BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE

ABHANDLUNGEN · NEUE FOLGE, HEFT 130

Martin Heckel

Vom Religionskonflikt zur Ausgleichsordnung

Der Sonderweg des deutschen Staatskirchenrechts vom Augsburger Religionsfrieden 1555 bis zur Gegenwart

MÜNCHEN 2007

VERLAG DER BAYERISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN

IN KOMMISSION BEIM VERLAG C. H. BECK MÜNCHEN

ISSN 0005–710X
ISBN 978 3 7696 0967 7
© Bayerische Akademie der Wissenschaften, München 2007
Gesamtherstellung: Druckerei C. H. Beck, Nördlingen
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier
(hergestellt aus chlorfrei gebleichtem Zellstoff)
Printed in Germany

Peter Lerche
in alter Freundschaft

Vorwort

Der vieldiskutierte „Zusammenstoß der Kulturen" gegensätzlicher religiöser und weltanschaulicher Prägung erfordert spezifische Rechtsformen zur Wahrung des Friedens und der Freiheit in einer gemeinsamen Gesellschafts- und Staatsordnung. Das deutsche Staatskirchenrecht besitzt damit reiche, aus schweren Krisen gewonnene, historisch bewährte Erfahrungen, die weltweit ihresgleichen suchen.

Die vorliegende rechtshistorische und rechtsdogmatische Studie skizziert die Anfänge des deutschen Staatskirchenrechts im Alten Reich nach der Glaubensspaltung im 16. Jahrhundert. Sie zeigt sodann den tiefen Umbruch des Rechtssystems in der Aufklärung und seine Wandlungen im modernen Verfassungsstaat und in der Ausbildung der pluralistischen Gesellschaft. Aber sie betont besonders die – gerade im Vergleich überaus lehrreichen – Linien der Kontinuität, in denen das deutsche Staatskirchenrecht gewisse Grundkonstellationen von der frühen Neuzeit bis zur Gegenwart in den folgenden zehn Punkten durchgehalten hat: Durch politische Friedenspflicht mit striktem Gewaltverbot, Beschränkung religiöser Absolutheitsansprüche, Selbstbeschränkung der Staatsgewalt auf gemeinsame säkulare Ziele, weltliche Wahlfreiheit zwischen antagonistischen Religionen, Schutz des religiösen Selbstverständnisses gegen konfessionsfremde Übergriffe, säkulare Rahmennormen für unlösbare geistliche Konflikte, Offenheit des weltlichen Rechts für religiöse Entfaltung, Korrelation von Freiheit und Beschränkung, Verbindung von Subordination und Koordination, Kombination von Säkularisierung und Konfessionalisierung zur Abwehr wie zur Sicherung der Religion.

Die einschlägigen staatskirchenrechtlichen Probleme kulminieren heute vor allem im Kulturverfassungsrecht, denen hier – pars pro toto – an der Frage des staatlichen Unterrichts über Religion nachgegangen werden soll. Sie werden verschärft durch den Prozeß der Säkularisierung, der insbesondere in den neuen Bundesländern als Nachwirkung der atheistischen Weltanschauungspolitik der DDR zu beobachten ist.

Der Text wurde stark gekürzt am 15. November 2005 zum 450-jährigen Jubiläum des Augsburger Religionsfriedens in der Öffentlichen Vortragsreihe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften vom Winter 2005/2006 in der Münchener Residenz vorgetragen.

Inhalt

Neues Suchen nach dem Ursprung und Sinn 9

Erstes Kapitel (A): Zum Reichskirchenrecht des Alten Reichs 10
I. Der Auftakt im Augsburger Religionsfrieden 1555 10
II. Politische Ordnung im Streit um die Wahrheit 13
III. Das Leitbild der Glaubenseinheit in Kirche und Recht 15
IV. Die Wiedervereinigungs- und Notrechtsproblematik 18
V. Der umstrittene Rechtscharakter des Religionsfriedens 21

Zweites Kapitel (B): Seine Struktur: Konfessionelle Koexistenz in paritätischer Rahmenordnung 23
I. Konfessionelles Vorverständnis und Spaltung des Rechtssystems 23
II. Der Ausbau der Parität durch den Westfälischen Frieden 25
III. Säkularisierung und Konfessionalisierung durch säkulare Rahmennormen 28
IV. Wahrung der Freiheit und Eigenart beider Konfessionen 29
V. Konfliktlösung durch Schutz vor fremdkonfessionellem Übergriff 31

Drittes Kapitel (C): Die Wende zum Staatskirchenrecht des 19. und 20. Jahrhunderts 34
I. Ausgleichsordnung der Freiheit und Gleichheit für alle Religionen 34
II. Die Säkularisation 1803 als Weg in den modernen säkularen Staat 37
III. Das Staatskirchenrecht im neuen säkularen Kontext 39
IV. Friede kraft säkularer Rechtseinheit und Subordination 41
V. Notwendigkeit der Kooperation und Koordination 44
VI. Trennung und Neutralität 46
VII. Korrelation von Freiheitsgewähr und Schranke 49

Viertes Kapitel (D): Religionsfreiheit im Widerstreit 53
I. Die allgemeine Erweiterung der Religionsfreiheit 53
II. Ihre Emanzipation zur säkularen Rahmenform 56
III. Sicherung der religiösen Selbstbestimmung 58
IV. Gewährleistung religiöser Freiheitsentfaltung 61
V. Grundrechte gegen Institutionen? 65
VI. Ausgleich konträrer Religions- und Freiheitsvorstellungen 68

Fünftes Kapitel (E): Religionsfreiheit und Kulturverfassungsrecht 72
I. Die Rolle der Religionsfreiheit im Kulturverfassungsrecht 72
II. Staatliche Kulturverantwortung für religiöse Kultur 74
III. „Religionsgesellschaften" – Schutz gegen universale Absolutheitsansprüche 78
IV. Religionsunterricht im pluralistischen Kulturstaat 81
V. Zum Religionsbegriff des staatlichen Unterrichts über Religion 86
VI. Suche nach neuen Formen 89

Sechstes Kapitel (F): Änderungsprojekte und Reformaufgaben 91
I. Religionskunde statt Religionsunterricht? 91
II. Interreligiöser Religionsunterricht bzw. Religionsunterricht „für alle“? 93
III. Der Stachel der Ökumene: Fusion oder Kooperation im Unterricht? 97
IV. Integration der Muslime mit Wahrung ihrer religiösen Identität? 103
V. Kriterien, Kompetenzen und Organisation islamischen Religionsunterrichts 105
VI. Vereinbarkeit des Islam mit der Verfassung 110

Siebtes Kapitel (G): Gleichheitsprobleme im modernen Staatskirchenrecht . . . 116
I. Gleichheitsfragen im Staatskirchenrecht des 19. Jahrhunderts 116
II. Das abgestufte Paritätssystem vor 1919 117
III. Der Übergang zur liberalen Formalparität im Jahre 1919 120
IV. Differenzierungswirkung formalgleicher Normen 122
V. Differenzierungen beim Verwaltungsvollzug formalgleicher Normen 124
VI. Säkulare Gleichheit zur Entfaltung religiöser Besonderheiten 126

Schluß (H): Der Rahmencharakter und die „Zehn Gebote“ modernen Religionsrechts 128

Zu Literatur und Quellen 133

Neues Suchen nach dem Ursprung und Sinn

Massiver Säkularisierungsschub seit der Wende, weltweiter islamistisch-religiöser Terrorismus, multikulturelle Pluralitätswünsche haben die Frage nach Ursprung, Sinn und Ziel des deutschen Staatskirchenrechts neu aktuell werden lassen. Denn es hat Tradition, die aus der Erfahrung von Jahrhunderten gewonnen wurde. Im Konfessionellen Zeitalter hat es erstmals die Grundprobleme ausgelotet, die durch geistlich ungelöste, weltlich unlösbare Religionskonflikte in einer politischen Einheit entstehen. Sie haben heute durch die Immigration von Millionen von Muslimen wiederum eine erregende Aktualität gewonnen, wie die Diskussionen um die fundamentalistische Gewalt, den islamischen Religionsunterricht und das Kopftuch zeigen.

Wo liegen seine „metajuristische Fundamente"? In einer führenden Tageszeitung, der FAZ vom 29. September 2005, lesen wir dazu: „Eine gemeinsame Leitkultur als europäische, nicht exklusiv deutsche Leitkultur meint die Geltung und Anerkennung des Primats der Vernunft vor religiöser Offenbarung, das heißt vor der Geltung absoluter Wahrheiten" in der „säkularen, auf der Trennung von Religion und Politik basierenden Demokratie".

Führt uns der Augsburger Religionsfrieden von 1555 auf diese Spur? Er hat die Anwendung des mittelalterlichen Ketzerrechts auf Luther und seiner Anhänger aufgehoben und das Monopol der katholischen Kirche und Lehre im Reich gebrochen. Auf seinen großen Jubiläumsfeiern hat man ihn jüngst weithin als Ursprungsquell neuzeitlicher Toleranz und ökumenischer Friedensbereitschaft preisen hören. Aber wurde damit nicht vieles in das Friedenswerk hineininterpretiert, was die Väter des Friedensschlusses von 1555 verwundert, ja empört zurückgewiesen hätten?

Zwei große Jubiläen binnen eines Jahres – 450 Jahre nach dem Augsburger Religionsfrieden vom 25. 9. 1555 und 200 Jahre seit der Niederlegung der Kaiserkrone Kaiser Franz II. am 6. 8. 1806 – regen dazu an, den Anfängen und Wandlungen des deutschen Staatskirchenrechts im vergangenen halben Jahrtausend nachzusinnen. Ein Vergleich seiner Strukturen vor und nach dem Ende des Alten Reichs macht die Tiefe des Umbruchs, aber auch die Kontinuität gewisser Grundprobleme und Strukturen deutlich und schärft den Sinn für die Herausforderungen und Lösungen aus dem Zusammenprall religiöser und ideologischer Kräfte heute.

Erstes Kapitel (A)
Zum Reichskirchenrecht des Alten Reichs

I. Der Auftakt im Augsburger Religionsfrieden 1555

1. In seiner Weiterbildung durch den Westfälischen Frieden darf der Augsburger Religionsfriede als das wichtigste Verfassungsgesetz des Alten Reichs bis 1806 gelten. Er schuf im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation eine – von den französischen Aufklärern beneidete – Ausgleichsordnung religiöser Freiheit und Gleichheit, indes die westlichen Nationalstaaten eine lange Phase des Absolutismus und des Religionszwangs durchliefen. Sein *Inhalt* erstreckte den 1495 errichteten Reichslandfrieden auf die Anhänger Martin Luthers und ihre religiösen Anliegen (§ 15), befreite sie durch seine Friedens- und Freiheitsgarantien vom mittelalterlichen Ketzerrecht und hob damit die Alleinherrschaft der katholischen Kirche und Lehre im Reich auf (§ 25). Den weltlichen Reichsständen garantierte er die Bekenntniswahl und die kirchliche Umgestaltung ihrer Territorien im evangelischen oder katholischen Bekenntnis (§§ 15, 16, 20) – die Lehre hat dies später als ius reformandi auf den Begriff gebracht und mit der unpräzisen Formel „cuius regio – eius religio" popularisiert, die zum Schlagwort der Epoche werden sollte. Komplizierte Sondernormen galten für die Reichsbistümer und Reichsabteien (§ 18), die Reichsstädte (§ 27) und die Reichsritter (§ 26), desgleichen für die Verteilung des Kirchenguts und der kirchlichen Institutionen (§ 19, 21 ff.). Den Untertanen gewährte er lediglich das Auswanderungsrecht aus religiösen Gründen (§ 24), aber damit immerhin eine beschränkte Religionsfreiheit gegen obrigkeitliche Zwangsbekehrung.

2. Der jahrzehntelange schroffe Wechsel des Reichs zwischen der Reichsacht Luthers 1521 und den scharfen Verboten der evangelischen Bewegung in den Reichsabschieden von 1529, 1530, 1547 und ihrer vorläufigen, begrenzten Duldung in den Entscheidungen von 1526, 1532, 1539, 1541 und 1544 endete so mit dem Religionsfrieden von 1555 in einem dauernden *politischen Patt* und *rechtlichen Kompromiß*. Nach schweren Wirrnissen vor und in dem Dreißigjährigen Krieg hatte er mit mancherlei Modifikationen Bestand bis zum Ende des Reichs 1806.

3. Seine *Ursachen* lagen in der charakteristischen Verschmelzung von Ständekämpfen mit Religionskonflikten, wie sie viele Länder Europas im Konfessionellen Zeitalter erschütterten. Für das Alte Reich war entscheidend, daß es zum Auftakt des 16. Jahrhunderts in zwei großen Wellen von der ständische Reichsreform unter Maximilian I. und bald darauf von der lutherischen Reformation überrollt wurde, die sich mit manchen Interferenzen verstärkten, aber auch verfremdeten und verwirrten.

Die *Reichsreform* hatte seit dem Wormser Reichstag 1495 den „ewigen Landfrieden" mit seinem absoluten Verbot weltlicher Fehden aufgerichtet, ein Reichskammergericht und eine Exekutionsordnung geschaffen und zur institutionellen Formierung und Teilhabe des Reichstags an der Reichsgewalt geführt. Dadurch war der Gegensatz zwischen dem Kaiser und den Reichsständen verfassungsrechtlich verfestigt, die Selbständigkeit der Reichsstände gegenüber dem Kaiser gestärkt und ihr Mitspracherecht im Reich enorm erweitert worden, bevor sich nach Luthers Auftreten die weltlichen Spannungen mächtig mit der konfessionellen Kontroverse aufluden. Das spielte den Reichsständen auch in den Religionsfragen die

faktische und rechtliche Entscheidungsgewalt zu und bereitete den Boden für die Entstehung des landesherrlichen ius reformandi und damit auch für die konfessionelle Unterwerfung der Untertanen und der adeligen und städtischen Zwischengewalten, zumal die soziale und rechtliche Ordnung durchgehend auf der Ungleichheit der Stände beruhte und die Erhebung des gemeinen Mannes im Bauernkrieg blutig zusammengebrochen war. Die Reichsreform hat so die Ausbreitung der Reformation zukunftsträchtig begünstigt, weil sie die „Libertät" und Solidarität der Reichsstände gegen die kaiserliche Gewalt absicherte und die Evangelischen dies zu ihrem weltlichen Schutz vor der kaiserlichen Kirchenvogtei und der katholischen Gegenreformation benützten.

Die *Reformation* hat wiederum die ständische Reichsverfassung erheblich gestärkt, weil die europäische Zeitströmung zum monarchischen Absolutismus sich im Reich am doppelten Widerstand des reichsständischen und des religiösen Selbstbehauptungswillens brach. Durch ihre Verdienste um die evangelische Verkündigung und Kirchenreform konnten die evangelischen Reichsstände so ihre weltliche Herrschaft im Territorium ausbauen und mit neuer theologischer Legitimation unterbauen, ja dazu auch das landesherrliche Kirchenregiment gewinnen. Reichsreform und Reformation wirkten so dahin zusammen, daß das Reichskirchenrecht des Alten Reichs 1555 seine eigentümliche Gestalt gewann.

4. Die *Struktur* der Reichsverfassung beruhte mithin seit 1555 darauf, daß sich der *reichsständische Dualismus* und der *konfessionelle Dualismus* überlagerten, verstärkten und einander über Kreuz im labilen Gleichgewicht hielten. Die katholisch-kaiserliche Vorherrschaft ist daran im Schmalkaldischen wie im Dreißigjährigen Krieg gescheitert. Diese Konstellation durchzieht das Normgefüge des Religionsfriedens und seine gesamte Wirkungsgeschichte; sie überdauerte alle Krisen, führte im 30-jährigen Krieg zur Entlassung Wallensteins und wurde 1648 im Westfälischen Frieden bekräftigt und verfestigt. Sie bestimmte als Konstante die Entwicklung des Reichs bis zu seinem Ende 1806.

5. Die *Doppelschichtigkeit des deutschen Staatskirchenrechts* im Konfessionellen Zeitalter war ihre Folge: Im Reich galten rechtliche Neutralität, Parität, bikonfessionelle Offenheit und Relativierung des beiderseitigen Konfessionsanspruchs, im Territorium aber prinzipielle Konfessionseinheit, Imparität und Absolutheitsgeltung der herrschenden Landeskonfession. Aber beide Systeme stützten sich wechselseitig gerade in ihrer Gegensätzlichkeit, denn die bikonfessionelle Parität des Reichs bildete die schützende Rechtsgrundlage für die konfessionelle Einheit und Eigenständigkeit der Territorien, deren Kraft und Gleichgewicht wiederum das labile Reichskirchensystem vor der Zerstörung durch die Übermacht eines der beiden Teile sicherte. Dies ermöglichte der politischen wie der juristischen Strategie und Taktik raffinierte und undurchsichtige Spiele.

6. Manche *Unvollkommenheiten* der Reformationen und der Reichsorganisation verursachten dabei freilich folgenschwere Belastungen und Störungen. Der Schutz der evangelischen Reichsstände, die Gut und Blut für die Reformation wagten, zog eine Politisierung und etatistische bzw. dynastische Instrumentalisierung des evangelischen Kirchenwesens und eine religiöse Sublimierung der weltlichen Obrigkeit nach sich, die den Lehren der Reformatoren über die Kirche und die Kirchengewalt und ihrer Unterscheidung der Zwei Reiche und Regimente keineswegs entsprach und erst im Ringen mit den totalitären Systemen des zwanzigsten Jahrhunderts überwunden wurde. Vor allem:

Weil die Reichspolitik jahrzehntelang von immer neuen Turbulenzen in Atem gehalten war, wurde 1555 über dem äußeren Zusammentreffen der Reichsreform mit der Reformation die innere Abstimmung der Reichsorganisation auf die neue religiöse Problematik versäumt. Denn die reichsständische Verfassung war vor Ausbruch der Reformation detailliert festgelegt worden und wurde auch nach 1555 nicht geändert. Die Gliederung des Reichstags

in die Kurien der Kurfürsten, Fürsten und Städte und seine komplizierte Verfahrensweise zur Abstimmung der Kurien untereinander und mit dem Kaiser bot folglich den neuen religiösen Kräften keine Möglichkeit zur institutionellen Organisation und Partizipation in der Reichsverfassung, etwa durch konfessionell zusammengesetzte Kurien, sondern drängte sie aus dem Gehäuse der Reichsorganisation in ihre Sonderbünde des Schmalkaldischen Bundes, der Union und Liga ab, die zur Konfliktsbewältigung letztlich nur den Sprengsatz des Religionskriegs zünden konnten. Der Religionsfriede aber trug Vertragscharakter im doppelten Sinn, da er auf der ständischen Vereinbarung zwischen dem Kaiser und den Reichsständen und der konfessionellen Vereinbarung zwischen den Religionsparteien beruhte. Wie sein Abschluß i.J. 1555 war auch sein späterer Vollzug lebensnotwendig angewiesen auf die vertragsgemäße Auslegung und verträgliche Fortbildung seiner Abmachungen bei der Bereinigung ihrer Zweifelsfragen und Lücken. Konfessionell einseitige Majoritätsbeschlüsse in den Reichsgremien und ihre kaiserlichen Vollzugsakte bedrohten und sprengten das Religionsfriedenssystem ebenso wie die Akte des Widerstandsrechts der unterlegenen Religionspartei, die in jenen nur religiöse Gewaltherrschaft und Bruch des Religionsfriedens erblicken konnte.

7. Das *vordringlichste Reformanliegen* bis zum Dreißigjährigen Krieg bildete die Ergänzung des materiellen Reichskirchenrechts von 1555 durch ein kooperationsgerechtes Verfahrensrecht zur Lösung von Religionskonflikten. Je schwieriger die materiellrechtliche Ausgleichslösung im Konfessionskonflikt wurde, desto brisanter trat das Problem des ungelösten Verfahrens in den Vordergrund. Die beiden Konfessionen mußten sich als Religionsparteien institutionell organisieren, sodann als Reichsorgane in die Reichsorganisation mit fest geregelten Kompetenzen und Funktionen integriert werden, damit durch Eingliederung der Religionscorpora das religiös begründete Widerstandsrecht entschärft, seine Anwendung erübrigt und der extrakonstitutionelle Antagonismus der konfessionellen Bünde in partnerschaftliche Kooperation und Mitverantwortung innerhalb der Reichsverfassung verwandelt wurde; gewisse Parallelen zur Entwicklung der politischen Parteien im modernen Mehrparteienstaat liegen auf der Hand. Erst nach exorbitanten Schwierigkeiten wurde dies 1648 durch die itio in partes und amicabilis compositio des Instrumentum Pacis Osnabrugense erreicht.

8. Die *historische Bedeutung* des Religionsfriedens war enorm. Neben der Goldenen Bulle von 1356 und dem Reichslandfrieden von 1495 zählte er zu den wichtigsten Grundgesetzen des Alten Reichs bis zu seinem Ende 1806: Er hat die *Einheit des Reichs* über seine schweren Krisen infolge der Glaubensspaltung gerettet. Er hat den theologischen und politischen Antagonismus der beiden Religionsparteien in ein rechtliches Koexistenzsystem eingebunden und neutralisiert. Er hat die Bindung der öffentlichen Gewalt *an Verfassungsgesetze* entscheidend gestärkt und eine frühe, von Voltaire und Rousseau gepriesene Rechtsstaatlichkeit im Reich errichtet, die einen Absolutismus des Kaisers ausschloß. Er hat den *Staatsbildungsprozeß der Territorien* in Deutschland mächtig vorangetrieben, weil er die reichsrechtlichen Grundlagen für ihre Konfessionalisierung durch das ius reformandi und das landesherrliche Kirchenregiment schuf, die zur Konsolidierung der Herrschaftsgewalt und zur Ausbildung fester Gebietsgrenzen des einheitlichen Konfessionsstaats führte. – Auch der deutsche *Föderalismus* hat im Religionsfrieden von 1555 wichtige Wurzeln, weil das Reichskirchenrecht entscheidend die Selbständigkeit der Territorien und ihre Mitwirkungsrechte an der Reichspolitik in den sensibelsten Fragen des Konfessionellen Zeitalters stärkte. – Im Zeitalter der Religionskriege schuf er erstmals ein *Staatskirchenrecht* immerwährender religiöser Friedens-, Freiheits- und Gleicheitsgarantien. Mit ihm kam der neue Rechtstyp einer *weltlichen Ausgleichs- und Rahmenordnung* für geistlich unüberbrückbare Gegensätze auf, dem die Zukunft gehörte sollte (B III, 4; B V, 6; D II, 3; D III, 4; E I, 6; H 1, 6, 8):

II. Politische Ordnung im Streit um die Wahrheit

1. Nur ein *„politischer" Frieden* wurde 1555 geschaffen – religiösen Frieden hat der Augsburger Religionsfriede weder bewirken wollen noch können. Der Terminus „Religionsfrieden" war (wie so oft juristische Begriffe) selbst ein politischer Kampf- und Vernebelungsbegriff. Der geistliche Kampf zwischen den verfeindeten Konfessionen dauerte an und hat sich nach 1555 mit der Konfessionalisierung aller Lebensbereiche noch verschärft. Aber er wurde nun – zur Sicherung weltlicher Koexistenz – rechtlich neutralisiert durch politische, vom Religionskonflikt abstrahierten Begriffe und Formen von Frieden, Freiheit und Einheit:

Der *Frieden* beschränkte sich im Reich auf die politische Friedenswahrung und schloß nun auch die mächtigsten Häretiker mit ein; so spaltete sich der äußere, weltliche Frieden ab vom inneren, geistlichen Frieden der Christen mit Gott und unter sich in der Christenheit, den die Kirche als den „wahren" Frieden verkündigte. – Die *Einheit* des Reichs konnte nur seine politisch-weltliche Einheit zur Überwindung innerer Krisen und äußerer Feinde bewahren; sie wurde durch die Spaltung des Glaubens und die Trennung des Kirchenwesens erkauft. – Die *Freiheit* des Religionsfriedens gab eine weltliche Wahlfreiheit zwischen dem wahren Glauben und der „Häresie" (jeweils in der Sicht der Gegenseite); sie unterschied sich damit tief von der katholischen Glaubensbindung, aber ebenso von der „Freiheit des Christenmenschen", die nach der Lehre Luthers allein aus der reinen Verkündigung des Evangeliums erwuchs und aus der Rechtfertigung des Sünders sola scriptura, sola fide, sola gratia zum Dienst am wahren Glauben und seinem Wirken in der Welt befreite.

2. Die mittelalterliche Tradition war damit offenbar verlassen. Der Anspruch der päpstlichen Kirche auf Einheit und Einzigkeit, Universalität und Katholizität, Glaubensgehorsam und jurisdiktionelle Obödienz war durch das Reichsrecht nicht mehr durchsetzbar. Die „konstantinische" Verbundenheit der geistlichen und weltlichen Gewalt wurde aufgebrochen bzw. zur Disposition der Reichsstände gestellt. Das enthielt die prinzipielle Emanzipation des Reichs von der tausendjährigen katholischen Sinnbestimmung der weltlichen und geistlichen Gewalt in Kirche, Reich und Recht. Aber auch die reformatorische Bewegung blieb stecken, weil sie sich am Widerstand der katholischen Kirche, des Kaisers und der altgläubigen Reichsstände brach, sich deshalb mit der Entfaltung im evangelischen Teil des Reichs begnügen und die Garantien eines säkularen Friedens gewinnen und versprechen mußte. Das hat die reformatorischen Lehren über die beiden Reiche, die Kirche und die Kirchengewalt und die christliche Freiheit im protestantischen Staatskirchentum und monarchischen Kirchenregiment vielfach verwässert, politisch überformt und weltlich verfremdet (A III, 7; A IV, 4; D II, 1; D V, 1).

3. Die Einheit des mittelalterlichen Rechts war seither dreifach *aufgespaltet*. Seit der Reformation hatten sich das katholische und das evangelische Kirchenrecht bekenntnismäßig ausgeformt und voneinander getrennt (A III, 4). Das neutrale Reichskirchenrecht aber überwölbte 1555 die beiden konträren Kirchenrechtsordnungen als allgemeiner weltlicher Rahmen, der beide umschloß. – Modernem Empfinden erscheint dies vertraut und selbstverständlich, für die Zeitgenossen bedeutete dies jedoch einen unerhörten Bruch mit unabsehbaren Weiterungen.

4. Aber die *geistlich-weltliche Einheitsidee* war damit weder auf katholischer noch auf evangelischer Seite gestorben. Sie prägte wesentlich das Denken und die Ziele der beiden Religionsparteien. Deshalb sind auch die Friedensartikel von 1555 nur vor diesem tieferen Hintergrund zutreffend zu verstehen und zu werten. Der Religionsfriede hatte einen Januskopf. Er wies zwar einerseits in die Moderne, blieb aber andererseits noch stark den mittelalterlichen

Vorstellungen verbunden, aus denen die Reformation im Kampf erwuchs (und nur so zu verstehen ist); erst die Aufklärung und der Neuprotestantismus haben diese hinter sich gelassen. Nur im Zusammenhang dieser beiden Dimensionen lassen sich die Ziele und Nöte, Leistungen und Störungen des Reichskirchenrechts von 1555 erfassen. Die Historiographie ist auf dem Holzweg, wenn sie den Religionsfrieden gemeinhin wie ein neuzeitliches Staatsverfassungsgesetz versteht und – absorbiert von seinen komplizierten politischen und rechtstechnischen Problemen – die bestimmenden geistlichen Tiefenfragen ausblendet. Zu Unrecht wollten jüngst viele Jubiläumsreden in ihm den Ursprung der modernen Toleranzidee entdecken.

5. *Methodisch* ist der Religionsfrieden – in dieser Mittlerstellung zwischen den Epochen – nur durch interdisziplinäre Kooperation der historischen, juristischen und theologischen Fragestellung und Methode zu verstehen. Weil er einen äußeren weltlichen Frieden durch neutralisierende Verrechtlichung der (weltlich unlösbaren) theologischen Konflikte garantieren wollte, muß seine Erforschung eruieren, aus welchen *theologischen* Gründen, Gegenständen und Zielen der Streit erwuchs, mit welchen *juristischen* Mitteln, Wirkungen und Grenzen man ihn zu entschärfen suchte und wieweit und weshalb dies in der Folge gelang bzw. mißlang. Historiographie kann hier nicht isoliert betrieben werden, sondern bedarf einerseits der theologischen Erläuterung der Streitpunkte und Hintergründe und andererseits der juristischen Analyse und Bewertung ihrer Lösungsversuche und Lösungen. Nur so lassen sich die Vorgeschichte und Genesis, die Grundprinzipien und Strukturelemente der Friedenswerke von 1555 und 1648 verstehen, nur so ihre Mängel und Aporien, ihre Auslegungen und Verletzungen (B I, 1, 3; B V, 1), ihre Veränderungen und Auswirkungen erfassen und bewerten. Der Religionsfrieden läßt sich nicht auf den Leisten des modernen Rechtsdenkens und Rechtssystems spannen, das erst seit der Aufklärung entstand und dem Konfessionellen Zeitalter bei seiner Regelung der Kirchen- und Bekenntnisfragen fremd war (B I, 4; B II, 3; auch C IV, 2).

