

Judith Hahn

# Vom Interesse des Staates an den Kirchen

## Warum Berlin religionsverfassungsrechtlich nicht Bonn ist

Das Religionsverfassungsrecht des Grundgesetzes beschreibt das Verhältnis von Staat und Religionsgemeinschaften als das einer freundlichen Trennung, die auf Kooperation angelegt ist. Statt laizistisch gleichgültig präsentierte sich der Staat in der Bonner Republik – vor allem in der Rechtsprechung – nicht nur als für Religion aufgeschlossen, sondern überdies als an institutionalisierter Religion interessiert, die im Grundgesetz noch einen erkennbar kirchlichen Zuschnitt hat. Von staatlicher Indifferenz gegenüber den Religionsgemeinschaften konnte nicht die Rede sein. Vielmehr waren das Verfassungsrecht und seine Ausdeutung in der Rechtsprechung der alten Bundesrepublik vom Interesse des Staates an den Kirchen getragen. Dies ist aus heutiger Sicht erklärungsbedürftig, denn es impliziert, der Staat als Garant religiöser Freiheit habe etwas von den Religionsgemeinschaften gebraucht oder gewollt. Und dies erscheint grundlegend diskussionswürdig. Schließlich muss sich ein religiös neutraler und säkularer Staat stets Rechenschaft darüber geben, ob und wie er mit den Religionsgemeinschaften kooperieren kann, ohne den Neutralitätsgrundsatz zu verletzen.

Wiewohl also hiermit ein kritischer Punkt berührt ist, meine ich, dass man das Staat-Kirche-Verhältnis der Bonner Republik nur vor dem Hintergrund des staatlichen Interesses an institutionalisierter Religion verstehen kann, mit heute teils dramatischen Folgen. Meiner These, auf die ich im Fazit noch einmal resümierend zurückkomme (5.), will ich in vier Schritten nachgehen. Ich will dar-tun, dass der Grundgesetzgeber bei der Konzeption des Religionsverfassungsrechts von der Voraussetzung ausging, in den Religionsgemeinschaften – konkret den Kirchen – zentrale Produzentinnen eines bürgerlichen Grundkonsenses zu finden (1.). Damit die Religionsgemeinschaften ihre Konsensarbeit bewerkstelligen konnten, eröffnete ihnen der Staat durch die religionsverfassungsrechtlichen Garantien einen breiten Ermöglichungsraum (2.). Dieser Raum ist – vor allem in der Ausdeutung durch die Gerichte – recht groß geraten. Die umfängliche Auto-nomie und das weitreichende Selbstbestimmungsrecht religiöser Institutionen stellt ein deutsches Sondergut dar, das sich nur vor dem Hintergrund ausgeprägter staatlicher Erwartungen gegenüber den Religionsgemeinschaften erklären lässt. Dies erzeugt heute jedoch Erklärungsnot. Denn die Erwartungen, die der Staat mit institutionalisierter Religion verband, werden heute nicht beziehungsweise nicht mehr durchgängig eingelöst (3.). Die gesellschaftliche Bedeutung der Reli-gionsgemeinschaften schwindet. Auch wenn die Säkularisierungsthese hinkt und

ihr vielfach widersprochen wird,<sup>1</sup> so ist der Rückgang institutioneller Religiosität kaum zu bestreiten. Diese Beobachtung erzeugt zunehmende Zweifel daran, ob die Religionsgemeinschaften die Erwartungen zu erfüllen imstande sind, die der Staat mit seiner traditionellen Interpretation des Religionsverfassungsrechts verband. Dies motiviert zwar keine Veränderung der religionsverfassungsrechtlichen Normtexte, wohl aber einen Wandel in ihrer Auslegung (4.). Das gegenwärtige Abschmelzen des Autonomie- und Selbstbestimmungsumfangs der Religionsgemeinschaften durch die staatlichen Gerichte ist eine Folge davon.

## 1 Religiöser Grundkonsens

Dass der Staat den Kirchen durch das Religionsverfassungsrecht einen großen Freiraum garantierte, in dem sie sich umfänglich entfalten konnten, geschah nicht zuletzt aus einem Impuls heraus, den Ernst-Wolfgang Böckenförde in den 1960er Jahren in den berühmten Satz von den moralischen Voraussetzungen freiheitlich-säkularer Staatlichkeit fasste.<sup>2</sup> Man versprach sich von den Kirchen, zu denen damals noch der überwiegende Teil der Bevölkerung gehörte, einen Beitrag zum Wertfundament der Gesellschaft, als dessen bedürftig sich der Staat gerade in der Nachkriegszeit erfuhr. Diese Versprechung findet im Grundgesetz, vor allem aber in der Grundgesetzinterpretation der staatlichen Gerichte, ihren Ausdruck. Hier manifestiert sich die staatliche Erwartung, dass die Religionsgemeinschaften maßgeblich und dauerhaft an der Erzeugung der böckenfördeschen Voraussetzungen freiheitlicher Staatlichkeit mitwirken würden. Nur von dieser Erwartung her kann man den Freiheitsraum verstehen, den Grundgesetz und Gerichte den Religionsgemeinschaften eröffneten. Der Umfang an institutioneller Autonomie und Selbstbestimmung, den das deutsche Religionsverfassungsrecht den Religionsgemeinschaften garantiert und der von den Gerichten traditionell extensiv interpretiert wurde, erklärt sich staatlicherseits nur vor dem Hintergrund des Selbstverständnisses, dass es – zumindest auch – ein religiöser Konsens sei, der die Gesellschaft trägt, und von der Erwartung her, dass dies so bleiben würde.

Die Gewährleistung ausgedehnter Freiheiten mit der Erfüllung staatlicher Erwartungen zu verbinden, zeugt von einer bestimmten Vorstellung, was Religionsgemeinschaften sind und wie sie sich zum Staat verhalten. Sie verweist auf

---

<sup>1</sup> Vgl. u. a. Hans Joas, *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*, Berlin: Suhrkamp 2017.

<sup>2</sup> Vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde, „Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation“ (1967), in: Ders., *Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1976, 42–64, 60.

ein Staat-Kirche-Verhältnis, das von der wechselseitigen Erwartung geprägt war, ein Entgegenkommen des Staates in der Garantie von Autonomie und Selbstbestimmung würde durch einen kirchlichen Beitrag zur Stabilisierung von Staatlichkeit honoriert werden. Diese Vorstellung ist aus systematischer Sicht mit der Ratio eines Religionsverfassungsrechts nicht leicht vereinbar. Denn anders als beispielsweise das Konkordatsrecht bildet das Verfassungsrecht ja nicht einen Kräfteausgleich zweier politisch gleichgeordneter Mächte ab, sondern nimmt den Staat als Grundrechtsverpflichteten wahr, der den Grundrechtsträgerinnen und -trägern durch die Gewährleistung von Rechten Freiheiten eröffnet. Als Grundrechtsberechtigte sind die Religionsgemeinschaften keine Partnerinnen des Staates auf Augenhöhe, sondern hängen in ihrer Betätigung von den staatlichen Gewährleistungen korporativer Autonomie und Selbstbestimmung ab. Das Verhältnis ist ein asymmetrisches, bei dem der Staat den Religionsgemeinschaften Möglichkeiten aufzeigt, die diese wahrnehmen – oder auch nicht.

