Religionspolitik darin, die Errungenschaften des kooperativen Trennungsmodells an die gegenwärtigen Herausforde-

rungen anzupassen und in die Gegenwart zu übersetzen. Orte zu schaffen, an denen die Gesellschaft mit ihrer eigenen religiösen Pluralität in Berührung kommen kann, steht dabei im Zentrum: „Orte der Begegnung und der Auseinandersetzung mit religiöser und weltanschaulicher Vielfalt zu eröffnen, sollte heute religionspolitische Priorität haben.“

Gerhard Czermak präsentiert eine säkulare Perspektive: Er macht das Neutralitätsgebot stark und möchte ihm in der Religionspolitik mehr Raum verschaffen. Es geht ihm um die Rolle des Staates als „Heimstatt aller Bürger“ unter starker Betonung der Gleichstellung von religiösen und nicht-religiösen Bürgerinnen und Bürgern. Damit füllt er eine Leerstelle in religionspolitischen Debatten: Häufig, vielleicht auch naturgemäß, werden diese unter Teilnehmenden geführt, die religiös engagiert sind, oft als Vertreter oder Vertreterin einer kirchlichen Einrichtung. Die inzwischen über 50 % der Gesellschaft, die religiös nicht-assoziiert und womöglich gleichgültig bis ablehnend gegenüber dem tradierten staatskirchenrechtlichen Arrangement stehen, sind dagegen nicht kollektiv organisiert und finden daher in der Debatte unzureichend Gehör, wenngleich ihnen immer stärkeres politisches Gewicht zukommt.

Die Diagnose, wonach die katholische Kirche sich in einem existenzbedrohenden Zustand, ja im freien Fall befinde, nimmt *Ansgar Hense* zusammen mit der Tatsache der fortschreitenden Säkularisierung zum Ausgangspunkt seines Beitrags, in dem er die Frage aufwirft, ob es die Aufgabe des Staates sein könne, diesen religiösen Akteur gewissermaßen aufzufangen und lebenserhaltende Innovationsprozesse anzustoßen. Formativ-regulierende Eingriffe des Staates auf die Organisation von Religion können in Form, Inhalt und Instrumenten eine reichhaltige Palette bilden, wie Hense mit Blick auf das Arbeitsrecht, den Datenschutz und die Vielzahl der vertraglichen Abmachungen in Form von Konkordaten ausführt. Historisch eingängig sind die dem Kulturkampf entsprungenen Vorgaben Preußens, die kirchliche Vermögensverwaltung habe bestimmten Anforderungen zu genügen, die die Allzuständigkeit des Pfarrers beendeten und in die Kompetenz von auch aus Laien bestehenden Kirchenvorständen übertragen. Das kann als eine staatliche Erzwingung gemeinsamen Beratens und Entscheidens durch die Laien angesehen werden, die auf Gemeindeebene nur in NRW noch Bestand hat, aber immerhin auf Diözesanebene übernommen wurde. Gleichwohl kann es nicht die Aufgabe des Staates sein, religiöse Vitalität zu initiieren oder gar zu substituieren. Dass Bewegung vonnöten ist, steht für *Hense* dabei außer Zweifel: Stabilität erfordert Wandel.

Auch *Hans Michael Heinig* knüpft an die Erfahrungen des Kulturkampfes an, aber mit anderer Blickrichtung: Das Verbot der Staatskirche schließt für ihn ein Verbot staatlicher Kulturkampfmaßnahmen ein. Zwar verleiht der Verfassungsstaat mit dem öffentlich-rechtlichen Körperschaftsstatus einigen Religionsgemeinschaften eine besondere Wirkungsmöglichkeit und muss daher dafür Sorge tragen, dass diese sich nicht gegen ihn wenden. Aber, wie *Heinig* ausführt, muss eine der freiheitlichen Ordnung verpflichtete Religionspolitik eine Balance suchen zwischen Gefahrenabwehr und dem staatlichen Interesse an Religionsgemeinschaften. Diese Balance sei von der Freiheit auf religiöse Selbstbestimmung, auch der Religionsgemeinschaften, her auszubuchstabieren, wobei die Unterscheidung zwischen Staats- und Rechtstreue zu beachten sei. *Heinig* warnt davor, dass der Staat den reformorientierten Gläubigen bei deren Modernisierungsbemühungen in ihren Religionsgesellschaften mit staatlichen Maßnahmen zur Seite springt, damit handele er letztlich autoritär.

Aus kirchenrechtlicher Perspektive hebt *Thomas Schüller* hervor, dass sich die katholische Kirche als *global player* von ihrem Selbstverständnis her grundsätzlich nicht mit einer bestimmten staatlich-rechtlichen Zuschreibung identifiziert, weil sie aus sich heraus Rechtssubjektivität besitzt. Aus kirchlicher Sicht sei der staatlich verliehene Körperschaftsstatus daher nicht zwingend. Seines Erachtens sind Rückfragen an die ihr zugeschriebene Gemeinwohldienlichkeit und an die Behauptung, die Kirche sei in diesem rechtlichen Korsett zwar grundrechtsberechtigt, aber nicht grundrechtsverpflichtet, daher nicht nur erlaubt, sondern dringend erforderlich. Aus Sicht der Kirchen selbst gelte es zu fragen, ob sie nicht ohne den staatlich verliehenen Körperschaftsstatus besser fahren würden, da sie dann freier die Kontrastgesellschaft darstellen können, die sie vom Evangelium her zu sein hätten, um soziale und ökologische Missstände überzeugend anprangern zu können. Der Körperschaftsstatus in Kombination mit dem vorbehaltlosen Selbstbestimmungsrecht hat für *Schüller* auch dazu beigetragen, dass die katholische Kirche als ein Staat im Staat angesehen worden ist, was sich faktisch so ausgewirkt hat, dass sich staatliche Strafverfolgungsbehörden und Gerichte bis heute schwertäten, bei der Vertuschung sexualisierter Gewalt oder auch des Vermögensmissbrauchs aktiv zu werden.

Auch *Tine Stein* plädiert für eine Reform. Sie begründet aus einer politiktheoretischen Perspektive den universellen Geltungsanspruch der Menschenrechte und schärft das Spannungsverhältnis, das dem Staat hieraus erwächst: Auf der einen Seite sei aus den in den Grundrechten positivierten

Menschenrechten ein Maßstab von Freiheit und Gleichheit zu ziehen, dem der Staat zur Geltung verhelfen zu hat, auf der anderen Seite schützten die Grundrechte vor allumfassender staatlicher Regelung gerade in Glaubensangelegenheiten. Diesem Spannungsverhältnis könne durch ein Verbot von undemokratisch und monistisch organisierten Religionsgemeinschaften nicht abgeholfen werden. Durchaus aber könnten aus der Verpflichtung des Staates zum Schutz der Grund- und Menschenrechte auch innerhalb von Religionsgemeinschaften neue Maßstäbe und Kriterien für die Verleihung und Beibehaltung des Körperschaftsstatus entwickelt werden: In diesem Sinne könne zwar nicht die Kirche an die Menschenrechte gebunden werden, seine eigene Verpflichtung auf die Einhaltung der Menschenrechte müsse der Staat aber Ernst nehmen, auch in der Ausgestaltung des Rechtsstatus von Religionsgemeinschaften.