6. Die *religiöse Wahrheitsfrage* stand auch im Mittelpunkt der Reichs- und Kirchenpolitik. Das Reich hat sie keineswegs – wie die säkularen Rechtssysteme und Rechtstheorien seit der Aufklärung (D II, 2) – aus dem weltlichen Recht verdrängt. Es hat sie weder ignoriert noch schlichtweg offen gelassen und dem Individuum überlassen (wie liberale Trennungsideen), geschweige denn negiert (wie antireligiöse Ideologien). Das Reich verstand sich auf den Spuren der karolingischen Theokratie und der ottonischen renovatio Imperii weiterhin als sacrum Imperium und zelebrierte bei allen großen Begebenheiten seine religiösen Zeremonien. Die weltliche Obrigkeit galt allen Seiten als von Gott eingesetzt, durch das ius naturale und ius divinum positivum beschränkt und zum Schutz des christlichen Glaubens bestimmt.

7. Das Reich – geistlich gespalten – ließ jedoch die religiöse Wahrheitsfrage *in der Schwebe*. Bis zur Wiederherstellung der Glaubenseinheit stellte es ihre maßgebliche Beantwortung den Reichsständen anheim: Diese konnten sich in freier Wahl für das katholische oder das evangelische Bekenntnis der göttlichen Offenbarung entscheiden – jedoch nur in ihrer exklusiven Alternative, denn die Kreation einer „ökumenischen" Mixtur war wie alles Sektenwesen durch das Reichsrecht bis 1806 strikt verwehrt. – *Durchsetzen* durften die Reichsstände ihr Bekenntnis aber nur in ihrem eigenen territorialen Herrschafts- und Kirchenbereich, der ihnen durch den weltlichen Frieden gesichert wurde. Religiöse Übergriffe und die Mission in fremde Territorien und Kirchenverhältnisse, das „Abpraktizieren" fremder Untertanen (§ 23 AR), waren ihnen streng verboten. – Deshalb mußte das Reich die Konfessionen aus ihrem Ringkampf um die verfilzten Verhältnisse vor Ort entzerren, sie durch das landesherrliche ius reformandi räumlich auf konfessionell homogene Territorien absondern und das überkommene Kirchenwesen mit seinen Kirchenämtern und Kirchengütern zwischen ihnen aufteilen.

8. Im übrigen beschränkte das Reichskirchenrecht den universalen Geltungsanspruch ihrer geistlichen Botschaft auf die geistige Auseinandersetzung. Es forderte die strikte Wahrung des äußeren weltlichen Friedens, aber „suspendierte" die Entscheidung im weitergehenden Kampf der Konfessionen um die Wahrheit bis zu ihrer freien Glaubensübereinkunft in der Zukunft, weil diese durch weltliche Mittel unerreichbar schien.

III. Das Leitbild der Glaubenseinheit in Kirche und Recht

1. Aber die *Einheit der Kirche* und die *Wahrheit ihrer Lehre* – ihre Universalität, Exklusivität und Absolutheitsgeltung – wurden von beiden Konfessionen auch nach 1555 als *iure divino unantastbar* und iure humano unauflösbar vorgegeben und geboten angesehen (A II, 4). Beide Konfessionen verfochten zugleich die *Identität* des *eigenen* Kirchenwesens mit dieser einen wahren universalen Kirche, betonten die menschlich unverfügbare Widmung der Kirchenämter und Kirchengüter allein für sie und für die reine Verkündigung des Evangeliums und forderten überdies die Verpflichtung aller weltlichen Gewalten zu deren Schutz, wie es der Vorrang des göttlichen vor allem menschlichen Recht gebot. Davon waren auch die *juristischen* Argumentationen und Entscheidungen beider Seiten – jedenfalls in ihren letzten Zielen – entscheidend geprägt. Beide hatten deshalb vor 1555 alle Kirchenämter und Kirchengüter, die ja zum Dienst der einen wahren Kirche gewidmet waren und ihr gehörten, mit selbstverständlicher Konsequenz für ihren eigenen Gottes- und Kirchendienst in Besitz und in Gebrauch genommen und dafür den Schutz der weltlichen Gewalt gefordert, wo immer und soweit die Verhältnisse dies möglich machten. Beide hatten auch 1555 hierauf nur notgedrungen verzichtet, soweit ihnen der politische Friede unumgängliche Konzessionen auferlegte. Der Augsburger Religionsfriede und noch der Westfälische Friede regelten deshalb in präziser Terminologie nur den Besitz, die „possessio", an den umstrittenen Kirchengütern und Kirchenämtern (§ 18, 19 AR; Art. V, § 14, 25 IPO), nicht aber das Eigentum und ihre geistliche Widmung, die nach Meinung beider Religionsparteien nur der einen, unteilbaren wahren Kirche zustehen konnten. – Die Reformatoren wollten ja nicht in widergöttlicher Vermessenheit ein eigenes protestantisches Kirchenwesens abspalten und neugründen, sondern die *eine* universale apostolische katholische Kirche erhalten und erneuern, damit sie durch die reine Evangeliumsverkündigung gemäß der Heiligen Schrift ihre wahre Katholizität wiedererlangen sollte. Kurz: Gerade die Einheits- und Identitätsbehauptung trieb beide Seiten um so tiefer in die Trennung und Entzweiung.

2. Das *Sektenverbot* bezeugt, daß im Reichskirchenrecht auch nach 1555 die Einheit des gemeinsamen trinitarischen Glauben trotz der Glaubensdifferenzen zwischen den Reichsständen erhalten bleiben und als Fundament des Reiches Geltung behalten sollte (§ 17 RA 1555; Art. VII § 2 S. 4 IPO). Damit verpflichteten sich die beiden großen Konfessionen, die Glaubenseinheit, so weit sie noch zwischen ihnen existierte, zu wahren und an der Außenfront gegen die Sekten zu verteidigen. Das schloß die Verpflichtung ein, die Sektierer weder unter ihre Fittiche zu nehmen noch zu ihnen überzulaufen. Deshalb wurden alle Sekten außerhalb der Großbekenntnisse 1555 wie 1648 verboten und bis in die Aufklärung hinein kompromißlos verfolgt. Der Religionsfriede wollte die verbliebene theologische Gemeinsamkeit nicht über die eingerissenen Bekenntnisdifferenzen hinaus zerstören lassen und damit die Grundlage für die künftige Wiedervereinigung sichern. Deshalb schuf das Aufkommen der Calvinisten neue Bedrängnisse und Bitternisse für die Lutheraner wie für die Katholiken. – Das Sektenverbot kann nicht nach modernen pluralistischen Maßstäben als systemfremde, inkonsequente Privilegierung der beiden Großkirchen gelten, sondern ergab sich stimmig aus

den Prinzipien des Religionsfriedens von 1555. Erst die Aufklärung hat die verschiedenen partikularen christlichen Kirchenkörper mit dem naturrechtlichen Körperschaftsbegriff erfaßt und das Nebeneinander verschiedener „Religionsgesellschaften" (E III, 3, 5) als „normales" Phänomen der juristischen Sphäre angesehen.

3. Wie ihr Kirchenverständnis war auch das *Rechtsdenken* der Katholiken und der Evangelischen im Konfessionellen Zeitalter in allen kirchenrechtlichen Formen und Fragen entscheidend von ihren *Bekenntnislehren* bestimmt und begrenzt. So wurde die theologische Wahrheitsfrage notwendig auch zum Angelpunkt der Verfassungskrisen und -kämpfe im Reich. Das göttliche Recht bildete für die Zeitgenossen das Bindeglied zwischen ihrem Glaubens- und Rechtsverständnis. Im *ius divinum* lagen für beide Religionsparteien letztlich der Maßstab und die Grenze des menschlichen Rechts, die sie jedoch nach ihren theologischen Lehren jeweils verschieden definierten. Zum ius divinum zählten die Katholiken nebst ihren sieben Sakramenten auch das Papst- und Bischofsamt und ihre Hirten- und Weihegewalt, die von den Evangelischen theologisch verworfen und im Rechtsleben brüsk mißachtet wurde.

4. Das neue evangelische Verständnis der Heiligen Schrift zog ein neues *Verständnis des kirchlichen und weltlichen Rechts* nach sich. Die überkommene katholische Kirchenverfassung wurde zutiefst in Frage gestellt und stückweise zertrümmert durch die reformatorischen Lehren über Rechtfertigung und Heiligung, Kirche und Welt, Amt und Gemeinde, Sakrament und allgemeines Priestertum, Papst und Hierarchie, geistliche und weltliche Gewalt, spiritualia und temporalia. Die Kirchengewalt wurde von den Evangelischen auf die geistliche Gewalt des Worts beschränkt und ihrer weltlichen Herrschaft entblößt. Die weltliche Obrigkeit erwuchs zu neuer Selbständigkeit und umfassender Ordnungsgewalt, da die geistlichen Exemtionen und Privilegien kraß der reformatorischen Neubestimmung des Geistlichen und Weltlichen zuwiderliefen. Die Schutzaufgabe für das Kirchenwesen zog die altgläubigen und die protestantischen Obrigkeiten unausweichlich in den Religionskonflikt hinein. – Das neue Verständnis des göttlichen Rechts ließ für die Evangelischen entgegenstehendes menschliches Recht hinfällig werden. Die Klöster leerten sich, die evangelische Predigt trat an die Stelle des Meßgottesdienstes, das Kirchengut wurde dafür gebraucht, wo und soweit die neue Lehre ihren Einzug hielt. Das vollzog sich im 16. Jahrhundert vorab durch die bekenntnisgemäße Interpretation, also durch die Umdeutung und Weiterbildung des alten Rechts im neuen Glauben. Vielfach geschah dies ohne vorhergehende Rechtsakte der Obrigkeiten abzuwarten, die erst nachfolgend das Kirchenwesen ihres Territoriums durch ihre Kirchenordnungen neu organisierten.

5. Das gegensätzliche Rechtsverständnis beider Konfessionen führte so nach Ausbruch der Reformation zu weiter *Rechtsunsicherheit* und schweren *Rechtskonflikten* im Reich, wo immer sie in den Kirchensachen zusammenstießen. In der Tiefe begannen der evangelische und der katholische Teil des Reichs in Glaube und Recht auseinanderzudriften und sich immer klarer von einander abzugrenzen. Dies war die charakteristische Konstante in der turbulenten Verfassungsentwicklung *vor 1555* gewesen, die an der Oberfläche vom raschen Wechsel zwischen unvollziehbaren katholischen Verboten und zähen, defensiv ausweichenden oder offensiv vorstoßenden Akten evangelischen Widerstandsrechts hin- und hergerissen wurde. Was die eine Seite als gottgewollte Reformation für geboten hielt, wurde von der anderen als Raub und Schändung mit Spoliationsprozessen bekämpft, welche die Gegenseite als frevelhaften Rechtsbruch durch ihr Widerstandsrecht vereitelte. Der Glaubensgegensatz führte zur gravierenden juristischen Uneinigkeit über Bann und Acht, Kirchengut und kirchliche Abgaben, Klöster, Schulen und Spitäler, Mönchstum und weltliche Berufe, Ehe- und Erbrecht, eheliche Geburt und Nachfolge in Herrschaft und Eigentum, Obrigkeit und Schutz, Gehorsamspflicht und Widerstandsrecht. Das betraf alles gerade auch jene Institutionen und Probleme,

die dann 1555 der Religionsfriede seiner Regelung unterwarf, wenn er – auf der Basis des strikten Landfriedensgebotes – die strittigen interkonfessionellen Beziehungen durch seine Bestandsgarantien und Entfaltungsrechte für beide Seiten ordnete und begrenzte.

6. Die Glaubensspaltung hatte wegen der Glaubensbestimmtheit des Rechts tiefe Auswirkungen auf Kirche und Reich. Indem der Religionsfriede 1555 dem beiderseitigen Bekenntnis und Kirchenwesen (ungeachtet des gegenseitigen „Häresie"-Vorwurfs) politischen Schutz und rechtliche Anerkennung gewährte und beiden Teilen viele Verzichte zumutete, stürzte er beide in tiefe religiöse wie *rechtliche Skrupel* um Ziel, Sinn und Grenzen menschlicher Rechtsgewalt. Der Religionsfrieden mußte – nach dem Urteil beider Religionsparteien – den offenen Widerspruch gegen die göttlichen Gebote und die (daraus folgenden) Fundamente des Kirchenrechts vermeiden, wenn er beiderseits Akzeptanz finden und erfolgreich Frieden wirken wollte. Dafür hat man gewisse gewundene Rechtsfiguren verwendet, die dem modernen Rechtsdenken fremd geworden sind.

Die Einsicht in diese Aporien des konfessionell geprägten Rechts und Rechtsdenkens läßt erst die enormen Leistungen des Reichskirchenrechts für Frieden und Freiheit im Konfessionellen Zeitalter ermessen. Mit dem Ende dieser Ära wurden sie verdrängt und vergessen und werden auch heute meist nur nebelhaft gesichtet – epochale Probleme pflegen vielfach nicht gelöst, sondern mit Anbruch einer neuen Zeit durch andere abgelöst zu werden. Damals ging es nicht zuletzt darum, Klippen zu umschiffen und unlösbare Schwierigkeiten durch Ablenkung zu umgehen, also Differenzen zu *dissimulieren* – darin waren die Juristen des Konfessionellen Zeitalters Meister, um einen erträglichen äußeren Friedstand zu arrangieren. Daraus ergab sich eine Fülle rechtlicher Herausforderungen und eigenartiger juristischer Konstruktionen.

7. Die *religiösen Gründe und Kräfte* dürfen freilich in der Rückschau weder unterschätzt noch überschätzt, vor allem aber nicht isoliert betrachtet werden, wozu die traditionelle kirchen- und dogmengeschichtliche Forschung neigt. Die religiösen Aufbrüche der lutherischen Reformation, aber auch der katholischen Reform und Gegenreformation waren eingefügt, ja eingezwängt in den wogenden Gesamtprozeß politischer, sozialer und wirtschaftlicher Umwälzungen und tiefgreifender Verdichtung der Lebensverhältnisse. Im Zeitalter der Kirchen- und Reichsreform, der Staatsbildungsprozesse, der Neuerungen im Militärwesen, der Ausformung und zunehmenden Abgrenzung der sozialen Schichten in Stadt und Land, der Bauernunruhen und Bevölkerungsverschiebungen, der Entwicklung neuer Produktionsformen, der aufblühenden städtischen Gewerbe und großen Handelsgesellschaften, der überseeischen Entdeckungen, der Erweiterung des geographischen, naturwissenschaftlichen und historischen Horizonts, der Großleistungen des Humanismus in der Wissenschaft und der Renaissance in der Kunst, des Buchdrucks und der religiösen Massenbildung spielten viele fremde Faktoren mit hinein und haben das hehre religiöse Anliegen vielfach getrübt und abgelenkt, vor allem aber weltlich verformt. Das ist nicht nur den Lehren der Reformatoren passiert, sondern auch den Reformbeschlüssen des Trienter Konzils, weil die Bistümer der hocharistokratischen Reichskirche nun als Sekundogenituren den wenigen katholischen Fürstenhäusern dienen mußten, auf deren Schutz- und Offensivbereitschaft die katholische Kirche angewiesen war. Das Geistliche und das Weltliche waren im Konfessionellen Zeitalter eng verwoben, weil der Glaube zur Verwirklichung in der Welt strebte und dabei im Doppelsinn der Verweltlichung ausgesetzt war: Indem der werdende Territorialstaat das Bekenntnis als Staatsdokrtin („cuius regio – eius religio") zur Geltung brachte, hat er es zugleich etatistisch vereinnahmt und beherrscht, verfremdet und veräußerlicht; so wurde sein universaler Anspruch partikular verengt und im Nebeneinander der rivalisierenden Konfessionsstaaten relativiert. Die „Ausdifferenzierung von Recht und Glauben" lag noch in weiter Ferne. Aber die

überragende Bedeutung der konfessionellen Fragen zeigt sich daran, daß sich die weltlichen Kräfte und Konflikte an ihnen kristallisierten und dabei weit über den theologischen Kernbereich hinaus für das historische Gesamtgeschehen bedeutsam wurden. Das macht die Entwicklung der Religionsverfassung überwältigend deutlich.

IV. Die Wiedervereinigungs- und Notrechtsproblematik

1. Die *Wiedervereinigung der Konfessionen* besaß auch für die Reichsverfassung hohen Rang, weil „ohne beständigen Frieden zu Christlicher, freundlicher und endlicher Vergleichung der religion nicht wohl zu kommen" sei (§§ 7, 9, 25 AR). Die Rechtsgültigkeit des Religionsfriedens mit seinen enormen Konzessionen an die Gegenkirche hing wesentlich ab von der doppelten Zielsetzung und Begründung, daß der Friedensschluß beiden Seiten als das einzige, *unvermeidliche Mittel* zur gegenwärtigen *Rettung der göttlichen Wahrheit* vor den Glaubensgegnern und zur künftigen *Wiedervereinigung der Konfessionen* dienen (bzw. gelten) konnte, weil ein weiterer Religionskrieg unabsehbare Gefahren eröffnete und weil bisher alle friedlichen und gewaltsamen Einigungsbemühungen durch Religionsgespräche, Konzilsvorbereitungen, Reichstagsverhandlungen, desgleichen durch die katholische Reichsexekution und das evangelische Widerstandsrecht mißlungen waren. Im Text des Religionsfriedens wurde die Wiedervereinigung der Konfessionen deshalb klar und konsequent als Rechtfertigungsgrund und Ziel, Verfassungsauftrag und Endtermin des Religionsfriedens verkündet (§§ 7, 8, 9, 10, 13, 15, 20, 25 AR 1555). Mit ihrem Eintritt sollte er außer Kraft treten, da er – förmlich – nur zur und nur bis zur Beilegung des Glaubensstreites geschlossen wurde. Die Dauergeltung des Religionsfriedens, so sehr man sie beschwor, behielt insofern doch noch etwas von dem alten Interimscharakter bei, der den vorläufigen Friedständen vor 1555 angehaftet hatte. Dauer und Vorläufigkeit bedingten einander, weil die Interimsordnung auf Dauer abgeschlossen werden mußte und ihre Dauergeltung nur als Interimsordnung rechtlich unanfechtbar schien.

2. Diese feierliche Beschwörung der Glaubenseinigung im Religionsfrieden wird heute gemeinhin nur als irrelevante religiöse und politische Deklamation gewertet, weil ihre Realisierungschancen schon 1555 – ex post gesehen zurecht – als gering eingeschätzt werden konnten. Aber damit wird ihr *juristisches* Spezifikum verkannt: Der Wiedervereinigungsauftrag war die unumgängliche *Brückenkonstruktion,* welche aus dem konfessionellen Absolutheitsanspruch des Kirchen- und Kirchenrechtsverständnisses beider Religionsparteien in die Koexistenz- und Gleichberechtigungsgarantie des bikonfessionellen Religionsfriedens hinüberführte, beides juristisch rechtfertigte und miteinander vereinbar erscheinen ließ. Noch der Westfälische Friede bezeichnete die künftige Wiedervereinigung, obgleich die Hoffnung darauf seit drei Generationen geschwunden war, als Ziel und Ende seiner Geltung (Art. V § 1, S. 2; § 14; § 25, S. 1, 4; § 31, S. 3; § 48, S. 1 IPO), um damit die Nichtigkeits-Einwände der Kurie juristisch zu entkräften. Besonders König Ferdinand hat 1555 mit Leidenschaft auf die Wiedervereinigung gedrängt. Viele Reichsstände aber schwankten, weil ihnen die Einigung in den Glaubensdifferenzen fraglich und die eigene Sicherheit vordringlich erschienen.

3. Zum *Mißlingen der Wiedervereinigung* hat freilich schon der Religionsfriede selbst beigetragen. Der politische Friede sollte als erstes ein Fundament äußerer Sicherheit und gegenseitiger Vertrauensbildung schaffen, um darauf ohne Zwang das Werk der Glaubens- und Kircheneinheit errichten zu können. Die weltliche Einheit des Reichs mußte zuerst gesichert sein, um dann seine geistliche Einheit zu erlangen. Aber das Nahziel hat das Fernziel bald verdeckt und dann ganz verdrängt. Als sie sich äußerlich gesichert wußten, haben sich beide

Seiten im politischen Frieden verschanzt und das Bekenntnis des Gegners verschärft mit den Kanonaden ihrer Kontroverstheologie überzogen.

4. Ein tiefer *Sinnwandel der Friedens- und Freiheitsgarantien* von 1555 erwuchs aus der Vertagung der Wiedervereinigung, nachdem die letzten Religionsgespräche zu Worms 1557 ergebnislos verlaufen und die dogmatischen Abgrenzungen des Trienter Konzils 1563 getroffen waren. Religionsfreiheit und Friedensgebot, Bekenntnis und Kirchenreform, Kirchenamt und Kirchengut und der Dienst der Obrigkeit für die wahre Lehre und Kirche änderten sich dadurch in ihrer Aufgabe, Funktion und Wirkung.

Die *Glaubensfreiheit* und *Friedenspflicht* wandelten sich aus Instrumenten einer vorläufigen Sicherheitsgewährung zum Zweck alsbaldiger Glaubenseinigung nunmehr zu institutionellen Garantien der dauernden Trennung und dogmatischen Selbstbehauptung beider Konfessionen. Als solche wurden sie 1648 in Perfektion bestätigt und verfeinert. Dies änderte auch den rechtlichen Charakter aller Spezialbestimmungen. Es führte zu ihrer juristischen Veräußerlichung und zur Ablösung von ihren originären geistlichen Gründen und Zielen: Das *Bekenntnis*, das einst von beiden konkurrierenden Konfessionen als wahres Glaubenszeugnis für die eine, unteilbare ecclesia universalis formuliert worden war, erschien nun als eine Art Staatsdoktrin zur Abgrenzung und Selbstbehauptung der partikularen Territorialkirchen. Der *Bekenntnisstand* unterlag so ab 1555 der willkürlichen Bestimmung der Obrigkeit und dann ab 1648 dem festgelegten „Normaljahrs"-Status von 1624 gemäß Art. V § 31 IPO. An der *Kirchenreform* hatten die weltlichen Obrigkeiten schon während der Reformkonzilien des 15. Jahrhunderts mannigfach mitgewirkt. Nun aber wandelte sich ihr bisheriger Dienst an der ecclesia semper reformanda als weltlicher Arm der Kirche (nach katholischer Lehre) bzw. als notbischöfliche Aushilfe (im reformatorischen Verständnis) zum hoheitlichen *ius reformandi* der staatlichen Religionsherrschaft der Reichsstände über ihr partikulares Kirchenwesen (Art. V § 30 IPO). Auch die kirchlichen *Ämter* und das *Kirchengut* erschienen nun als fester Besitz der territorialen Partikularkirchen und büßten ihre Widmung auf die ecclesia universalis und ihre Reformbedürfnisse ein. Die Abkehr von der Wiedervereinigung hat die Universalität der christlichen Kirche auf dem Forum des Reichs der Dominanz der partikularen weltlichen Gewalten überantwortet. Das hatten weder die Reformatoren noch ihre theologischen Gegner auf der römisch-katholischen Seite gewollt, als der große Glaubensstreit begann, der ihnen dann über den Kopf wuchs und eine fatale weltliche Eigendynamik entwickelte, die auch durch die Verrechtlichung und Politisierung der tieferen geistlichen Ziele und Nöte bedingt und befördert wurde.

5. Das Ausbleiben der Wiedervereinigung mußte die Kontroversen verschärfen, ob der Friede mit der häretischen Gegenfront damals *überhaupt abgeschlossen* und in der Folge *eingehalten* werden durfte? Ob und wieweit seine Konzessionen legitim, rechtmäßig und gültig oder rechtswidrig und nichtig waren? Das hat vor allem die katholische Theorie und Praxis umgetrieben, weil der Friede ja von der bisherigen Verfassung des Reichs massiv abwich und tief in die Hirtengewalt des Papstes und der Bischöfe eingriff, dabei flagrant dem ius divinum (im katholischen Verständnis) zuwider lief und die Geltung des kanonischen Rechts weithin aus den Angeln hob. Das Verhältnis des alten und des neuen, des weltlichen und des geistlichen, des katholischen und evangelischen Rechts warf gerade für den kirchentreuen Katholiken einen Abgrund von Aporien auf. Es irritiert die Historiker bis heute.

6. Nur kraft *Notrechts* ließ sich für die Katholiken der massenhafte Verzicht auf Kirchenämter und Kirchengüter zugunsten der „Häretiker" und andererseits für die Evangelischen der Verzicht auf die göttlich gebotene Verkündigung des wahren Evangeliums überall und für jedermann rechtfertigen. Die Notrechtsproblematik wird bis heute weithin unterschätzt, weil die Geschichtswissenschaft die theologischen Hintergründe meist ausblendet und die Beru-

fung der Zeitgenossen auf die Notlage nur als religiöse Klage oder politische Begründung unvermeidlicher Konzessionen versteht. Aber auf die Notrechts-Argumentation hat sich der Religionsfriede 1555 in seinem Wortlaut und Sinn gestützt (§§ 3–6, 7, 10, 25 AR 1555), und noch Pius XII. hat dessen Abschluß bei seiner Jubiläumsfeier 1955 so begründet. Ihre Basis bildete die alte Lehre der Scholastik von der Zulässigkeit eines geringeren Übels, um ein größeres zu vermeiden. Sie wurde als harte juristische Figur im 16. und 17. Jahrhundert allenthalben in der Politik und Rechtspraxis ventiliert. Je nach der Beurteilung der konkreten Situation und nach der Strenge des gewählten Maßstabs ergaben sich daraus die unterschiedlichsten rechtlichen Konsequenzen. Die krisenhafte Entwicklung des Reichskirchenrechts vor Ausbruch des Dreißigjährigen Krieges und während des wechselhaften Kriegsverlaufs wurde deshalb ständig begleitet von heftigen innerkatholischen Auseinandersetzungen zwischen den härteren und nachgiebigeren Flügeln über das wirkliche Ausmaß der gegenwärtigen Not, die Schwere der abzuwägenden Übel, die Größe künftiger Gefahren, die Erforderlichkeit und Zumutbarkeit von Konzessionen, die Zulässigkeit und Eignung der Abhilfen. Auf evangelischer Seite wurde das als Symptom dubioser Vertragstreue mit wachsendem Mißtrauen verfolgt.

7. Über die *Ambivalenz des Notrechts* darf sich die historische Rückschau keinen Täuschungen hingeben. Das Notrecht machte einerseits den Weg frei für Kompromisse und Konzessionen, die nach dem ius divinum eigentlich verboten waren, und hat den Frieden damit wesentlich gefördert. Aber es hat ihn auch permanent gefährdet, da es die Wirksamkeit der Normen vom Fortbestand der Notlage abhängig machte. Und die Stabilität und Dauergeltung der Normen mußten um so unsicherer werden, je mehr die Fakten schwankten und schwanden, auf die sie sich stützten. Die Rechtsfragen, Machtfragen und Glaubensfragen waren in der Notrechtsargumentation verhängnisvoll kurzgeschlossen. Wer die Notlage überwand und die Macht zurückgewann, konnte sich auch von den Fesseln des Notrechts erleichtert fühlen und auf das wahre, höhere, letztlich unverletzbare Recht zurückgreifen, wie es vor Eintritt der Notlage gegolten hatte.

8. Die *Festigkeit und Verläßlichkeit* der Normen im Konfessionellen Zeitalter wird heute gemeinhin überschätzt. Sie waren durchweg auf fragwürdige, umstrittene Fundamente gegründet. Es ist erstaunlich, daß der Friede in Deutschland nach 1555 zwei Generationen lang hielt, während die ebenfalls feierlich auf ewige Dauer beschworenen Friedensschlüsse Frankreichs zwischen seinen acht Hugenottenkriegen kaum ihre Tinte trocknen sahen. Die heiligen Eide in den Friedensbeteuerungen von und für „Häretiker" konnten wenig Vertrauen vermitteln, wenn mit der Notlage die Notrechtsgrundlage entfiel; gottwidrige Eide galten ja allgemein als unverbindlich und die Anrufung Gottes als Helfer des Satans zum Glaubensabfall konnte kaum glaubwürdig wirken. Der Einwand der Verwirkung seiner Rechte durch den Rechtsbruch des Gegners war angesichts der tiefen theologischen und juristischen Zerstrittenheit rasch zur Hand. Die Sorge, daß der Friede im Ernstfall nicht mehr halten werde, wenn die Gegenseite militärisch und politisch die Überhand gewänne, hat beide Religionsparteien nicht grundlos umgetrieben. Die Kassation des Majestätsbriefs Rudolfs II. von 1609 für die böhmischen Protestanten nach der kurzen Schlacht am Weißen Berge 1620 stand als Menetekel an der Wand. – Auch bei den Protestanten wurde die Notrechtsargumentation im evangelischen Territorium mit analogen Argumenten angewandt, um dort ein katholisches Religionsexercitium nur als begrenzte Ausnahme, um größeren Schaden zu vermeiden, ohne Gewährung von Parität im Territorium zu dulden. Im Reich jedoch haben sie die Gleichberechtigung als höchstes für sie erreichbares Ziel proklamiert, um der Majorisierung durch die katholischen Reichsorgane zu entgehen.