Gleichwohl meine ich zeigen zu können, dass sich der Staat der Nachkriegszeit bei der Ausgestaltung der korporativen Religionsfreiheit vom Gedanken der Wechselseitigkeit und Augenhöhe hat leiten lassen. Im Hintergrund steht ein Staat-Kirche-Verständnis gemäß dem Modell zweier *societates perfectae*, wie es die katholische Kirche seit dem 19. Jahrhundert vertrat. Die Grundzüge dieses Staats- und Kirchenverständnisses legte Leo XIII. in der Enzyklika *Immortale Dei* über die christliche Staatsordnung von 1885 nieder. Zur Erzeugung sozialer Ordnung seien zwei Kräfte notwendig, die staatliche und die kirchliche Gewalt. Für die weltlichen Angelegenheiten sei der Staat, für die geistlichen die Kirche zuständig.<sup>3</sup>

Wiewohl diese Lehre eine primär katholische Position darstellt und angesichts des schwindenden Einflusses der Kirche in der politischen Sphäre aus der Defensive heraus entwickelt wurde, blieb sie doch nicht folgenlos und wurde von deutschen Rechtswissenschaftlern zur Begründung der sich ergänzenden staatlichen und kirchlichen Kompetenzen rezipiert.<sup>4</sup> Während man staatlicherseits keine durchgängige Aufteilung der Gesellschaft in staatliche und kirchliche Sphären akzeptierte, verfiel doch das Argument, der Staat müsse den Kirchen die Sorge um die geistlichen Belange der Gesellschaft überlassen. Immerhin kann der neutrale, säkulare Staat in dieser Hinsicht nicht selbst tätig werden. Ein Staat, dem es (auch) um das geistliche Wohl der Bürgerinnen und Bürger geht, muss daher den Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften umfangreiche Wirk-

<sup>3</sup> Vgl. Leo XIII., „Enzyklika *Immortale Dei* über die christliche Staatsordnung“, 01.11.1885, *Acta Sanctae Sedis*, Bd. 18, 1885, 161–180, bes. 165f.

<sup>4</sup> Vgl. u. a. Alexander Hollerbach, *Verträge zwischen Staat und Kirche in der Bundesrepublik Deutschland*, Frankfurt a. M.: Klostermann 1965, 92–96.

möglichkeiten einräumen. Dass hierdurch nicht nur kirchliche, sondern auch staatliche Interessen berührt sind, ist dann plausibel, wenn man von einer staatlichen Angewiesenheit auf eine kirchlich erzeugte Moral ausgeht. Eine eigenständige und -mächtige Betätigung der Kirchen in der Gesellschaft ist folglich dann im Sinn des Staates, wenn die Gesellschaft andernfalls an einem geistlichen Defizit leiden müsste, das auch den Staat des Wertfundaments beraubte, auf das er sich stützt.

Dass die Annahme, der Grundgesetzgeber habe sich von einem Staat-Kirche-Verhältnismodell leiten lassen, das Staat und Kirche als wechselseitig aneinander interessiert sieht, auch für das 20. Jahrhundert nicht unplausibel ist, zeigen diverse Beobachtungen. Ein Beispiel bietet bereits die Terminologie, konkret die Rede vom Staatskirchenrecht. Der Rechtswissenschaftler Martin Morlok weist nachvollziehbar darauf hin, dass dieser Begriff in seiner ranggleichen Aneinanderreihung von Staat und Kirche eine Gleichstellung beider Entitäten impliziere: „Beim ‚Staatskirchenrecht‘ geht es – jedenfalls historisch – um die rechtliche Gestaltung des Verhältnisses zwischen Staat und christlichen Großverbänden vom Typus Kirche.“<sup>5</sup> Es gehe um „die Ordnung des Verhältnisses von zwei Großinstitutionen“<sup>6</sup>.

Dass dieser Eindruck nicht fehlgeht, stützen Überlegungen von Staatsrechtlern in der Nachkriegszeit, wie sie sich unter anderem bei Rudolf Smend finden. Dieser legte in seinem vielbesprochenen Beitrag *Staat und Kirche nach dem Bonner Grundgesetz* dar, dass das deutsche Staatskirchenrecht mehrere Wachstumsringe aufweise. Eine Schicht, aus der nach Smend die Regelungen zu Vermögens- und Finanzfragen zwischen Staat und Kirche, die Staatsdotationen und die staatliche Beteiligung an der Besetzung kirchlicher Ämter stammten, bringe zwei etwa gleich starke Partner in ein ausgewogenes Rechtsverhältnis. Smend schreibt:

Staat und Kirche ordnen ihre Beziehungen sozusagen wie zwei Grundstückseigentümer ihre nachbarlichen Verhältnisse – als zwei einigermaßen kommensurable, in klaren Beziehungen zueinander lebende Mächte. Sie mögen diese Beziehungen eng gestalten, sie mögen sie lockern bis zur Trennung von Staat und Kirche – es bleibt eine Auseinandersetzung auf

---

5 Martin Morlok, „Die korporative Religionsfreiheit und das Selbstbestimmungsrecht nach § 140 GG/Art. 137 Abs. 3 WRV einschließlich ihrer Schranken“, in *Staatskirchenrecht oder Religionsverfassungsrecht? Ein begriffspolitischer Grundsatzstreit*, hg. von Hans Michael Heinig und Christian Walter, Tübingen: Mohr Siebeck 2007, 185–210, 187.

6 Ebd., 186f.

einem klar übersehbaren Felde über klar übersehbare einzelne kommensurable Gegenstände.<sup>7</sup>

Zwar bildet die Ordnung ‚nachbarlicher Verhältnisse‘ nur eine Schicht des Staatskirchenrechts ab, jedoch keine von geringem Einfluss. Es ist daher keineswegs unwahrscheinlich, dass sich der Grundgesetzgeber und die Gerichte bei der Ausgestaltung der korporativen Seite des Religionsverfassungsrechts von der Idee der Wechselseitigkeit haben leiten lassen.

Hierauf deutet auch hin, dass das Verhältnis des Staates zu den Religionsgemeinschaften bis in die Gegenwart hinein vielfach als das einer partnerschaftlichen Beziehung interpretiert wird – und dies vor allem aufgrund eines besonderen Genres der Staat-Kirche-Verhältnisgestaltung, des Staatskirchenvertragsrechts. Im *Handbuch des Staatskirchenrechts* beispielsweise preist Alexander Hollerbach den Vertrag als das vorzugswürdige Mittel der Verhältnisgestaltung zwischen Staat und Kirche. Die Wahl dieses Mittels sei nicht allein pragmatisch, sondern „der Wirklichkeit des Verhältnisses von Staat und Kirche angemessener“<sup>8</sup> als andere rechtliche Mittel der Verhältnisgestaltung, meint Hollerbach. Denn das Vertragsmodell berücksichtige in adäquater Weise, dass die Kirchen autonome und eigenberechtigte Institutionen seien:

Der Staat anerkennt nämlich in der Verfassung die eigenständige Existenz der Kirchen und Religionsgemeinschaften aus eigenem Recht, er anerkennt das hohe Gut der Religions- und Kirchenfreiheit und damit [...] seine eigene Selbstbegrenzung als weltliche Ordnungsmacht. [...] Es ist mithin der Kompetenzmangel des neutralen Staates in religiös-weltanschaulicher Hinsicht, der für das Vertragsstaatskirchenrecht spricht.<sup>9</sup>

Die Garantie korporativer Religionsfreiheit und das Selbstbestimmungsrecht liest Hollerbach in diesem Sinne nicht als staatliche Gewährung eines kirchlichen Betätigungsraums, sondern als Gewährleistung eines vorfindlichen Rechts. In ihr drücke sich nicht nur die Anerkennung aus, dass die Kirchen und Religionsgemeinschaften dem Staat vorgängige Entitäten seien, sondern auch, dass ihre Rechtsgestalt eine vom Staat unabhängige Existenz beanspruchen könne. Indem Hollerbach die Garantie religionsgemeinschaftlicher Selbstbestimmung als staatliches Eingeständnis der eigenen Grenzen versteht, die Gesellschaft in reli-

---

7 Rudolf Smend, „Staat und Kirche nach dem Bonner Grundgesetz“, *Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht*, Bd. 1, 1951, 4–14, 6.