3. Missbrauch in den Kirchen und die Rolle des Staates

Die Beiträge der zweiten Rubrik diskutieren, ob dem deutschen Staat ein Versagen durch Wegschauen im Missbrauchsskandal in den christlichen Kirchen attestiert werden kann. In Irland, England, Wales und auch Australien wurden staatliche, teilweise parlamentarische Kommissionen („Wahrheitskommissionen“) zur Aufklärung eingesetzt. Dies wird angesichts der zögerlichen Aufarbeitung durch die Kirchen selbst auch in Deutschland gefordert. Die vom Bundestag beauftragte Arbeit des Unabhängigen Beauftragten für Fragen des sexuellen Kindesmissbrauchs sowie der Unabhängigen Kommission zur Aufarbeitung sexuellen Kindesmissbrauchs wird als nicht ausreichend erachtet. Welche Rolle kommt in diesem Zusammenhang den Strafverfolgungsbehörden zu? Ist hier eine „Beißhemmung“ zu konstatieren? Welche Funktion und welche Verpflichtungen kommen dem Staat, auch den Parlamenten und Gerichten, bei der Prävention und der Aufarbeitung sexualisierter Gewalt in Religionsgemeinschaften zu?

Der Kreis der Opfer von Missbrauch umfasst nicht nur Kinder und Jugendliche – er ist noch größer zu ziehen. Auch Erwachsene sind Opfer sexualisierter Gewalt, und für die Einordnung dieses Missbrauchs ist es notwendig, sehr genau sowohl die staatlichen als auch die kirchlichen Regelungen zu analysieren. Dies tut *Ute Leimgruber* in ihrem Beitrag. Zentral ist hier das Rechtsgut der sexuellen Selbstbestimmung: Wie kann dies in Macht- und Abhängigkeitsverhältnissen im innerkirchlichen Kontext

geschützt werden? Dazu müsste § 174c StGB, mit dem die sexuelle Selbstbestimmung im Rahmen von Beratungs-, Behandlungs- oder Betreuungsverhältnissen geschützt wird, auch auf Seelsorgeverhältnisse ausgedehnt werden. Seelsorgerliche Verhältnisse müssten dafür in den Katalog der therapeutischen Behandlungs- und Betreuungsverhältnisse aufgenommen werden. Denn gerade dort besteht aufgrund der asymmetrischen Beziehung ein hohes Verletzungspotential – Menschen sind in der Kirche systemisch solcher „Vulneranz“ ausgesetzt, wie *Leimgruber* ausführt. Zudem sollte die Auslegung der Missbrauchs-Ordnung der DBK nicht länger täterfreundlich möglich sein und es sollten in allen Diözesen eindeutige Verfahrensregeln und Beschwerdewege eingeführt werden. Mit diesen und weiteren Rechtsänderungen wäre es freilich nicht getan. Denn ebenso notwendig sei ein Bewusstseinswandel dahingehend, dass Missbrauch auch gegenüber Personen über 18 Jahren – eben im Rahmen besonderer asymmetrischer Vertrauens- und Machtverhältnisse – begangen werden kann.

Adrian Loretan schließt hier aus einer kirchenrechtlichen Perspektive an und arbeitet die systemischen Ursachen des Machtmissbrauchs und der sexualisierten Gewalt in der Kirche heraus. Eine dieser Ursachen ist der auf der Basis eines absolutistischen Rechtssystems gewachsene Habitus von Priestern und Bischöfen, die sich gegenüber Laien nicht verantworten müssen: Die Gleichheit der Getauften, von der im Konzilstext *Lumen Gentium* die Rede ist, sei kirchenrechtlich nie umgesetzt worden. Zu den systemischen Ursachen rechnet er weiterhin die fehlende Gewaltenteilung innerhalb der Kirche, den Pflichtzölibat und den Ausschluss von Frauen von den Weiheämtern. Hinzu kommt auf einer symbolischerkenntnistheoretischen Ebene, dass es in der Kirche nur eine Sprache des Dienstes, aber nicht der Macht gibt. Dieses ganze System versetze die Betroffenen in eine Situation der Ohnmacht. Erst allmählich entwickelt sich ein Schutzsystem, wie Loretan in Auseinandersetzung mit der Kinderrechtskonvention der Vereinten Nationen aufzeigt. Dem Verfassungsstaat weist er eine aktive Rolle beim Schutz vor Missbrauch auch in der Kirche zu. In einem Dialog mit der politischen Philosophie Hannah Arendts zeigt Loretan schließlich auf, dass Verbrechen nicht nur durch einzelne Personen, sondern auch durch juristische Personen (Staat, Kirche, Unternehmen) und ihre Strukturen und Rechtskultur gefördert werden können.

Vor allem kommt dem Staat eine Verantwortung bei der Aufarbeitung des Missbrauchs in den Kirchen zu, wie die folgenden drei Beiträge zeigen. *Matthias Katsch*, *Klaus Mertes* und *Lars Castellucci* / *Julian*

Christopher Marx widmen sich der Missbrauchsfrage aus je unterschiedlichen Akteursperspektiven: als Betroffener, als Repräsentant der schuldig gewordenen Institution und als Vertreter des Staates. *Matthias Katsch* betont vor dem Hintergrund seiner eigenen Erfahrungen, dass an dem überaus schmerzlichen Prozess der persönlichen Aufarbeitung kein Weg vorbeiführt. Ohne seine Initiative und die seiner beiden Mitschüler, die sich gemeinsam an den damaligen Rektor des Berliner Canisius-Kollegs, Klaus Mertes, gewandt hatten, wäre der Aufarbeitungsprozess in Deutschland nicht ins Rollen gekommen. Das zweite Verbrechen, die Vertuschung des Missbrauchs, der Schutz der Täter und die fortgesetzte Gefährdung der Kinder und Jugendlichen durch Versetzung der Täter an einen anderen Ort, wurden erst durch die Enthüllungen der Jahre 2010 und folgende offenbar. Die Bischöfe und auch der Vatikan handelten hier wie nach einem Protokoll – alles nur, damit die Institution in ihrer Lehre und ihrem institutionellen Gerüst am Status quo festhalten konnte. Katsch plädiert für eine Auseinandersetzung mit dem Unrecht auf drei Ebenen: der persönlich-individuellen, der institutionellen und der gesellschaftlich-politischen. Den Staat sieht er in der Pflicht, durch unabhängige Wahrheitskommissionen die Defizite der kirchlichen Selbstaufklärung zu überwinden, konsequente Strafverfolgung zu betreiben und die Kirchen zu einer gerechten Entschädigungszahlung zu veranlassen.

Ebenso bedeutend für die Aufdeckung der Missbrauchsfälle in der katholischen Kirche war *Klaus Mertes*, der auf die Initiative von *Katsch* hin als Rektor des Berliner Canisius Kollegs 2010 die Missbrauchsfälle an die Öffentlichkeit brachte. Seitdem wurde neben dem Missbrauch auch seine Vertuschung in immer neuen Anläufen aufgedeckt. Auch er kritisiert, dass die Aufarbeitung bisher dysfunktional aufgestellt sei, und plädiert für eine stärkere Einmischung des Staates, da die Täter-Institution – nicht nur die katholische Kirche, auch wenn diese das Versagen beispielhaft und eben auch mit dem spezifisch katholischen Geschmack des Missbrauchs vorführt – und die Betroffenen weder allein noch gemeinsam eine unabhängige Aufarbeitung garantieren könnten. Aber der Staat hält sich zurück und hat diesen Rahmen bislang nicht zur Verfügung gestellt. Denn, wie *Mertes* aufzeigt, die Kompetenzen der UBSKM (Unabhängige Beauftragte für Fragen des sexuellen Missbrauchs) und auch die der Unabhängigen Kommission sind immer noch zu begrenzt, um wirklich nachhaltige Effekte zu erzielen. Dafür müsste sich die Rolle der UBSKM und der UK von einer anwaltlichen in eine hoheitlich-neutrale Rolle verändern, die mit entsprechenden Befugnissen wie der Aktenein-

sichtnahme ausgestattet wäre. Auch wäre es wichtig, Klarheit über die Rolle der Betroffenen in Aufarbeitungsprozessen zu gewinnen: *Mertes* will die Beteiligung der Betroffenen bei der Aufarbeitung gegen die Reinszenierung des Missbrauchs schützen. Wenn der Staat seiner friedensstiftenden Funktion nachkäme und den Aufarbeitungsprozess verbindlich gestalten würde, müssten sich die Kirchen im Wege der freiwilligen Selbstbindung einem solchen Rechtsregime allerdings auch unterstellen.