V. Der umstrittene Rechtscharakter des Religionsfriedens

1. Die *Legitimation* des Religionsfrieden – als einer Folge der Notlage und des Notrechts – schien anfänglich schütter und dürftig in den Augen der Zeitgenossen, die damit keineswegs das Reich prinzipiell aus der universalen Geltung der wahren Lehre lösen und nicht sein kirchliches Fundament zerschlagen wollten. Allseitige Anerkennung als sakrosanktes Fundamentalgesetz des Alten Reichs hat der Religionsfriede erst mit der Zeit erlangt, nachdem im Großen Krieg die Idee des politischen Frieden eine neue, alle Bedenken überragende Wertschätzung gefunden hatte und das Wiedervereinigungsziel verblaßt war; letztlich trat das erst mit dem Westfälischen Frieden ein. – Mit der Notrechtsargumentation hing es zusammen, daß bald nach 1555 ein heftiger Grundsatzstreit um den *Rechtscharakter* des Religionsfriedens entbrannte.

2. Nur als *Ausnahmeordnung* mit *Interimscharakter* und *begrenzter Suspensionswirkung* wollte eine tonangebende katholische Lehre dieses Notstandsrecht gelten lassen, solange die gegenwärtige Verfassungsstörung nach ihrer Einschätzung noch nicht behoben und nicht behebbar sei. Diese Interpretation wurde seit den 1580er Jahren mit scharfsinniger Konsequenz entwickelt und zu detaillierten rechtlichen Ergebnissen in den Streitigkeiten um das Kirchengut, das Reformationsrecht, die Religionsfreiheit, die Reichsgerichtsbarkeit u. a. m. ausgesponnen: Der Religionsfrieden hat in dieser Sicht nicht die ursprünglichen Verbote des Reichsrechts und katholischen Kirchenrechts gegen die Protestanten aufgehoben, sondern nur deren Vollstreckung interimistisch suspendiert. Das Reichskirchenrecht sollte danach nicht als gemeinsame Verfassungsordnung für beide Religionsparteien gelten, sondern ein enges Ausnahmerecht nur für die Protestanten sein. Deshalb sei dieses restriktiv auszulegen und in seinen Zweifelsfragen und Lücken durch das kanonische Recht zu klären und zu ergänzen, zumal die weltlichen Gewalten keine Kompetenz zur Änderung und Abschaffung des kirchlichen Rechts besäßen. Die Fundamente der päpstlichen und bischöflichen Jurisdiktionsgewalt und des katholischen Sakramentsrechts seien im ius divinum gegründet. Der Friede habe sie folglich nicht – und keinesfalls auf Dauer – zu beseitigen vermocht, sondern nur ihren Vollzug vorläufig ausgesetzt, solange und soweit es nach den situationsgemäßen Erfordernissen geboten sei.

3. Der Sinn der „*Suspension*" blieb bis zum Ende des Alten Reichs umfochten. Auch diese Rechtsfigur wird nur durch den theologischen Hintergrund des Reichskirchenrechts verständlich. Zu vielfältigen „Suspensionen" (des Wormser Edikts von 1521, der katholischen Reichsabschiede von 1529 und 1530, des kanonischen Rechts, der Kammergerichtsurteile) hatte sich das Reich schon bald nach der Reichsacht gegen Luther durchgerungen, um die religiösen Konflikte nicht kriegerisch eskalieren zu lassen.

Die Katholiken verstanden dies in der Zeit vor 1555 nur als *Aussetzung der Vollziehung* des nach wie vor gültigen, die Häresie verwerfenden katholischen Rechts. Auch nach dem Abschluß des Religionsfriedens 1555, der den Evangelischen die Freiheit zu ihrer evangelischen Bekenntniswahl und Konfessionalisierung in den evangelischen Territorien und Kirchen garantierte, hat die katholische Publizistik die Beendigung der katholischen Bischofjurisdiktion über die Evangelischen im Religionsfrieden noch in dieser Art ausgedeutet; sie stützte sich auf den Wortlaut der Friedenswerke von 1555 und 1648 (§ 20 AR 1555; Art. V § 48 IPO), der nur von ihrer „Suspension" sprach und den umstrittenen Grund und Sinn dieser Regelung notwendigerweise offenließ.

Die Evangelischen aber sahen jene „suspendierten" Akte bzw. Rechtsansprüche der katholischen Gewalten aus dem kanonischen Recht *materiellrechtlich als unverbindlich* an, weil (bzw.

soweit) sie nach ihrer Auslegung der Heiligen Schrift gegen Gottes Gebote verstießen und deshalb nichtig waren, weshalb ihnen der Ungehorsam und der Widerstand hiergegen als allgemeine Christenpflicht geboten schien. – Suspension war eben ein verschleiernder („dissimulierender") Begriff des Verfahrensrechts, der zwar eindeutig den Ausschluß der Vollstreckung bedeutete, aber doppeldeutig offenließ, ob das umstrittene suspendierte Recht nun rechtmäßig oder rechtswidrig, gültig oder ungültig sei. Weil er das Urteil über die Rechtsgültigkeit des suspendierten Rechtes ausklammerte, bildete er den kleinsten gemeinsamen Nenner, auf dem die unvereinbaren materiellen Rechtspositionen beider Konfessionen verfahrensmäßig Frieden finden und halten konnten.

4. Aus der Verwendung des mehrdeutigen „Suspensions"-Begriffs durch beide Religionsparteien läßt sich deshalb nicht schließen, daß der *katholische Charakter des Reichs* auch 1555 offiziell gewahrt, auch von der evangelischen Seite anerkannt und durch die Fundamentalgesetze des Reichs bekräftigt worden sei, wie heute noch weithin zu lesen ist. Damit wird ein bewußt mehrdeutig formuliertes terminologisches Detail fälschlich als Kriterium der richtigen Auslegung und der Sinnbestimmung des ganzen Religionsfriedens verabsolutiert. – In der Terminologie kamen die Evangelischen damit zwar der katholischen Seite entgegen, um den Abschluß des Religionsfriedens zu ermöglichen und ihn gegen den kurialen Einwand abzusichern, daß eine förmliche „Kassation" der Bischofsgewalt das ius divinum verletze und ungültig sei. In der Sache aber haben sie damit keineswegs die materiellrechtliche Gültigkeit der katholischen Bischofsgewalt über sich anerkannt. Diese Bischofsgewalt, welche die evangelische Verkündigung und Gemeindebildung verbot und verfolgte, widersprach ja ihren zentralen evangelischen Bekenntnispositionen über das geistliche Amt und den schuldigen Gehorsam gegenüber dem Evangelium, welche sie allgemein und öffentlich vertraten und – unmißverständlich für den katholischen Empfängerhorizont – auch in den Religionsfriedensverhandlungen weder geistlich verleugneten noch rechtlich preisgaben, weshalb der Religionsfrieden ja selbst das evangelische Bekenntnis ausdrücklich anerkannte und in seinen Schutz einbezog.

Der doppeldeutige, dissimulierende Sinn des „Suspensions"-Begriffs zeigte sich erneut in den Westfälischen Friedenstraktaten: Beide Religionsparteien waren sich damals ohne Vorbehalt über die vollständige Beseitigung einer katholischen Bischofsjurisdiktion über die Evangelischen einig geworden („penitus ablata esto"). Aber das wurde bei der Schlußredaktion einvernehmlich aus taktischen Gründen wieder in ein „suspensa esto" umformuliert, um damit den Angriff der Kurie zu parieren, daß eine Aufhebung der Bischofsgewalt als Verstoß gegen das ius divinum nichtig sei und der ganze Westfälische Friedensschluß hieran scheitern müsse. – Die Sinndifferenz um den Suspensionsbegriff spiegelt einen allgemeinen Wesenszug des Reichskirchenrechts, der sich in vielen analogen Fragen und Formen des Konfessionellen Zeitalters wiederfindet:

Zweites Kapitel (B)
Seine Strukturen: Konfessionelle Koexistenz in paritätischer Rahmenordnung

I. Konfessionelles Vorverständnis und Spaltung des Rechtssystems

1. Das Leitbild der *Einheit und Reinheit* der Kirche in der christlichen Wahrheit (A III, 1) hatte sich eben keineswegs verflüchtigt, als die Wiedervereinigungshoffnung entschwand. Es äußerte sich fortan verhalten, aber um so virulenter durch die *kryptotheologischen Rechtsauslegung*. Jede der beiden Religionsparteien suchte die gemeinsamen Religionsfriedensartikel vielfach nach den eigenen *konfessionellen Prinzipien* auszudeuten und die Institutionen der Religionsverfassung entsprechend einzusetzen. Doch wurde dies zunehmend *säkular verschleiert*. Die unmittelbare theologische Argumentation aus den Bekenntnisschriften und Dogmen trat in den Hintergrund, weil sie den Gegner nach der Bekenntnisabgrenzung durch das Trienter Konzil 1563 doch nicht mehr überzeugen, sondern nur zur Konfrontation reizen und den Religionskrieg provozieren konnte.

2. Das *konfessionelle Vorverständnis* bestimmte auch *nach 1555* die Interpretation der Religionsfriedensartikel. Daraus erwuchs alsbald ein bitterer *Interpretationsstreit*, der sich in allen Einzelfragen um das ius reformandi und die Reichsbistümer, das landsässige Kirchengut und die Religionsfreiheit der Untertanen und Landstände, zumal der geistlichen Territorien, austobte. Er hat schon in den Jahrzehnten vor 1618 nacheinander alle Reichsinstitutionen schwer beschädigt, die Reichsgerichtsbarkeit nach 1580 zum Erliegen gebracht und 1608 auch den Reichstag gesprengt. Die inneren Spannungen spiegeln sich in den äußeren Ereignissen: Die Evangelischen kämpften nach 1555 für die Erweiterung des ius reformandi der weltlichen Reichsstände, zumal der Reichsstädte, sowie der Reichsritter, aber auch der Fürstbischöfe und -äbte und ihrer evangelischen Landstände, desgleichen für die allgemeine Religionsfreiheit („Freistellung") aller Untertanen im Reich und für den Zugriff auf die landsässigen Kirchenämter und Kirchengüter in den evangelischen Territorien. – Die Katholiken suchten zunächst den status quo zu erhalten und sich in dessen Schutz zur katholischen Reform zu stärken, dann aber durch ihre Mehrheitsentscheidungen in den Reichsorganen und durch die Reichsjustiz ihre Stellung zu erweitern. Mit dem Erlahmen der evangelischen Offensive und dem Erstarken der „katholischen Reform" und „Gegenreformation" drehte sich freilich die konfessionspolitische Dynamik um; damit gewannen auch die Normen des Religionsfriedens auf beiden Seiten eine andere Ausdeutung und Auswirkung. Die Friedensgarantien von 1555 dienten so bis zum Westfälischen Frieden als Ausgangspositionen für das hundertjährige juristische Ringen der beiden Religionsparteien um die Erweiterung des eigenen und die Verkürzung des gegnerischen religiösen Machtbereichs im Reich.

3. Das große Spiel des *gegenseitigen Übervorteilens*, des Finassierens, Dissimulierens und Ausmanövrierens, der biederen Angebote und hinterhältigen Täuschungsversuche, der scheinbaren Konzessionen und ihrer versteckten Rücknahme durch einen geschickten Gegenzug führte zu unerschöpflichen Varianten taktisch juristischen Umgangs mit den heiß umkämpften Glaubensanliegen, Kirchenämtern und Kirchengütern. Das begann schon in den kompli-

zierten Verhandlungen von 1555 bei der mühseligen Entstehung des Religionsfriedens, der von *Zweideutigkeiten*, von Tücken und Lücken strotzte, die z. T. bewußt hineingebracht worden waren, um sich günstige Ausfallspositionen für den späteren Interpretationsstreit zu sichern. – Die „politische" Friedensordnung von 1555 hatte in der Tat nur eine *torsohafte Teileinigung* in den politischen Äußerlichkeiten gebracht. Der historische Rückblick darf sich nicht täuschen lassen; die Einheit des Rechts im modernen Sinne galt noch nicht im Konfessionellen Zeitalter, als sich der neuzeitliche Staat als Schöpfer und Wahrer einer einheitlichen Rechtsordnung (C IV, 1) erst in Ansätzen herauszubilden begann. Das Recht war im Prinzip glaubensoffen und folglich in der Tiefe glaubensgespalten.

4. Die äußere Einheit des Reichskirchenrechts zerfiel so in zwei *gegensätzliche Verfassungskonzeptionen*, die bei allen großen Streitfällen massiv aneinander gerieten. Das – bis heute – Verwirrende daran war, daß beide Religionsparteien noch die gleiche Rechtssprache benützten und die gemeinsamen Artikel mit denselben Begriffen auslegten und anwandten, ihnen jedoch einen teilweise diametral verschiedenen Sinn unterschoben. Auch der Dreißigjährige Krieg war ja kein „Krieg" im modernen Sinne; die kaiserlich-katholische Seite führte ihn als Reichsexekution, die evangelische in legaler Ausübung des Widerstandsrechts – und nach Ansicht beider blieb der Religionsfriede hierbei nicht nur rechtlich in Geltung, sondern wurde dadurch (nach Kräften) faktisch vollzogen. Nach Wallensteins Siegen versuchte das kaiserliche Restitutionsedikt Ferdinands II. vom 6. 3. 1629 die katholische Interpretation des Religionsfriedens in einigen Zentralpunkten zu erzwingen. Den Protestanten schien dies der Anfang der katholischen Offensive zu ihrer umfassenden Überwältigung.

5. Die *Kurie* nahm die Entwicklung des bikonfessionellen Reichskirchenrechts nach 1555 erstaunlicherweise fast ein Jahrhundert lang ohne Protest hin. Zwar war ihr seine eklatante Unvereinbarkeit mit dem kanonischen Recht schon im Herbst 1555 durch ein Gutachten Kardinal Morones bekannt. Aber erst 1648 hat sie aus diesem Grund den Westfälischen Frieden in eklatanten Protestakten bombastisch für null und nichtig im Kirchen-, Staats- und Völkerrecht erklärt, obgleich damals die Erschöpfung aller Kriegsparteien die Kriegsfortsetzung und die Restauration vorreformatorischer Zustände illusorisch machten. – Über die Gründe dieses Verhaltens rätselt die Geschichtsschreibung bis heute; sie sind in der Tat vielschichtig und verwickelt. Die Tiefe und Tragweite der Reformation hatte die Kurie zunächst lange unterschätzt. In den folgenden Jahrzehnten war sie gelähmt durch das Versagen des Episkopats der deutschen Reichskirche. Und nach 1555 war sie noch lange selbst auf den äußeren Schutz des Religionsfriedens angewiesen. Überdies hätte ein Protest 1555 als zynische Bestreitung sowohl der Wiedervereinigungsbemühungen König Ferdinands als auch der schweren Notlage des Reichs gewirkt, ein Odium, das die Kurie in ihrem gespannten Verhältnis zu Kaiser und Reich nicht auf sich nehmen wollte, zudem ihr dies wichtige Zukunftschancen verbaut hätte.

Auch im Krisenjahr 1566 verzichtete der Heilige Stuhl wiederum auf den Protest, obwohl damals der erste Reichstag nach dem Ende des Trienter Konzils 1563 dessen Glaubens- und Reformdekrete ignorierte, aber die Fortgeltung des Religionsfriedens förmlich bestätigte und damit provokativ den Vorrang des Reichsrechts vor dem katholischen Kirchenrecht auf Dauer proklamierte. Die Kurie nahm auch diese Brüskierung noch gefaßt hin. Sie folgte damals der zukunftsweisenden Strategie des Kardinallegaten Commendone, für die spätere Rückgewinnung des Verlorenen vorab die katholische Sammlung und kirchliche Reform im Schutz des Religionsfriedens voranzubringen. So wurde in Ruhe jene katholische Auslegung entwickelt, die brillant zweckgerichtet den Religionsfrieden durch ihre Notrechtsargumentation nur als Ausnahmeordnung mit situationsbedingter Interimsgeltung und bloßer Suspensionswirkung gelten ließ, seinen Inhalt restriktiv interpretierte und durch das kanonische

Recht ergänzte, sowie die Wiedervereinigung auf die Rückkehr zur römisch-katholischen Kirche beschränkte. Diese ganze Konzeption hing freilich davon ab, daß ihr nicht ein päpstlicher Protest durch seine Kassation des Religionsfriedens den Boden entzog. – Ihre Durchsetzung in der Reichspraxis wurde zwar durch das Restitutionsedikt Ferdinands II. vom 6. 3. 1629 in Angriff genommen, aber alsbald durch die Intervention Gustav Adolfs und den weiteren Kriegsverlauf vereitelt. Und ihre juristische Argumentation wurde eindeutig entkräftet durch die präzisierten Formulierungen des Instrumentum Pacis.

6. Im Resümee: Die Verrechtlichung der Religionsfragen bot beiden Religionsparteien zwar in der aktuellen Krise ein beträchtliches Maß an Frieden und Schutz. Aber das war erkauft durch die juristische Veräußerlichung und Verfremdung der theologischen Anliegen, also durch eine fragwürdige Form von „Gesetzlichkeit", Säkularisierung und Politisierung der Glaubenfragen. Und ihre juristische Starrheit und Rechthaberei erschwerte den politischen Kompromiß und schwächte die Integration in den Reichsorganen. Das hinderte den Ausgleich in den offenen und in den reformbedürftigen Fragen der Religionsverfassung, der erst nach der allseitigen Erschöpfung durch den Dreißigjährigen Krieg zustande kommen konnte.

II. Der Ausbau der Parität durch den Westfälischen Frieden

1. Der Osnabrücker Friede gab sich zwar im Wortlaut (Art. V § 1 S. 1 IPO) nur als authentische „ewige Deklaration" des Religionsfriedens von 1555. Aber in der Sache hat er das Reichskirchenrecht 1648 im materiellen und insbesondere auch im Verfahrensrecht (A I, 7) wesentlich *fortentwickelt*. Die materiellen Streitfragen wurden durch die Lösung der Spezialprobleme und durch deren *Generalkompensation im do ut des* nach Kräften ausgeräumt. So traf das IPO nun detaillierte Neuregelungen über die einzelnen Reichsbistümer und Reichsabteien, die Kirchenämter, Kirchengüter, kirchlichen Gefälle, desgleichen über die Kompetenzen der Reichsstände und Reichsgerichte in Religionssachen, das Reformations- und Schutzrecht der Territorialobrigkeiten, die religiöse Freiheitsrechte der Untertanen im abgestuften *exercitium religionis* nach dem Stand des Normaljahrs 1624, was hier nicht aufzublättern ist. Die tiefe Spaltung des Verfassungsverständnisses der Religionsfriedensnormen wurde dadurch weiter neutralisiert und paritätisch ausgeglichen. Vor allem wurde nun der *Sinn- und Systemzusammenhang* geklärt, der für die Einzelheiten maßgebend war.

2. Die Parität, die *„exacta mutuaque aequalitas",* bildete fortan unanfechtbar das *Grundprinzip* der Auslegung, Anwendung und Weiterbildung des Reichskirchenrechts. Ein strikt einvernehmliches Verfahren wurde auch für die künftige Interpretation der Artikel, für die authentische Deklaration der „dubia" und für die Schließung seiner „Lücken" vorgeschrieben (Art. V § 1 S. 3); dies ist maßgeblich für das Verständnis des gesamten Friedensinhalts. Geklärt wurden die Organisation und das Verfahren der Reichsinstitutionen einschließlich der Gerichtsbarkeit (Art. V §§ 50–57). Ausgeschlossen waren künftig einseitige Entscheidungen durch den Kaiser, seinen Hofrat und konfessionelle Mehrheitsbeschlüsse des Reichstags und seiner Gremien nach dem „gemeinen" kanonischen Recht, wie dies die Katholiken bisher in Anspruch genommen und die Evangelischen zurückgewiesen hatten (A V, 2). Die Regelung der *itio in partes* und *amicabilis compositio* verhinderte die Durchsetzung des Mehrheitsprinzips in allen Religionssachen (und annexen Profansachen) und machte hinfort die konfessionelle Vergewaltigung einer Religionspartei unmöglich (Art. V § 1 S. 3; §§ 52–56 IPO). Weitere Paritätsgarantien schlossen eine Wiedervereinigung der Konfessionen durch ein katholisches Reform- und Kampfkonzil aus und verlangten dafür ein beiderseitig theologisch akzeptiertes Unionskonzil oder eine gütliche Übereinkunft beider Konfessionen auf Reichsebene.

Die *paritätische* Interpretationsregel und die unverbrüchliche *Dauergeltung* des IPO wurden gemeinsam vereinbart, beschworen und mit dem ganzen Frieden zum *Reichsfundamentalgesetz* erhoben (Art. XVII §§ 1, 2, 5). Das bedeutete unbezweifelbar das Ende der genannten katholischen Theorie, daß der Religionsfrieden nur eine mindere Rechtsqualität als interimistische Notstandsordnung besitze und die Verfassung des Reichs insgesamt römisch-katholisch geblieben sei (A IV, 6; A V, 2). – Daraufhin hat der Heilige Stuhl dann 1650 konsequenterweise gegen das bikonfessionelle Religionsrecht des Reichs fulminant protestiert. – Indessen hatte das IPO diesen Protest erwartet und ihn durch seine Antiprotestklausel schon vorweg für nichtig erklärt (Art. XVII § 3).

3. Die *innere Spaltung* des Reichs durch die Divergenz des Rechtsverständnisses beider Konfessionen wurde auch 1648 bei der großen Konfliktsbereinigung des Reichskirchenrechts keineswegs überwunden: Sie wurde weder bekämpft (nach dem Programm der „Politiker" in den Hugenottenkriegen) noch überwunden (wie in der säkularen Einheit und Souveränität „moderner" Verfassungsordnungen [C IV, 2]), sondern materiellrechtlich akzeptiert und verfahrensmäßig in festen institutionellen Formen institutionalisiert und dadurch neutralisiert. Das bewirkte die Paritätsgarantie der einvernehmlichen Lücken- und Zweifelsbereinigung sowie das Verfahrensinstitut der *itio in partes* und *amicabilis compositio*, welche die Majorisierung in religionsbezogenen Fragen kategorisch ausschloß. Konfessionelle Fremdbestimmung war zwar – der Sache nach – schon seit 1555 durch den Religionsfrieden verboten, weil seine materiellrechtlichen Friedens- und Freiheitsgarantien (§§ 15, 16, 20, 25, 28–30 AR) beiden Religionsparteien rechtlichen Schutz und theologische Entfaltungsfreiheit gewährten. Nun aber wurde dies im IPO durch die genannten formellen Verfahrensgarantien klargestellt und ergänzt, fest im Verfassungstext verankert und für die Zukunft wiederum zum effektiven Vollzug gebracht. So wurde die Spaltung des Religionsrechts offen zugegeben und zugleich die freie Integration beider Seiten durch das vertragsartige Verfahren der amicabilis compositio abgesichert. – Politisch beruhte dies auf der erneut über Kreuz austarierten Balance zwischen den beiden Religionsparteien einerseits und zwischen dem katholischen Kaiser und den Reichsständen andererseits (A I, 4, 7). Sie blieb eine Grundkonstante des deutschen Reichs und seiner Religionsverfassung bis 1806. Das bikonfessionelle Religionsfriedenssystem von 1555 bewahrte so seine Identität als „offene" vormoderne Ausgleichsordnung auch 1648 bei seinen Ergänzungen durch das IPO, weit entfernt von der Rechtseinheit moderner Verfassungen.

4. Alle Formen des Reichskirchenrechts gerieten seit 1555 immer stärker in den *Sog der Parität*. Sie wurde im IPO 1648 perfekt ausgebaut. Das führte zur wechselseitigen Angleichung, Formalisierung, theologischen Entleerung seiner Formen, weil diese für beide Religionsparteien verwendbar und zumutbar sein mußten. Durch ihre Entwicklung zu generellen Rechtsfiguren wurden die spezifisch konfessionellen Unterschiede zwischen ihnen rechtlich abgeschliffen. Das lehrt besonders die Ausgestaltung des ius reformandi (Art. V §§ 30, 39, 42, 44 IPO) und der Religionsfreiheit, aber auch der Kirchengutsprobleme für beide Konfessionen. Sie endeten im paritätischen Schutz des exercitium publicum und privatum religionis nach dem Normaljahrsstatus von 1624 (Art. V, § 31–41 IPO) und in der paritätischen Besitzstandswahrung der Kirchen- und Klostergüter vom 1. 1. 624 (Art. V, § 14, 25 ss. IPO). Sogar die Status-quo Garantie des Religionsfriedens für die katholischen Bistümer (im „Geistlichen Vorbehalt" des § 18 AR) wurde nun paritätisch auch auf die protestantisch okkupierten Bistümer erstreckt (Art. V § 14 IPO). Das war eine Folge des vertragsartigen Aushandelns des Religionsfriedens von gleich zu gleich durch die beiden Religionsparteien 1555 und 1648. Aber das ergab sich vor allem aus der gleichmäßigen Geltung der Landfriedens- und Schutzgarantie für die Protestanten und Katholischen (in §§ 15 und 16 AR), mochten dann auch

Einzelbestimmungen (bes. einige spolienartig eingebauten Versatzstücke aus den älteren Friedständen vor 1555) den einen oder den anderen Teil in der Formulierung oder Folgewirkung eher begünstigen und erst in der Generalkompensation paritätisch ausgewogen wirken.

5. An sich war ja der *Ausgangspunkt* der Religionsparteien – nach ihrer Lehre wie nach ihrer Lage – recht *verschieden*. Die Evangelischen propagierten anfangs eine *Parität der Religionsfreiheit* für jedermann („Freistellung") und des Schutzes der dadurch ausgelösten Neuerungen. In deren Schutzmantel hofften sie ihre lutherische „Freiheit des Christenmenschen" sola scriptura, sola fide, sola gratia gegen die katholische Dogmenbindung allgemein zu verbreiten und so zwanglos mit durchschlagendem Erfolg den Zusammenbruch der katholischen Kirche und Hierarchie zu erreichen, da ihnen der Adel und das Volk in Stadt und Land zuströmten. Die Katholiken hingegen forderten, um dies einzudämmen, eine *Parität des status quo und des Religionszwangs* zur Erhaltung des kanonischen Rechts; in Augsburg proklamierten sie 1555 die Maxime „Ubi unus dominus, ibi una religio". Bald aber fühlten sich die Evangelischen nach dem Erstarken der katholischen Reform und Gegenreformation ebenfalls auf paritätische Status-quo-Garantien angewiesen; so erhoben sie selbst den obrigkeitlichen Religionszwang mit ihrer Formel „cuius regio – eius religio" zum allgemeinen religionspolitischen Programm. – Auch das *ius reformandi* (A I, 1) wurde von den Evangelischen als paritätische Figur entwickelt, um ihre theologische Reformation damit reichsrechtlich abzusichern. Die Katholiken lehnten es zunächst ab, weil es ihnen überflüssig schien und gegen das kanonische Recht verstieß, das ohnehin die Rückkehr zu ihrer Kirche gebot und den Abfall von ihr verbot. Bald aber haben sie den Nutzen des ius reformandi auch für sich selbst erkannt, weil die Rekatholisierung eines protestantischen Landes weniger Widerstände erweckte, wenn sie sich „paritätisch" auf diesen von den Protestanten propagierten Rechtstitel stützte, statt schroff die Unterwerfung unter das katholische Dogma und Recht zu fordern.

6. Parität war ein *begleitendes* Prinzip, das sich mit sehr widerstreitenden Elementen verbinden konnte. So steckte im ius reformandi eine Parität der Religionsfreiheit für die Reichsstände und eine Parität des Religionszwangs für die Untertanen. Insgesamt hat sich eine *Fülle verschiedener Paritätsfiguren* materiell- und formellrechtlicher, institutioneller und prozeduraler Art ergeben, die es zu sondern gilt und die zu unterschiedlichen Folgen führten. Die berühmte „aequalitas exacta mutuaque" in Art. V § 1 S. 3 des IPO (B II, 2) sicherte speziell die einvernehmlichen Lückenschließung des Religionsfriedens (gegen konfessionelle Majorisierung, zumal durch Anwendung des kanonischen Rechts); damit konnte das numerische Übergewicht der Katholiken im Reichstag und das katholische Bekenntnis des Kaisers für die Protestanten neutralisiert werden. – Bei allen Spielarten der Parität aber gilt: Gleichheit des Rechts bedeutet keineswegs („völlige") Gleichheit in jeder Hinsicht (das wäre Identität), sondern nur Gleichheit der Rechtssubjekte in bestimmter Beziehung – also 1555 hinsichtlich der gleichen weltlichen Friedenswahrung, des gleichen weltlichen Schutzes, der gleichen Entfaltungsfreiheit ihres unterschiedlichen Glaubens im politischen Friedensverband des Reichskirchenrechts – trotz (ja gerade wegen) der sonstigen theologischen und politischen Verschiedenheiten der gleichmäßig Berechtigten und Verpflichteten. Die säkulare Gleichheit von Schutz und Freiheit diente dazu, die unterschiedlichen religiösen Bedürfnisse beider Religionsparteien zu befriedigen, soweit es der Vorrang der friedlichen Koexistenz erlaubte. Die Religionsparteien sollten durch den „politischen" Religionsfrieden ja gerade nicht religiös gleichgeschaltet oder nivellierend angeglichen, sondern in ihrer verschiedenartigen bekenntnismäßigen Selbstbestimmung gleichmäßig gesichert werden (vgl. auch G III, 5; G IV, 3, 4; G V, 2; G VI, 2; H 4, 5).