8 Alexander Hollerbach, „Die vertragsrechtlichen Grundlagen des Staatskirchenrechts“, in *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland*, Bd. 1, hg. von Joseph Listl und Dietrich Pirson, 2. Aufl., Berlin: Duncker & Humblot 1994, 253–287, 270.

9 Ebd.

giös-weltanschaulicher Hinsicht zu organisieren, ordnet er die religionsgemeinschaftliche Betätigung in diesem Feld weniger der staatlichen Kompetenz unter als ihr vielmehr bei. Staat und Religionsgemeinschaften erscheinen so als Partner in der Gestaltung der Gesellschaft, ganz so, wie Leo XIII. dies in der Enzyklika *Immortale Dei* avisierte. Hollerbach notiert: „Solange die Kirchen wichtige Faktoren in der Wirklichkeit des politischen Gemeinwesens sind und deshalb die Notwendigkeit umfassender Regelungen besteht, müssen für die öffentliche Gesamtordnung des Verhältnisses von Staat und Kirche beide Partner zu ihrem Teil Verantwortung tragen, im Verhältnis zueinander wie zum Staatsbürger.“<sup>10</sup>

Dieses Motiv der Partnerschaft evoziert den Gedanken der Augenhöhe – und konfligiert daher mit der asymmetrischen Grundstruktur des Religionsverfassungsrechts. Dass Kirche und Staat keine gleichgewichtigen Partner sind, wird in diesem Zugang allein daran deutlich, dass die Kirche ihren Ort innerhalb der staatlichen Ordnung hat. Hollerbach spricht von der Kirche als einem Verband, „der innerhalb der staatlich-territorialen Ordnung seine Wirksamkeit entfaltet, aber grundsätzlich nach eigenem, unabgeleitetem Recht lebt“<sup>11</sup>. Es erfolgt also eine Einordnung der Kirche in den staatlichen Rechtsraum. Dabei ist aber kaum zu übersehen, dass ihr eigenrechtmächtig geordnetes Eigenleben innerhalb der staatlichen Rechtsordnung Züge eines ‚Staates im Staate‘ trägt.

Dieses Staat-Kirche-Denken könnte man als überholt abtun, wenn es das wäre. Es zeigen allerdings auch gegenwärtige Stimmen in der Debatte an, dass das Verhältnis zwischen Staat und Religionsgemeinschaften auch heute noch vielfach als das einer partnerschaftlichen Beziehung interpretiert wird. Erst jüngst betonte der Rechtswissenschaftler Gunnar Folke Schuppert, *das Mittel zur Ausgestaltung des Staat-Religionsgemeinschaften-Verhältnisses sei der Vertrag*.<sup>12</sup> Schuppert versteht „Staat und institutionell verfasste Religionsgemeinschaften als Governancekollektive aus je eigener Legitimation und Funktionslogik“<sup>13</sup>. Daher „liegt es in der Tat nahe, ihr Verhältnis zueinander *kontraktuell* zu ordnen“<sup>14</sup>. Die Religionsverfassung sei eine „Koexistenzordnung“ von Staat und Religionsgemeinschaften. Koexistenzordnungen seien „Aushandlungsordnungen“. Der Staat und die Religionsgemeinschaften begegneten sich als Verhandlungs- und Vertragspartner.

---

10 Ebd.

11 Ebd.

12 Vgl. Gunnar Folke Schuppert, *Governance of Diversity. Zum Umgang mit kultureller und religiöser Pluralität in säkularen Gesellschaften*, Frankfurt a. M./New York: Campus 2017, 236.

13 Ebd., 238f.

14 Ebd., 239 (Herv. i.O.). Die folgenden Zitate ebd., 228; 238; 244.

Ferner seien Koexistenzordnungen Anerkennungsordnungen. Hieraus folge, „dass eine solche Religionsverfassung notwendig als eine gegenseitige Anerkennungsordnung verstanden werden muss“. Schuppert geht somit von der Notwendigkeit einer reziproken Anerkennung von Staat und Religionsgemeinschaften aus.<sup>15</sup> Während der Staat den Religionsgemeinschaften Anerkennung zolle, indem er ihre Selbstbestimmung anerkenne, sei es Anerkennungsleistung der Religionsgemeinschaften, die staatliche Verfassung und den staatlichen Primat in der Konfliktlösung, ferner andere Religionsgemeinschaften als existenzberechtigt zu akzeptieren.

Während dieses Bild einer friedlichen Koexistenz dank wechselseitiger Akzeptanz traditionell denkende Staatsrechtslehrerinnen und -lehrer, die vom Paradigma des staatlichen Gewaltmonopols und der ‚Einheit der Rechtsordnung‘ her argumentieren, in Unruhe versetzt wird und man sich durchaus fragen darf, ob es der Realität institutioneller Religiosität in Deutschland entspricht, ist doch zur Kenntnis zu nehmen, dass solche und ähnliche Überlegungen aktuell nicht sonderlich aus der Reihe fallen. Denn es stellt sich gegenwärtig angesichts von Globalisierungs- wie Digitalisierungsphänomenen die Frage nach der zukünftigen Rolle des Staates und der staatlichen Souveränität. So ist weitgehend unstrittig, dass Staatlichkeit und Souveränität zu den Konzepten gehören, deren Bedeutung zukünftig neu zu bewerten sein wird. In einer zunehmend globalen Welt, so steht zu vermuten, tritt vielfach *Governance* an die Stelle von *Government*. Mit dem Steuerungsmodell *Governance* geht aber einher, bestimmte gesellschaftliche Felder der Selbstregulierung nichtstaatlicher Kräfte zu überlassen. Zu denken ist auch an die Selbstregulierung durch Religionsgemeinschaften.<sup>16</sup> Das soll vorliegend nicht näher besprochen werden. Der Hinweis sei aber gestattet, denn er plausibilisiert, warum die Idee, Staat und Religionsgemeinschaften als partnerschaftlich verbunden zu verstehen, auch heute nicht so abwegig ist, wie es die asymmetrische Grundstruktur des Religionsverfassungsrechts insinuiert.