Lars Castellucci und *Julian Christopher Marx* schließen sich der Kritik an und lassen die bisherigen Erfahrungen Revue passieren – sie sehen kaum Fortschritte bei der Aufarbeitung der Kirchen. Mit jedem neuen Gutachten, das öffentlich wird, zeige sich, dass Aufarbeitung neu organisiert werden müsse. Sie plädieren für einen verbindlichen Rahmen dieser Aufarbeitung: Staatlicherseits müsste mindestens eine gesetzliche Grundlage mit Präzisierung der Aufgabenstellung der Unabhängigen Kommission, ihrer Kompetenzen und der dafür erforderlichen personellen und sachlichen Ressourcen bereitgestellt werden. Dann könne diese Kommission diejenigen Qualitätsstandards entwickeln, die eine ‚verbindliche Maske‘ für die jeweiligen Aufarbeitungsprozesse in den Institutionen vorgeben. Dabei gelte es auch, die Betroffenen zu stärken. All dies müsse in eine nationale Gesamtstrategie gegen sexualisierte Gewalt münden.

4. Sonderrechte für die Kirchen?

In der dritten Rubrik wird die Frage nach der Legitimität von Sonderrechten für Religionsgemeinschaften, speziell für die beiden Großkirchen, gestellt. Dies umfasst das kirchliche Arbeitsrecht und den sogenannten Dritten Weg, womit sich *Katharina Mangold*, *Jacob Jousen* und *Manfred Kollig* beschäftigen. Die Besonderheiten für Caritas und Diakonie werden in den Beiträgen von *Ulrike Kostka* und *Veronika Gräwe* untersucht, Sonderregime in Bildung und Wissenschaft werden von *Claudia Lücking-Michel* thematisiert.

Nach einer Reihe von Urteilen des Europäischen Gerichtshofs, des Bundesverfassungsgerichts und verschiedener ordentlicher Gerichte in Deutschland sind in den letzten Jahren die Anforderungen für die kirchliche Selbstbestimmung im Arbeitsrecht, aber auch an die Grundrechtsbindung gesellschaftlicher Akteure enger gezogen worden. Die Gerichte haben bereits eine Relativierung der Position der kirchlichen Arbeitgeber vorgenommen. Und die katholische Kirche hat jüngst selbst einen gro-

ßen Schritt gemacht, indem sie die Verpflichtung ihrer Arbeitnehmer und Arbeitnehmerinnen in Bezug auf die persönliche Lebensführung in ihrer neuen Grundordnung gelockert hat.

Katharina Mangold hebt in ihrem Beitrag hervor, dass das deutsche Verfassungsrecht den Kirchen als Arbeitgeberinnen traditionell großzügige Spielräume gewährt und sich staatlicher Vorgaben enthält. Heute aber gelte es, die Richtlinien der EU einzubeziehen, die Diskriminierung von Arbeitnehmenden etwa wegen des Geschlechts, der Geschlechtsidentität oder der fehlenden religiösen Bindung verbieten. Bei der Hinterfragung der deutschen Tradition aus Anlass europäischer Diskriminierungsverbote mahnt sie an, dass ein Verständnis für den Eigensinn religiöser Glaubensüberzeugungen auch in einer weitgehend säkularisierten Gesellschaft gewahrt bleiben müsse. Sie empfiehlt dieses Spannungsverhältnis so zu bearbeiten, dass die Gründe für bestimmte arbeitsrechtliche Praktiken der Kirchen aufgezeigt werden – der bloße Verweis auf Tradition reiche nicht aus.

Jacob Joussem arbeitet die grundsätzliche Problematik des kirchlichen Individualarbeitsrechts als „Loyalitätsrecht“ heraus. Er sieht hier nach wie vor einen großen Bedarf nach Veränderungen. Auch wenn die Änderung der Grundordnung im katholischen Bereich seines Erachtens schon viel bewegt hat, sei sie noch nicht ausreichend. Auch werde die evangelische Seite hier noch nachziehen müssen. Dagegen sieht *Joussem* im kollektiven Arbeitsrecht eine Reform im Mitarbeitervertretungsrecht nur punktuell, nicht strukturell geboten. Bei dem sogenannten Dritten Weg, der kollektiven Arbeitsrechtsetzung, untersucht *Joussem* insbesondere die Frage des Arbeitskampfes – eine Verknüpfung sieht er als schwierig an.

Manfred Kollig, Generalvikar im Erzbistum Berlin, erkennt für die katholische Kirche grundsätzlichen Reformbedarf, auch im kirchlichen Arbeitsrecht. Das Arbeitsrecht versteht er in theologischer Perspektive als eine (weitere) Plattform, in der sich die Kirche – nach katholischem Selbstverständnis – in ihrer sakramentalen Qualität zu bewähren und zugleich die Zeichen der Zeit zu verarbeiten habe. Dass die Kirche meinte, es sei der persönliche Lebensstil der Menschen, der die kirchliche Einrichtung profiliere, sieht *Kollig* dabei als eine irriige Grundannahme an, zumal die Evaluierung des dienstlichen Verhaltens darüber vernachlässigt worden sei. *Kollig* begrüßt daher die Reform der Grundordnung, die die katholischen Beschäftigten in katholischen Einrichtungen nun nicht mehr nach ihrem Beziehungsstatus und ihrer sexuellen Orientierung beurteilt. Dies hatte das Vertrauensverhältnis zwischen Arbeitgeber und

-nehmerinnen nachhaltig gestört und von dem eigentlichen Auftrag, den es in diesen Einrichtungen zu erfüllen gelte, abgelenkt: dem Sendungsauftrag des Evangeliums gemäß zu handeln. Dies gelingt in seinen Augen im Rahmen des Dritten Wegs als „Versammlung von Dienstgeber- und Dienstnehmer:innen“, die an einem Tisch sitzen, christlich gesprochen: eine Tischgemeinschaft bilden.

Das ist auch die zentrale Aussage des Beitrags von *Ulrike Kostka*, die wie *Manfred Kollig* eine praktische Perspektive ein- und mit einer theologischen Perspektive zusammenbringen kann. Aus der Erfahrung als Direktorin der Caritas-Einrichtungen im Erzbistum Berlin kann sie festhalten, dass die Konfession der Mitarbeitenden schon lange nicht mehr das entscheidende Kriterium dafür ist, ob sich in einer kirchlichen Einrichtung ein christliches Profil zeigt. Für sie bedeutet Caritas eine biblisch geprägte Handlungs- und Identitätsgemeinschaft, die von dem diakonischen Dienst her zu verstehen sei. Diakonie drückt dabei eine christliche Grundhaltung aus, die sich an den Worten und dem Verhalten von Jesus Christus orientiere. Wie können die Caritas-Organisationen in einer pluralen Gesellschaft und bei einer pluralen Mitarbeiterschaft – was für die Diaspora-Situation Berlins erst recht gilt – zu kirchlichen Ausstrahlungsorten werden, in denen diese Grundhaltung gelebt werden kann? In den Augen *Kostkas* sind nicht vornehmlich äußere Aspekte wie die Präsenz christlicher Symbole und die Konfessionalität der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter entscheidend, sondern es sei immer wieder neu zu erarbeiten, wie die christliche Botschaft die Praxis prägen kann.