III. Säkularisierung und Konfessionalisierung durch säkulare Rahmennormen

1. Was *Säkularisierung* heißt, worin sie bestand, wo und wie sie sich auswirkte, bleibt in der historischen Forschung im allgemeinen weithin vage. Strittig ist insbesondere, ob 1555 die Koexistenz konträrer Konfessionen durch die Rivalität ihrer Wahrheitsansprüche nun einen Trend zur massiven Säkularisierung auslöste oder aber zur intensivierten *Konfessionalisierung* und zur orthodoxen Verkirchlichung beider Seiten beitrug. Die Frage stellt sich vornehmlich für die engen konfessionellen Gemengelagen in den bikonfessionellen Reichsstädten und in den zersplitterten kleineren Territorien. Belege für beides dürften in den Archiven zu finden sein. Aber sie stellt sich auch für das gesamte Reichskirchenrecht, und zwar durchaus ambivalent:

2. Die Rechtshistorie hat hier ihr Sonderproblem: Sie muß scharf unterscheiden zwischen der Säkularisierung *des Religiösen* selbst als allgemeinem Phänomen in der Gesellschafts- und Geistesentwicklung einerseits und der Säkularisierung *der Rechtsformen* als einem juristischen Spezialproblem andererseits. Erstere hat sich vor allem seit der Aufklärung facetten- und wandlungsreich in liberalen und radikalen Formen mit eigentümlicher Dynamik und Dialektik entwickelt. So haben die ideologischen Säkularisierungsprogramme der großen Revolution in Frankreich 1789 und in Rußland 1917 das „konstantinische" System der Einheit von Staat und Religion mit ihren Trennungsparolen scharf bekämpft, um es doch ihrerseits mit ihren immanenten Erlösungslehren fortzusetzen. – Auch der Religionsfriede hielt Distanz vom religiösen Absolutheitsanspruch beider Konfessionen und hat die konstantinische Einheit im Reich aufgebrochen. Er verfolgte säkulare Ziele und verwendete *säkular relativierte* Rechtsformen, um den Konfessionskonflikt politisch zu neutralisieren (A II, 1, 2). Aber diese waren 1555 und 1648 *im Dienst des Religiösen* geschaffen worden – damit beide Religionsparteien gleichzeitig den Absolutheitsanspruch ihres Bekenntnisses zur Geltung bringen konnten, freilich nur jeweils in ihrem eigenen, durch den Religionsfrieden abgegrenzten territorialen Schutzbereich.

3. Säkularisierung und Konfessionalisierung waren im Religionsrecht des 16./17. Jahrhunderts *eng verbunden*. Säkulare Rechtsformen konnten – und können auch heute (D II, 2; D III, 1, 4) – sowohl zur Konfessionalisierung als auch zur Säkularisierung der Gesellschaft dienen. Das wird nicht nur an Einzelbeispielen wie dem ius reformandi oder der Normaljahrsfestlegung des exercitium religionis im IPO (Art. V §§ 30, 31 ss.) deutlich. Generell lag massive Säkularisierung darin, daß der Religionsfrieden Vorrang vor dem Kirchenrecht beanspruchte und damit den Absolutheitsanspruch beider Konfessionen brach. Aber das neutrale Reichskirchenrecht bildete die säkulare Rechtsgrundlage und Rahmenbegrenzung für die Konfessionalisierung der Territorien, damit beide Religionsparteien dort ihr Bekenntnis gesichert in Freiheit entfalten konnten. Das Religionsfriedenssystem benützte ja den Föderalismus und die Doppelschichtigkeit des deutschen Staatskirchenrechts, um seine inneren Spannungen auszugleichen und die gegnerischen Konfessionen räumlich zu trennen (A I, 5; A II, 7). Die massive Konfessionalisierung in den Territorien war somit zwar einerseits das Gegenteil von Säkularisierung, andererseits aber die Folge der Säkularisierung im Reich. Und sie hatte ihrerseits weitere Säkularisierung im Territorium zur Folge, wenn dort die Konfessionalisierung durch weltlichen Bekenntniszwang der Obrigkeit erfolgte.

Konfessionalisierung und Säkularisierung standen einerseits im Widerstreit, andererseits haben sie einander dialektisch ergänzt, ja bedingt. Die Historiographie darf sie nicht als exklusiven Gegensatz begreifen.

Hochbedeutsam war hierfür die *Rechtstechnik*:

4. Das Reichskirchenrecht entwickelte sich zur *säkularen Rahmenordnung*. Das war sein bestimmender Grundzug seit 1555, verstärkt seit 1648. Seine Begriffe und Bestimmungen mußten als weltlicher Rahmen beiden Bekenntnissen Schutz und Schranke geben. Sie wurden *geistlich entleert* und waren weder auf den Sinnverstand des einen noch auch des anderen Bekenntnisses festgelegt, geschweige denn begrenzt. Indem der Religionsfriede allgemeine Bestimmungen für beide Konfessionen über Konzil und Glaubenseinigung, Bischof und Kapitel, Kirchenamt und Kirchengut, Pfarramt und Pfründen, Schulen und Spitäler traf, streifte er die einseitige Bestimmtheit durch das römisch-katholische Bekenntnis ab. Das Reich schuf so (einheitliche, gemeinsame) weltliche Rahmennormen für die (beiderseitigen, unterschiedlichen) religiösen Bedürfnisse.

5. Es erweiterte damit seine Begriffe zu *doppelkonfessionellen* Rahmenbegriffen, die jeweils das katholische wie das evangelische Verständnis (von Kirchenamt und Kirchengut etc.) in einem allgemeinen Sinnverstand umfaßten. Das lag in der Logik der Entwicklung. Da die Reformation wie die Gegenreformation stecken geblieben waren und jeweils nur einen Teil des Reichs erfaßt hatten, vollzogen sich die Konfessionalisierungsprozesse des Konfessionellen Zeitalters hüben wie drüben parallel und gesondert im Schutz des Reichs. Die doppelte Konfessionalisierung im Reich führte zum *doppelkonfessionellen Recht* des Reichs.

6. Das Reichskirchenrecht erfuhr dadurch einen massiven *theologischen Substanzverlust*, der sich schon 1555 – im Auftakt des Konfessionellen Zeitalters, weit vor der Aufklärung – vollzog und 1648 perfektionistisch vollendet wurde. Aber dies wurde eben dadurch aufgefangen, daß der Religionsfrieden jeder der beiden Religionsparteien das *religiöse Selbstbestimmungsrecht* hinsichtlich ihres eigenen Bekenntnisses und Kirchenrechts garantierte und dem Glaubensgegner den Übergriff verbot:

IV. Wahrung der Freiheit und Eigenart beider Konfessionen

1. Nur durch den Rückzug des Reichsrechts auf formale, allgemeine Rahmenformen ließen sich die *Freiheit und der Schutz* beider Religionsparteien sichern. Nur so war zu verhindern, daß die eine Seite das gemeinsame Reichskirchenrecht für sich vereinnahmte, sich in die Religionsangelegenheiten der anderen Seite einmischte, sie an sich riß und deren Bekenntnisfreiheit durch ihr „wahres" Verständnis von Reformation, Kirchenamt und Kirchengut, Konzil und wahrer Einigkeit majorisierte und vergewaltigte.

Mit dem Religionsfrieden von 1555 beginnt die bahnbrechende Entwicklung des modernen Staatskirchenrechts zu einer konfessionell neutralen weltlichen Rahmenordnung, die mehreren konkurrierenden Religionsgemeinschaften Schutz und Entfaltungsfreiheit garantiert und ihre Störung durch die Gegenseite ausschließt (A I, 8; D II, 4; D III, 1, 4; E I, 6; E II, 7; G VI, 3; H 1).

2. Denn die Besonderheit des evangelischen und des katholischen Bekenntnisses sollten durch die gemeinsamen allgemeinen Rahmennormen des Reichskirchenrechts weder („ökumenisch") fusioniert noch („säkularisierend") ignoriert werden, sondern vor dem Übergriff der Gegenseite gesichert sein: Jede der beiden Religionsparteien hatte das ausschließliche Recht, die doppelkonfessionellen reichsrechtlichen Rahmennormen nach ihrem *religiösen Selbstverständnis* auszufüllen und anzuwenden, soweit es um ihre eigenen kirchlichen Verhältnisse ging. Das folgte aus den konfessionellen Freiheitsgarantien des Religionsfriedens, die beide Bekenntnisse in exklusiver Alternative (gemäß dem Sektenverbot) schützten und ihre gegenseitige Vergewaltigung, Verfälschung und Vermischung verboten.

3. Schon 1555 ergab sich dies unzweifelhaft aus der Kernnorm des Religionsfriedens, die den Schutz des Landfriedens auf die „Religion, Glauben, Kirchengebräuche, Ordnungen und Ceremonien, so sie aufgericht oder nochmals aufrichten möchten" erstreckte und damit der evangelischen (§ 15 AR) und analog der katholischen Seite (§ 16 AR) hinfort das Selbstbestimmungsrecht über die religiösen Inhalte und die rechtlichen Konsequenzen ihrer Bekenntnisse in ihrem territorialen Herrschaftsbereich und Kirchenwesen garantierte. Und 1648 wurde dies verfahrensmäßig klargestellt und vervollständigt durch die itio in partes, die das große Auseinandertreten der beiden Religionsparteien seit dem großen Protest der Protestanten auf dem Speyrer Reichstag 1529 in einer genial einfachen Rechtsfigur symbolhaft in Form brachte (B II, 2). Damit war ein wohldurchdachtes rechtliches Instrumentarium geschaffen, das die Verletzung der theologischen Selbstbestimmung der anderen Religionspartei ausschloß.

4. So mußten die reichsrechtlichen Regelungen über das *geistliche Amt* und *Kirchengut* sowohl das katholische als auch das evangelische Verständnis umfassen (A III, 4), aber in ihrer spezifischen Verschiedenheit schützen. Das konnten sie nur, wenn sie sich auf einen äußerlich-formalen Amts- und Kirchengutsbegriff zurückzogen, der alle tieferen Streitfragen um Priesterweihe und Ordination, allgemeines Priestertum, sakramentale Amtsgnade, charakter indelebilis usw. ausschloß und jeder Seite die Selbstbestimmung darüber garantierte. – Und wenn der Westfälische Friede beiden Religionsparteien den Besitz der Reichsbistümer und -abteien nach dem Stichtag des 1. 1. 1624 (B II, 1) garantierte (Art. V, § 14 IPO), dann lag dem ein allgemeiner weltlicher Rahmenbegriff des *Bischofsamts* zugrunde, der weder nach dem katholischen Verständnis der Bischofsweihe und Bischofsgewalt, noch nach ihrer evangelischen Verwerfung und Ersetzung zu bestimmen war, sondern beide umfaßte, jedoch nicht verschmolz, sondern in strikter Alternative der jeweils berechtigten Seite zur eigenen konfessionellen Sinnbestimmung vorbehielt und alle gegnerische Bestreitung der theologischen Richtigkeit und Berechtigung ausschloß.

So war auch der *Reformationsbegriff* des ius reformandi (Art. V § 30 IPO) weder mit dem lutherischen noch mit dem katholischen Verständnis von Reform(ation) gleichzusetzen, sondern sollte als allgemeiner, weltlicher Begriff beide umfassen (A I, 1; A IV, 4; B II, 5). Doch sollte er die beiden nicht inhaltlich verweltlichen und vermischen, sondern getrennt halten und jeweils exklusiv für die betroffene Seite reservieren, um zu verhindern, daß die eine Seite ihre Reformationsvorstellungen auch der anderen Seite aufnötigte und deren Reformen zunichte machte. – So verwendete das Reichskirchenrecht dann auch einen allgemeinen, *weltlichen Bekenntnisbegriff*, wenn es durch seine Freiheitsgarantien sowohl das evangelische als auch das katholische Bekenntnis schützte, sich also mit keinem von beiden identifizierte, aber beide juristisch umfaßte und gelten ließ, obgleich (bzw. weil) diese sich gegenseitig nicht nur die Richtigkeit, sondern die Existenz als theologisches Wahrheitszeugnis bestritten. Doch sollte dies keineswegs die eigene Bekenntnisbindung der Evangelischen bzw. Katholiken säkularisierend aufbrechen oder relativieren, sondern durch seine allgemeine Formulierung verhindern, daß eine Konfession ihr eigenes partikulares Bekenntnisverständnis als allgemeingültig ausgab und nach diesem Maßstab die Bekenntnissachen auch der anderen Konfession im fremdkonfessionellen Übergriff vergewaltigte. Der Übergang zu diesem allgemeinen formalen Bekenntnisbegriff fiel beiden Seiten offensichtlich schwer: So hat der Religionsfriede die „Alte Religion" und die „Augsburgische Confessions-Religion" wegen ihrer Unvergleichlichkeit und Unvereinbarkeit noch in zwei gesonderten Friedensgarantien (in §§ 15 und 16 AR) geregelt. Aber in anderen Bestimmungen (zum Kirchengut, Emigrationsrecht, Wiedervereinigungsproblem) hat er die analogen Bekenntnisfragen beider Konfessionen schon 1555 mit gemeinsamen juristischen Begriffen geregelt – „*ungeacht was Religion die sey-*

en" (§ 21 AR); diese Formel hatte schon der trügerische Reichsabschied von 1544 gebraucht, der die Protestanten vor dem sich abzeichnenden Schmalkaldischen Krieg in Sicherheit wiegen sollte.

Und wenn der Religionsfriede vom *Konzil* als Mittel der Wiedervereinigung (§ 25 AR) handelte, mußten sich beide Konfessionen darin wiederfinden können (A IV, 1). Er konnte also weder den katholischen noch den evangelischen Konzilsbegriff zugrunde legen und durfte den Papst weder im katholischen Sinn als den Herrn des Konzils anerkennen noch im evangelischen als seinen Angeklagten vorführen; er konnte weder die Evangelischen dem katholischen Unversalitätsanspruch des Trienter Konzils unterwerfen, noch den Katholiken die Anerkennung seiner Beschlüsse verwehren, weil es nach evangelischem Konzilsverständnis die wahre Kirche und Lehre verriet.

5. Die äußeren weltlichen Rahmenformen des Reichskirchenrechts hatten eben *komplementären Charakter*. Sie waren auf ihre innere konfessionellen Ausfüllung und Sinnbestimmung durch die berechtigte Konfession angelegt, ja angewiesen: Die Säkularisierung der äußeren Rechtsform sollte die geistlichen Belange vor religiöser Vergewaltigung und säkularisierender Verfälschung („Umfunktionierung") durch die konkurrierende Konfession und eine konfessionsfremde Staatsgewalt sichern.

Die Pilatusfrage, die jedes pluralistische Staatskirchenrecht umtreibt, stand auch 1555 am Anfang des deutschen Reichskirchenrechts. Aber sie wurde nicht – wie in manchen Richtungen der Aufklärung – als zynische Antwort verstanden, sondern vom Reich den beiden Religionsparteien zur Lösung in Freiheit und Gleichheit jeweils für sich anheim gegeben.

6. Der *Zusammenhang* ist entscheidend für alle Einzelheiten : Die religiöse Spaltung zwang zur Beschränkung des Reichs auf den gemeinsamen, politisch festgesetzten weltlichen Rahmen, – die doppelte Konfessionalisierung im Reich führte zur doppelkonfessionellen Öffnung des Rechts, – die Garantie der Bekenntnisfreiheit gewährleistete die religiöse Selbstbestimmung, – und dies ermöglichte die Sinnausfüllung der religionsrechtlichen Rahmennormen nach dem konfessionellen Selbstverständnis der geschützten Religionspartei. – In der *doppelkonfessionellen Relativierung* und Öffnung der Begriffe und Institutionen des Reichskirchenrechts waren somit Säkularisierung und Konfessionalisierung fein austariert und aufeinander abgestimmt. Das offene weltliche Gefäß barg und schützte den geistlichen Gehalt. Die weltlichen Garantien und Schrankengesetze nahmen jeweils auf die geistlichen Belange schützend und (die Gegenseite) begrenzend Bezug: Dadurch wurde beiden konträren Konfessionen die freie geistliche Entfaltung im weltlichen Rahmen gesichert, ohne einander zu stören. Die Flut ihrer Konfessionalisierungswellen wurde durch den Föderalismus getrennt, kanalisiert und aus dem konfessionell gespaltenen Reich in die konfessionell geschlossenen Territorien abgeleitet.

V. Konfliktlösung durch Schutz vor fremdkonfessionellem Übergriff

1. Der *Schutz des religiösen Selbstverständnisses* war deshalb seit 1555 der Schlüssel zur Lösung der Konfessionskonflikte. Der Westfälische Friede hat das nach hundert Jahren leidvoller Erfahrungen zu seinem Angelpunkt gemacht (B II, 2; auch A V, 4). Wenn man historisch eruieren will, ob, wo und wann die beiden Religionsparteien den Religionsfrieden wahrten oder verdrehten und verletzten, kommt es – als Kriterium – entscheidend auf die Achtung des seit 1555 garantierten religiösen Selbstbestimmungsrechts und Selbstverständnisses an (B IV, 2, 3).

2. Beide Seiten haben oftmals massiv dagegen verstoßen, wenn die Evangelischen wie die Katholiken jeweils ihr eigenes Selbstverständnis (von christlicher Freiheit und Kirchengut, Bekenntnis und Dogma, Konzil und Bischofsamt, Jurisdiktion und Suspension u. a. m.) durch ihre einseitige, kryptotheologische Rechtsinterpretation der gemeinsamen bikonfessionellen Rahmennormen von 1555 auch dem Gegenpart gewaltsam aufoktroyieren oder unbemerkt unterschieben wollten (B I, 1–3), was hier an vielen analogen Beispielen nicht auszuführen ist. Auf solche Weise drohte auch das kaiserliche Restitutionsedikt vom 6. 3. 1629 das ganze System von 1555 nicht zu „klären", sondern gefährlich auszuhebeln, wenn es den Religionsfrieden einseitig nach der katholischen Interpretationsrichtung auslegte und vollstreckte (B I, 4). Durch seine autoritative katholische Entscheidung wollte es sogar den maßgeblichen Sinn und Inhalt des evangelischen Bekenntnisses bestimmen, was dem evangelischen Selbstbestimmungsrecht und Verständnis von Schrift und Bekenntnis, Kerygma und Dogma im theologischen Ansatz und in den rechtlichen Konsequenzen widersprach.

3. In den Jahrzehnten zwischen 1555 und 1648 mußten beide Seiten in vielen verquerten Streitfällen lernen, daß Frieden und Freiheit auch für sie selbst nur zu gewinnen und zu erhalten war, wenn sie die *doppelkonfessionelle Offenheit* der weltlichen Rahmenform (B III, 5) achteten und das konträre *konfessionelle Selbstverständnis* des Partners respektierten, statt sich der Religionsfriedensartikel zu bemächtigen und sie einseitig im eigenen konfessionellen Sinn zu definieren und durchzusetzen (B I, 2, 3):

Nur im weiten konfessionell-relativierte Schutzmantel der säkularen Freiheitsform konnten beide Religionsparteien ihre konträren konfessionellen Konzeptionen von wahrer geistlicher Freiheit und wirklicher Reformation bzw. Reform der Kirche in ihrem Kirchenrecht realisieren. Das gilt für das *ius reformandi* der Reichsstände und das *ius emigrandi* der Untertanen von 1555 ebenso wie für das *exercitium publicum und privatum religionis* von 1648. – Das evangelische Verlangen nach religiöser Freiheit im Reich mußte die Bindung an sein „sola fide, sola gratia, sola scriptura" zwar im heimischen evangelischen Kirchenwesen mit standhafter Bekenntnistreue achten, aber im reichsrechtlichen Kontext abstreifen, um auch den Katholiken die Freiheit des Glaubens nach ihrer großen katholischen Überlieferung zu lassen, die das Verhältnis von Schrift und Tradition, Rechtfertigung und Heiligung, Glaube und Werken, Amt und Gemeinde, Predigt und Meßopfer anders verstand. Nur so war zu verhindern, daß sich die Gegenseite im Gegenzug die katholische Definition der „wahren" geistlichen Freiheit auch für die Evangelischen anmaßte und so dem evangelischen „sola fide" den weltlichen Schutz entzog. – Nur durch die bikonfessionelle Offenheit des *Konzilsbegriffs* im Reichskirchenrecht war zu verhüten, daß die Katholiken das Trienter Konzil auch für die Protestanten als reichsrechtlich maßgeblich ansahen und durchsetzten, daß andererseits die Evangelischen auch den Katholiken die Rezeption der Trienter Glaubensdekrete reichsrechtlich zu verwehren suchten, wie ihre Gravamina von 1566 lautstark vom Kaiser forderten. Analog war das Ergebnis des Ringens um das *Kirchengut* und den Geistlichen Vorbehalt zum Schutz der Bistümer. – Die Begriffe und Institutionen des Reichskirchenrechts mußten sich zu *weltlichen Rahmenformen* für beide Konfessionen erweitern und entleeren; nur so konnten sie als offenes weltliches Gefäß jeder der beider Konfessionen unverkürzten Schutz bieten und zur exklusiven Sinnfüllung nach ihrem Selbstverständnis der göttlichen Wahrheit im Sinn ihres Bekenntnisses dienen.

Der Westfälische Friede hat die innere Entwicklung zur paritätischen Relativierung der Religionsverfassung mit der *itio in partes* und amicabilis compositio abgeschlossen. Dieser Grundgedanke wurde richtungweisend für das deutsche Staatskirchenrecht bis zur Gegenwart. Offene säkulare Normen dienen zum Schutz der in ihnen geborgenen geistlichen Substanz (D III, 1; E I, 6; G VI, 2; H 6).

4. Und dabei ist hervorzuheben: Die Hauptwurzeln der modernen Religionsfreiheit in Deutschland liegen in dieser paritätischen Verallgemeinerung des wechselseitigen Freiheitsverlangens der großen evangelischen und katholischen Religionspartei, die dann im späten 18. und vollends im 19. Jahrhundert schrittweise auf die anderen großen Religionsgemeinschaften ausgedehnt wurde – nicht aber in den avantgardistischen Ideen der religiösen Einzelgänger, der Spiritualisten und Sektierer, die in der Verfassungsentwicklung Jahrhunderte lang so gut wie keine Rolle spielten, so gerne die moderne Historiographie bei ihnen den Ursprung der Religionsfreiheit verorten will.

5. Die *Pointe* der Säkularisierung des Rechts im Alten Reich lag also darin, daß sich die religiösen Kernanliegen am besten durch säkulare Formen sichern ließen, weil sie den konkurrierenden Konfessionen die religiösen Ein- und Übergriffe in das fremde Bekenntnis verwehrten und sie an neutrale Schranken banden, – also beiden Seiten die konfessionelle Selbstbeschränkung auf ihre eigenen Konfessionsangelegenheiten auferlegten, aber eben dadurch auch ihre religiöse Selbstbestimmung vor dem Gegner absicherten. So wurden die gegnerischen Religionsparteien aus ihrer geistlichen Verklammerung gelöst, als tragende Größen in das politische System eingefügt und zur friedlichen Kooperation gebracht, wie es in der itio in partes zur amicabilis compositio symbolhaft zum Ausdruck kam.

6. Kurz: Säkularisierung des Reichskirchenrechts war *Rahmensäkularisierung*. Die Kardinalpunkte des Systems waren schon 1555: Selbstbeschränkung des Reichs auf einen säkularen Rahmen, politisches Gewaltverbot, bikonfessionelle Offenheit der Begriffe und Normen des Reichkirchenrechts, Maßgeblichkeit des Selbstverständnisses jeder Konfession für ihren eigenen – nicht für den fremden – Kirchen- und Herrschaftsbereich. – Neben den äußeren Krisen und Kämpfen um den Vollzug des Religionsfriedens sollte diese tiefere Prägung und innere Entwicklung des Reichskirchenrechts nach 1555 in der Forschung stärkere Beachtung finden, zumal dies manche Lehren für die Gegenwart ziehen läßt:

7. *Der* ominöse *Sonderweg Deutschlands* in der Geschichte zeigt sich mithin für das Staatskirchenrecht des Alten Reichs in vergleichsweise lichten Farben: Der Religionsfriede von 1555 hat sich als eine Ausgleichsordnung reichsständischer und konfessioneller Freiheit und Gleichheit entwickelt und bewährt. Er schuf ein Staatskirchenrecht rechtlicher Freiheit und Gleichheit, das sich – im Unterschied zu den meisten Staaten West-, Ost- und Nordeuropas – *im Reich* nicht auf Herrschaft und Zentralismus, sondern auf Herrschaftsbeschränkung und Selbstbestimmungsgarantien, Gewaltenteilungs- und Konsensbildungsformen, religiöse Vielfalt und Differenziertheit gründete. Er führte nicht in den monarchischen Absolutismus und nationalen Einheitsstaat, sondern in die gefeierte „*teutsche Libertät*“ und „*Parität*“. Das Reich hat nicht die uniformen religiösen Zwangsstrukturen zur modernen Staatsbildung benützt, wie dies nach vorübergehenden Konzessionen in Frankreich geschah, das seine neun Toleranzedikte aus den Hugenottenkriegen kassierte. Die französischen Aufklärer haben das heute wenig bekannte Staatskirchenrecht des Alten Reichs noch im späten 18. Jahrhundert neidvoll gepriesen.

Drittes Kapitel (C)
Die Wende zum Staatskirchenrecht des 19. und 20. Jahrhunderts

I. Ausgleichsordnung der Freiheit und Gleichheit für alle Religionen

1. Im 19. Jahrhundert lösten auch die *deutschen Einzelstaaten* ihren geschlossenen Konfessionsstaat schrittweise – vollends seit 1848, 1919, 1949 – in ein *System allgemeiner religiöser Freiheit und Gleichheit* auf, das die individuelle Religionsfreiheit und das Selbstbestimmungsrecht der Religionsgemeinschaften in den Schranken der für alle geltenden Gesetze gewährleistete (heute Art. 4 und 140 GG / 137 I, III WRV).

Die Veränderung der geistigen Grundlagen ging voran: Die Idee der „natürlichen Religion" in und über allen tradierten Religionen im Neustoizismus, der Gedanke der Gleichwertigkeit aller Menschen und Religionen in der Aufklärung, der Siegeszug der Toleranzidee seither, der Individualismus, Relativismus, Pluralismus des Denkens, die politische Neuordnung der Länder und Verfassungen seit der Französischen Revolution, die konfessionelle Vermischung der Bevölkerung und die sozialen Verschiebungen – all dies zog umfassende Reformen des Rechts nach sich. Die Französische Revolution hat die geistige und die politische Lage Europas von Grund auf umgewälzt. Mit dem Untergang des Alten Reichs begann auch für das Staatskirchenrecht eine neue Epoche, mit anderen Aufgaben, Schwierigkeiten und Lösungen.

2. Seine Einzelstücke fügten sich tastend zusammen zum System: Die exklusive Einheitsidee in Glaube und Kirche (A III, 1; B I, 1, 2) wurde durch den *Pluralismus* der Konfessionen und Religionsgemeinschaften überwunden, der kraft obrigkeitlicher Konzession zunächst zwei und dann die Vielheit der Glaubensrichtungen dieser Erde umfaßte. Das Staatskirchenrecht galt fortan für den weiten Kreis aller *„Religionsgesellschaften"* statt exklusiv für die beiden „*Religionsparteien*" des Alten Reichs (D I, 3; E III, 2, 3; G III, 2). Seine Beschränkung auf die beiden Großbekenntnisse wurde auch in den deutschen Einzelstaaten aufgesprengt. Die bisher herrschenden Staatskirchen verloren ihre Privilegienstellung und wurden mit der Zeit den anderen Religionsgemeinschaften grundsätzlich gleichgestellt. Damit wurde die („konstantinische") Einheit von Staat und Kirche durch neue Formen ihrer Distanzierung, ja Trennung aufgelöst.

Freilich ist nicht zu verkennen, daß diese tiefen Änderungen des Rechtssystems vielfach im Kontrast zu einer großen *Kontinuität der tatsächlichen Verhältnisse* standen. Die Mehrheit nicht nur der ländlichen Bevölkerung blieb auch im 19. und 20. Jahrhundert noch weithin in ihren traditionellen Bekenntnissen verwurzelt und fand ihre Heimstatt in den großen Volkskirchenstrukturen, wie sie sich im Konfessionellen Zeitalter territorial herausgebildet hatten. Die regionalen und lokalen Religionsverhältnisse in den deutschen Ländern erfuhren erst relativ spät einen tiefen Umbruch durch die rasch wachsende Verstädterung und Industrialisierung, und dies verstärkt seit dem Zweiten Weltkrieg durch die Flüchtlingsströme und die globalen Migrationsbewegungen, die Säkularisierung des Lebensgefühls und die Ausbreitung anderer Religionen, vorab des Islam.