## 2 Institutionelle Aufblähung

Für das Religionsverfassungsrecht der Bonner Republik hatte das Modell eines partnerschaftlichen Verhältnisses von Staat und Religionsgemeinschaften zur Folge, dass die korporative Dimension religiöser Freiheitsrechte eine extensive

---

<sup>15</sup> Vgl. ebd., 255.

<sup>16</sup> Vgl. u. a. Fabian Wittreck, „Religiöse Paralleljustiz im Rechtsstaat?“, in *Ordnungen religiöser Pluralität. Wirklichkeit – Wahrnehmung – Gestaltung*, hg. von Ulrich Willems, Astrid Reuter und Daniel Gerster, Frankfurt a. M./New York: Campus 2016, 439 – 493.

Ausdeutung erfuhr. Vor allem die in Art. 140 GG i.V.m. Art. 137 Abs. 3 WRV normierte Garantie religionsgemeinschaftlicher Selbstbestimmung wurde durch die Interpretation des Bundesverfassungsgerichts auf Grundrechtenebene angehoben.

Dies zeigt sich in mehrfacher Hinsicht. Ein Beispiel bietet die Zulässigkeit einer Verfassungsbeschwerde bei Verletzung des kirchlichen Selbstbestimmungsrechts. Obwohl formal kein Grundrecht oder grundrechtsgleiches Recht, wurde den Religionsgemeinschaften mit der Vermutung, dass eine Verletzung ihres Selbstbestimmungsrechts zugleich eine Verletzung des Art. 4 GG darstellen könnte, der Weg zur Verfassungsbeschwerde in allen potenziell ihrer Selbstbestimmung unterfallenden Angelegenheiten eröffnet. Dies wurde zwar differenziert begründet: Eine Verfassungsbeschwerde bei einer Verletzung des Selbstbestimmungsrechts sei nur in der Hinsicht zulässig, dass zugleich eine Verletzung der Religionsfreiheit *möglich* sei.<sup>17</sup> Bei der dann zulässigen Verfassungsbeschwerde, so hielt das Bundesverfassungsgericht fest, muss aber nicht mehr eigens materiell-rechtlich durchgeprüft werden, ob eine Verletzung des Art. 4 GG tatsächlich vorliegt: Das Gericht „kann die verfassungsrechtliche Unbedenklichkeit des angegriffenen Urteils vielmehr unter jedem in Betracht kommenden verfassungsrechtlichen Gesichtspunkt prüfen“<sup>18</sup>. So kann auch ausschließlich überprüft werden, ob ein Recht aus Art. 140 GG i.V.m. Art. 137 Abs. 3 WRV verletzt wurde.

Die Grundgesetzinterpretation der Bonner Republik ging also überwiegend von einem Ineinandergreifen von Selbstbestimmungsrecht und Religionsfreiheit aus. Hierdurch verfuhr sie beide Normenkomplexe miteinander.<sup>19</sup> Diese Verbindung ist in ihrer Selbstverständlichkeit durchaus fragwürdig. Immerhin verbindet sich ein Grundrecht mit einem subjektiven Recht mit Verfassungsrang, ein vorbehaltlos (wenngleich nicht schrankenlos) gewährleistetes Recht mit einem explizit beschränkten Recht, ein individuell formuliertes (wenn auch kollektiv und korporativ gedeutetes) mit einem korporativen Recht. Die Asymmetrien sind augenfällig. Man hat sie jedoch nicht selten übergangen. Dies hat in der Auslegungsgeschichte des kirchlichen Selbstbestimmungsrechts phasenweise dazu geführt, dass die Garantie aus Art. 140 GG i.V.m. Art. 137 Abs. 3 WRV in problematischer Weise aufgebläht wurde.

Im Feld des kirchlichen Arbeitsrechts zum Beispiel kann man anhand der Regelungen zur Mitbestimmung in kirchlichen Einrichtungen aufzeigen, wie das wechselseitige Interesse von Staat und Kirche aneinander unter den Bedingungen der Bonner Republik Verfassungsinterpretationen beförderte, die aus heutiger

---

<sup>17</sup> Vgl. wegweisend den Beschluss des Zweiten Senats, 21.09.1976, Az. 2 BvR 350/75, BVerfGE 42, 312, hier: 322f.

<sup>18</sup> Ebd., BVerfGE 42, 325–326.

<sup>19</sup> Vgl. zur Verfassung Morlok 2007, 201f.



Sicht bedenklich sind. So wurde über Jahre die Auffassung vertreten, die Freistellung der Kirchen von der Geltung des staatlichen Mitbestimmungsrechts sei verfassungsrechtlich geboten.<sup>20</sup> Die umfänglichen Freistellungsklauseln in §§ 118 BetrVG und 112 BPersVG (und in den jeweiligen Personalvertretungsgesetzen der Länder) sind konkrete Folgen dieses Verständnisses. Eine staatlich angeordnete Mitbestimmung komme in kirchlichen Einrichtungen nicht in Frage, weil dies das kirchliche Selbstbestimmungsrecht – und damit zugleich die korporative Garantie der Religionsfreiheit – verletze. Die Mitbestimmungsmaterie sei eine eigene Angelegenheit der Kirchen, die diese in Wahrnehmung ihres verfassungsmäßigen Rechts selbst regeln können müssten.

Diese Argumentation ist nicht unwidersprochen geblieben. Immerhin drängt sich der Eindruck auf, dass man die vollständige Freistellung der Kirchen von der Geltung des staatlichen Mitbestimmungsrechts eher als Zugeständnis denn als verfassungsrechtlich geboten zu verstehen habe, hätte doch schon eine partielle Freistellung der Kirchen der religiösen Eigenart kirchlicher Beschäftigungsverhältnisse ausreichend Rechnung getragen. Pauschal den Mitbestimmungsanspruch der kirchlichen Beschäftigten gegenüber dem kirchlichen Anliegen auf Selbstbestimmung fallen zu lassen, erscheint als eine Interpretation der Verfassungssituation, die einseitig stark die Interessen der Kirchen zulasten der Mitarbeiterinteressen berücksichtigt.

Eine Lösung dieses Problems erfolgte weniger verfassungssystematisch elegant als vielmehr pragmatisch. Man fand sie darin, dass die Freistellung der Kirchen von den staatlichen Mitbestimmungsgesetzen als ‚Freistellung mit Auflage‘ interpretiert wurde. Auch wenn man offenkundig zweifelte, ob die durchgängige Freistellung verfassungsrechtlich gedeckt sei, wurde der Überschuss an staatlichem Zugeständnis als in der Sache vertretbar ausgewiesen, insoweit die Kirchen selbst adäquate Ersatzregelungen, nämlich ein funktionsfähiges kircheneigenes Mitarbeitervertretungsrecht, erzeugten. Dietrich Pirson hält beispielsweise im *Handbuch des Staatskirchenrechts* in Bezug auf die Freistellungsklauseln im Personalvertretungsrecht fest: „Man vertraut darauf, daß die sozialen Belange der Amtsträger durch die Existenz entsprechender kirchlicher Vorschriften und durch die bisherige kirchliche Praxis gewahrt sind.“<sup>21</sup> Reinhard Richardi notiert in ähnlicher Weise:

---

**20** Vgl. u. a. Wolfgang Rüfner, „Das kirchlich rezipierte und adaptierte Dienst- und Arbeitsrecht der übrigen kirchlichen Bediensteten“, in *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland*, Bd. 2, 878–900, 880; Reinhard Richardi, „Das kollektive kirchliche Dienst- und Arbeitsrecht“, in: Ebd., 927–958, 934 u. 947.