Die Pluralität der zeitgenössischen Gesellschaft ist der Ausgangspunkt des Beitrags von *Veronika Gräwe*, die die Aufgabe des Staates mit Blick auf die soziale Infrastruktur konturiert: Die Pluralität der Gesellschaft müsse sich in einem pluralen Angebot sozialer Einrichtungen widerspiegeln. Wenn die soziale Infrastruktur wesentlich von den Kirchen getragen ist, diese gar in manchen Gegenden ein Monopol der sozialen Einrichtungen und Bildungseinrichtungen innehaben, dann müsse der Staat dafür sorgen, dass auch diejenigen Menschen dort adäquat betreut und versorgt werden, die aufgrund ihrer sexuellen Orientierung und geschlechtlichen Identität womöglich nicht der jeweiligen kirchlichen Sexuallehre entsprechen. Die eigene von dieser Norm abweichende Identität in derartigen Einrichtungen zu leben, ist mit zahlreichen Schwierigkeiten versehen, wie *Gräwe* aufzeigt. Die Wirklichkeit ist weiter als die Lehre – in der Praxis zeigt sich spätestens seit der Initiative #OutInChurch eine gelebte katholische Diversität, was *Gräwe* als eine der

Grundbedingungen einer gelingenden Infrastruktur in katholischer Trägerschaft ansieht.

Claudia Lücking-Michel diskutiert im letzten Beitrag dieser Rubrik die Anforderungen, die an die theologische Ausbildung in Hochschulen zu stellen sind. Theologische Fakultäten an staatlichen Universitäten (im Rahmen von Konkordaten und Staatskirchenverträgen geregelt), sieht sie als vorzugswürdig gegenüber kirchlichen Hochschulen an. Denn auch die Religionsgemeinschaften müssen eine Reflexions- und Sprechfähigkeit ausbilden, die es ihnen erlaubt, in der pluralen Welt des 21. Jahrhunderts ihre Sichtweisen gewinnbringend in den öffentlichen Diskurs einzubringen. Eine der wesentlichen Voraussetzungen für die Ausbildung dieser Sprachfähigkeit sei das Zusammentreffen der Theologie mit anderen wissenschaftlichen Disziplinen im Rahmen der Universität. Religionslehrerinnen, Pastoralreferentinnen, Priester – alle sollten eine theologische Ausbildung erfahren, die die Konfrontation auch mit anderen Weltansichten, Methoden und Theorien bietet. Dazu sollte sich die Theologie und auch die Religionswissenschaft weiterentwickeln, wie *Lücking-Michel* in Auseinandersetzung mit einem Papier des Wissenschaftsrats herausarbeitet. Demgegenüber sieht sie die Pläne des Kölner Erzbischofs für eine neue „Kölner Hochschule für Katholische Theologie“ ausgesprochen kritisch, als ein Desaster in finanzieller Hinsicht, als strategische Fehlplanung und als inhaltliche Provokation. Der Kardinal wolle eine Kadenschmiede etablieren, die letztlich ein Einfallstor für Sektierertum präsentiere.

5. Semper Reformanda – Krise und Reform der katholischen Kirche

In der vierten Rubrik schließlich sind Beiträge versammelt, die sich mit der gegenwärtigen Krise und den Reformbemühungen innerhalb der katholischen Kirche befassen. Den Aufschlag macht aus sozialetischer Perspektive *Hermann-Josef Große Kracht*, der wenig bis gar keine Zukunftsaussichten für einen konziliaren, sprich vom Zweiten Vatikanum geprägten Katholizismus in Deutschland sieht. Eine größer werdende Zahl, bald die Mehrheit der Bevölkerung lebe völlig säkular, auch wenn die Sakramente als Dienstleistungen für die Status-Passagen des Lebens aufgrund von deren Event-Charakter noch nachgefragt seien. Eine stärkere Trennung von Kirche und Staat löst für *Große Kracht* keines der aufgeworfenen Probleme, sondern schafft nur neue: Ohne die spannungsreiche Kooperation mit den Kirchen laufe der Staat Gefahr, zum

liberalen Weltanschauungsstaat zu werden. In der katholischen Kirche würden die rechtskatholischen Kreise dann vermutlich wirkmächtiger, in deren Augen man ohnehin bereits zu viele Kompromisse mit der demokratischen Moderne eingegangen sei. Für die Balance innerhalb der katholischen Kirche fehle heute der progressive Flügel des Linkskatholizismus und die Aufbruchstimmung, die auch die deutsche katholische Kirche mit dem Zweiten Vatikanum und dem Programm einer Kirche der Armen und Marginalisierten erfasst hatte. Dabei sei es nicht um die Befassung mit der eigenen Gestalt gegangen, sondern um die ungerechten Verhältnisse in der Welt und die Notwendigkeit, diese zu verändern. *Große Kracht* sieht das heutige reformkatholische Lager festgenagelt auf die strukturellen Fragen der diskriminierenden Praxis in der Ämterfrage, den Ausschluss von Laiinnen und Laien von Entscheidungen und so fort. Aber die revolutionäre Botschaft des Evangeliums, die Protest- und Umsturzgeschichten, die den Kern des Evangeliums bilden, würden im liberalen Katholizismus noch nicht einmal mehr vermisst.

Auch *Christiane Florin* ist skeptisch, was die Reformierbarkeit der katholischen Kirche angeht, allerdings aus einer anderen Perspektive. Sie kritisiert, dass die Hoffnung auf Reformen das kritische Lager der Laiinnen und Laien während des Synodalen Wegs dazu verleitet habe, viel zu milde mit den Bischöfen umzugehen, die trotz aller Rhetorik von Gemeinsamkeit und Augenhöhe von ihrer Macht nichts abgegeben hätten. Hätte man sich nicht derart vom Prinzip Hoffnung leiten lassen, hätte man mit Blick auf die im Statut des Synodalen Weges eingeschriebene Zwei-Drittel-Mehrheit der Bischöfe schon vorher wissen können, dass die angebliche Augenhöhe in Wahrheit niemals existierte. Die Stimme der Bischöfe wurde höher gewichtet, so dass am Ende nur stark verwässerte Beschlüsse gefasst wurden. Eine solche kritische Analyse mit Blick auf die kirchlichen Macht- und Diskursverhältnisse wäre im Vorhinein von Nöten gewesen: Die Hass verbreitenden, teilweise klerikalfaschistischen Aktivisten setzten den Katholizismus im Ganzen unter Druck, dabei sei dieses Lager für Argumente nicht mehr erreichbar. Statt dem Druck nachzugeben, ruft sie dazu auf, die entsprechenden Netzwerke offenzulegen und an einer innerkirchlichen Verfassung zu arbeiten, die mit wirksamen *checks and balances* vor Machtmissbrauch schützt.

Es braucht ein begriffliches Gerüst, um diese Ebenen der sozialen Praxis, der Herrschaftsausübung und der Herrschaftsquelle zu erfassen, und zwar im Hinblick darauf, was als gerechtfertigt angesehen wird und angesehen werden kann, wie *Georg Essen* in seinem Beitrag herausarbeitet.