3. Der neuzeitliche Staat erstreckte im 19. Jahrhundert seine *Souveränität* über alle Religionsgemeinschaften und unterwarf sie als innerstaatliche Verbände dem weltlichen Rechtssystem. Er pochte rigoros auf seine staatliche Superiorität und auf den Vorrang des staatlichen gegenüber dem kirchlichen Recht. – Die Staatsgewalt griff tief in die äußeren und auch in die inneren Angelegenheiten der Religionsgemeinschaften ein. Die Grenzziehung zwischen den staatlichen und kirchlichen Aufgaben und Normen, Organen und Kompetenzen bildete Generationen lang ein schwieriges und umkämpftes Feld. Die staatliche Reglementierung wich langsam, oft widerwillig widerstrebend, aber im ganzen doch zunehmend der Autonomie der Religionsgemeinschaften, die sich zuerst in ihren geistlichen Kernzonen, aber dann auch in ihrer äußeren Organisation durchsetzte (E III, 3). – Das *Individuum* wurde schrittweise aus den überkommenen Bindungen des Staatskirchentums und der großen Landeskirchen emanzipiert. Es gewann in stufenweiser Erweiterung die persönliche Glaubens- und Bekenntnisfreiheit, einschließlich des Rechts zum Glaubenswechsel und zur Religionslosigkeit, die religiöse Vereinigungsfreiheit, die Unabhängigkeit der bürgerlichen und später auch der staatsbürgerlichen Rechte vom Bekenntnis, die freie Entfaltung und Betätigung der religiösen und weltanschaulichen Überzeugung in der staatsfreien bürgerlichen Gesellschaft. – Aber die staatlichen *Schrankengesetze* zogen den Religionsgemeinschaften und den Individuen noch lange enge Grenzen. Das Religiöse war im 19. und 20. Jahrhundert ein brisantes Politikum. Die deutschen Einzelstaaten behielten deshalb weithin ihr altes Staatskirchenrecht der Kirchenaufsicht und Kirchenkuratel mit seinen diversen Kontroll-, Eingriffs- und Zustimmungsrechten aus den vorigen Jahrhunderten bei, um diese bei Bedarf aus der Rüstkammer hervorzuholen.

4. Diese Umwälzungen des Staatskirchenrechts waren Teil der *allgemeinen Verfassungsentwicklung* Deutschlands im 19. Jahrhundert und deshalb tief geprägt durch die Ausgestaltung des Föderalismus im Deutschen Bund und Reich und durch den Sieg der konstitutionellen Verfassungsbewegung. Die Garantie der Grundrechte, Gewaltenteilung, Rechtsstaatlichkeit, die konstitutionellen Bindungen des Monarchen und die Mitwirkung der Volksvertretung an Gesetzgebung und Budget setzte den weltlichen Rahmen für die großen und die kleinen Religionsgemeinschaften und für die Haltung der Staatsgewalt ihnen gegenüber. Marksteine der Entwicklung waren der Reichsdeputationshauptschluß von 1803 und die Verfassung der Paulskirche, die trotz des Scheiterns der Revolution von 1848/49 vielfach richtungweisend für die deutschen Länder und dann für die Weimarer Republik wirken sollte.

5. Mit dem Ende des Alten Reichs endete 1806 auch sein Reichskirchenrecht, das bisher die konfessionellen und ständischen Rechtsverhältnisse traditionell festgelegt hatte. Seine Normen galten als Landesrecht weiter. Sie standen nun zur Disposition der Landesgesetzgebung, die der – erst jetzt absolutistische – Landesherr zuerst allein und dann zusammen mit den Kammern nach den monarchisch-konstitutionellen Verfassungen ausübte. Die deutschen Einzelstaaten gewannen dadurch freie Hand zur Neuordnung des Verhältnisses von Staat und Kirche, d.h. ihrer Beziehungen zu den Religionsgesellschaften insgesamt. Im Deutschen Bund 1815 und im Deutschen Reich von 1871 blieb das Staatskirchenrecht im wesentlichen Ländersache, von wenigen reichsrechtlichen allgemeinen Normen eingeschränkt.

6. Seine typische *Ausgleichsfunktion* blieb für das Staatskirchenrecht in Deutschland auch im 19. und 20. Jahrhundert bei allen Wandlungen des Verfassungsgefüges und des politischen und religiösen Umfeldes charakteristisch. Nachdem die Grundlagen der modernen Staatlichkeit mit der Beseitigung der Geistlichen Fürstentümer 1803 durch revolutionären Gewaltakt geschaffen waren, erlebte es nur wenige tiefere Störungen wie im Kulturkampf und dann im Kirchenkampf mit den national- und internationalsozialistischen Ideologien, die das Staatskir-

chenrecht kurzfristig zum Herrschafts- und Unterdrückungsinstrument pervertierten. Doch wurde dies bald durch die Rückkehr zu einer verbesserten Ausgleichsordnung überwunden. Das zeigt eindrucksvoll der Vergleich mit Frankreich, das nach der Revolution in fünf Phasen hektisch die Extreme ausprobierte.

7. In *Frankreich* wurde das Staatskirchenrecht des ancien régime mit seiner Herrschaft des allerchristlichsten Monarchen und des Hochadels in der hochprivilegierten katholischen Staatskirche 1789 alsbald von ihrer *demokratischen Gleichschaltung* durch die Nationalversammlung abgelöst. Aber sie behielt das gallikanische System einer französischen Nationalkirche in demokratisierten Formen bei: So wurden das gesamte Kirchengut am 2. 11. 1789 als Nationalvermögen eingezogen, der Kultus als Staatsangelegenheit betrieben und vom staatlichen Kultusbudget übernommen, die Geistlichen zu Staatsbeamten, die Kirche zur Staatsanstalt gemacht, die Klöster und Orden am 13. 2. 1790 aufgehoben, durch die Zivilkonstitution des Klerus vom 12. 7. 1790 die kirchliche und staatliche Verwaltungsorganisation einander angeglichen und die hierarchische Verfassungsstruktur der Kirche zerschlagen, ihre Fundamente im göttlichen Recht mißachtet, die Kirchenämter durch demokratische Wahlen ohne päpstliche Bestätigung besetzt. Die Volkssouveränität entthronte das Papalsystem, die Staatsverfassung absorbierte die Kirchenverfassung, religiöse Freiheit und Eigenständigkeit wurde durch säkulare Zwangsliberalisierung und Zwangsegalisierung eliminiert.

In einer zweiten Phase ab 1792 schritt die Republik zum radikalen *Kirchenkampf*: Jetzt wurden das Christentum durch den Kultus der Göttin der Vernunft, der christliche Kalender durch den republikanischen, der Sonntag durch die Dekadenfeier ersetzt, die Kirchenorganisation vollends zerstört, die Kirchengebäude ruiniert und profaniert, Tausende von Priestern hingemordet. Die Kirchenverfolgungen des Nationalsozialismus muten dagegen eher schüchtern an. – Der „Konstantinische" Bund der Staatsgewalt mit der Religion wurde hier – wie in der Russischen Oktoberrevolution seit 1917 – zerstört und zugleich mit der eingewechselten religionsfeindlichen Ideologie in pervertierter Steigerung fortgesetzt. – In einer dritten Phase ab etwa 1794 ging die Republik zur *scharfen Trennung* von Kirche und Staat über, hob die Zivilkonstitution und das Kultusbudget auf, proklamierte die Religion zur Privatsache, aber schritt zu neuen Kirchenverfolgungen und Priesterdeportationen, zur Besetzung des Kirchenstaates 1798 und zur Gefangennahme Pius' VI. 1799.

Den *Ausgleich* brachte in einer vierten Phase erst das *Konkordat Napoleons* von 1801, das über alle Verfassungswechsel in Frankreich bis 1905, im Elsaß bis heute in Geltung blieb. Der Staat legte seinen sakralen Charakter ab, behielt aber bedeutsame staatliche Kirchenhoheitsrechte über die äußere Kirchenorganisation, die Diözesaneinteilung, die Besetzung der Bistümer und Pfarreien. Die katholische Kirche genoß als „Religion der Mehrheit der Franzosen" wieder freie Kultusausübung, öffentliche Anerkennung und eine privilegierte Stellung im Staat, wurde wieder durch das Kultusbudget gefördert und dadurch ebenso in Abhängigkeit gehalten wie durch die bloße Gebrauchsüberlassung der Kirchengebäude, die im Staatseigentum zurückbehalten blieben. Die Leitungsgewalt des Papstes und der Bischöfe und die hierarchische Verfassungsstruktur der Kirche wurden vom Staate in engen gesetzlichen Schranken anerkannt.

Aber in der fünften Phase wollten die *Trennungsgesetze von 1905* die katholische Kirche in die weltlichen Formen des liberal-demokratischen Vereinsrechts pressen, den Papst ganz ausschalten und die Bischöfe und Priester nur als abwählbare Vereinsvorstände der staatlich vorgeschriebenen Kultusvereine gelten lassen. Nur solchen Kultusvereinen durften die Kirchengebäude im Staatsbesitz zur Benützung überlassen werden. Weil aber die Durchsetzung scheiterte, die Gläubigen keine Kultusvereine bildeten und sich nicht von der Gendarmerie aus ihren Kirchen vertreiben ließen, blieb das Staatskirchenrecht bis heute in Frankreich im

wesentlichen ein gesetzloser Freiraum im Rechtsstaat, den die Gerichte kasuistisch zu einem einigermaßen erträglichen modus vivendi fortentwickelten.

II. Die Säkularisation 1803 als Weg in den modernen säkularen Staat

1. Die große Säkularisation durch den *Reichsdeputations-Hauptschluß vom 25. 2. 1803* enthielt ebenfalls eine folgenschwere Revolution im antikirchlichen Affront, die den Auftakt zum Untergang des Heiligen Römischen Reichs Deutscher Nation 1806 bildete. Sie zertrümmerte das Reichskirchenrecht, das in den leges fundamentales des Augsburger Religionsfriedens von 1555 und des Westfälischen Friedens von 1648 eine staatskirchenrechtliche und föderative Existenzgarantie der geistlichen Reichsstände enthalten hatte. „Säkularisierung" war ein opportuner politischer Kampfbegriff, der die revolutionäre Eroberung der geistlichen Staaten und den gigantischen Raub ihrer Eigentums- und Forderungsrechte durch die weltlichen Reichsstände dadurch vernebelte, daß er diesen beispiellosen Rechtsbruch des Staatsrechts und des Zivilrechts terminologisch nur als (überfällige) kirchenrechtliche Umwidmung überflüssigen Kirchenguts ausgab. Die juristischen Rechtfertigungsversuche der Säkularisation durch die Zeitgenossen waren sophistische Täuschungsmanöver, die darzustellen sich nicht lohnt. Die These, in Frankreich sei das ancien régime durch gewaltsame Revolution, in Deutschland durch friedliche Reformen überwunden worden, stimmt für das Staatskirchenrecht zu Anfang des 19. Jahrhunderts keineswegs. Nach der alten Reichsverfassung mußte die Säkularisation als rechtswidrig und nichtig angesehen werden. – Indessen gehört es zum Wesen und zur Wirkung geglückter Revolutionen, daß die neue Ordnung die alte beseitigt, weshalb sie nicht nach den überwundenen alten, sondern nur nach den siegreichen neuen Normen und Legitimitätsgrundlagen beurteilt werden können. Dies hat sich bei allen – gewaltsamen wie gewaltlosen – Verfassungsumbrüchen 1815, 1848/49, 1867/1871, 1918, 1933, 1949 und 1989 wiederholt.

2. Ihre *Legitimitätsgrundlage* bezog die Säkularisation aus der antiklerikalen Aufklärungsphilosophie an den Fürstenhöfen, vorab im Bayern Montgelas', aus dem Wandel des Zeitgeistes und damit auch der neuen Sinnbestimmung und Abgrenzung der staatlichen und kirchlichen Aufgaben und Kompetenzen, aus der Leistungsfähigkeit und Autorität des modernen Staatstyps in den weltlichen Territorien, aber auch aus den horrenden Entschädigungslasten des Reichs nach dem verlorenen Koalitionskrieg gegen Frankreich. Die Aneignung und Umwidmung des Kirchenguts schien durch die neuen Staatsnotwendigkeiten und die Übernahme der kirchlichen Wohltätigkeit als Staatsaufgabe gerechtfertigt. Und faszinierend wirkte auch das Vorbild der Einziehung des Kirchenguts als Nationaleigentum durch die französische Nationalversammlung am 2. November 1789, welche Talleyrand als Bischof von Autun zum Auftakt seiner politischen Laufbahn beantragt hatte.

3. Die Bildung *moderner Flächenstaaten* war die *verfassungsrechtliche Folge* der Säkularisation. Überall fanden sie nun ihre territoriale Abrundung und institutionelle Ausformung durch die Expansion der weltlichen und die Annexion der geistlichen Gebiete, dirigiert und arrangiert von der Gewalt- und Schirmherrschaft des französischen Kaisers. In ihrem geschlossenen Staatsgebiet und ihrer einheitlichen Staatsgewalt gingen die bunt gesprenkelten Enklaven, Exklaven, Immunitäten und Exemtionen und ihre disparaten traditionellen Rechtsverhältnisse auf. Das Verlangen nach dem territorium clausum und der Überwindung der hinderlichen und unwirtschaftlichen Grenzen kam dem Bedürfnis der Zeit entgegen; noch 1866 führte dies zur gewaltigen Expansion Preußens, die vielen angestammten Dynastien den Thron kostete und die Glaubwürdigkeit der monarchisch-konservativen Legitimitätsidee erschütterte.

Die moderne *Staatsgewalt* beanspruchte nun prinzipielle Allzuständigkeit, frei von den Bindungen an das alte Recht, im Staatsziel umfassend auf Rechtsgestaltung und Förderung der allgemeinen Wohlfahrt ausgerichtet. Erst mit dem Untergang des Alten Reichs und seiner die Stände schützenden Reichsfundamentalgesetze konnte sich der Absolutismus in den deutschen Einzelstaaten entfalten und zu den vielfältigen, durch die Französische Revolution provozierten Reformen schreiten, welche die Kultur, Sozialordnung und Wirtschaft des 19. Jahrhunderts tief veränderten und zur Wandlung der altständischen in die bürgerliche Gesellschaft führten.

Erst die Säkularisation schuf lebensfähige Staaten, auf deren Grundlage der Föderalismus in den Verfassungen von 1815, 1867, 1871, 1918 und 1949 aufbauen konnte. Die achthundertjährige Hochadelskirche seit der renovatio Imperii und der Ausstattung der Reichskirche mit den Regalien durch Otto den Großen fand damit ihr Ende. Die Kirche entwickelte sich zu einer bürgerlichen, geistlich arbeitsamen Kirche ohne die aristokratische Kultur und Repräsentationslust der alten fürstbischöflichen Residenzen. Das hat auch den allgemeinen Egalisierungsprozeß in der Gesellschaft beschleunigt.

4. Der Reichsdeputationshauptschluß 1803 verstärkte einerseits die *Säkularisierung des Staates*, andererseits die *Spiritualisierung der Kirche*, die sich nach dem Verlust ihrer weltlichen Herrschaft und Kirchengüter auf ihre geistlichen Fundamente besann und dadurch eine ungeahnte Stärke zurückgewann. – Die tiefe Wesensverschiedenheit beider in der neuen Epoche erschwerte auch die rechtlichen Beziehungen zwischen ihnen, weil sie als ungleiche Partner gleichsam auf zwei inkommensurablen Ebenen lebten und doch existentiell auf Verständigung angewiesen waren. Denn nach der gewaltsamen Schaffung der neuen Staaten aus den zusammengestückelten Gebieten war eine allgemeine, einheitliche Neuordnung der staatlichen und kirchlichen Gebietsgrenzen, Institutionen und Rechtsverhältnisse unumgänglich, was jedoch nur durch Konkordate und aufeinander abgestimmte kirchliche wie staatliche Gesetze bewältigt werden konnte.

Das säkularisierte Selbstverständnis und Rechtssystem des Staates, das nun wesentlich durch die Aufklärung geprägt war, unterschied sich eben stark von der theologischen Staats- und Rechtsauffassung, nach welcher die Kirche ihrerseits die Grundlagen und Grenzen des Staates bestimmen und mit ihm rechtlich paktieren wollte, weil sie sich auf ihre göttliche Stiftung und geistliche Eigenart berief, die den weltlichen Begriffshorizont transzendierte. Ihr Kern war für den Staat gleich unergründlich wie ungreifbar. In der Krise konnte ihm das abgründig gefährlich werden. Dies hat sich im Kulturkampf und in den Auseinandersetzungen mit den atheistischen Systemen des 20. Jahrhunderts wiederholt gezeigt. So hat der Unterschied der Staats- und Rechtsauffassung den Konsens zwischen Staat und Kirche besonders auf der katholischen Seite weithin mit einem inneren Dissens belastet. Aus ihren vielfältigen Begegnungen und Regelungen wuchs beiden die Einsicht in die Notwendigkeit, aber auch in die Zerbrechlichkeit ihrer rechtlichen Beziehungen – „Concordatum mater rixarum" (U. Stutz). Das Verhältnis von Staat und Kirche blieb seit Beginn des 19. Jahrhunderts von latenten inneren Spannungen geprägt, auch wenn sich ihre äußeren Beziehungen gepflegt, ja gefällig darstellten. Daß diese immer wieder in kirchenpolitischen Krisen aufbrachen, ließ das Bedürfnis nach Ausgleich um so vernünftiger und dringlicher erscheinen.

5. Der *Säkularisierungsprozeß des Staates* verlief freilich im 19. Jahrhundert recht unterschiedlich, was seine Impulse, Stadien und Reaktionen in den einzelnen Ländern betraf. Insgesamt zog er sich mit manchen Schwankungen bis zum Ende der Konstitutionellen Monarchie 1918 hin, als die verblaßten Restformen des „christlichen Staates" durch die demokratisch-republikanische Revolution beseitigt wurden. Der Staat verstand sich im 19. Jahrhundert noch weithin als christlicher Kulturstaat, der nach wie vor dominant geprägt

blieb durch das frühere Landesbekenntnis aus der Normaljahrsgarantie des Westfälischen Friedens, in dessen Vorzugsstellung nun auch die andere große Landeskonfession mehr oder minder paritätisch einrückte. Das kam vor allem in der christlichen Erziehung, der geistlichen Schulaufsicht durch den Pfarrer, der Ausstrahlung der theologischen Fakultäten in den überwiegend evangelischen wie katholischen Ländern zum Ausdruck. Der Hof pflegte den Stil der religiösen Tradition in den repräsentativen Gottesdiensten, Krönungszeremonien und Akten der öffentlichen Selbstdarstellung des Militärs und der Beamtenschaft, die Hofprediger übten Einfluß weit über die Kirchenpolitik hinaus. – Aber im ganzen nahm die innere Säkularisierung der Staatsgewalt doch zu. Besonders das Staatskirchenrecht hat sich schon im 19. Jahrhundert notwendigerweise paritätisch relativiert, auf die verschiedenen Religionsgesellschaften im Staatsgebiet eingestellt und von der inneren Bindung an die bisherige Landeskonfession zunehmend freigemacht. – Das entlastete nun den Staat von den Verfassungskrisen aus Religionskonflikten seiner Staatsreligion, die ihn seit der Erhebung des Christentums zum Staatskult in der ausgehenden Antike bis zur Aufklärung und zur Entstehung moderner Staatlichkeit vielfach erschüttert und im christologischen Streit der alten Kirche, im Investiturstreit, im großen Schisma und dann im Konfessionellen Zeitalter schwer zerrüttet hatten.

III. Das Staatskirchenrecht im neuen säkularen Kontext

1. Das *überkommene Staatskirchenrecht* der Länder aus der Zeit des geschlossenen Konfessionsstaates zeigte sich allerdings den neuen Herausforderungen nur begrenzt gewachsen. Es stammte ja noch aus dem Konfessionellen Zeitalter, war prinzipiell am Leitbild der Einheit von Staat und Kirche und der konfessionellen Einheitlichkeit der Bevölkerung ausgerichtet und enthielt weite und tiefe Mitwirkungs- und Kontrollrechte der weltlichen Obrigkeit an den kirchlichen Institutionen und Aktivitäten. So unterlagen die Kirchengesetze (auch des Papstes) dem staatlichen Placet, die kirchlichen Ämter vielen landesherrlichen Nominations- und Präsentationsrechten, die kirchlichen Akte einer staatlichen Kirchenaufsicht mit einschneidenden Beanstandungs- und Korrekturrechten der Behörden und Gerichte durch das ius inspiciendi et cavendi und die appellatio ab abusu.

Dieses Instrumentarium hatte einst ein doppeltes Ziel verfolgt: Einerseits diente es zur Abwehr kirchlicher Übergriffe in die junge weltliche Territorialstaatsgewalt. Aber vor allem war es der Ausdruck der Mitverantwortung der weltlichen Obrigkeit für die Wahrheit der kirchlichen Lehre und Reinheit ihres Glaubenszeugnisses (A III, 1, 4; B I, 1), weil den weltlichen Potentaten die Sorge für das Seelenheil auch aller ihnen anvertrauten Untertanen auferlegt war und sie deshalb den Säumnissen und Verfehlungen einer verkommenen und verweltlichten Kirchengewalt Gottes Geboten gemäß entgegentreten mußten, um auch das eigene Heil im Jüngsten Gericht nicht zu verspielen. Mit der Säkularisierung der Staatsauffassung und Staatsgewalt und der Emanzipation des Individuums in der Aufklärung und mit der konfessionellen Mischung der Bevölkerung in den neuen Staaten wurde dieser zweite – tiefere und vorrangige – Rechtfertigungsgrund des überkommenen Staatskirchenrechts zunehmend fragwürdig und letztlich obsolet.

2. Seine *Reformbedürftigkeit* wurde unverkennbar. Je mehr der Staat seine alte Staatsreligion aufgab und sich paritätisch öffnete, kamen ihm die religiösen Maßstäbe für seine beibehaltenen religionsrechtlichen Kompetenzen und Entscheidungen abhanden. Das juristische Instrumentarium verlor sein altes metajuristisches Fundament, die Institutionen hingen insoweit gleichsam in der Luft. Die starken staatlichen Eingriffsmöglichkeiten standen im diskrepanten

Mißverhältnis zu ihrer schwindenden Legitimität, besonders in der Sicht dissentierender Minderheiten.

Darin liegt der tiefere Grund für viele staatskirchenrechtliche *Krisen* des 19. Jahrhunderts, die über die Mischehen und die Bistumsbesetzungen, über den bayerischen Kniebeugestreit, über die päpstliche Unfehlbarkeit und Universaljurisdiktion, über das Placet für die Beschlüsse des Ersten Vaticanum und ihre Folgen im Kulturkampf aufbrachen und sich zum allgemeinen Streit über Autorität und Kompetenz, Subordination und Koordination der staatlichen oder kirchlichen Seite ausweiteten. Vordergründig ging es in diesen Spezialfragen um den *Vorrang* der geistlichen oder der weltlichen Gewalt und um die *Abgrenzung* des kirchlichen und des staatlichen *Bereichs*, worin die Historiographie bis heute die Kernfrage des Kulturkampfs erblickt. Letztlich ergab sich jedoch das Scheitern Bismarcks und der Liberalen im Kulturkampf aus einer Fehleinschätzung der Säkularisierung: Indem der Staat die überholten Kirchenkuratel- und Kirchenaufsichtsrechte reaktivierte und strapazierte, welche die christliche Obrigkeit einst im Konfessionsstaat aus geistlicher Verantwortung für die christliche Wahrheit gegen den Amtsmißbrauch der Kirchengewalt ausgeübt hatte, überschritt er die zeitgemäße Beschränkung auf säkulare Staatszwecke, Kompetenzen und Verantwortlichkeiten und traf geistliche Entscheidungen, für die er weder taugliche geistliche Maßstäbe und Mittel besaß noch die breite Akzeptanz der Bevölkerung gewinnen konnte. Der machtvollste Militär- und Kulturstaat Europas zog deshalb gerade dann den kürzeren, wenn er seine äußeren Machtmittel rücksichtslos einsetzte, die liberalen Garantien der weltlichen Verfassung mit illiberalen Zwangsmaßnahmen durchsetzen wollte und dadurch seine Autorität diskreditierte. Die Zuständigkeits-, Bereichs- und Rangrivalitäten waren nur die äußeren Folgen der Säkularisierung der Staatsnatur, Staatsziele und Staatsfunktionen.

3. Die *Widerstände* gegen Reformen waren mannigfaltig. Nach der Napoleonischen Flurbereinigung der deutschen Staaten war die Vereinheitlichung der Rechtsordnung prekär und kompliziert durch die divergente Tradition und Struktur der Rechtsverhältnisse in den Landesteilen und durch die unterschiedliche konfessionelle und politische Ausrichtung ihrer Bevölkerung. Die Spannungen wuchsen, als in der Restaurationszeit der Einfluß der Aufklärung verblaßte, der Katholizismus wieder erstarkte und im Protestantismus die geistliche Erweckung und kirchliche Erneuerung Raum gewannen, zumal sich auch die deutschen Staaten im Laufe des 19. Jahrhunderts teilweise wieder stärker konfessionellen Zielen zuwandten und den christlichen Charakter des Staates betonten, während die katholische Kirche, gebrannt durch die große Säkularisation von 1803, sich den staatlichen Kirchenhoheitsrechten widersetzte, besonders wenn sie im Geiste einer fremden Konfession oder Weltanschauung ausgeübt wurden.

Die Streitigkeiten um die Reform des Staatskirchenrechts spiegeln das wogende Ringen zwischen den konservativen und revolutionären, den integralen und den liberalen kirchlichen und weltlichen Strömungen und Kräften des Zeitalters. Es wurde getragen und vorangetrieben von der ausklingenden Aufklärungsphilosophie und dem deutschen Idealismus, der Romantik und dem Historismus, der Orthodoxie und einer populären säkularen Fortschritts- und Emanzipationsidee. Damit hat sich die Auseinandersetzung zwischen Monarchie und Volkssouveränität vielfältig verquickt und aufgeladen, weil sich der Widerstreit der beiden großen Konfessionen mit den modernen Weltanschauungsgegensätzen, philosophischen Richtungskämpfen, politischen und sozialen Konflikten verband.

4. Den Schlußpunkt der Entwicklung brachte die Revolution von 1918/1919. Das „Konstantinische System“ wurde durch die *Weimarer Verfassung* beendet. In den Staatszwecken, der Staatsstruktur, dem Status der Staatsdiener und Staatsbürger führte sie vollends zum säkularen Staat (G III, 1): Das Verbot des Staatskirchentums und die organisatorische Scheidung

von den ehemaligen Landeskirchen, die Unabhängigkeit der öffentlichen Ämter vom Bekenntnis, die strikte, formale Gleichstellung der Kirchen mit allen Sekten und Weltanschauungsgemeinschaften ungeachtet ihrer religiösen Seriosität und ihrer kulturellen und sozialen Meriten brachten das charakteristisch zum Ausdruck. – Das Staatskirchenrecht wurde notwendig säkular, weil es religiöse Freiheit und Gleichheit für eine Vielheit von Religionsgemeinschaften garantieren mußte. Seine Begriffe und Formen wurden im Zuge der Entwicklung deshalb auch im 19. und 20. Jahrhundert zunehmend religiös entleert und pluralistisch säkularisiert (D II, 2–4; D III, 4).

Damit ging der moderne Staat verfassungsrechtlich klar auf Distanz zu der tausendjährigen christlichen Tradition, wie sie sich seit dem Eintritt der Kirche in das Römische Reich der Spätantike durch den Verbund der geistlichen und weltlichen Gewalt ausgeformt hatte. Die beiden großen Volkskirchen freilich fühlten sich dadurch dem deutschen Staat in seinem neuen demokratischen Gewande schmerzlich entfremdet, durch ihre formale Gleichstellung mit allen Sekten und Weltanschauungsvereinigungen brüskiert, in ihrer öffentlichen Bedeutung für die sittliche Volks- und Familienkultur und für die Individual- und Sozialethik insgemein verkannt. Ihre Reserve gegenüber dem modernen Verfassungsstaat sollte sich mit dessen Katastrophe nach 1933 auch für sie selbst rächen.

Das Ausmaß der Wende von 1919 wird am Kontrast mit dem Programm kirchlich-konservativer Kreise des 19. Jahrhunderts evident. Die rechten Hegelianer, etwa der Heidelberger Theologe Richard Rohte, sahen die eigentliche Inkarnation des Christentums im christlichen Staat, der die Kirche in sich aufgehen lassen solle. Der in Preußen einflußreiche Friedrich Julius Stahl verlangte, daß die Wahrheit des Christentums als Staatsreligion im öffentlichen Recht und Ethos des Staats bezeugt und die liberale Trennung von Staat und Kirche als „ungeheures Ärgernis“ bekämpft werde, weil sie die künftige „Entchristlichung“ und „Diktatur des Volkes über die Religion“, ja das „Verschwinden der Religion“ selbst bewirke.

Im deutschen Staatskirchenrecht sind diese Stimmen meist überhört worden und folgenlos verhallt. – Und dies wirkt bei kritischer historischer Rückschau durchaus begreiflich, ja berechtigt. Denn die Weimarer Verfassung entschied sich für *liberale* Formen der Freiheit, Trennung und Neutralität auch in den religiösen Dingen (C VI, 1–6; D III, 1, 5, 6): Sie gewährleistete deshalb die religiöse Freiheitsentfaltung nicht nur im weiten (freilich „schrumpfenden“) staatsfreien Bereich der Gesellschaft, sondern auch in den (stetig wachsenden) Bereichen des modernen Sozial- und Kulturstaates, soweit sich das staatliche Recht mit der Religion seiner Bürger und ihrer Religionsgemeinschaften befaßt (E I, 5; E II, 6–8) und ihnen in seinen staatlichen Institutionen mannigfache Hilfen zur Verwirklichung ihrer Religionsfreiheit einräumt, ja mit Verfassungsrang gewährleistet – freilich ohne die traditionsbelasteten Zwangsstrukturen des monarchisch-christlichen Obrigkeitsstaates (D IV, 1–4, D V, 1, 3; E IV, 1, 3, 8–11; E V, 2, 3).