**21** Dietrich Pirson, „Das kircheneigene Dienstrecht der Geistlichen und Kirchenbeamten“, in *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland*, Bd. 2, 845–875, 859.

Die Verfassungsgarantie des Selbstbestimmungsrechts bezweckt [...] nicht die Schaffung eines rechtsfreien Raumes, sondern die Bildung von Recht entsprechend dem Bekenntnis der Kirche. [...] Darin liegt keine die Kirchen bindende Pflicht. Aber der Staat bringt eine Erwartung zum Ausdruck, damit die Kirchen sich durch eine kircheneigene Regelung der Betriebsverfassung ihrer Einrichtungen in die sozialstaatliche Ordnung der Arbeitsverfassung einfügen.<sup>22</sup>

Richardis differenzierte Position, die Kirchen seien zur Schaffung eines eigenen Mitarbeitervertretungsrechts nicht verpflichtet, ist zutreffend – und doch nur die halbe Geschichte. Rechtlich sind die Kirchen nicht dazu angehalten, darauf verzichten können sie ohne Nachteile jedoch genauso wenig. Denn während der Staat die Kirchen nicht zu einer entsprechenden Rechtserzeugung zwingen kann, so kann – ja muss – er doch die Freistellung davon abhängig machen, dass das Schutzdefizit, das andernfalls gegenüber den kirchlichen Beschäftigten bestünde, durch die Kirchen selbst gefüllt wird. Statt einer Rechtspflicht wirkt gegenüber den Kirchen die politische Erwartung, dass dies geschieht.

Hieraus kann man einiges über den Zuschnitt des Bonner Staat-Kirche-Verhältnisses lernen. Es beruht auf der Stabilität wechselseitiger Erwartungen und der Zuverlässigkeit ihrer Erfüllung. Es ist erkennbar als Koexistenzordnung konzipiert. Es setzt auf einen Staat, der den Religionsgemeinschaften maximal entgegenkommt, weil er von ihnen konstruktive Zusammenarbeit erwarten kann, und auf Religionsgemeinschaften, die dieser Erwartung entsprechen, weil sie wissen, dass ihr Freiraum hiervon abhängt. Dieses System ist auf Harmonie angewiesen. Es erweist sich nur im Gleichklang von Staat und Religionsgemeinschaften als funktionstüchtig. Auch dies kann man am Beispiel des kirchlichen Arbeitsrechts zeigen. Fast harmonietrunken muten manche Beiträge an, in denen die Autorinnen und Autoren die Einigkeit von Staat und Kirche und ihre arbeitsrechtlich gleichgelagerten Interessen beschwören. Bei Wolfgang Rüfner etwa liest man in Bezug auf die kirchliche Ausgestaltung des individuellen Arbeitsrechts:

Zwischen den staatlichen und den kirchlichen Vorstellungen von individuellem Arbeitsrecht besteht kein prinzipieller Gegensatz. Insbesondere hat die Kirche keine Einwendungen gegen den sozialen Schutz der Arbeitnehmer. Sie ist sogar geneigt, ihre Arbeitnehmer prinzipiell ‚sozialer‘, d. h. günstiger zu behandeln als andere Arbeitgeber. Der Spruch ‚Unter dem Krummstab ist gut leben‘ setzt sich in den kirchlichen Arbeitsverhältnissen der Gegenwart fort.<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> Richardi 1995, 947f.

<sup>23</sup> Rüfner 1995, 884.

Jenseits der Frage, ob die vorgenannten Beobachtungen die soziale Realität kirchlicher Beschäftigter ausnahmslos zutreffend abbilden, verdeutlichen sie, dass das Staat-Kirche-Verhältnis der Bonner Republik, das auf maximalen Freiraum der Religionsgemeinschaften setzte, nur dadurch denkbar wurde, dass sich die Religionsgemeinschaften die staatlichen Interessen in umfangreicher Weise zu eigen machten.

### 3 Erklärungsnot

Die Bereitschaft der Kirchen, sich staatlichen Interessen konform zu verhalten, wurde in der Bonner Republik staatlicherseits dadurch honoriert, dass der Staat kirchliche Ansprüche weitgehend als verfassungsrechtlich gedeckt auswies. Man neigte gesetzgeberisch und höchstrichterlich dazu, die einschlägigen religionsrechtlichen Artikel im Sinne der Kirchen auszudeuten, da dies für alle Beteiligten vorteilhaft erschien. Doch was geschieht, wenn die Vorteile dieser Praxis nicht mehr offenkundig auf der Hand liegen, wenn der Staat von seinem Entgegenkommen nicht mehr durchgängig profitiert? Für diese Unwucht in einer reziproken Interessenstruktur kommen unterschiedliche Gründe in Frage. Zum einen erlebt die institutionelle Religiosität einen Verlust ihrer gesellschaftlichen Bedeutung. Zum anderen ist keineswegs mehr ausgemacht, dass das Verhältnis zwischen dem Staat und den Religionsgemeinschaften von Harmonie geprägt ist.

Ob Religionsgemeinschaften dauerhaft zu den Produzentinnen der Voraussetzungen gehören werden, auf die der Staat angewiesen ist und die sich einer staatlichen Selbstherstellung entziehen, wird heute kritisch diskutiert. Während das Böckenförde-Diktum in den kirchlichen und kirchennahen Debatten emphatisch beschworen und auf den gesellschaftlichen Beitrag der Kirchen zurückbezogen wird, steht zugleich im Raum, dass das Theorem nicht notwendig auf die Leistung der *Kirchen und Religionsgemeinschaften* abstellt – wie ja auch Böckenförde selbst betont.<sup>24</sup> Während weitgehend unstrittig ist, dass der Staat von Voraussetzungen lebt, die andere gewährleisten, gilt doch nicht mehr unhinterfragt, dass dies religiös erzeugte Voraussetzungen, ja mehr noch, von den Religionsgemeinschaften geschaffene Voraussetzungen sein müssen oder zukünftig überhaupt sein können. Der Politikwissenschaftler Klaus von Beyme hat 2015 auf die Fragilität dieser Behauptung hingewiesen und bezweifelt, „dass die

---

<sup>24</sup> Vgl. Dieter Gosewinkel, „Beim Staat geht es nicht allein um Macht, sondern um die staatliche Ordnung als Freiheitsordnung“. Biographisches Interview mit Ernst-Wolfgang Böckenförde“, in *Wissenschaft, Politik, Verfassungsgericht. Aufsätze von Ernst-Wolfgang Böckenförde. Biographisches Interview von Dieter Gosewinkel*, Berlin: Suhrkamp 2011, 305–486, 432.

heutige Gesellschaft auf die christliche Religion als geistiges Fundament angewiesen sei“<sup>25</sup>. An die Stelle religiöser Moralagenturen träten säkulare Alternativen gesellschaftlicher Inklusion: „Der bürgerschaftliche Grundkonsens beruht auf gemeinsamen Interessen, Kooperationschancen und gemeinsamen historischen Lernprozessen mehr als auf dem zerfallenen religiösen Konsens der Vergangenheit.“<sup>26</sup>

Über die Frage, wie es gerade um einen ‚bürgerlichen Grundkonsens‘ bestellt ist und inwieweit sich die von von Beyme vorgeschlagenen Alternativen als konsenskonstitutiv erweisen, könnte man intensiv sprechen, das soll hier allerdings nicht geschehen. Von Bedeutung für meine Ausführungen ist vielmehr von Beymes Rede vom „zerfallenen religiösen Konsens der Vergangenheit“. Sie verweist auf die Entwicklung einer nachchristentümlichen Gesellschaft, in der sich ein (faktischer oder immer schon fiktiver) religiöser Konsens der Vergangenheit zwar noch in mancherlei Rhetorik findet, dessen ungeachtet aber kaum mehr als Geltungsgrund taugt. Das bedeutet nicht, dass Religiosität schwindet, doch sie ist nicht mehr zwingend religionsgemeinschaftlich verankert und nicht mehr durchgängig christlich geprägt.