Im Unterschied zum Begriff der Legitimation, der die gerechtfertigte Verleihung von Vollmachten zur Ausübung von Herrschaft und Macht begründet, zielt der Begriff der Legitimität auf die sozialen Praktiken, in denen Anerkennung und Zustimmung oder aber Verweigerung und Widerspruch, sprich: Grundhaltungen, kommuniziert werden. Mit ihnen muss ein Einverständnis darüber eingeholt werden, ob der Geltungsanspruch, der von Normen, Recht und Gesetzen erhoben wird, richtig, wahrhaftig und angemessen ist. Im Mittelpunkt seines Beitrages steht die Frage, inwiefern es innerhalb der römisch-katholischen Verfassungsordnung an institutionalisierten Orten freiheitlicher Kommunikation fehlt, in denen die Legitimität von Macht und Herrschaft in der Kirche hinterfragt werden kann.

Dass aber tatsächlich das Reden über Religion und in einer Religionsgemeinschaft und das Reden über Politik und in einer politischen Organisation etwas ist, das es analytisch zu unterscheiden gilt, darauf macht *Ulrich K. Preuß* aufmerksam. Er fragt, wie sich das politische und das religiöse Feld zueinander verhalten. In institutioneller Hinsicht sieht er die Unterscheidung wesentlich darin, dass im Staat die Bürgerinnen und Bürger über den Zweck ihrer politischen Ordnung verfügen können, was das Gottesvolk mitgliederschaflich nicht vermag, da die Kirche nach übereinstimmendem lutherischem, reformiertem und katholischem Verständnis auf den Willen und das Wirken Gottes gegründet ist und so auch ihre Rechtsordnung auf einen heteronomen Geltungsgrund aufbaut. In ihrem Eigensinn seien die Religionsgemeinschaften vor dem Staat geschützt und auch alles Ringen um Veränderungen innerhalb der kirchlichen Ordnung sei eine innerkirchliche Angelegenheit. Aber aus soziologischer Perspektive interessant findet Preuß die aktuellen Auseinandersetzungen doch. Im Projekt des Synodalen Weges sieht er im Sinne Max Webers den Laienintellektualismus aktiv, der sich in einem Dissens zum Laientraditionalismus befinde. Der Dissens darüber, wie der Glaube in Gemeinschaft zu leben sei, verändere den Erfahrungsraum, da es nun nicht mehr nur um die Beziehungen der Menschen zu Gott, sondern ihre Beziehungen untereinander gehe. Und um dies zu verhandeln, müssten die Laien letztlich auf die Sprache der Politik zurückgreifen, dann befänden sie sich schließlich jenseits des Schattens der Hierarchie – ein Schritt hin zu einer *ecclesia reformata*.

Tatsächlich ist die katholische Kirche aber gerade in ihrer jüngeren Geschichte auf das engste mit der politischen Entwicklung des neuzeitlichen Staates verbunden – nur dass sie den letzten Schritt des Staates hin

zur konstitutionellen Demokratie nicht nur nicht nachvollzogen, sondern im Gegenteil den absolutistischen Staat der Neuzeit von der Struktur her noch auf die Spitze getrieben hat. *Michael Seewald* zeichnet anhand des Zusammenhangs zwischen Dogma und päpstlicher Souveränität nach, wie sehr die gegenwärtige Verfasstheit der katholischen Kirche auf im 19. Jahrhundert rezipierten Vergesellschaftungsvorstellungen fußt. Unter Rekurs auf die Zuordnung des göttlichen und des menschlichen Elements in der Kirche, wie das Zweite Vatikanische Konzil sie vornahm, argumentiert *Seewald*, dass das Menschliche – und damit auch seine praktische Vernunft, seine Sozialität und seine Geschichtlichkeit – Heimatrecht in der dogmatischen Verfasstheit der Kirche habe. Es werden vier für die Demokratie als *way of life* prägende Prinzipien benannt (das Gleichheitsprinzip, das Mehrheitsprinzip, das Kontrollprinzip und das Normbindungsprinzip), die die Kirche in ihrer Struktur deutlich stärker als bislang berücksichtigen könnte, ohne dadurch ihren normativen Kern aufgeben zu müssen. Die Behauptung, die Kirche könne sich nicht den demokratischen Staat zum Vorbild nehmen, da über (Glaubens)Fragen der Wahrheit nicht mit Mehrheit abgestimmt werden könne, sieht *Seewald* kritisch: Die meisten Fragen, die es zu entscheiden gälte, seien nicht dogmatischer, sondern pragmatischer Natur. An der Anstrengung, wie das Evangelium zu stets neuer Zeitgenossenschaft geführt werden könne, sieht *Seewald* schließlich keinen Weg vorbeiführen.

Die meisten der hier versammelten Autorinnen und Autoren konnten für ihre Beiträge auf die Thesen zurückgreifen, die sie als Referentinnen und Referenten im Rahmen der Tagung „Semper Reformanda: Religionspolitische Reformperspektiven für die Kirchen“ am 24. und 25. Juni 2022 in der Heilig-Geist-Kapelle der Humboldt-Universität zu Berlin vorgetragen haben. Wir sind den Beitragenden dankbar, dass sie für die Ausarbeitung ihrer Texte zu diesem Band auch die Debatten mit den zahlreichen Teilnehmenden vor Ort aufgenommen und zudem aktuelle Bezüge hergestellt haben. Wir danken auch den neu hinzugekommenen Autorinnen und Autoren für die Bereitschaft, sich mit einem Beitrag zu beteiligen. Wir danken besonders Sven Altenburger und Carlotta Dankers von der Georg-August-Universität Göttingen für die editorische und technische Bearbeitung der Beiträge. Schließlich danken wir dem Berliner Katholischen Frauenbund (KDFB), insbesondere Marie Merscher, für ihre Kooperation und Unterstützung bei der Vorbereitung der Tagung.

Wir hoffen, dass dieser Band einen Beitrag dazu leisten kann, der Rede von „semper reformanda“ weitere Impulse zu verleihen.⁵ „Semper reformanda“ verstehen wir als Aufforderung zu der dauernden Anstrengung, sich einer normativen Grundbotschaft zu vergewissern und diese im Lichte aktueller Herausforderungen – der Zeichen der Zeit – neu zu interpretieren. Weltliche Gemeinschaften sind davon nicht ausgenommen.

Berlin und Göttingen, im April 2023

⁵ Vgl. zur Geschichte der Verwendung des tatsächlich nicht auf Martin Luther, sondern wörtlich auf Karl Barth zurückgehenden Ausspruchs „ecclesia semper reformanda“ umfassend Theodor Mahlmann: „Ecclesia semper reformanda“. Eine historische Aufklärung. Neue Bearbeitung, in: *Hermeneutica Sacra. Studien zur Auslegung der Heiligen Schrift im 16. und 17. Jahrhundert*, hrsg. v. Torbjörn Johansson, Robert Kolb und Johann Anselm Steiger, Berlin 2010, 381–442.