IV. Friede kraft säkularer Rechtseinheit und Subordination

1. Die unbedingte Wahrung des *politischen Friedens* durch das staatliche Recht mit *Vorrang* vor den Normen der Religionsgemeinschaften kennzeichnet die deutsche Entwicklung auch nach der Wende zum 19. Jahrhundert. Das war das unverlierbare Vermächtnis aus den Religionskämpfen des Konfessionellen Zeitalters. Der moderne Staat schuf sich auf seinen immanenten Grundlagen in sukzessiver Überwindung des monarchischen Prinzips durch die Volkssouveränität eine einheitliche weltliche Rechtsordnung. Auch das Staatskirchenrecht

war dessen Teil. Die konfessionsbedingte Spaltung des Reichskirchenrechts (A III, 5; B I, 4; B II, 3) – und die itio in partes als dessen charakteristische Rechtsfigur – versanken mit dem alten Reich im Dunkel der Vergangenheit. Die Einheit und Effizienz des staatlichen Rechts wurde mit der Härte des Straf- und Polizeirechts gegen Agitation und Aktionen religiöser Gewalt gesichert. Bedrohungen durch religiösen Fanatismus ließen den Staat im ganzen 19. und 20. Jahrhundert die Grenzen der Religionsfreiheit betonen. Friede und Freiheit im umstrittenen Feld des Religiösen waren nur zu schaffen und zu schützen, wenn der exzessiven Religionsausübung staatliche Schranken gesetzt wurden, die die Geltung der Verfassung und die Rechte der anderen sicherten, so unterschiedlich dies in den verschiedenen Epochen und Systemen rechtstechnisch konstruiert und realisiert werden mochte. – Auch in der Gegenwart müssen die staatlichen Schranken von der Judikatur wieder schärfer als in den religiös homogenen Nachkriegszeiten nach 1945 gezogen werden (C VII, 2, 3). Die Religionsfreiheitsgarantie macht den Sektierer nicht zum Souverän und stellt den religiösen Anarchisten nicht schrankenfrei. Und heute ist die Wahrung des äußeren politischen Friedens in der multireligiösen Gesellschaft durch die Herausforderungen des islamischen Terrorismus als Staatsaufgabe so aktuell geworden wie dies seit Generationen unvorstellbar schien.

2. Die *Methode* des Staatskirchenrechts folgte aus seiner Struktur: Es war als innere *Einheit* zu verstehen und zu vollziehen; es vertrug keine divergierende Interpretation nach unterschiedlichem religiösem bzw. ideologischem Vorverständnis. Diese Einsicht erwuchs aus vielen Konflikten und gewann im 19. und 20. Jahrhundert zunehmende Überzeugungskraft. Das Ergebnis war evident: Keine Religionsgemeinschaft oder Weltanschauungsgruppe durfte – und darf – sich des Sinnes der Verfassung und ihrer Verfassungsbegriffe bemächtigen. Die Auslegung seiner Normen mußte und muß sich nach den Entscheidungen der Verfassung, nicht nach partikularen Maßstäben „klerikaler" oder „liberaler" oder „laizistischer" Provenienz und Zielsetzung richten. Einer Rekonfessionalisierung des weltlichen Rechts waren dadurch prinzipielle Grenzen gesetzt. Die Verfassung bildete die gemeinsame Grundlage des weltlichen Zusammenlebens für alle Religionen und Gruppen; als „Heimstatt aller Bürger" durfte sie keine von ihnen privilegieren oder diskriminieren (BVerfGE 19, 206 [216]; 19, 226 [237]; 19, 242 [247]; 19, 268 [274]; 30, 415 [422]; 35, 366 [370, 375]). Auch der staatskirchenrechtliche Traditionsbestand aus vorkonstitutionellen Zeiten mußte nun den Grundnormen und Grundrechten der Verfassung entsprechen. Seine Normen waren und sind verfassungskonform und d. h. allgemein und gleich auszulegen; die neuere Judikatur hat dies klar herausgestellt (BVerfGE 12, 45 [54]; 24, 236 [247 f.]). – Der Sinn der religiösen Freiheitsgarantien und staatskirchenrechtlichen Institutionen war darum in „*objektiver*" Auslegung nach den üblichen weltlichen Auslegungsmaximen – also einheitlich, für alle gleich und allgemein – zu bestimmen und durfte nicht dem partikularen Gruppendiktat einer dominanten Religionsgemeinschaft überantwortet werden. Aber das hat viel Lehrgeld gekostet; die Praxis und auch die Theorie taten sich damit noch lange schwer, weil der „herrschende" Bekenntnisstand der Normaljahrsgarantie aus dem Westfälischen Frieden (B II, 1, 4) in den vormals evangelischen und katholischen Landesteilen tief nachwirkte.

Diese Einheit der Rechtsordnung und seiner Auslegungsmethode unterscheidet das moderne Staatskirchenrecht wesensmäßig tief vom paritätischen Reichskirchenrecht des Alten Reichs, das in konfessioneller Hinsicht nicht zur inneren Rechtseinheit fand, sondern seit dem Augsburger Religionsfrieden 1555 über den Westfälischen Frieden hinaus bis 1806 konfessionell gespalten blieb, aber diese innere Spaltung durch das Gleichgewicht der beiden Konfessionsblöcke austarierte, mittels der itio in partes und amicabilis compositio institutionell in Form brachte und dadurch rechtlich neutralisierte (A II, 5; B I, 3, 4; B II, 3). Dieser Unterschied in der Struktur und Methode ist der Schlüssel, um die Besonderheiten wie auch

gewisse Gemeinsamkeiten der beiden staatskirchenrechtlichen Systeme des Alten Reichs und des modernen Staates zu verstehen, dabei kurzschlüssige Analogien zu vermeiden und doch durch historische Rechtsvergleichung aus ihren durchgängigen Problemen und ihren geglückten wie mißglückten Lösungen zu lernen.

3. Das Staatskirchenrecht beruhte nun auf der *Verfassunggebenden Gewalt* des säkularen Staates, die zuerst von den Monarchen allein, dann gemeinsam mit dem Volk, schließlich von diesem allein ausgeübt wurde, ohne den Heiligen Stuhl, geschweige denn die anderen Religionsgemeinschaften daran zu beteiligen. Die alte Idee der Dyarchie der weltlichen und geistlichen Gewalten, die im Abendland seit der Spätantike gegolten hatte, war damit abgetan. Der Vorrang der Verfassung schloß künftig kirchliche Immunitäten und Exemtionen aus, die weder durch Tradition noch durch Konkordate und Kirchenverträge zu begründen waren. Der Anspruch der Verfassunggebenden Gewalt war umfassend, virtuell sogar unbegrenzt; sie mußte nicht mehr (wie früher die Hoheitsrechte der Obrigkeiten) einzeln aus historischen Rechtstiteln nachgewiesen werden. Aber sie verstand sich nicht als totalitär: Das Staatskirchenrecht wurde eben im Laufe der Entwicklung zunehmend klarer und konsequenter auf säkulare Staatszwecke und Kompetenzen der Staatsorgane beschränkt (C VII, 6; D III, 4; auch B V, 5, 6).

Seine Lehre und Praxis haben deshalb schließlich die Rechtsgewalt der Religionsgemeinschaften, also das „innerkirchliche" Recht ihrer Organe und Mitgliedschaftsbeziehungen, folgerichtig als *originär* – d. h. als nicht vom säkularen Staat abgeleitet – anerkannt (BVerfGE 18, 385 [386]; 57, 220 [244]; 66, 1 [19]). Heute wird ihre *„Eigenständigkeit"* folglich nicht mehr als staatlich verliehene „Autonomie" verstanden, wie dies noch in der Weimarer Zeit geschah. Doch hat dies nicht die strikte Trennung des staatlichen und kirchlichen Rechts impliziert. Ihre gegenseitige Abstimmung in Staatskirchenverträgen ist als Ausstrahlungswirkung der Religionsfreiheit gerechtfertigt, teilweise sogar erforderlich. Das Recht der Religionsgemeinschaften (wie ja auch der Vereine) ist darum – soweit es der weltlichen Verfassung nicht widerspricht – auch von den Staatsorganen im Rahmen ihrer Kompetenzen anzuwenden. Das tut der Einheit des staatlichen Rechts keinen Abbruch, denn die Berücksichtigung des „Selbstverständnisses" und Rechts der Religionsgemeinschaften geschieht aufgrund der Freiheitsgarantien in staatlicher Bestimmung und Begrenzung (BVerfGE 83, 341 [353]).

4. Das *Prinzip der Subordination* der Religionsgemeinschaften unter die Staatsgewalt wurde so zur Grundlage des modernen Staatskirchenrechts. Das galt nicht nur für seine absolutistische Anfangszeit nach 1806 vor Erlaß der Länderverfassungen, sondern auch in den folgenden, monarchisch-konstitutionellen und demokratischen Perioden. Mit dem Ende des Alten Reiches hatte sich das Subordinationsprinzip sogar verschärft, weil die rechtsstaatlichen Garantien des Reichsreligionsrechts nun zur Disposition der Länder standen. Das Subordinationsprinzip war auch der unbestrittene Geltungsgrund für das neue Staatskirchenrecht: Seine Grundartikel in den Verfassungen der deutschen Länder wurden eben nicht mit den Kirchen durch Koordination – etwa in Konkordaten – paktiert, sondern überall vom Staat einseitig und hoheitlich im zeitgenössischen Verfahren staatlicher Verfassungsgebung erlassen, mochten sie nun von der Krone oktroyiert, mit der Volksvertretung vereinbart oder von dieser (wie in der Paulskirche und später in Weimar) konstituiert worden sein.

Und auf diesem konstitutionellen Fundament regulierte und dirigierte die Staatsgewalt durch ihre Gesetzgebung und Kultusverwaltung weithin die Organisation und das geistliche Leben der Kirchen im staatspolitischen Interesse, verweigerte das staatliche Placet für inopportune Kirchengesetze und Dogmen, beschränkte den Verkehr mit der Kurie, bestimmte die kirchliche Personalpolitik durch die staatlichen Präsentations- und Einspruchsrechte (C III, 1), beeinflußte die dogmatische Ausrichtung der Geistlichenausbildung und die religiöse

Volkserziehung über die Staatsfakultäten und Lehrerbildungsanstalten, unterwarf das Kirchenvermögen einer peinlich bevormundenden Kirchenaufsicht, begrenzte die missionierende und karitative Tätigkeit der Orden. Staatliche Schrankengesetze wurden auch in Preußen selbst nach 1848 extensiv in Anspruch genommen, obwohl Art. 15 der Preußischen Verfassung von 1848/50 die kirchliche Autonomie ohne Schrankenvorbehalt verfassungsrechtlich garantierte. Vor allem die Liberalen haben – gerade zur Sicherung des Friedens und der Freiheit nach ihrem Verständnis – das Subordinationsprinzip im Kulturkampf schroff verschärft. Um ihre Kampfgesetze gegen alle Rechtsskrupel abzusichern haben sie die kirchliche Autonomiegarantie der Preußischen Verfassungsurkunde zunächst 1873 durch einen Gesetzesvorbehalt eingeschränkt und schließlich 1875 völlig kassiert; dabei ist es bis 1918 verblieben. – Das Subordinationsprinzip bildete nicht nur die Rechtsgrundlage für die Auferlegung äußerer staatlicher Schranken, sondern auch für die Gestaltung der innerkirchlichen Verfassungsverhältnisse. So versuchten die Liberalen 1869 im preußischen Landtag, die Kirchenverfassung der evangelischen Kirchen der Altpreußischen Union durch *Staatsgesetz* zu erlassen, um auch innerhalb der Kirche den monarchischen „Absolutismus" des Summepiskopus konstitutionell durch synodale Vertretungskörperschaften zu entthronen. Und später hat der Landtag wiederum durch Staatsgesetz 1874 bzw. 1876 der (vom König als Summepiskopus seiner Landeskirche erlassenen) evangelischen Kirchenverfassung mit seiner staatlichen Sanktion zur Rechtswirksamkeit verholfen; verdrängt war nun, daß die Preußische Verfassung von 1848/50 den Religionsgemeinschaften die Autonomiegarantie verbürgt und die Abschichtung der Kirche vom Staat versprochen hatte.

5. Auch im modernen sozialen Rechtsstaat ist die Subordination der Religionsgemeinschaften unter die Staatsgewalt unverzichtbar, so sehr heute die obrigkeitsstaatlichen Strukturen in manchen Bereichen zurücktreten und vielfältige freie Verbindungen mit der pluralistischen Gesellschaft gepflegt werden. Nur die Subordination unter die gemeinsame demokratische und rechtsstaatliche Verfassung gewährleistet die allgemeine und gleiche Freiheit für jedermann auch in den religiösen Beziehungen. Nur sie ermöglicht ein Leben der pluralistischen Gesellschaft in Frieden und Freiheit (C VII, 3; H 3). Das hat die Theorie und Praxis des Staatskirchenrechts in vielen Fällen ausgelotet und die Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts kontinuierlich klargestellt, seit sie mit dem Konkordatsurteil vom 26. 3. 1957 den Reigen ihrer staatskirchenrechtlichen Leitentscheidungen eröffnete.

So blieb es eine folgenlose Episode, daß nach dem staatlichen Zusammenbruch i.J. 1945 die Koryphäen des Fachs das Subordinationsprinzip zwei Jahrzehnte lang für „unvollziehbar" hielten und in der Koordination zwischen Staat und Kirchen generell das Fundament des modernen Staatskirchenrechts erblicken wollten.

V. Notwendigkeit der Kooperation und Koordination

1. Die *Grenzen* des Subordinationsprinzips und das Bedürfnis nach Koordinierung und Kooperation wurden freilich schon im 19. Jahrhundert alsbald deutlich. Die zunehmende Liberalisierung und Säkularisierung des modernen Staates führte zu seiner konstitutionellen Beschränkung auf weltliche Ziele, Kompetenzen und Maßstäbe. Das zwang ihn zum *Einbau koordinationsrechtlicher Elemente* in die subordinationsrechtliche Grundstruktur des Staatskirchenrechts: Weil sich Monarch und Volkssouveränität die staatliche Entscheidung der religiösen Wahrheitsfrage versagten und sie den Bürgern anheimgaben, mußte die Staatsgewalt bei ihren kulturellen und sozialen Aktivitäten in den spezifisch religiösen Fragen die religiöse

Besonderheit und Selbstbestimmung respektieren und sich deshalb mit den Religionsgemeinschaften in den „gemeinsamen Angelegenheiten" verständigen, wenn sie die Bürger und Religionsgemeinschaften nicht in ihrer religiösen Freiheit kränken und die weltliche Aufgabenerfüllung nicht durch vermeidbare Konflikte erschweren wollte.

2. Das hatte schon Friedrich der Große als Freigeist und Protagonist des preußischen Kulturstaats empfunden. Nach der Eroberung des katholischen Schlesiens bejahte er zwar die Pflege der Theologie und die Priesterausbildung tolerant und unverfälscht an der Staatsuniversität als kulturelle Staatsaufgabe, wollte aber das Urteil über die rechte Lehre und Lebensführung katholischer Theologen keineswegs zu seiner Sache machen und überließ dies deshalb der kompetenten kirchlichen Entscheidung des katholischen Bischofs. Über die Breslauer und Bonner Universitätsstatuten (nach dem preußischen Erwerb des Rheinlandes 1815) ist dies in den modernen Konkordaten das gültige Modell des theologischen Fakultätenrechts bis heute geworden (E II, 7, 8).

3. Die Notwendigkeit rechtlich geordneter, verläßlicher Koordination zeigte sich überall nach der Säkularisation von 1803: Die neugebildeten Staaten waren existentiell angewiesen auf die Integration ihrer konfessionell zusammengewürfelten, zur staatlichen Einheit zusammengezwungenen Bevölkerungsgruppen. Das ging nur durch Rechtsvereinheitlichung und Rechtsbereinigung ihrer heterogenen Landesteile. Dafür brauchten sie die Verständigung mit der Kirche. Durch Konkordate – oder durch formlose Verabredung , wo sich der Staat wie in Preußen nicht zur Gleichordnung mit der Kirche in formellen Verträgen herablassen wollte – mußten einheitliche Diözesen im Lande zur Vereinheitlichung und Klärung der Rechtsverhältnisse gebildet werden, ohne die ja auch die Staatskirchenhoheitsrechte des Placet, der Ämterbesetzung, der Kirchenaufsicht und Kirchenkuratel nicht wirksam wahrgenommen werden konnten (C III, 1).

4. Wo die Koordinierung ausblieb, kam es immer wieder zu schweren und schwer überwindbaren *Krisen*. Grotesken Blüten trieb das staatliche Subordinationsprinzip nicht nur im Vormärz, sondern auch 1848 in der Paulskirche, als der liberale bayerische Kultusminister von *Beisler* den Antrag stellte, die Nationalversammlung möge die katholische und die evangelischen Kirchen im Zuge der deutschen Einigung in Freiheit gleich mitfusionieren, und daraufhin von dem jungen Münchener Professor Ignaz Döllinger, der später der führende Kopf der Altkatholiken im Aufstand gegen die päpstliche Unfehlbarkeitsbeschlüsse von 1870 werden sollte, im Plenum mit einer grausamen Rede verrissen wurde. – Im Kulturkampf und im Kirchenkampf hat sich der weltliche Staat in geistlichen Entscheidungen als peinlich unfähig erwiesen. Durch die Verweigerung des Plazets ließen sich die Beschlüsse des Ersten Vatikanischen Konzils nicht aus der Welt verbannen. Und ein Staatskommissar konnte im Kulturkampf die bischöflichen Funktionen der abgesetzten und eingesperrten Bischöfe, nach denen das unversorgte Volk brennend verlangte, natürlich nicht ausfüllen, sondern die Staatsgewalt auf fremdem Terrain nur grob blamieren. – Wirkt es nicht wie ein Possenspiel, daß erst die rote Novemverrevolution 1918 mit dem Sturz des alten Systems dem päpstlichen Unfehlbarkeitsdogma und Universalprimat – staatskirchenrechtlich – die Geltung für die bayerischen Katholiken freikämpfte, nachdem die katholische bayerische Staatsregierung der Monarchie den Beschlüssen des Ersten Vatikanischen Konzils 1870 ihre Genehmigung durch das staatliche Placet versagt hatte?

5. Die Konkordate waren nicht Relikte des christlichen Obrigkeitsstaates, der ja früher die religiösen Entscheidungen selbst getroffen und sich vielfach über das Selbstbestimmungsrecht der Religionsgemeinschaften hinweggesetzt hatte. Aber die Wesensverschiedenheit zwischen dem säkularen Staat und den bekenntnisbestimmten, auf transzendente Fundamente und Funktionen eingeschworenen Religionsgemeinschaften wurde auch durch die Konkordate

nicht in der Tiefe eingeebnet, sondern nur in praktikablen äußeren Absprachen überbrückt, hinter denen sich bisweilen der tiefe Spalt im Rechtsverständnis auftat.

Das Widerspiel zwischen Subordination und Koordination wurde am *bayerischen Konkordat von 1817* erstmals exemplarisch für die Zukunft durchgespielt. Dabei traten die staatskirchenrechtlichen Probleme des Kirchenvertragsrechts konturenscharf ins Licht. Durch die Insistenz der Kurie und die Eigenmächtigkeit des staatlichen Verhandlungsführers in Rom wurde im Konkordat 1817 kraß die Privilegierung, ja Dominanz der katholischen Religion in Bayern festgeschrieben, was die Regierung aus Rücksicht auf die Protestanten im paritätisch erweiterten Königreich für schlechthin unvollziehbar hielt. Den Ausweg öffnete ihr ein juristischer Trick: Das Konkordat war zwar nach seinem Abschluß ein gültiger Vertrag, an den Bayern wie der Heilige Stuhl völkerrechtlich gebunden war. Aber um in Bayern innerstaatliche Geltung für jedermann zu erlangen, mußte der Inhalt des Konkordats neben seiner völkerrechtlichen Vertragsnatur als staatliches Gesetzesrecht in Geltung gesetzt werden, welches damit im Rang unter der Staatsverfassung stand und deshalb nur in deren Rahmen staatsrechtlich wirksam werden konnte. So wurde das romfreundliche Konkordat nachträglich durch den Erlaß einer paritätischen bayerischen Verfassung ausmanövriert; das war ein wesentlicher Grund für die frühe Verfassunggebung Bayerns im 19. Jahrhundert. – Verfassung und Vertrag können eben auseinanderklaffen; der Vertrag bleibt dann zwar völkerrechtlich bindend, kann aber staatsrechtlich nicht vollzogen werden. Dieser Vorrang der Verfassung ist heute unbestritten, da sich die Repräsentation des Volkes von heute weder durch eine außerstaatliche Macht noch durch die Volksrepräsentation von gestern binden lassen kann. Das zeigte sich wiederum im großen Konkordatsprozeß von 1957, der die Gültigkeit, aber auch die beschränkte Rechtswirkung des Reichskonkordats von 1933 bestätigte (BVerfGE 6, 309 [330ff., 339ff., 344ff., 350ff., 363ff.]). Versuche, den Konkordaten und Kirchenverträgen einen prekären Vorrang vor der Verfassung einzuräumen, wirken systemfremd und sind auch für die Religionsgemeinschaften eher peinlich, weil sie Erinnerungen an den von den Siegermächten erzwungenen Vorrang des Versailler Vertrages vor der Weimarer Reichsverfassung (Art. 178 II 2 WRV) wecken.

6. Die Trennung von Staat und Kirche und die Betonung der Religionsfreiheit seit der Weimarer Verfassung haben die koordinationsrechtlichen Einschübe im tragenden Subordinationsmodell noch verstärkt. Das ist das konsequente Ergebnis der Gesamtentwicklung, weil der moderne freiheitliche Verfassungsstaat die religiösen Entscheidungen nicht mehr selbst treffen kann wie dies einst der Christliche Monarch für sich in Anspruch nahm, sondern in den „gemeinsamen Angelegenheiten" der Theologie, religiösen Erziehung, diakonischen Arbeit auf weltliche Ziele und Maßstäbe beschränkt ist und das kirchliche Selbstbestimmungsrecht zu respektieren hat (D III; 3, 4; D IV, 2, 3; E II, 7, 8). Unter der Weimarer Verfassung wurde deshalb die unumgängliche Koordinierung insoweit durch die Konkordate und Kirchenverträge auf feste, kalkulierbare rechtliche Grundlagen gestellt, die im freiheitlich-demokratischen Rechtsstaat systemgerecht, notwendig und sachentsprechend sind (G IV, 4).

VI. Trennung und Neutralität

1. Die strikte *Trennung* von Staat und Kirche wurde zwar auch in Deutschland seit der Mitte des 19. Jahrhunderts von radikalen kulturpolitischen Kreisen als Programm entwickelt und vehement zum Kampf gegen die großen Kirchen und z.T. gegen die Religion überhaupt nach verfassungsrechtlichen Leitmustern propagiert, die in Frankreich in der Großen

Revolution und wiederum 1905 sowie dann in den sozialistischen Staaten verwirklicht wurden. Aber schon in der Paulskirche haben diese Tendenzen eine vernichtende Niederlage erlitten und sich auch später im Reich und in den Ländern nicht durchgesetzt.

2. Die deutschen Verfassungen entschieden sich für eine zurückhaltende Form des Trennungsprinzips nur als „Verbot der Staatskirche", das als *Ausgleichsinstrument* zur Verwirklichung der Freiheit diente und darin beispielhaft den Zusammenhang von Institution und Freiheit (D IV, 5) verdeutlicht: Sie sollte die dreifache Emanzipation – des Staates von den konfessionsbestimmten Staatskirchenstrukturen, der Religionsgemeinschaften von der besonderen Staatskirchenaufsicht und -kuratel, und der Bevölkerung von den Staatskirchenbindungen – institutionell absichern. Trennung fungierte als *Komplementärgarantie der Religionsfreiheit* (in ihrer „positiven" wie ihrer „negativen" Form [D III, 1, 2]) und des religionsgemeinschaftlichen Selbstbestimmungsrechts (heute Art. 4, 140 GG/137 I, III WRV). Die Bürger sollten staatlicherseits weder den Kirchen in die Arme getrieben noch an der Entfaltung der Religionsfreiheit im weltlichen Kultur-, Erziehungs- und Sozialbereich gehindert werden, wie u.a. besonders die Garantie des Religionsunterrichts bezeugt. Aus dem Trennungsprinzip ergibt sich deshalb nach ganz herrschender Meinung und Verfassungsrechtsprechung keineswegs die strikte Trennung und Beziehungslosigkeit von Staat und Religionsgemeinschaften (BVerfGE 42, 312 [330ff]). Den modernen Kultur- und Sozialstaat verbinden vielfältige und enge Beziehungen mit vielen Gruppen der pluralistischen Gesellschaft. Die Religionsgesellschaften davon auszunehmen, würde nicht nur ihre Freiheit (Art. 4 I und II GG) verkürzen, sondern sie verfassungswidrig aus religiös-weltanschaulichen Gründen diskriminieren (Art. 3 III GG). Historisch hat sich dies aus liberalen Anfängen kontinuierlich entwickelt und verdichtet:

Staatliche und kirchliche Aktivitäten *überlagern* sich vielfach in den gleichen Bereichen und sind dabei um der Freiheit der betroffenen Personen willen notwendig auf *institutionelle Verbindungen* angewiesen. Als Ausstrahlungswirkung der Religionsfreiheit (D IV, 2, 3; E II, 7) muß der Kultur- und Sozialstaat die religiösen Elemente in der staatlichen Erziehung, Wissenschaftspflege, Kinder-, Kranken-, Altenarbeit respektieren, da das Grundgesetz 1919 eine Trennung nach dem französischen Muster von 1905 als Richtschnur laizistischen Staatshandelns abgelehnt hat. Wie der Religionsunterricht und die theologischen Fakultäten sind deshalb auch weite Bereiche der Diakonie und Caritas mit ihren Krankenhäusern, Kindergärten, Altenheimen auf der Ebene der Länder und Kommunen in die Planung, Regelung, Konditionierung und Subventionierung des deutschen Kultur- und Sozialstaates einbezogen. Diese Kooperation ist zur sachgerechten, ganzheitlichen Bewältigung dieser „gemeinsamen Angelegenheiten" unumgänglich.

3. Im deutschen Staatskirchenrecht gilt folglich nicht die Trennung nach verschiedenen Materien bzw. Sachbereichen, wohl aber eine Trennung nach den unterschiedlichen *Aufgaben und Zuständigkeiten, Entscheidungsmaßstäben und Verantwortlichkeiten*. Die Zusammenarbeit bei den „Gemeinsamen Angelegenheiten" (Religionsunterricht, Theologischen Fakultäten, Militärseelsorge, Kirchensteuerrecht u.a. m.) verstößt nicht gegen die Verfassung. Aber sie ist begrenzt und differenziert wahrzunehmen: Jeder Teil muß jeweils die Kompetenzen, Maßstäbe und Entscheidungen des zuständigen Partners als maßgeblich respektieren und den eigenen Entscheidungen zugrunde legen (E II, 8; E IV, 8, 9; F II, 2; F III, 3; F V, 3, 4). Das ist die paradoxe, aber notwendige Folge des Trennungsprinzips und der Religionsfreiheit, da sich der Staat hiernach die Entscheidung der geistlichen Fragen versagt und die Religionsgemeinschaften sich öffentlich frei entfalten können, aber dabei den allgemeinen Schrankengesetzen zur Wahrung der Gemeinwohlbedürfnisse unterliegen, sich also beide im gleichen Sachbereich begegnen. Hingegen würde die strikte Trennung nach „Bereichen" und die dis-

kriminierende Ausgrenzung („Ghettoisierung") der Religionsgesellschaften aus dem staatlich verfaßten und geförderten Sozialstaats- und Kulturstaatssystem das Freiheitsziel der Verfassung in sein Gegenteil verkehren.

4. Mit der *religiös-weltanschaulicher Neutralität* hat die neuere Rechtsprechung und Lehre das Ergebnis der langwierigen stufenweisen Entwicklung des Staatskirchenrechts vom christlichen Staat zum offenen pluralistischen System der Gegenwart plastisch umschrieben. Im 19. Jahrhundert wurden zunächst die Prärogativen der früheren Landeskirche auf die andere große Konfession ausgedehnt, bis 1919 die demokratische Verfassung die traditionellen Abstufungen neutral einebnete und auch die anderen Religionsgemeinschaften in ihr System allgemeiner Freiheit und Gleichheit einbezog (G III, 1, 2).

Wie zum Trennungsprinzip ist hier jedoch streng zu unterscheiden zwischen der spezifisch *juristischen* Ausformung des Begriffs im geltenden Verfassungsrecht und der Vielzahl unterschiedlicher *kultur- und kirchenpolitischen* Neutralitätsvorstellungen im bunten, weiten Feld der Sozialwissenschaften und der Rechtstheorie, zumal wenn sich diese – wie vielfach – an auswärtigen Autoren oder Verfassungssystemen, etwa Amerikas oder Frankreichs, orientieren, welche hier allenfalls durch künftige Verfassungsänderungen zu realisieren wären.