Unter den Bedingungen einer sich säkularisierenden wie religiös pluralisierenden Gesellschaft nimmt jedoch auch die Rede vom Religionsverfassungsrecht als Koexistenzordnung eine andere Bedeutung an. So wird Koexistenz in der nachchristentümlichen Gesellschaft weniger als Herausforderung begriffen, Staat und Religionsgemeinschaften einander konstruktiv zuzuordnen, sondern vielmehr zu einer Ordnungsaufgabe des Staates, der ein Ordnungsgefüge bereitstellt, in dem plurale Religiosität friedlich koexistieren kann. Gunnar Folke Schuppert sieht in diesem Sinne den Staat in der Pflicht, „*Governance of Diversity*“ zu betreiben, das heißt eine „*Theorie des Umgangs mit Pluralität*“<sup>27</sup> zu entwickeln, die den staatlichen „Umgang mit Religion und Religionsgemeinschaften als ein zentrales Governanceproblem moderner Staatlichkeit“<sup>28</sup> wahrnimmt. Ein solches Staat-Religionsgemeinschaften-Verhältnis ist erkennbar anders als das Partnerschaftsmodell der Bonner Zeit. Es verlangt dem Staat vermehrt eine hoheitliche Ordnungsleistung gegenüber Religiosität und den Religionsgemeinschaften ab.

Zugleich macht der Staat immer häufiger die Erfahrung, dass institutionalisierte Religiosität nicht nur als Quelle von Konsens versagt, sondern vielmehr Quelle gesellschaftlichen *Dissenses* sein kann. Dieser Dissens manifestiert sich

---

<sup>25</sup> Klaus von Beyme, *Religionsgemeinschaften, Zivilgesellschaften und Staat. Zum Verhältnis von Politik und Religion in Deutschland*, Wiesbaden: Springer 2015, 95.

<sup>26</sup> Ebd.

<sup>27</sup> Schuppert 2017, 16 (Herv. i. O.).

<sup>28</sup> Ebd., 18.

nicht zuletzt zwischen dem Staat und den Religionsgemeinschaften selbst. Dass der Status von Religion in der Gesellschaft zunehmend gerichtlich geklärt wird, legte Astrid Reuter 2014 in einer beeindruckenden Monografie dar. Sie zeigte auf, dass auch die Religionsgemeinschaften ihre Konflikte gegenüber dem Staat zunehmend gerichtlich austragen. Denn über rechtliche Ansprüche – und zuvörderst die gerichtlich durchgesetzten – werde in der Gegenwartsgesellschaft Anerkennung erzeugt. Astrid Reuter spricht vom Recht, vor allem von den Grund- und Menschenrechten, als „Schlüsselressource im Kampf um Anerkennung“<sup>29</sup>.

Die gerichtliche Anerkennung verfassungsrechtlich verbürgter Ansprüche gelte heute als eine zentrale Form, in der sich die gesellschaftliche Anerkennung von Individuen oder Gruppen ausdrücke. Reuter nennt dies die „Vergerechtigungs-“ bzw. „Vergrundrechtlichungs-“ sozialer Anerkennung“<sup>30</sup>. Ihr konkretes Beispielfeld sind Streitfälle über die Religionsfreiheit. Der vor staatlichen Gerichten ausgetragene Streit religiöser Individuen oder Religionsgemeinschaften um in der Religionsfreiheit begründete Rechte sei als Kampf um Anerkennung religiöser Positionen in einer sich pluralisierenden und säkularisierenden Gesellschaft zu verstehen.

Diesen Kampf gerichtlich zu führen, ist unbestrittenes Recht von Religionsgemeinschaften. Hierüber ist vorliegend nicht zu diskutieren. Wohl aber zeigt die Tendenz zu einem gegen den Staat vor Gerichten ausgetragenen Kampf um Anerkennung an, dass das Verhältnis von Staat und Religionsgemeinschaften nicht mehr durchgängig von Harmonie und Koexistenz getragen ist.

## 4 Folgen

Dies bleibt nicht folgenlos. Vielmehr nimmt das politisch ausgehandelte Staat-Kirche-Verhältnis der Bonner Zeit in der Berliner Republik zunehmend Züge eines rechtlich determinierten Verhältnisses an. Es reguliert sich nicht mehr primär auf dem Verhandlungswege, sondern durch das Recht und im Zuge der Rechtsprechung. Während das harmonische Miteinander von Staat und Kirchen in der Bonner Republik das Staat-Kirche-Verhältnis als eine Koexistenzordnung unter dem Leitbild der Partnerschaft möglich machte, verweist der Staat heute im Konflikt verstärkt auf die asymmetrischen Verhältnisse des Religionsverfassungsrechts.

---

<sup>29</sup> Astrid Reuter, *Religion in der verrechtlichten Gesellschaft. Rechtskonflikte und öffentliche Kontroversen um Religion als Grenzarbeiten am religiösen Feld*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2014, 71.

<sup>30</sup> Ebd.

Dies findet auch terminologischen Ausdruck. Die Rede vom Staatskirchenrecht, die eine Gleichordnung der Partner Staat und Kirche insinuiert, wird seltener. An ihre Stelle tritt der Begriff Religions(verfassungs)recht, der die staatliche Leistung, Angelegenheiten der Religion der Verfassungsordnung zu unterwerfen, ins Bild bringt. Gunnar Folke Schuppert spricht von einem mit dem Begriff Religionsverfassungsrecht bewirkten „Geländegewinn und Realitätszuwachs“<sup>31</sup> des staatskirchenrechtlichen Feldes. Der Staat als Urheber der Normen findet im Terminus Religions(verfassungs)recht selbst keine Erwähnung. Martin Morlok sieht hierin eine Entwicklung, die den europarechtlichen Normen und ihrer Bedeutung für den rechtlichen Status der Religionsgemeinschaften Rechnung trägt.<sup>32</sup> Genauso wenig tauchen die Religionsgemeinschaften begrifflich auf – schon gar nicht in einer christlichen oder kirchlichen Verengung.<sup>33</sup> Sie wurden ersetzt durch den abstrakten Begriff Religion, der sowohl die individuelle wie die kollektive oder korporative Dimension der Religionsfreiheit umfassen kann. Morlok deutet die Rede vom Religionsverfassungsrecht daher als von dem Ziel mitgetragen, die individuelle Religiosität und die mit ihr verbundenen Rechtsansprüche auch im Kontext der korporativen Dimension von Religionsfreiheit zu berücksichtigen.<sup>34</sup>