**I. Das Selbstbestimmungsrecht der Religions-
gemeinschaften und das Prinzip staatlicher
Neutralität**

Innere Angelegenheiten der Kirchen und religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates Überlegungen anlässlich des Missbrauchsskandals

Christian Waldhoff

1. Ausgangslage

Der nicht enden wollende Missbrauchsskandal vor allem in der katholischen Kirche, das Chaos und teilweise Versagen bei der innerkirchlichen Aufarbeitung, haben den Ruf nach staatlichem Einschreiten lauter werden lassen. Diese Stimmen argumentieren oft: Wenn es die Kirche als Verursacherin nicht schafft, die Missstände zu beseitigen und eine glaubwürdige Aufarbeitung zu erreichen, dann müsse der Staat eintreten. In der Sache gehen derartige Forderungen teilweise in Richtung einer „Staatsaufsicht“ für Kirchen und Religionsgemeinschaften. Einmal abgesehen von dem Faktum, dass Umgang und Aufarbeitung in den einzelnen deutschen Diözesen unterschiedlich abläuft und dass bisher keine andere Großorganisation so weit mit der Auseinandersetzung mit sexuellem Missbrauch vorangeschritten ist, erscheinen entsprechende Forderungen auch angesichts von Friktionen insbesondere zwischen der katholischen Kirche und Standards, wie sie in der staatlichen Sphäre selbstverständlich sind, nicht völlig unplausibel. Doch wie sollte das staatliche Eingreifen aussehen? Was wären die verfassungsrechtlichen Grenzen? Schließlich: Wäre das überhaupt ein gangbarer, ein sinnvoller Weg? Im Folgenden soll der Missbrauchsskandal nur als Anlass genommen werden, um die hintergründige Frage nach den Möglichkeiten einer Art „Staatsaufsicht“ für Religionsgemeinschaften allgemein auszuloten. Dazu ist zunächst das Selbstbestimmungsrecht der Kirchen und Religionsgemeinschaften als für hiesige Fragestellung zentrale religionsverfassungsrechtliche Kategorie in Erinnerung zu rufen und seine sich wandelnde Interpretation seit der Weimarer Zeit nachzuzeichnen (unter 2.). Dabei wird auch ein kurzer Vergleich zu den Besonderheiten des kirchlichen Arbeitsrechts gezogen. Schließlich sind die Schlussfolgerungen hinsichtlich einer staatlichen „Aufsicht“ im weiteren Sinn zu ziehen (unter 3.). Dabei geht es hier nicht um konkrete Maßnahmen in der Bewältigung des Missbrauchsskandals,

sondern um eine Skizzierung des Rechtsrahmens für entsprechende staatliche Aktivität.

2. Kirchenautonomie als Zentralpostulat des deutschen Religionsverfassungsrechts

2.1 Bedeutung der Autonomie der Religionsgemeinschaften im religionsverfassungsrechtlichen System des Grundgesetzes

Als erstes ist das Grundverhältnis zwischen Staat und Religionsgemeinschaften in Erinnerung zu rufen.¹ Es gehört zu den Charakteristika des deutschen religionsverfassungsrechtlichen korporativen Modells als Ergebnis einer langen pfadabhängigen Entwicklung, dass gleichberechtigt neben dem Individualgrundrecht der Religionsfreiheit das Selbstbestimmungsrecht der Religionsgemeinschaften steht.² Es handelt sich um die Zentralnorm des institutionellen Religionsverfassungsrechts im Grundgesetz. In einer freiheitlichen Religionsordnung, in der einerseits keine Staatskirche existiert, die andererseits auf Kooperation zwischen Staat und Kirchen sowie anderen Religionsgemeinschaften ausgerichtet ist, ist das eine notwendige Konsequenz. Diese zentrale Norm soll im Folgenden etwas näher betrachtet werden, zumal ihre Interpretation seit 1919 mehrfachen Wandlungen unterlag. Die Dogmatik des kirchlichen Selbstbestimmungsrechts, mit der die Juristen die Anwendung der Garantie kirchlicher Selbstverwaltung steuern, hat von 1919 bis in die Gegenwart eine Entwicklung durchlaufen. Sie wurde in den unterschiedlichen Verfassungsepochen Deutschlands seit 1919 der jeweiligen Gesamtverfassungsordnung angepasst; man könnte von einer Kompatibilisierung der Kirchenautonomie mit dem Stand des jeweiligen Verfassungsrechts sprechen. Nach diesem verfassungsrechtlich garantierten Selbstbestimmungsrecht „ordnen und verwalten“ die Religionsgemeinschaften „ihre Ange-

¹ Zu den verschiedenen Modellen: *M. Germann*, Das System des Staatskirchenrechts in Deutschland, in: D. Pirson/W. Rüfner/M. Germann/S. Muckel (Hrsg.), *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland* (1), Berlin ³2020, § 7 Rn. 7–30.

² *C. Waldhoff*, Die Zukunft des Staatskirchenrechts, in: B. Kämper/H. W. Thönnies (Hrsg.), *Die Verfassungsordnung für Religion und Kirche in Anfechtung und Bewährung* (Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 42), Münster 2008, 55–106, 92ff.

legenheiten selbständig innerhalb der Schranken des für alle geltenden Gesetzes“. Der wie auch immer zu bestimmende innere Bereich organisierter Religion bleibt von Staatseinfluss frei; die „für alle geltenden Gesetze“ gelten aber selbstverständlich auch Kirchen und Religionsgemeinschaften gegenüber.

Die Bedeutung von Art. 137 Abs. 3 WRV lässt sich schon aus der Architektur des Zentralartikels des institutionellen Religionsverfassungsrechts erkennen: Wenn Art. 137 Abs. 1 WRV mit der Formulierung „Es besteht keine Staatskirche“ den Trennungsgrundsatz zum Ausdruck bringt und es sich insgesamt um ein von (Religions-)Freiheit geprägtes, kooperatives Miteinander handeln soll, ist die Einräumung geschützter Selbstbestimmung für die Religionsgemeinschaften unerlässlich. Die Absätze 5 und 6 bieten dann konkrete Kooperationsmöglichkeiten an. Folgerichtig bezeichnet auch das Bundesverfassungsgericht Art. 137 Abs. 3 WRV als „notwendige“ Gewährleistung.³ Etwas pathetisch sprach *Johannes Heckel* von der „*lex regia*“ des deutschen Staatskirchenrechts.⁴

2.2 Funktion und Tatbestand von Art. 137 Abs 3 WRV

Die Funktion von Art. 137 Abs. 3 WRV und damit dessen Verhältnis zum Individualgrundrecht aus Art. 4 GG ist unklar und umstritten. Besteht insofern Identität oder handelt es sich um völlig selbständig nebeneinanderstehende Regelungen und Verbürgungen? Angesprochen ist damit auch das Verhältnis der beiden „Säulen“ des grundgesetzlichen Religionsverfassungsrechts, der grundrechtlichen und der institutionellen Dimension. Das Individualgrundrecht zielt historisch und m. E. auch aktuell vor allem auf Minderheitenschutz,⁵ während das institutionelle Recht zumindest in der Tendenz mit kollektiven Zusammenschlüssen das Etablierte an Religion adressiert. Dass beide Ebenen, Säulen, Dimensionen aufeinander bezogen sind, dürfte heute freilich *common sense* sein.⁶

³ BVerfGE 57, 220 (244).

⁴ *J. Heckel*, Melancthon und das heutige Staatskirchenrecht, in: Um Recht und Gerechtigkeit. Festgabe für Erich Kaufmann, Stuttgart 1950, 83–102, 85.

⁵ *O. Lepsius*, Die Religionsfreiheit als Minderheitenrecht in Deutschland, Frankreich und den USA, in: *Leviathan* 34 (2006), 321–349.

⁶ *S. Koriath*, Das Selbstbestimmungsrecht der Religionsgemeinschaften, in: D. Pirson/W. Rübner/M. Germann/S. Muckel (Hrsg.), *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland* (1), Berlin ³2020, § 16 Rn. 1.