5. Die deutsche Verfassungsrechtsprechung und Lehre haben den Neutralitätsbegriff zu recht nicht aus einer kulturpolitischen oder staatskirchenrechtlichen Theorie abgeleitet, sondern ihn normativ an der Schrankenproblematik zur Religionsfreiheit und zum Selbstbestimmungsrecht der Religionsgemeinschaften gemäß Art. 4, 140 GG/137 III WRV in vielen Einzelfällen ausgelotet [D IV, 4]) und in ständiger Rechtsprechung zum allgemeinen Prinzip entwickelt (seit BVerfGE 12, 1 [4] und 19, 1 [8]; 19, 206 [216] bis 102, 307 [388]). In ihm spiegelt sich einerseits die Offenheit des staatlichen Rechts für die Freiheitsentfaltung der Grundrechtsträger, andererseits die Distanz des Staates zum religiösen Wahrheitsstreit und seine Pflicht, die Einheit und Allgemeinheit der Rechtsordnung und die Rechte der anderen zu wahren (C IV 1, 2). Literatur und Judikatur haben sich dabei wohlbegründete Zurückhaltung auferlegt, um die verbreiteten Simplifizierungen und Ideologisierungen des Neutralitätsgrundsatzes zu vermeiden. Neutralität als Relationsbegriff hängt ja naturgemäß stark von dem Gegenstand, Aspekt, Standort und Maßstab der Argumentation ab. Da er vielfach als Einlaßpforte für ein subjektives „Vorverständnis" verwendet wird, kommt es darauf an, die leitenden Handlungs- und Entscheidungsmaßstäbe bewußt zu machen, zu überprüfen und mit widerstreitenden Zielen und Interessen abzugleichen.

Die Staatspraxis und die Verfassungsinterpretation schwankt ja seit alters zwischen zwei Polen: Einerseits der *etatistischen* Neutralitätsidee des Staates als neutraler Einheit über den religiösen und weltanschaulichen Gegensätzen, das sich vom 16. bis 20. Jahrhundert an den hoheitlichen Staatsfunktionen orientierte, andererseits dem *pluralistischen* Neutralitätsmodell der gegenseitigen Balancierung und Neutralisierung geistiger und gesellschaftlicher Kräfte, das seine Neutralität in der liberalen Abstinenz und Abwehr von Staatseingriffen sucht und bewährt. Beide haben ihre Spuren tief in das Staatsorganisationsrecht und die Rechtsstaatssystem, das Kulturverfassungsrecht und Erziehungswesen, Wirtschafts- und Arbeitsrecht eingegraben.

6. Im Staatskirchenrecht haben sich im Laufe des 19. Jahrhunderts aus leidvollen Krisenerfahrungen mit innerer Notwendigkeit *zwei Neutralitätsformen* unterschiedlicher Art herausgebildet:

Einerseits meint Neutralität die gleichmäßige *Distanzierung* vom Bekenntnisanspruch und Wahrheitsstreit der Religionen und Weltanschauungen. Neutralität verlangt insoweit („negativ") die Ausgrenzung der religiösen Momente und die Enthaltung des Staates von religiöser Entscheidung und Einmischung (Art. 3 III, 33 III, 140 GG / 137 I WRV. – BVerfGE 12, 1

[4]; 19, 1 [8]; 19, 206 [216]; 24, 236 [246]; 33, 23 [29f.], 35, 366 [375]; 93, 1 [16ff.]). Davon ist die Staatsorganisation und der Staatsbürgerstatus, vor allem im Wahlrecht, Beamtenrecht, Eherecht bestimmt, aber auch der Religionsunterricht, insofern sich der Staat hier auf die äußeren, schulorganisatorischen usw. Rahmenbedingungen und Intendanturfunktionen beschränkt (Art. 7 III GG), aber die Bestimmung der religiösen Inhalte jeweils den Religionsgemeinschaften überläßt und die frühere Bevorzugung der christlichen Staatsreligion durch diese paritätisch-säkulare Öffnung des Religionsunterrichts für alle Religionen seit 1919 de iure überwunden hat (D II, 2, 3; D III, 3, 5; E IV, 8).

Andererseits bedeutet Neutralität („positiv") die unparteiische *Respektierung* und *Berücksichtigung* der religiös-weltanschaulichen Überzeugungen und Entscheidungen der Grundrechtsträger durch den Staat (Art. 4 und 140 GG / 137 III WRV). Diese „Ausstrahlungswirkung" der Religionsfreiheit prägt vor allem die staatskirchenrechtlichen Institutionen, aber auch weitere Bereiche der Kultur- und Sozialstaatlichkeit in der Eingriffs- und Leistungsverwaltung (D III, 1, 6; D IV, 2–4). So wurde das Neutralitätsgebot vom Bundesverfassungsgericht und von der Lehre im Bereich der Diakonie, des kirchlichen Dienstes, der Rechtsstellung der Geistlichen, des Arbeitsrechts, des Vereinsrechts, des Eides, der Definition der „eigenen Angelegenheiten" in Art. 140 GG / 137 III WRV herausgearbeitet und die „Ausschaltung aller religiösen und weltanschaulichen Bezüge" im Erziehungswesen als Verletzung des Neutralitätsgebotes und der Glaubensfreiheit dezidiert abgelehnt. (BVerfGE 24, 236 [245ff., 248, 251]; 30, 315 [424f.]; 32, 98 [109]; 33, 23 [28ff.]; 35, 366 [375f.]; 41, 29 [50]; 41, 65 [78]; 41, 88 [107ff.];42, 312 [332ff.]; 46, 73 [95]; 46, 266 [267]; 52, 223 [236ff.]; 53, 366 [391ff., 399, 401]; 57, 220 [243ff.]; 66, 1 [22]; 70, 138 [163ff., 167ff.]; 74, 244 [252ff.]; 83, 341 [354ff.]; 102, 370 [387f.]).

Beide Formen der Neutralität widersprechen sich also nicht, sondern ergänzen, ja *bedingen einander*. Die Kultusministerial- und Schulverwaltungen müssen religiös und weltanschaulich neutral (i. S. der ersten Neutralitätsform) ausgestaltet und ausgerichtet sein, um im Religionsunterricht und in der theologischen Wissenschaftspflege den religiösen Zielen und Anforderungen der verschiedenen Konfessionen (i. S. der zweiten Neutralitätsform) ohne konfessionelle bzw. ideologische Bevorzugung, Benachteiligung und Verfälschung genügen zu können. Der Staat hat distanziert-neutral hier die Entscheidung der spezifisch religiösen Fragen zu vermeiden, weil er zur Respektierung der Religionsfreiheit nach dem Selbstverständnis der Bürger und ihrer Religionsgemeinschaft verpflichtet ist.

Die Neutralität äußert sich vor allem in der Erweiterung der Religionsfreiheit für alle Religionen und ihrer Auswirkung auf die ganze Rechtsordnung, von der gleich detailliert die Rede sein wird (D I, 3, 5; D IV, 2, 3).

VII. Korrelation von Freiheitsgewähr und Schranke

1. Aber ist diese Konzeption von religiöser Freiheit und Neutralität des Staates nicht seit der New Yorker Katastrophe von 11. September 2001 durch die bruta facta überholt und eine prinzipielle Neuorientierung geboten? Die extensive Interpretation der Religionsfreiheit und ihrer Ausstrahlungswirkung auf das weltliche Recht wurde ja durch die staatskirchenrechtliche Theorie und Praxis in der Zeit des Wiederaufbaus nach dem Zweitem Weltkrieg entwickelt, getragen vom breiten Konsens über die positive Wirkung religiöser Überzeugungen in der Reaktion auf die religionsfeindliche Diktatur und Ideologie. Ist sie noch sinnvoll und realisierbar gegenüber einem islamischen Fundamentalismus, der unverblümt nach religiöser Herrschaft strebt, die Werte der liberalen Verfassung prinzipiell verwirft und ihre Formen

zum Kampf gegen sie benützt? Muß und kann der säkulare Staat wirklich „neutral" auf jede religiöse Bewertung der diskrepanten Religionsgemeinschaften verzichten, wie die Verfassungsrechtsprechung von der Legislative und Exekutive verlangt (unten D I, 8)? Sollte er nicht besser die christlichen Formen und Maßstäbe aus der älteren Epoche des Staatskirchenrechts restaurieren (D V, 3)? Oder sich in brüsker Kehrtwendung zur laizistischen Abwehr und Ausgrenzung aller Religion bekehren? Der weltweite religiös motivierte Terror hat erneut den Sinn für die juristischen Grenzen und die metajuristischen Voraussetzungen religiöser Freiheit in einer pluralistischen Gesellschaft geschärft.

2. Damit sind die alten Gegensätze zwischen den religiösen Absolutheitsforderungen und der weltlichen Friedenswahrung wieder aufgebrochen, die Europa bis zum Ende der Religionskriege im Konfessionellen Zeitalter aufwühlten, aber auch das moderne Staatskirchenrecht in seinen Krisen von der Französischen Revolution bis zu den totalitären Systemen des 20. Jahrhunderts vielfach in Atem hielten. Die tolerante, „aufgeklärte" westliche Welt darf nicht verdrängen, daß Religion sich nicht in privater Idylle auf einen separierten Sektor des Sozialen beschränkt, sondern die gesamte Lebenswelt der Individuen und der Gemeinschaft durchzieht und prägt und in allen Epochen auch schlimme Exzesse und Verirrungen hervorgebracht hat. Aus seinen historischen Erfahrungen ist das deutsche Staatskirchenrecht als eine Ordnung sensibler *Freiheitssicherung* und gerade deshalb auch dezidierter *Freiheitsbeschränkungen* erwachsen.

3. Die *Schranken der Religionsfreiheit* sind so in neuer Zuspitzung zum Problem des Rechts und der Gesellschaft insgesamt geworden: Der säkulare, aber freiheitliche Verfassungsstaat mußte allezeit den Absolutheitsanspruch aller Religionen durch strikte Friedens- und Freiheitsgarantien zur Sicherung ihrer weltlichen Koexistenz begrenzen, um seine fundamentalen Verfassungsgüter zu wahren und die Freiheit aller durch den Vorrang des staatlichen Rechts zu sichern (C IV, 1). Die Entfaltung der Religionsfreiheit hat die strikte Einhaltung ihrer verfassungsrechtlichen Schranken zur Voraussetzung. Erst aus der Ausgestaltung, Auslegung und Handhabung der Schrankenregelung läßt sich ermessen, welchen Sinn und welche Wirkung jede Generation der Religionsfreiheit zumaß, welchen Zielen und Gefahren sie jeweils vorrangige Bedeutung zuerkannte. Erst dies läßt die Vielschichtigkeit und Ambivalenz ihrer Auswirkung historisch und dogmatisch begreifbar werden (D III, 5, 6; D IV 1–4). Und dies läßt seinen Sinn und Wert als einer Ausgleichsordnung (C I, 6) der allgemeinen Freiheit und Friedenswahrung für die pluralistische Gesellschaft erkennen. Frieden schafft es nur dadurch, daß es nicht zum Kampfinstrument partikularer herrschender Richtungen verkommt.

4. *Historisch* hat die Schrankenproblematik seit dem Ende des Alten Reichs sehr unterschiedliche Lösungen gefunden, die hier nicht auszubreiten sind. In ihnen spiegelt sich die spannungsreiche Entwicklung des Staatsverständnisses und der Kulturpolitik, aber auch der dogmatischen Positionen und kirchenpolitischen Tendenzen der großen Religionsgemeinschaften. Die wechselnde Distanz und Nähe, die Konflikte und Kooperationsformen des Staates und der Religionsgemeinschaften sind daran abzulesen. Am Wandel der Akzente wird die Zeitgebundenheit und Situationsabhängigkeit des Staatskirchenrechts greifbar, das tastend aus den Fehlern der Vergangenheit zu lernen suchte, sich dabei freilich oft in einseitigen und mißlungenen Ergebnissen verhedderte.

Der konstitutionelle Verfassungsstaat ging im 19. Jahrhundert selbstverständlich von der Einschränkbarkeit der Religionsfreiheit durch den staatlichen Gesetzgeber aus, ohne diesem hierbei seinerseits Schranken aufzuerlegen. Das optimistische Freiheitspathos der liberalen Verfassungsbewegung erwartete eben Gefährdungen der Religionsfreiheit nur durch die Exekutive des monarchischen Obrigkeitsstaates und seine christlichen Traditionsstrukturen. Deshalb blieb die Achtung des Wertgehalts der Religionsfreiheitsgarantie zunächst vertrau-

ensvoll der demokratischen Volksrepräsentation anvertraut, wobei diese in der Gesetzgebung der konstitutionellen Monarchie freilich mit dem christlichen Monarchen zusammenwirken mußte. Noch in der Weimarer Verfassung stand die Religionsfreiheit deshalb traditionsgemäß unter einem allgemeinen Gesetzesvorbehalt, d.h. zur Disposition des Parlaments. Erst die ernüchternden Erfahrungen mit den religionsfeindlichen Strategien der totalitären Weltanschauungssysteme des 20. Jahrhunderts und die zunehmende pluralistische Zerklüftung der Gesellschaft und des Parteienspektrums ließen den Wunsch nach erhöhtem Schutz der religiösen Freiheit vor ideologischen Experimenten einfacher parlamentarischer Mehrheiten wachsen, damit die Verfassungsgarantie nicht „leerlaufe", wie dies schon die Religionspolitik der Französische Revolution vorgeführt hatte.

5. Das *Grundgesetz* hat deshalb die Religionsfreiheit wesentlich verstärkt verbürgt und ihrer Grundrechtsgarantie in Art. 4 GG keinen einschränkenden Gesetzesvorbehalt beigesellt. Schranken der Religionsfreiheit sollen sich deshalb nach der festen Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts ausschließlich aus dem Grundgesetz selbst, nicht aber aus einfachen Gesetzen ergeben dürfen (BVerfGE 32, 98 [107]; 52, 223 [246]; 93, 1 [21]). Dieser Konstruktion hat zwar in der Entscheidungspraxis meist zu überzeugenden Ergebnissen geführt. Aber rechtstechnisch ist sie wenig befriedigend, da sie die Eigenart des Verfassungsrechts verkennt, die Gewaltenteilung stört, die Funktionen und Kompetenzen der Legislative und Judikative verwirrt und auch die Differenzierung des Verfassungsrechts zwischen Bundes- und Landesverfassung nicht berücksichtigt. Unentbehrliche Regelungen zur Straßenverkehrsordnung, Massenimpfung, Schulpflicht, Bauplanung, Kulturpflege, die in einfachen Gesetzen und Verordnungen situationsgemäß ausdifferenziert sind, müssen so unter dogmatischen Verrenkungen zu bundesrechtlichen Verfassungsgeboten erhoben und als unmittelbarer Verfassungsvollzug ausgegeben werden. Die rechtspolitischen Gestaltungsaufgaben zur Konkretisierung der Verfassung und Ausübung ihrer Normsetzungskompetenzen werden so im Gewand der Verfassungsinterpretation von den Gerichten an sich gezogen. Die Verfassung wird damit von der dritten Gewalt als umfassend detailliertes Kodifikationssurrogat für beliebige verwaltungsrechtliche Spezialfragen mißverstanden und okkasionell nach den jeweils anfallenden Prozeßgegenständen immer dichter ausgesponnen und angereichert. Das verdunkelt und verändert ihren Charakter als normative Grundordnung, die auf Dauer angelegt ist und sich auf die fundamentalen Freiheitsgarantien und existentiellen Regeln der politischen Integrations- und Entscheidungsprozesse konzentriert, deshalb erhöhte Dignität besitzt und übergreifende Gemeinsamkeiten verkörpert, die dem politischen Tagesstreit enthoben und nur durch qualifizierte Mehrheiten des Bundestags und Bundesrats zu ergänzen und abzuändern sein soll. Überdies wird dies der Aufteilung des Verfassungsrechts zwischen Bund und Ländern nicht gerecht, welche z.B. die Kulturangelegenheiten als Ländersache im Grundgesetz ausspart, aber nicht als Schranke der Religionsfreiheit ausfallen lassen will. Die höchstrichterliche „Verfassungsinterpretation" übernimmt damit eigenmächtig und in planloser Kasuistik weithin verfassungsrechtliche Funktionen der politischen Entscheidung, Abwägung und konkretisierenden Rechtsgestaltung, welche die Verfassung eigentlich der demokratisch gewählten und verantwortlichen Volksvertretung zur allgemeinen Normsetzung zugewiesen hat.

Obwohl die Entstehungsgeschichte des Grundgesetzes nicht dafür sprechen mag, schiene es systemgerechter, doch auf den Gesetzesvorbehalt in Art. 136 I WRV zurückzugreifen, der durch Art. 140 GG ebenfalls (und gleichrangig mit dem vorbehaltlosen Art. 4 GG) als Verfassungsrecht rezipiert wurde, zumal die Verfassungsrechtsprechung auch sonst meist die genetische hinter der teleologischen und systematischen Interpretation der Verfassungsnormen zurücktreten läßt. Die Religionsfreiheit würde dadurch nicht geschmälert, denn dabei muß die Schrankenregelung dann nach der „Wechselwirkungslehre" (D IV, 4) ihrerseits dem hohen

Wert der Religionsfreiheit in der Abwägung mit dem Schrankenzweck „ein besonderes Gewicht zumessen", wie dies den Maximen der allgemeinen Grundrechtsinterpretation entspricht und bei den Schrankengesetzen zum Selbstbestimmungsrecht der Religionsgemeinschaften ebenfalls penibel (bisher wenigstens) gehandhabt wird. Die Schrankenproblematik zur Religionsfreiheit und zum Selbstbestimmungsrecht der Religionsgemeinschaften in Art. 4 und Art. 140 GG/137 III WRV, die sich weithin überschneiden und dadurch weitere Fragen aufwerfen, fände damit eine übereinstimmende, konsequente und praktikable Lösung.

6. Die Schrankenregelung darf im säkularen Staat aber *nur säkularen Zwecken* dienen: Sie muß sich heute spezifisch religiöser Wertungen enthalten, darf also bestimmte Religionsgemeinschaften nicht mehr – wie einst der christliche Staat – aus religiösen Gründen und Zielen bevorzugen bzw. benachteiligen, weil dies deren Religionsfreiheit verkürzen und den besonderen Gleichheitssatz verletzen würde. In Theorie und Praxis ist dies derzeit so gut wie unbestritten (D I, 8; D III, 3, 4). Staatliche Religionspolitik darf sich heute verfassungsrechtlich gemäß Art. 3 III, 4 GG nur von allgemeinen *weltlichen Gemeinwohlerwägungen* leiten lassen. Darauf beruht in einer zunehmend multikulturellen Gesellschaft das Vertrauen in den Verfassungsstaat. Auch ist nur so zu verhindern, daß sich Bevölkerungsgruppen fremder religiöser Herkunft und Bildung zu Hysterie und Fanatismus gegen das freiheitliche pluralistische System aufhetzen lassen. Insofern mag der freiheitliche Staat mit gewissem Recht als „religiös farbenblind" charakterisiert werden – obwohl seine offenen säkularen Rahmennormen die darin geschützten religiösen Überzeugungen gerade nicht blindlings ausblenden, sondern auf sie schützend verweisen (D III, 1).

Aber seine rechts- und kulturstaatliche Gemeinwohlverantwortung für Frieden und Freiheit verwehrt dem Staat keineswegs, die diversen Religionsgemeinschaften „an ihren Früchten zu erkennen" und darauf nach den Maßstäben weltlicher Vernunft sachgerecht zu reagieren: Er darf und muß ihre weltlichen Wirkungen vorurteilslos und religiös neutral abschätzen und abwägen und sie dementsprechend weltlich beschränken oder auch schützen und fördern (G III, 5; G IV, 4; G V, 3). Gerade weil er keine eigenen religiösen Maßstäbe und Mittel besitzt, durch die er religiösen Entartungen auf ihrem eigenen Feld mit eigenen religiösen Aktivitäten bekämpfen könnte, sondern in neutraler Distanz und Gleichheit nicht nach religiösen Kriterien differenzieren und bewerten darf (C III, 2; D III, 3, 4), muß er um so strikter auf der fairen, gleichmäßigen Einhaltung der allgemeinen weltlichen Schranken bestehen.

Viertes Kapitel (D)
Religionsfreiheit im Widerstreit

I. Die allgemeine Erweiterung der Religionsfreiheit

1. Das große Wort Hegels, daß die Weltgeschichte der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit sei, ist im Staatskirchenrecht des 19. und 20. Jahrhunderts vieldeutig und ambivalent Wirklichkeit geworden. Denn die verfassungsrechtliche Garantie der Religionsfreiheit wurde seit je von einer verwirrenden Vielzahl *heterogener Religions- und Freiheitsvorstellungen* aus gefordert, begründet und ausgeübt, die durcheinander wogen und miteinander ringen – das Telos des freiheitlichen Rechtssystems mußte sich darin bewähren, ihr Nebeneinander und Ineinander zu gewährleisten, wo es Freiheit schützt und um der Freiheit willen begrenzen muß. In der Regelung der Religionsfreiheit zeigten sich die technischen mit den tieferen Fragen paradigmatisch verknüpft.

2. Der *Individualismus* bestimmte im 19. Jahrhundert zunehmend das Staatskirchenrecht und vorab sein Religions- und Freiheitsverständnis: Religionsfreiheit gewährleistete die *Emanzipation des Einzelnen* von den überkommenen religiösen Traditionen und Autoritäten, sicherte ihm die Selbstverantwortung und Selbstbestimmung seines religiösen Lebens, die Freiheit der Auswahl zwischen konkurrierenden Religionen, die freie Entscheidung über die Annahme ihrer Angebote, über die Erfüllung ihrer Forderungen, über die Teilnahme an ihren Veranstaltungen. Der Personalismus dieses Freiheitsverständnisses erkämpfte sich *Autonomie* und erhielt sie durch staatliche Rechtsgarantien abgesichert. – Die *Legitimation* dafür fand man nicht in göttlicher Stiftung und Norm, sondern gemeinhin im Konsens der politischen Kräfte. Die weltliche Gewalt verhalf nun zur Emanzipation vom kirchlichen Herrschaftsanspruch und Recht. Sie regelte die Art, Ausdehnung und Grenze der religiösen Freiheit in der Religionsverfassung. Religionsfreiheit war *staatlich* begründet und bestimmt: Sie gewährleistete einerseits Freiheit *durch den Staat* wie auch *vom Staat* (vom früheren Konfessions- wie später auch vom Weltanschauungsstaat), andererseits auch Freiheit *von den Kirchen* (wie später auch von den Weltanschauungsgemeinschaften). Sie äußerte also schon ursprünglich diese „Drittwirkung", denn das Freiheitsrecht des Einzelnen schloß seit jeher korrespondierend die Pflicht der Staatsgewalt zu seinem *Schutz* vor fremdem Zugriff in sich. Aber diese Drittwirkung begnügte sich letztlich mit der Erkämpfung weltlicher Freiheitsräume und wehrte so die Gleichschaltung der Religionsgemeinschaften mit früheren Staatsreligionen wie mit späteren Staatsideologien ab (C VI, 2, 6; D III, 3, 4; F VI, 1–3).

Religionsfreiheit demonstrierte so auch die *Emanzipation* des modernen *Staates* aus den alten Bindungen der Staatskirche und der christlichen Staatsidee, die sich neben und in der Emanzipation des Individuums vollzog (C I, 3; C IV, 1; C VI, 2, 6). Der *Relativismus* in religiösen Fragen wurde damit als Bedingung und Grundzug einer freiheitlichen Rechtsgemeinschaft verstanden und gegen den Absolutheitsanspruch der bisher herrschenden Offenbarungsreligionen behauptet. – Die Säkularisierung des Staatszwecks und des Staatsbürgerstatus gingen im 19. Jahrhundert Hand in Hand. Der Staat hatte schon im aufgeklärten Absolutismus mächtig als Schöpfer und Bürge der religiösen Individualfreiheit und Toleranz gewirkt,

indem er die intermediären ständischen und kirchlichen Gewalten zurückdrängte, um den unmittelbaren Durchgriff zu den Untertanen zu gewinnen. Statt des ius reformandi galt das ius tolerandi seit Christian Thomasius im 18. Jahrhundert als das vornehmste Regal der Obrigkeit.

3. Die *Erweiterung* der Religionsfreiheit zur allgemeinen und gleichen Verfassungsgarantie bestimmte die Entwicklung, weil die Gleichheit aller Religionen zunehmend als Richtmaß des staatlichen Rechts verstanden wurde. Das galt für den Kreis der Berechtigten, ihre Inhalte, ihre Grenzen und ihre tiefen Auswirkungen:

Als *Berechtigte* erstreckte sich die Religionsfreiheit schließlich auf *jedermann* und *alle Religionen*, ungeachtet ihrer religiösen Verschiedenheiten. Schon 1815 wurde sie vom Deutschen Bund in allen deutschen Ländern allen Angehörigen der „christlichen Religions-Partheyen", also den Katholiken, Lutheranern und Reformierten durch die Gleichstellung in den bürgerlichen und politischen Rechten verbürgt und den Juden verheißen (Art. 16 Bundesakte 1815). Im Lauf des 19. Jahrhunderts schloß sie auch die christlichen Freikirchen und Sekten und dann alle Religionen dieser Erde einschließlich der Religionslosigkeit ein. So schützte sie nun den Glauben an den persönlichen Gott des Christentums, aber auch des Judentums und des Islam, desgleichen an die vielen Götter der Hindus, den Glauben des Buddhismus ebenso wie der animistischen und der Naturreligionen unterschiedlichster Art, die Idee der pantheistische Beseeltheit des Kosmos wie auch die atheistischen Religionsbestreitung und offene Religionsfeindschaft.

4. Auch *der Inhalt* der Religionsfreiheit erweiterte sich progressiv unter dem Leitstern der Gleichheit. Als wirkliche Freiheit galt nur die *volle, für alle gleiche* Religionsfreiheit im unverkürzten Sinn. Machte der Staat im 19. Jahrhundert noch (oder wieder) Unterschiede zwischen den verschiedenen Religionen (und Weltanschauungen), so sah sich dies alsbald als Schmälerung, Verkürzung, Entzug der „wahren", allen vollständig geschuldeten Religionsfreiheit verdächtigt. Und dies verstärkte wieder die Dynamik zur rechtlichen Gleichstellung und Gleichberechtigung der Religionen und damit zum Ausbau der gesamten Rechtsordnung im säkularen Sinne. Für die staatliche Eingriffsverwaltung, etwa zur Gefahrenabwehr, mochte das allgemein einleuchten. Tonangebende liberale Kräfte aber forderten dies alsbald auch für die religiös durchwirkten Bereiche der staatlichen Erziehung und Kulturpflege, Beamtenschaft und Staatsorganisation, Ehe und Familienordnung. Das Grundrecht der Religionsfreiheit erschien in dieser Sicht als Gegenpol zu den öffentlichen Institutionen (D V, 1), die traditionell unter dem öffentlichen Einfluß der beiden großen Konfessionen standen, wie er – nun mehr oder minder paritätisch ausgestaltet – aus der Normaljahrsgarantie des Westfälischen Friedens (B II, 1) erwachsen war.

5. Die Erweiterung der Religionsfreiheit betraf ihren *Schutzbereich* wie ihre *Schranken*. Beide mußten *generell*, für alle Religionen gleichermaßen gelten. Daß Religionsfreiheit Grenzen haben mußte, um religiös motivierte Rechtsbrüche, Morde u. ä. zu verhindern, war evident. Systemgerecht mußten diese Grenzen jedoch durch allgemeine *Schrankengesetze*, die alle Religionen ohne Privilegierung und Diskriminierung erfaßten, gezogen werden; diese bis heute maßgebliche Einsicht erwuchs aus vielen historischen Konflikten im Laufe des 19. und 20. Jahrhunderts. Systemwidrig hingegen erschien die Beschneidung des *Schutzbereichs* der Verfassungsgarantie, die einzelne Religionen oder Religionsausübungsformen (bzw. Religionssymbole oder Organisationen, Orden u. ä.) von vornherein ausschloß, um den verfassungsrechtlichen Schutz der Religionsfreiheit auf die im Lande traditionell vertrauten („herrschenden") Formen zu begrenzen. Denn dies hätte ja wiederum verpönte religiöse Bewertungen zwischen ihnen impliziert, die Religionsgemeinschaften teils diskriminiert, teils privilegiert und vor allem die jeweils gebotenen Abwägungen zwischen der Größe der Ge-

fahren und der Erforderlichkeit, Verhältnismäßigkeit und Geeignetheit der Beschränkung pauschal umgangen; für viele historische Parallelen zeigt dies heute exemplarisch das fragwürdige Kopftuchverbot. Auch in der Gegenwart müssen die Grenzen der Religionsfreiheit gegebenenfalls durch Verschärfung der Schrankengesetze und ihres administrativen Vollzugs (C VII, 3), nicht durch pauschale Verkürzung des Schutzbereichs der Religionsfreiheit gewahrt werden, wie neuerdings verschiedentlich gefordert wird, um den Herausforderungen des kämpferischen Islam zu begegnen.