Religion wird heute verstärkt individuell wahrgenommen. Die Rechtsprechung stellt zunehmend das Individuum als Träger religiöser Rechte in den Vordergrund. Institutionelle Rechte werden hingegen tendenziell nachrangig gewichtet. Dies hängt mit der schon angesprochenen Entwicklung zusammen, die Astrid Reuter als „Vergrundrechtlichung“ des Staatskirchenrechts<sup>35</sup> bezeichnet hat. In dem Maße, in dem das Staatskirchenrecht zu einem Religionsverfassungsrecht werde, trete die Religionsfreiheit in den Vordergrund und dränge die institutionelle Konzeption des traditionellen Staatskirchendenkens zurück. Rudolf Streinz macht das am Begriffswandel vom Staatskirchenrecht zum Religionsverfassungsrecht fest. Er hält allerdings den Begriff Staatskirchenrecht für geeigneter, denn dieser betone „die fortbestehende Bedeutung der institutionellen Dimension auch gegenüber der grundrechtlichen Dimension“ und sei daher Ausdruck für einen „institutionellen ‚Überhang‘, der nicht freiheitsrecht-

---

31 Schuppert 2017, 199.

32 Vgl. Morlok 2007, 188.

33 Vgl. ebd., 187 f.

34 Vgl. ebd., 188 f.

35 Reuter 2014, 86.

lich erklärt werden kann“.<sup>36</sup> Der Terminus Religionsverfassungsrecht stehe in diesem Sinne für die Erfahrung, dass dieser institutionelle Überhang zunehmend in Abrede steht.

Dies lässt sich am gerichtlichen Abschmelzen des Autonomie- und Selbstbestimmungsumfangs der Religionsgemeinschaften beobachten. Heute ist zum Beispiel in Arbeitsrechtssachen nicht mehr ausgemacht, dass die Gerichte den Kirchen mehr Gehör schenken als einzelnen kirchlichen Beschäftigten. Symptomatisch für diesen Kurswechsel steht der Impuls, den der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte den deutschen Gerichten 2010 in der Rechtssache Schüth gab, insoweit das Gericht mit Blick auf die deutschen Vorinstanzen verwundert feststellte, man habe in den vorinstanzlichen Entscheidungen, „wie es scheint ohne weitere Nachprüfungen vorzunehmen, den Standpunkt des kirchlichen Arbeitgebers [...] übernommen“; eine Entscheidung sei jedoch nicht möglich, ohne dass dabei „tatsächlich eine Abwägung der in Rede stehenden Interessen im Licht des Grundsatzes der Verhältnismäßigkeit stattfindet“.<sup>37</sup> Nicht zuletzt durch solche europäischen Impulse ist im Feld des Religionsverfassungsrechts von einem weiteren Abschmelzen des institutionellen Primats vor dem individuellen auszugehen.

Neben diesen Gewichtsverlagerungen, die man beobachten kann, wenn individuelle und korporative Rechte aufeinandertreffen, kann man einen Vorrang der individuellen Perspektive bei der Interpretation korporativer Ansprüche erkennen. So legt Martin Morlok dar, dass man selbst Normen wie den Art. 140 GG i.V.m. Art. 137 Abs. 3 WRV vom individuellen Schutzgedanken des Art. 4 GG her zu lesen habe: „In dieser Betrachtung wird damit nicht nur und nicht in erster Linie die Freiheit der Korporation als vorgefundene gesellschaftliche Größe geschützt, sondern die Freiheit der Bürger, sich korporativ religiös zu betätigen und ihre Religion zusammen mit anderen auszuüben.“<sup>38</sup> So erhielten die korporativen Garantien von Freiheit und Selbstbestimmung ihren Sinn nur von der individuellen Religionsfreiheit her. Morlok spielt dies am Beispiel der kirchenspezifischen Loyalitätsobliegenheiten im Arbeitsrecht durch. Diese seien im Grunde nur dann tragfähig, wenn sie sich auf Ansprüche der korporativ verbundenen religiösen Individuen zurückführen ließen. So sei „das Recht auf Tendenzreinheit zu ver-

---

**36** Rudolf Streinz, „Vielfalt der Religionen und Kulturen als Herausforderung an das Religionsverfassungsrecht“, in *Theologische Ethik im Pluralismus*, hg. von Konrad Hilpert, Freiburg i. Br./Freiburg i. Ue.: Herder 2012, 141–161, 144.

**37** Europäischer Gerichtshof für Menschenrechte, Urteil in der Rechtssache Schüth gegen Deutschland, 23.09.2010, Az. 1620/03, Rdnr. 69; dt. Übersetzung einsehbar unter [www.bmjv.de/SharedDocs/EGMR/DE/20100923\\_1620-03.html](http://www.bmjv.de/SharedDocs/EGMR/DE/20100923_1620-03.html) (07.08.2018).

**38** Morlok 2007, 196.

stehen vom Recht der Mitglieder der Organisation her, sich nur mit Gleichgesinnten zusammenzutun und in einer Organisation die gemeinsame Religion zu praktizieren“<sup>39</sup>. Je stärker die Loyalitätsobliegenheiten sich von diesem Ankerpunkt entfernten, desto geringer müssten sie ausfallen: „In dem Maße, in dem das Homogenitätsinteresse nichts mehr mit der Erfahrung der Mitglieder zu tun hat, sondern sich verselbständigt hat, ist sein Gewicht geringer zu veranschlagen.“<sup>40</sup>

Die Entwicklung im katholisch-kirchlichen Bereich, hinsichtlich der Loyalitätsobliegenheiten sukzessive abzurüsten – wie man z. B. bei der letzten Novelle der *Grundordnung des kirchlichen Dienstes* aus dem Jahr 2015 beobachten konnte, kann man vor diesem Hintergrund als Lernprozess begreifen. Er trägt der Erkenntnis Rechnung, dass sich der gegenüber den Beschäftigten geltend gemachte Anspruch, diese müssten ihre Lebensführung an amtlich-katholischen Sittenvorstellungen orientieren, heute kaum mehr als ein Anspruch begründen lässt, den die Mitglieder der Organisation Kirche gegenüber den kirchlichen Beschäftigten erheben. In Morloks Diktion handelt es sich vielmehr um ein ‚Homogenitätsinteresse‘, das ‚sich verselbständigt hat‘ und daher zunehmend schwieriger begründbar ist. Im Licht einer Norminterpretation, die von einem Primat individueller Ansprüche ausgeht, wird es mühsamer werden, diese Verselbständigungen gegen kollidierende individuelle Ansprüche ins Feld zu führen und durchzusetzen – und dies auch jenseits des kirchlichen Arbeitsrechts. Von dieser Dynamik werden auch Kernbereiche kirchlicher Selbstbestimmung berührt sein, die heute noch fraglos als verfassungsmäßig geschützt angesehen werden. Mein Bochumer Kollege Georg Essen stellte in einem Gespräch einmal die Frage: „Fällt das Angelusgeläut noch unter den Schutzbereich des Art. 4, wenn niemand in der Gemeinde den Angelus mehr betet bzw. kaum jemand noch weiß, was selbiger ist?“ Auf Dauer wird man das angesichts des Vorgesagten kaum mehr affirmativ beantworten können.