Hauptargument gegen die Identitätsthese sind zunächst schlicht Wortlaut und Systematik des Grundgesetzes. Dem bundesrepublikanischen Religionsverfassungsrecht liegt die klare Entscheidung zugrunde, Religion sowohl in der individuellen als auch in der kollektiven Dimension zu schützen. Eine gleichsam „sinnlose“ Verdoppelung könnte so kaum begründet werden. Während die Differenzen auf Ebene des sachlichen Schutzbereichs eher gering ausfallen (in der Literatur wird regelmäßig genannt, dass Art. 137 Abs. 3 WRV auch die reine Grundstücks- oder Vermögensverwaltung oder Buchführung erfasse, das Grundrecht hingegen nicht⁷), besteht auf der Schrankenebene schon dadurch ein Unterschied, dass die Autonomienorm anders als Art. 4 GG nicht schrankenlos gewährleistet ist. Den *lex specialis*-Charakter aufgrund der sog. Schrankenspezialität hat zuletzt der „Chefarztbeschluss“ des Zweiten Senats des Bundesverfassungsgerichts von 2014 bekräftigt.⁸ Die praktischen Auswirkungen bleiben freilich schon deshalb gering, weil nach h. M. auch Art. 137 Abs. 3 WRV über Art. 4 GG mittels Verfassungsbeschwerde rügbar ist.⁹ Zudem dürfte auch unstrittig sein, dass die institutionelle Norm funktional auf das Grundrecht bezogen ist und bleibt.¹⁰ Das Bundesverfassungsgericht spricht von einer „wechselseitigen Ergänzung“ als „unterschiedliche Akzentuierungen derselben verfassungsrechtlich gewährleisteten Freiheit“;¹¹ Art. 4 GG wird insofern auch als leitender Bezugspunkt, als Basis für „eine interpretatorische Wechselwirkung“¹² charakterisiert.

Der zentrale Unterschied neben der Schrankendivergenz liegt im personalen Schutzbereich. Art. 4 GG adressiert letztlich das Individuum, während Art. 137 Abs. 3 WRV an den Begriff der „Religionsgesellschaft“, heute zurecht meist als „Religionsgemeinschaft“ gelesen, anknüpft.¹³

Das Selbstverständnis der jeweiligen Religionsgemeinschaft spielt nicht nur für die vorgelagerte Frage, ob überhaupt Religion und damit eine Religionsgemeinschaft vorliegt, sondern auch für die Bestimmung

⁷ S. Koriath, Selbstbestimmungsrecht (s. Anm. 6), Rn. 8.

⁸ BVerfGE 137, 273, 306ff., 309ff., 312ff. v. a. Rn. 106ff.

⁹ Näher B. Jeand’Heur/S. Koriath, Grundzüge des Staatskirchenrechts, Stuttgart 2000, Rn. 177; C. D. Classen, Religionsrecht, Tübingen³2021, Rn. 37.

¹⁰ Ähnlich für den Körperschaftsstatus und damit dem Verhältnis von Art. 137 Abs. 5 WRV zu Art. 4 GG BVerfGE 102, 370, 387.

¹¹ BVerfGE 137, 273, 302 Fn. 82.

¹² BVerfGE 137, 273, 303 Rn. 84.

¹³ A. Freiherr von Campenhausen/H. de Wall, Religionsverfassungsrecht, München⁵2022, § 15 Rn. 4.

des sachlichen Schutzbereichs die zentrale Rolle: Geschützt ist das Ordnen und Verwalten der eigenen Angelegenheiten. „Ordnen“ deutet dabei auf die Anerkennung originärer Normsetzungskompetenz hin.¹⁴ Was eigene Angelegenheit ist, unterlag einer Entwicklung. In der Weimarer Zeit hatte *Gerhard Anschütz* noch von einem objektiv vorgegebenen säkulareren Begriff gesprochen¹⁵ während *Godehard Josef Ebers* nach einem materiellen Kriterium suchte, das er in der „Natur der Sache“ zu finden glaubte.¹⁶ Dem hat sich das Bundesverfassungsgericht noch 1965 angeschlossen, wenn es judizierte, es komme darauf an, „was materiell, der Natur der Sache oder Zweckbeziehung nach als eigene Angelegenheit der Kirche anzusehen ist“.¹⁷ Derartige Abgrenzungsversuche sind inzwischen vollständig zugunsten der kontrollierten Berücksichtigung des religiösen Selbstverständnisses aufgegeben.¹⁸ Der Zweite Senat des Bundesverfassungsgerichts begründet wiederum zuletzt im „Chefarztbeschluss“ diese Konkretisierung des Selbstbestimmungsrechts der Religionsgemeinschaften neben dem aus dem Neutralitätspostulat folgenden Verbot Glaubenslehren zu bewerten mit der verstärkenden Wirkung des schrankenlos gewährleisteten Art. 4 GG in seiner kollektiven Dimension.¹⁹

Diese Grundannahmen werden dann in Lehre und Judikatur in Sachbereichen konkretisiert:²⁰ Lehre und Kultus einschließlich der Ausbildung der Geistlichen gehören stets zu den eigenen Angelegenheiten; davon umfasst sind auch disziplinierende Maßnahmen; Gleiches gilt für Verfassung und Organisationsstruktur bis hin zur Vermögensverwaltung. Auch die Frage, wer überhaupt Mitglied der Religionsgemeinschaft werden darf, ist geschützt. Die Rechtsprechung hat sich wegen der Probleme im kirchlichen Arbeitsrecht v. a. mit der karitativen bzw. diakonischen Tätigkeit von Religionsgemeinschaften befasst.²¹

¹⁴ BVerfGE 70, 138 (165).

¹⁵ G. Anschütz, Die Verfassung des Deutschen Reichs vom 11. August 1919. Kommentar, Berlin ¹⁴1933, 634.

¹⁶ G. J. Ebers, Staat und Kirche im neuen Deutschland, München 1930, 258ff.

¹⁷ BVerfGE 18, 385 (387).

¹⁸ B. Jeand'Heur/S. Koriath, Staatskirchenrecht (s. Anm. 9), Rn. 184.

¹⁹ BVerfGE 137, 273 (303f. Rn. 84).

²⁰ Vgl. etwa S. Koriath, Selbstbestimmungsrecht (s. Anm. 6), Rn. 19ff.

²¹ BVerfGE 70, 138; 137, 273.

2.3 Entwicklung der Schrankendogmatik

Die Schranke des „für alle geltenden Gesetzes“ in Art. 137 Abs. 3 Satz 1 WRV ist die zentrale Stellschraube, welcher Raum der Autonomie der Religionsgemeinschaft tatsächlich zukommt. Auch hier kann eine Entwicklung der Dogmatik nachgezeichnet werden, die sich ihrerseits als Spiegel der jeweiligen zeitgebundenen (Vor-)Verständnisse über die richtige Zuordnung staatlicher und religiöser Sphäre darstellt. Für Weimar spricht *Stefan Koriath* von einem „formalen“ und einem „materialen Etablismus“ hinsichtlich der Schrankenlehre.²² Wiederum *Anschütz* hat in seinem für die WRV maßgeblichen Kommentar eine formal-klare Ansicht dahingehend geäußert, gemeint seien Gesetze, die für Jedermann gälten.²³ Ein spezifischer Religionsschutz wäre damit freilich hinfällig. *Johannes Heckel* hat dem eine nach ihm benannte „Formel“ entgegengestellt. Ein für alle geltendes Gesetz sei ein solches, „das trotz grundsätzlicher Bejahung der kirchlichen Autonomie vom Standpunkt der Gesamtnation als sachlich notwendige Schranke der kirchlichen Freiheit anerkannt werden muss; m. a. W. jedes für die Gesamtnation als politische, Kultur- und Rechtsgemeinschaft unentbehrliche Gesetz, aber auch nur ein solches Gesetz“.²⁴ Die Figur baut auf der im Religionsverfassungsrecht inzwischen überwundenen Gleichordnungslehre auf. Besonders bitter ist ihr Entstehungskontext 1932, denn sehr schnell sollte sich die Missbrauchsanfälligkeit durch die Unbestimmtheit der Kriterien dramatisch zeigen. Dabei war die Intention *Heckels* eigentlich eine andere gewesen: Die „Gesamtnation“ als Bezugspunkt richtete sich gegen die deutschen Länder mit ihren Partikularinteressen, nicht gegen Minderheitsreligionen.²⁵

Das Bundesverfassungsgericht startete demgegenüber zumindest scheinbar formaler mit der sog. Bereichsscheidungslehre, die zwischen einem Innen- und einem Außenbereich der Angelegenheiten der Religionsgemeinschaft differenzierte.²⁶ Der innere Bereich sollte einer Regulierung durch für alle geltende Gesetze vollständig entzogen sein. Im Außenbereich galt die Jedermann-Formel, d. h. in einem materiellen Sinn spezi-

²² S. *Koriath*, Selbstbestimmungsrecht (s. Anm. 6), Rn. 35ff.