## 5 Fazit

War das Zueinander von Staat und Kirche in der Bonner Republik noch weitgehend von einer wechselseitigen Erwartungsstruktur getragen, so wird es nun sukzessive durch ein Staat-Religionsgemeinschaften-Verhältnis abgelöst, das den Staat als Garanten einer Religionsverfassung versteht, die der sich pluralisierenden religiösen Landschaft einen Rahmen verleiht und die Koexistenz pluraler

---

<sup>39</sup> Ebd., 207.

<sup>40</sup> Ebd.



Religiosität in der Gesellschaft ermöglicht. Religion ist nicht mehr durchgängig christlich. Sie ist nicht mehr überwiegend institutionell verfasst. Und sie ist nicht mehr ausnahmslos staatsfreundlich. Statt partnerschaftlich geteilter Sorge um die Gesellschaft in ‚weltlicher‘ und ‚geistlicher‘ Hinsicht, wie sie sich in dem Begriff Staatskirchenrecht ausdrückt, ist heute der Staat als Ursprung eines Religionsverfassungsrechts im Blick, das die pluralen Ansprüche religiöser Individuen und Gemeinschaften in einen koexistenzfähigen Ausgleich setzen soll.

Das hat zur Folge, dass sich die deutsche Religionsverfassung ändert. Statt Politik mit ihrem Medium der Aushandlung herrscht heute zunehmend Recht, das einseitig staatlich gesetzt wird. Auch dieses wandelt sich. Dabei ändern sich nicht die Normtexte, wohl aber ihre Interpretationen. Was wir aktuell in der Rechtsprechung erleben – ob zum Streikrecht in kirchlichen Einrichtungen, zur Kündigungsrelevanz von Loyalitätsobliegenheiten oder der Relevanz der Religionszugehörigkeit in Beschäftigungsfragen –, sind Korrekturen in der Ausdeutung der korporativen Garantien des Grundgesetzes, die sukzessive den ‚institutionellen Überhang‘ zurücknehmen, der den Kirchen in der Nachkriegszeit zugestanden wurde. Die Normtexte bleiben dieselben. Aus ihnen wird jedoch einiges an institutioneller Luft abgelassen. Es ist daher kein Zufall, dass die zentralen Problemfelder des Religionsverfassungsrechts heute an der konzeptionellen Nahtstelle aufbrechen, an der die Garantie der Religionsfreiheit mit der Garantie des Selbstbestimmungsrechts verfügt wurde. Fabian Wittreck hat in Bezug auf die Religionsfreiheit im Grundgesetz einmal geschrieben „Bonn ist doch Weimar“<sup>41</sup>. Berlin aber, so meine ich, ist erkennbar nicht Bonn.

## Literatur

- Beyme, Klaus von (2015): *Religionsgemeinschaften, Zivilgesellschaften und Staat. Zum Verhältnis von Politik und Religion in Deutschland*, Wiesbaden: Springer.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1967/1976): „Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation“ (1967), in: Ders., *Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 42–64.
- Gosewinkel, Dieter (2011): „Beim Staat geht es nicht allein um Macht, sondern um die staatliche Ordnung als Freiheitsordnung“. Biographisches Interview mit Ernst-Wolfgang Böckenförde“, in *Wissenschaft, Politik, Verfassungsgericht. Aufsätze von Ernst-Wolfgang Böckenförde. Biographisches Interview von Dieter Gosewinkel*, Berlin: Suhrkamp, 305–486.

---

<sup>41</sup> Fabian Wittreck, „Bonn ist doch Weimar. Die Religionsfreiheit im Grundgesetz als Resultat von Konflikt und Kontroverse“, in *Religionskonflikte im Verfassungsstaat*, hg. von Astrid Reuter und Hans G. Kippenberg, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2010, 66–92.

- Joas, Hans (2017): *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*, Berlin: Suhrkamp.
- Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland*, Bd. 1–2, hg. von Joseph Listl und Dietrich Pirson, 2., grundl. neubearb. Aufl., Berlin: Duncker & Humblot 1994/1995.
- Hollerbach, Alexander (1965): *Verträge zwischen Staat und Kirche in der Bundesrepublik Deutschland (Juristische Abhandlungen, Bd. 3)*, Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Hollerbach, Alexander (1994): „Die vertragsrechtlichen Grundlagen des Staatskirchenrechts“, in *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland*, Bd. 1, 253–287.
- Leo XIII. (1885): „Enzyklika *Immortale Dei* über die christliche Staatsordnung“, 01.11.1885, *Acta Sanctae Sedis*, Bd. 18, 161–180.
- Morlok, Martin (2007): „Die korporative Religionsfreiheit und das Selbstbestimmungsrecht nach § 140 GG/Art. 137 Abs. 3 WRV einschließlich ihrer Schranken“, in *Staatskirchenrecht oder Religionsverfassungsrecht? Ein begriffspolitischer Grundsatzstreit*, hg. von Hans Michael Heinig und Christian Walter, Tübingen: Mohr Siebeck, 185–210.
- Pirson, Dietrich (1995): „Das kircheneigene Dienstrecht der Geistlichen und Kirchenbeamten“, in *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland*, Bd. 2, 845–875.
- Reuter, Astrid (2014): *Religion in der verrechtlichten Gesellschaft. Rechtskonflikte und öffentliche Kontroversen um Religion als Grenzarbeiten am religiösen Feld (Critical Studies in Religion/Religionswissenschaft, Bd. 5)*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Richard, Reinhard (1995): „Das kollektive kirchliche Dienst- und Arbeitsrecht“, in *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland*, Bd. 2, 927–958.
- Rüfner, Wolfgang (1995): „Das kirchlich rezipierte und adaptierte Dienst- und Arbeitsrecht der übrigen kirchlichen Bediensteten“, in *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland*, Bd. 2, 878–900.
- Schuppert, Gunnar Folke (2017): *Governance of Diversity. Zum Umgang mit kultureller und religiöser Pluralität in säkularen Gesellschaften (Religion und Moderne, Bd. 10)*, Frankfurt a. M./New York: Campus.
- Smend, Rudolf (1951): „Staat und Kirche nach dem Bonner Grundgesetz“, *Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht*, Bd. 1, 4–14.
- Streinz, Rudolf (2012): „Vielfalt der Religionen und Kulturen als Herausforderung an das Religionsverfassungsrecht“, in *Theologische Ethik im Pluralismus (Studien zur theologischen Ethik, Bd. 133)*, hg. von Konrad Hilpert, Freiburg i. Br./Freiburg i. Ue.: Herder 2012, 141–161.
- Wittreck, Fabian (2010): „Bonn ist doch Weimar. Die Religionsfreiheit im Grundgesetz als Resultat von Konflikt und Kontroverse“, in *Religionskonflikte im Verfassungsstaat*, hg. von Astrid Reuter und Hans G. Kippenberg, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 66–92.
- Wittreck, Fabian (2016): „Religiöse Paralleljustiz im Rechtsstaat?“, in *Ordnungen religiöser Pluralität. Wirklichkeit – Wahrnehmung – Gestaltung (Religion und Moderne, Bd. 3)*, hg. von Ulrich Willems, Astrid Reuter und Daniel Gerster, Frankfurt a. M.: Campus, 439–493.