²³ G. *Anschütz*, Verfassung (s. Anm. 15), 636.

²⁴ J. *Heckel*, Das staatskirchenrechtliche Schrifttum der Jahre 1930 und 1931, in: *VerwArch* 37 (1932), 280–299 (284).

²⁵ J. *Heckel*, Schrifttum (s. Anm. 24), 62.

²⁶ BVerfGE 18, 385 (387); näher S. *Koriath*, Selbstbestimmungsrecht (s. Anm. 6), Rn. 38f.

fisch Religionsgemeinschaften adressierende Gesetze waren unzulässig. Die (scheinbare) Klarheit wird hier jedoch offensichtlich durch die Abgrenzungsproblematik zwischen Innen und Außen erkauft; Wertungen werden eher verdeckt, denn offengelegt. Und als nicht zu vernachlässigendes Argument: Diese Lehre findet im Wortlaut von Art. 137 Abs. 3 WRV keinen Anhaltspunkt.

Seit 1980 herrscht – mit gelegentlichen Rückschlägen – die Abwägungslehre, die alle Angelegenheiten normtexttreu einbezieht und die abwägende Zuordnung im Sinne praktischer Konkordanz zwischen den kollidierenden Rechtsgütern fordert. In den Worten des Zweiten Senats des Bundesverfassungsgerichts: „Art. 137 Abs. 3 Satz 1 WRV gewährleistet in Rücksicht auf das zwingende Erfordernis friedlichen Zusammenlebens von Staat und Kirchen [...] sowohl das selbständige Ordnen und Verwalten der eigenen Angelegenheiten durch die Kirchen als auch den staatlichen Schutz anderer für das Gemeinwesen bedeutsamer Rechtsgüter. Dieser Wechselwirkung von Kirchenfreiheit und Schranken Zweck ist durch entsprechende Güterabwägung Rechnung zu tragen [...]“²⁷ Hier wird offenbar, dass es sich um Anwendungen aus der Verfassungsrechtsdogmatik *Konrad Hesses* handelt, der auch kaum zufällig in den ersten beiden Auflagen des Handbuch des Staatskirchenrechts das Selbstbestimmungsrecht behandelt hatte.²⁸ Diese Lehre hat sich heute weitestgehend durchgesetzt – die niveauvolle Kritik eines *Helmut Quaritsch* von einer etatistisch-souveränitätssensiblen Position aus den frühen 1960er Jahren sei gleichwohl in Erinnerung gerufen.²⁹ Von manchen Vertretern wird, ohne zur Bereichs-scheidungslehre zurückkehren zu wollen, gleichwohl ein innerster „geistlich-religiöser Kern (Dogma, Sakramentsverwaltung, kultische und Seelsorgehandlungen)“ de facto von staatlicher Einwirkung ausgenommen – freilich nicht über „Bereichsscheidung“, sondern weil hier jede staatliche Regulierung unverhältnismäßig wäre.³⁰

²⁷ BVerfGE 53, 366 (404).

²⁸ *K. Hesse*, Das Selbstbestimmungsrecht der Kirchen und Religionsgemeinschaften, in: E. Friesenhahn/U. Scheuner (Hrsg.), Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland (1), Berlin ¹1974, § 9; ders., Das Selbstbestimmungsrecht der Kirchen und Religionsgemeinschaften, in: J. Listl/D. Pirson (Hrsg.), Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland (1), Berlin ²1994, § 17.

²⁹ Vgl. etwa *H. Quaritsch*, Kirche und Staat. Verfassungs- und staatsrechtliche Probleme der staatskirchenrechtlichen Lehre der Gegenwart, in: *Der Staat* 1 (1962), 175–197; 305–320; ders., Neues und Altes über das Verhältnis von Kirchen und Staat, in: *Der Staat* 5 (1966), 451–474.

³⁰ *K. Hesse*, Selbstbestimmungsrecht (§ 17) (s. Anm. 28), 550f.

Man kann zu dem Resümee kommen: „Dieses Modell hat maßvoll und zugleich deutlich die Freiheitsräume der Kirchen und Religionsgemeinschaften gestärkt.“³¹

Auch wenn die Bereichsscheidung zwischen inneren und äußeren Angelegenheiten damit unter dem Grundgesetz aufgegeben ist, sollte eines klar bleiben: Die *Glaubenslehren* einer Religionsgemeinschaft können nicht Gegenstand rechtlicher Bewertung der gar Überprüfung sein. Einem solchen in mehrfacher Hinsicht fragwürdigen „Verfassungskompatibilitätstest“ würde keine Religion standhalten, auch nicht die Großkirchen in Deutschland, auch nicht das Judentum oder der Islam. Sie müssten es auch nicht. Eine solche Herangehensweise würde sowohl das Proprium von Religion als auch den verfassungsstaatlichen Umgang mit Religion verfehlen. Nur die *Folgen* von Glaubenslehren in der Außenwirkung betreffen überhaupt die staatliche Rechtsordnung und können bzw. müssen an ihr gemessen werden.

Dieses hier anhand seiner Kernnorm skizzierte sog. Kooperationsmodell grenzt sich scharf vom amerikanischen individualzentrierten Gegenmodell einer Fixierung auf den Schutz religiöser Minderheiten ab. Wie bereits erwähnt können die Modelle nicht beliebig ausgetauscht werden, entsprechen sie doch jahrhundertelanger gesellschaftlich-politischer Erfahrung und Entwicklung, die im deutschen Bereich letztlich bis ins Reformationszeitalter zurückreicht.

Im deutschen Kontext war die Funktion des durch die Weimarer Reichsverfassung 1919 geschaffenen Kooperationsmodells seinerzeit, den Übergang vom hierarchisch-autoritären Politik- und Gesellschaftsverständnis des Kaiserreichs in eine republikanisch-demokratische Verfassungsordnung mitzugestalten.³² Die Grundthese dazu stammt von dem kürzlich verstorbenen Politikwissenschaftler Gerhard Lehmbruch.³³ Dieses Kooperationsmodell mit seinen verfassungsrechtlichen Verankerungen und Privilegierungen gilt nicht nur im Verhältnis Staat-Kirchen, sondern auch etwa in den Bereichen politische Parteien, Sozialpartnerschaft oder öffentlich-rechtlicher Rundfunk. Schon die Breite dieses kor-

³¹ S. *Korioth*, Selbstbestimmungsrecht (s. Anm. 6), Rn. 44.

³² Ausführlich jetzt die im Erscheinen begriffene Arbeit von *D. Rennert*, Hierarchie und Verhandlung. Die Verschiebung deutscher Konfliktlösungsmuster 1871–1971 am Beispiel des Religionsrechts.

³³ *G. Lehmbruch*, Die korporative Verhandlungsdemokratie in Westmitteleuropa, in: ders., Verhandlungsdemokratie. Beiträge zur vergleichenden Regierungslehre, Wiesbaden 2003, 154–176.