6. Die Erweiterung des Schutzbereichs führte konsequenter Weise zur Erweiterung der *Schranken*. Da die Religionsfreiheit nun auch die befremdlichen Religionen in ihren Schutzbereich einbezog, regte sich vielfach das Bedürfnis nach Beschränkung aller Religionen. Um untragbare oder unerwünschte Religionsausübungsformen einzelner Religionen zu verhindern, sollten lieber alle Religionen gleichmäßig in der Entfaltung ihrer Freiheit beschränkt und ins stille Kämmerlein verwiesen sein. So wollten die Kulturkampfgesetze speziell die katholische Kirche in ihrer öffentlichen Wirkung und Bedeutung treffen; aber um den Anschein der Diskriminierung zu meiden, wurden sie allgemein formuliert und haben zunehmend auch die evangelische Kirche in Mitleidenschaft gezogen. – Die Fixierung der Religionsfreiheit auf eine schematische Gleichheit läuft in dieser Tendenz paradox auf ihre generelle Beschränkung und letztlich auf die Privilegierung der Religionslosigkeit im öffentlichen Wesen hinaus. Daß solche Schranken notwendig waren, damit alle die gleiche Freiheit erhielten und alle sich den Forderungen aller Religionsgemeinschaften entziehen konnten, erschien dem Zeitgeist der Moderne überzeugend.

7. Um die Staatsgewalt von der prekären Bewertung der religiösen Unterschiede und Auswirkungen zu entlasten, verlagerte sich der Akzent der Religionsfreiheit schon im 19. Jahrhundert auf die *formale Gleichstellung* der diversen Religionen. Jede rechtliche Differenzierung in religiösen Dingen wurde von abweichenden Minderheiten alsbald als unerträgliche Diskriminierung oder unzulässige Privilegierung verpönt: Nur rigoroser Verzicht auf alle religiösen Differenzierungen könne und müsse alle Privilegierungs- bzw. Diskriminierungsprobleme effizient lösen. Das Diskriminierungsverbot wurde in dieser Fehlsicht pauschal zum Differenzierungsverbot schlechthin übersteigert, ja verabsolutiert. Noch heute wird dies fälschlich als Forderung der unverkürzten Religionsfreiheit und des speziellen Gleichheitsgebotes (Art. 3 III GG) ausgegeben – obwohl doch gerade die Religionsfreiheit und die Religionsgleichheit oft eine Differenzierung verlangen, um das Bekenntnis der Betroffenen in Gleichwertigkeit zu respektieren und sie nicht über den Kamm fremder Religionen und Ideologien zu scheren, weshalb im Religionsunterricht und in den theologischen Fakultäten die katholischen Schüler, Studenten und Lehrer nach katholischen, die evangelischen nach evangelischen (und nicht alle nach atheistischen) Prinzipien zu behandeln sind (D III, 1; D IV, 1, 2; G VI, 4).

8. In der Tat mußte die *Bewertung* der Religionen dem säkularen Staat immer schwerer fallen und um so problematischer werden, je mehr er seine Wurzel und seinen Wesensgrund im alten christlichen Staatsbekenntnis verlor. Im Schlußpunkt einer langen und störungsvollen Entwicklung hat die moderne Rechtsprechung aus der Religionsfreiheitsgarantie das Verbot einer staatlichen Bewertung der *theologischen* Sinnhaftigkeit und Dignität von Religionen gefolgert und folgerichtig auch die Negation von Religion in ihren Schutz einbezogen (BVerfGE 12, 1 [4]; 24, 236 [245f.]; 32, 98 [106]; 33,23 [29f.]; 52, 223 [239]; 74, 244 [252]; vgl. auch BVerfGE 19, 1 [8, 16]; 19, 206 [216]; 24, 236 [246]; 33, 23 [29] zur Gleichheit). Das erschwerte auch die Bewertung ihrer unterschiedlichen *kulturellen und sozialen* Bedeutung für die Gesellschaft und für das Leben seiner Bürger, die ja tatsächlich unbestreitbar und verfassungsrechtlich unbedenklich war (C VII, 6; D IV, 2, 3; G V, 3).

II. Ihre Emanzipation zur säkularen Rahmenform

1. Die Religionsfreiheitsgarantie *emanzipierte* sich damit schon im 19. Jahrhundert von ihren traditionellen *religiösen Inhalten*, und dabei ist es seither geblieben.

Das *Alte Reich* hatte sich noch als Christliches Staatswesen definiert, wie nicht nur das Sektenverbot erweist. Es hatte den Wahrheitsstreit nur zwischen den beiden großen christlichen Konfessionen (und eigentlich nur bis zu deren Wiedervereinigung) „*suspendiert*", um den weltlichen Frieden und die weltliche Einheit des Reichs zu sichern. Daher hatte es nur diesen beiden (nicht den Sekten) Religionsfreiheit und Parität verbürgt und sein Reichskirchenrecht deshalb „doppelkonfessionell" relativiert, damit seine Normen und Begriffe auf beide Religionsparteien paßten und für ihre unterschiedlichen religiösen Bedürfnisse verwendbar waren (oben A II, 7; A III, 2; B III, 5; B V, 6). Die Religionsfreiheit, wie sie das ius emigrandi und das liberum exercitium religionis der Normaljahrsgarantie des IPO enthielten, blieb deshalb im Reichsrecht im Sinn der beiden großen Konfessionen theologisch definiert (bis man dies in der Aufklärung als altmodisch ansah und sich darüber hinwegsetzte). Sie meinte nach dem Zeugnis der Bibel die Freiheit aus der Wahrheit Gottes, die den Christen, der glaubt und sein Seelenheil nicht durch Glaubensabfall verspielt, aus dem Verfallensein an die Verführung durch die Mächte des Verderbens befreit und zum rechten Gottes- und Nächstendienst befähigt. Darin äußerte sich die gemeinsame Abgrenzung der Evangelischen und Katholiken gegenüber den „Ungläubigen" und den „Sektierern", zumal den „Antitrinitariern". Freilich geschah dies bei beiden jeweils differenziert nach ihrem konfessionellen Selbstverständnis: Die *Evangelischen* hatten zwar die Ketzerverbrennung und die Zwangsbekehrung durch die weltliche Gewalt entschieden abgelehnt, weil die Verkündigung des Evangeliums, die Weckung des Glaubens und der Bau der Kirche „sine vi humana, sed verbo" geschehen müsse, wie ihre Lehre von der Kirche und der Kirchengewalt, der weltlichen Obrigkeit und den beiden Reichen und Regimenten forderte (A III, 4). Aber ihr Freiheitsverständnis erschöpfte sich keineswegs in diesem Verbot des weltlichen Glaubenszwangs. In der äußeren Freiheit von Glaubenszwang erblickten sie nur eine weltliche Vorbedingung und Hilfe zur Entfaltung der wahren geistlichen Freiheit des Glaubens: Die lutherische *„Freiheit des Christenmenschen"* meinte die personale Freiheit des Gläubigen, die nur aus der Verkündigung des wahren, unverfälschten Evangeliums erwuchs, in der Rechtfertigung des Sünders sola scriptura, sola gratia, sola fide geschah, deshalb im wahren Glauben frei machte vom Fluch und Zwang des göttlichen Gesetzes, von Unglaube, Sünde und Schuld und so den rechten Gottes- und Nächstendienst in der Welt und für die Welt bewirkte (D VI, 2a; E V, 3). Die äußere Religionsfreiheit auf der Ebene des Reichsrechts im konfessionell gespaltenen Reich sollte den Evangelischen den weltlichen Freiraum bieten, um dadurch die wahre geistliche Freiheit im evangelischen Kirchenwesen und Territorium zu ermöglichen und abzusichern. Darum haben sie den Katholiken in den evangelischen Ländern auch nicht die gleiche Freiheit zur Verbreitung des katholischen Bekenntnisses und Kirchenwesens gewährt, sondern ein möglichst geschlossenes protestantisches Staatskirchentum eingerichtet und das Erziehungs- und Universitätssystem, Geistes- und Berufsleben danach ausgerichtet. – Das theologische Freiheitsverständnis der Freiheit aus der Wahrheit Gottes ist ja auch in der Gegenwart maßgeblich für das evangelische Kirchenrecht (wie auch mutatis mutandis für das katholische), dessen fundamentale Kirchenverfassungsartikel die Bekenntnismäßigkeit alles kirchlichen Amtshandelns, Rechts und Gemeindelebens verlangen, weshalb der Glaubensabfall nicht als Äußerung, sondern als Verfehlung evangelischer Freiheit gilt und mit dem Verlust des geistlichen Amts quittiert wird.

Nach dem Ende des Alten Reichs aber wurde das Verständnis der Religionsfreiheit im staatlichen Recht mehr und mehr abgetrennt von dem christlichen Bekenntnis, das vorher kraft der Normaljahrsgarantie des Westfälischen Friedens verfassungsrechtliche Geltung hatte. Die Folge war ihr fortschreitender *theologische Substanzverlust*, der in der Entleerung ihres Freiheitsbegriffs von staatlich verbürgten Bekenntnisinhalten endete.

2. Die religiöse *Wahrheitsfrage* wurde so im 19. Jahrhundert zunehmend vom Staat offen gelassen bzw. offen gehalten, indem er sie den Bürgern und ihren Religionsgemeinschaften zur eigenen Entscheidung überließ, auf diese verwies und sie im staatlichen Recht berücksichtigte. Damit wurde die Säkularisierung und Relativierung des deutschen Staatskirchenrechts (A II, 1, 2; B III, 2; B IV, 1) entscheidend weitergetrieben: Der Absolutheitsanspruch aller Offenbarungsreligionen einschließlich der großen christlichen Bekenntnisse wurde vom säkularen Staat nicht mehr als maßgeblich, geschweige denn als bindend für die Bürger akzeptiert, sondern in ein säkulares Wettbewerbsmodell eingefügt, wie es die Freiheit des Meinungsmarktes und der Marktwirtschaft in einer liberalen Staats- und Gesellschaftsordnung bestimmte.

3. Religionsfreiheit wurde damit zur *säkularen Rahmennorm* des staatlichen Verfassungsrechts: Dieses benützt seither *juristisch-generalisierte* Rechtsbegriffe von „Religion", „Glaube", „Bekenntnis" und „Religionsausübung" – unabhängig von ihrem theologischen Wahrheitsstreit und Seriositätsgehalt. Ihre spezifisch *juristische Funktion* liegt einerseits im *Schutz aller* Religionen vor staatlicher Beeinträchtigung und vor Übergriffen anderer Religionen und Weltanschauungen und andererseits in der *Abgrenzung* der Religionsfreiheit von anderen Grundrechtstatbeständen und -schranken (z. B. von der Meinungsfreiheit und von der wirtschaftlichen Handlungsfreiheit, damit sich nicht jedes beliebige Handeln willkürlich als „Religionsausübung" ausgeben und die einschlägigen Gesetze, etwa des Wirtschafts- und Gesellschaftsrechts zum Gläubigerschutz, durch Berufung auf die höherrangige Religionsfreiheit überspielen kann). Ihr Normgehalt ist deshalb von den staatlichen Gerichten und Behörden durch *objektive Interpretation* eindeutig und einheitlich zu ermitteln; dies hat die Judikatur später klargestellt (BVerfGE 83, 341 [353]). Was sie bedeuteten, kann weder nach den partikularen Maßstäben privilegierter Religionsgemeinschaften über die „wahre Religion" und „wahre Freiheit" definiert und praktiziert werden noch dem subjektiven „Selbstverständnis" der Bürger überlassen sein, weil dies die Freiheit und die Gleichheit der anderen verkürzen, die Allgemeinheit des staatlichen Rechts auflösen und den Schutz fremder Religionen aushebeln würde (C IV, 2).

4. Inhaltlich aber wurden diese spezifisch juristischen Begriffe von Religion, Bekenntnis und Freiheit der weltlichen Verfassung völlig *blaß und hohl*. Es wurden geistlich entleerte *säkulare Rahmenbegriffe* in staatlichen Mantelnormen. Sie mußten von fast nichtssagender Allgemeinheit sein, um damit alle Religionen und Weltanschauungen erfassen und schützen zu können – substanzlos verdünnt erforderten sie für ihren „Religions"-Begriff nur eine einigermaßen konsistente, plausibel zu machende Sicht der Welt und ihres inneren Zusammenhangs aus einem höheren Prinzip oder Wesen (oder wie immer man dies definieren mochte).

Sie *unterschieden* sich deshalb tief vom Sinngehalt des „Glaubens" und „Bekenntnisses" im dogmatischen Selbstverständnis der christlichen Kirchen und ihrer wissenschaftlichen Theologie, wie ein Blick in jedes Standartwerk zum Neuen Testament oder zur Dogmatik und Dogmengeschichte zeigt. Aber auch die Ausrichtung an den Religionsbegriffen etwa der Religionsphilosophie, -psychologie, -geschichte, -soziologie mußte die spezifisch *juristische Funktion* der Religionsfreiheitsgarantie verfehlen, die eben nur im *Schutz der* freien Religionsausübung *aller* und in der *Abgrenzung* von anderen Grundrechtstatbeständen und -schranken lag und liegt, aber nicht eine geistes- und sozialwissenschaftliche Inhaltsdefinition

„der" Religion bieten und mit der Autorität des Verfassungsrechts als allgemeingültig proklamieren sollte. Gerade eine „geisteswissenschaftliche" Auslegung der Verfassungsentwicklung und Verfassungsziele läßt kein anderes Ergebnis zu.

Deshalb irrte auch die spätere juristische Kommentarliteratur, wenn sie den Religionsbegriff der Verfassungsgarantie über seinen dürftigen säkularen Rahmencharakter hinaus mit bestimmtem Inhalt füllen wollte – wenn sie etwa einen „persönlichen Gottesbegriff" oder „Offenbarung", „Glaubensgewißheit", „Überzeugung", „Subjektivität", „Irrationalität", „Emotionalität", „Kommunikativität", „Identitätsfindung" als maßgebliche Kriterien verlangte, weil solche sich in vielen Religionen finden mögen, in anderen wieder nicht, indes doch die Verfassung heute das ganze Panoptikum der bekannten und künftig auftretenden Religionen schützt.

Indessen war der Rahmen ist um des Bildes willen da, das er begrenzen und schützen sollte:

III. Sicherung der religiösen Selbstbestimmung

1. Das *religiöse Selbstverständnis* der Bürger und der Religionsgemeinschaften bildete deshalb den Angelpunkt der Religionsfreiheitsgarantie – und dies ist bis heute so geblieben. Die weiten religiös entleerten Rahmenbegriffe und Mantelnormen der Religionsfreiheit waren angelegt auf die Ausfüllung durch die Grundrechtsträger: Sie hatten eine *Verweisungsfunktion* und einen *Bezugnahmecharakter* auf das religiöse Selbstverständnis der Bürger und der Religionsgemeinschaften. In zwei Jahrhunderten einer bewegten, von manchen leidvollen Konflikten vorangetriebenen Entwicklung des Staatskirchenrechts seit dem Ende des Alten Reichs hat sich als breite historische Erfahrung durchgesetzt: Was sie als ihren Glauben, ihr Bekenntnis, ihre Religionsausübung verstehen und praktizieren wollen, soll jedem Bürger und jeder Religionsgemeinschaft zur religiösen Sinnerfüllung nach ihren eigenen Konzeptionen von Gott und der Welt in freier Selbstbestimmung anheim gegeben sein. Und dazu gehört auch, daß jeder Bürger und jede Religionsgemeinschaft nach diesem ihrem Glauben beurteilen dürfen, was sie von anderen Religionen und Weltanschauungen halten und verwerfen.

Im neuen Umfeld wiederholte sich so die alte, aus dem Konfessionellen Zeitalter bekannte Dialektik zwischen Kontrast, Konnex und Telos der staatlichen Rechtsform (als offener säkularer Schale) und ihrem geistlichen Gehalt (zu dessen unverfälschter Bewahrung [B III, 6; B IV, 5, 6; B V, 6]). – In der Absage an die totalitären Weltanschauungssysteme hat das Bundesverfassungsgericht zurecht die Respektierung des „religiösen Selbstverständnisses" in ständiger Rechtsprechung zum Leitprinzip des freiheitlich-pluralistischen Staatskirchenrechts erhoben – ohne blasse Ahnung davon, daß dies im Konfessionellen Zeitalter das Zentralproblem der Reichsverfassung bildete, dessen Mißachtung den Dreißigjährigen Krieg mitverursacht hatte ([B IV, 2–5; B V, 1, 3] – Vgl. seit der „Lumpensammler-Entscheidung" vom 16. 10. 1968 BVerfGE 24, 236 [247]; 30, 315 (424f.]; 32, 98 [108ff.]; 33, 23 [28ff.]; 42, 312 [332ff.]; 46, 73 [84ff., 95]; 53, 366 [391ff., 399, 401]; 57, 220 [243ff.]; 66, 1 [19ff., 22]; 70, 138 [166f.]; 74, 244 [252ff.]; 83, 341 [354ff.]; 93, 1 [15]; 102, 370 [388]).

2. Die Lehre hat diese Fragen mit der (wenig klaren) Terminologie der „positiven" und der „negativen" Religionsfreiheit zu entwirren gesucht. In der Tat sind ja die positive und die negative Religionsfreiheit – als Kehrseiten derselben Medaille – bei jeder religiösen Äußerung in strikter Koinzidenz verbunden: Im pluralistischen Szenario des 19. bis 21. Jahrhunderts üben alle Gläubigen und Ungläubigen jedweder Couleur mit ihrer „ positiven" Ent-

scheidung für die eigene Glaubensüberzeugung oder Weltanschauung zugleich ihre negative Religionsfreiheit durch die Absage an alle anderen religiösen und weltanschaulichen Angebote und Zumutungen ringsum aus. Alle gebrauchen so die positive Religionsfreiheit zur Entfaltung ihres eigenen religiösen bzw. weltanschaulichen Bekenntnisses und eben dadurch auch die negative Religionsfreiheit zur Abwehr aller anderen ringsum. Aber die Freiheit, nicht zu glauben, schließt nicht den Anspruch des Einzelnen ein, anderen ihren Glauben zu verwehren. Der freiheitliche Verfassungsstaat muß sie alle in ihren Freiheitsrechten schützen. – Religiöse Konflikte sind nicht durch gleichmäßige laizistische Eliminierung zu lösen. Die Negation der Religion ist nicht privilegiert. Religiöser Nihilismus ist nicht der geringste gemeinsame Nenner der pluralistisch gespalteten Bevölkerung, sondern nur eine ihrer konkurrierenden Konzeptionen. Grundrechtskonflikte sind durch abgewogenen Ausgleich mit größtmöglicher Schonung der widerstreitenden Positionen, nicht aber durch allgemeine Grundrechtsunterdrückung zu beheben (auch G VI, 4).

3. Die Religionsfreiheitsgarantie der Verfassung verwehrte eben den Staatsorganen im säkularen Staat die *Kompetenz*, den Inhalt und Sinn des Glaubens seiner Bürger und ihrer Religionsgemeinschaften abweichend von ihrem Selbstverständnis authentisch zu definieren und normativ festzulegen; das ist heute als Ergebnis einer konsequenten zweihundertjährigen Verfassungsentwicklung die unbestrittene herrschende Lehre und ständige Rechtssprechung (vgl. BVerfGE 24, 236 [247f.]; 30, 315 [424f.]; 32, 98 [108ff.]; 33, 23 [28ff]; 42, 312 [332ff.]; 46, 73 [84ff., 95]; 53, 366 [391ff., 399, 401]; 57, 220 [243ff.]; 66,1 [19f., 22]; 70, 138 [166ff.]; 74, 244 [252ff.]; 83, 341 [354ff.]; 93, [15ff.]; 102, 370 [388]). Deshalb müssen sie das religiöse Selbstbestimmungsrecht der Gläubigen auch in der plausiblen *Selbstdarstellung* ihres Glaubens respektieren – im Unterschied zum christlichen Staat, der einst das Staatsbekenntnis selbst festlegte, sich die Befugnis zu einer aktiven, das religiöse Leben bestimmenden und verändernden Religionspolitik vorbehielt. „Liberale" Religionspolitik sah sich nicht selten in illiberale Widersprüche verwickelt, wenn sie die religiöse Freiheit kränkte, weil sie die Komplexität der Freiheitsgarantie verkannte.

4. Die Reduzierung des Staatskirchenrechts auf weltliche Rahmenformen ohne Bestimmung des religiösen Inhalts (D II, 3) erwies die *Selbstbeschränkung des säkularen Staates auf das Säkulare*. Die individuelle und korporative Religionsfreiheitsgarantie, die Trennung von Staat und Kirche, das religiös-weltanschaulichen Diskriminierungsverbot und das Neutralitätsprinzip verbieten gleichermaßen, daß sich der freiheitliche säkulare Verfassungsstaat des Religiösen bemächtigt und sich als *säkularisierender* Staat geriert. Speziell im Staatskirchenrecht gilt: *Säkularisierung des Rechts ist Rahmensäkularisierung* – den Weg in diese Richtung hatte schon das Reichskirchenrecht des Alten Reiches eingeschlagen (B III, 4; B IV, 1, 5). Sie meint Säkularisierung nur des (gemeinsamen, einheitlichen, weltlichen) rechtlichen Rahmens, nicht der (vielfältigen, divergenten) religiösen Inhalte der Bürger und Religionsgemeinschaften. Dadurch sind generell die Ziele und Funktionen, Maßstäbe und Kompetenzen des modernen Kultur- und Sozialstaates bestimmt und begrenzt (im Resümee H 1–10).

Das galt für den Kernbereich der Religionsfreiheit, wo es um den Schutz vor dem staatlichen Eingriff geht. Aber aktueller noch ist dies für die Leistungsverwaltung der ausgedehnten modernen Kultur- und Sozialstaatlichkeit geworden, wo immer die staatliche Erziehung, Wissenschafts- und Denkmalpflege, Kinder-, Alten- und Krankenarbeit im Schutzbereich der Religionsfreiheit der Bürger tätig wurden und deren Ausstrahlungswirkung nach der Selbstbestimmung und Selbstdarstellung ihres Glaubens durch die Betroffenen respektieren mußten (D IV, 2, 3; E I, 6; E II, 7). Das 19. Jahrhundert erlebte in diesem Punkt Fehlgriffe und Krisen die Fülle. Brisanz hat dies auch heute wieder vor allem in Fragen des staatlichen Unterrichts über Religion, der nach vielen freiheitswidrigen Beschwernissen der Vergangenheit

deshalb heute (Art. 7 III GG) gemäß dem religiösen Bekenntnis der Schüler und Eltern zu erteilen ist, nicht jedoch nach bekenntnisfremden (bzw. religionsfeindlichen) „emanzipatorischen" Maximen einer staatlichen Lehrerschaft, die jüngst im Brandenburger LER-Unterricht Urständ feierten.

5. Die *Verwendung und Wirkung* der Religionsfreiheit zeigte verwirrende Kontraste:

Zuerst wirkte sie vor allem als Sprengsatz zur Zerstörung der restlichen Strukturen des „Konstantinischen Systems", das nach der Weichenstellung durch Konstantin im Jahre 313 dann von Theodosius d. Gr. 380 durch Staatsgesetz mit der Erhebung des Christentums zur Monopol- und Zwangsreligion unter der Strafsanktion des Majestätsverbrechens für Dissentierende im Römischen Reich begründet worden war und auch das Abendland für anderthalb Jahrtausende geprägt hatte, wenn auch ohne den Byzantinismus der weltlichen Gewalt wie im Osten. Die Religionsfreiheit beseitigte die Reste des Staatskirchentums und förderte den religiösen Pluralismus; sie führte – wie skizziert (C I, 1–3; C III, 4) – zur Abschichtung und Verselbständigung von Staat und Kirche und zur liberalen Emanzipation des Individuums durch Entkonfessionalisierung der bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte, des Ehe- Erb- und Familienrechts, des Wahl- und Beamtenrechts, auch wenn die Grundrechte noch bis in die Weimarer Epoche nur als legislatorisches Programm und nicht mit Vorrang und Durchgriff ihrer unmittelbar geltenden Normwirkung angesehen wurden. Die Zivilehe und das zivile Personenstandswesen, das Kirchenaustrittsrecht, die Begrenzung der kirchlichen Straf- und Zuchtgewalt gehörten zu den bleibenden Ergebnissen des „Kulturkampfes" um die Religionsfreiheit, die auch den mittelbaren religiösen Zwang aufhoben.

Vor dem Hintergrund des Christlichen Staates und seiner Bevorzugung der alten Landeskonfession durch sein institutionelles Staatskirchenrecht entwickelte die Religionsfreiheit so eine starke, *einseitige Dynamik*: Aktualität besaß sie vornehmlich für den Freigeist und Dissidenten, daneben für konfessionelle Minderheiten, wenn ihnen die paritätische Behandlung vorenthalten wurde. Die kirchentreue Bevölkerungsmehrheit hingegen hat die Religionsfreiheit weder benötigt noch geltend gemacht, da sie sich in den Volkskirchenstrukturen und in der Obhut des christlichen Staates geborgen fühlte, ihre religiösen Bedürfnisse durch die öffentlichen Institutionen befriedigt sah und in den evangelischen Gebieten ihren Monarchen weithin anhänglich als Summepiskopus verehrte. Die Religionsfreiheit funktionierte so vorwiegend als *Kampfinstrument gegen die Religion*, vor allem gegen die herrschende Landeskonfession, aber auch zur Verdrängung der Religion insgesamt aus dem öffentlichen Wesen: Sie wurde als liberales Abwehr- und Ausgrenzungsrecht gegen den monarchisch-christlichen Obrigkeitsstaat und seinen Bund von Thron und Altar mobilisiert (D V, 1, 3).

6. Aber mit der fortschreitenden Säkularisierung des Staates und der Erneuerung der religiösen Kräfte im 19. Jahrhundert hat auch die kirchlich gebundene Bevölkerung sich vehement auf sie berufen. Die Religionsfreiheit wurde das Instrument der *Gegenwehr gegen Paritätsverstöße* und gegen die *Eliminierung des Religiösen* aus dem staatlichen Recht. In den konfessionellen Auseinandersetzungen um die Mischehe, den Hermesianismus, den Kölner und Posener Bischofskonflikt, die Evangelische Union und vollends im Kulturkampf gab dies den Gläubigen und der Kirche Rückhalt und Kraft im Kampf um ihre Selbstbestimmung, half mit zu ihrer Selbstbehauptung und schließlich zur Aufhebung der Kulturkampfgesetze. Schon die Paulskirche war bei ihren Beratungen über das Staatskirchenrecht von Petitionen aus katholischen Vereinen und Gemeinden überschwemmt worden. So wurde die institutionelle Autonomiegarantie der Religionsgesellschaften schon im 19. Jahrhundert durch die Religionsfreiheit der Bürger kollektiv verstärkt und korporativ untermauert.

7. Die Religionsfreiheit gewann dadurch ein *neues Profil und Gewicht* vor allem in vier Dimensionen: Überwunden wurden ihre individualistische Engführung als Erblast der Aufklä-

rung, ihre religionskritische Ausgrenzungs- und Abwehrfunktion, die Verkürzung ihres Entfaltungsbereichs und auch der Antagonismus zwischen der personalen Freiheit und den Institutionen des Staatskirchenrechts (D IV, 1-5). Bemerkenswert erscheint: Die Ursache und Dynamik dieser gravierenden, Generationen dauernden Entwicklung lag nicht in der konservativen Verbürgung christlicher Inhalte durch den Staat, sondern gerade in der säkularen Offenheit der modernen Religionsfreiheitsgarantie, weil sie – kraft ihrer Verweisungsfunktion – machtvoll das je eigene Glaubensverständnis und Bekenntnis der Bürger und ihrer Religionsgemeinschaften aktivierte und neu zur Entfaltung in der modernen Welt brachte.

IV. Gewährleistung religiöser Freiheitsentfaltung

1. Religionsfreiheit ließ sich nicht auf *Individualfreiheit* in der Isolierung des Individuums beschränken und nicht allein am Menschenbild des „solipsistischen" Freigeistes und Dissidenten orientieren, weil sich die meisten religiösen Phänomene – christlicher wie außerchristlicher Tradition – theologisch und religionssoziologisch in der religiösen Gemeinschaft vollziehen, von dieser überliefert, in gemeinschaftlicher Religionsausübung gelebt und weitertradiert werden. Religionsfreiheit schützte die Bildung wie die Äußerung der religiösen Überzeugungen, die Tradition und die Rezeption religiöser Gehalte, die Errichtung wie die Funktionen der religiösen Ämter, die Aktionen und Interaktionen der Individuen und ihrer Religionsgemeinschaften, das personale Geschehen und die transpersonalen Bezüge im Lebenszusammenhang der Einzelnen mit und in der religiösen Gemeinschaft, zu der sich die Gläubigen als göttlich gestifteter Institution verpflichtet wissen.

Dabei behielt das *Bekenntnis* auch im 19. Jahrhundert seine zentrale Rolle im Staatskirchenrecht: Es beruhte nun nicht mehr auf staatlicher Bekenntnisfestsetzung wie im Staatskirchentum des Konfessionellen Zeitalters; mit „cuius regio, eius religio" (A I, 1; A IV, 4) war es vorbei. Aber das Bekenntnis blieb faktisch und rechtlich der entscheidende *Kristallisationskern* für die freiheitliche Religionsausübung der Kirchenglieder im gemeinschaftlichen Gottesdienst und Nächstendienst. Es war der rechtliche Ausdruck des Selbstbestimmungsrechts der Gläubigen und ihrer Religionsgemeinschaften, denen diese freiwillig angehörten. Denn der Glaube äußerte sich im Bekennen als aktuellem personalen Vorgang und im Bekenntnis als grundlegendem Zeugnis des gemeinsamen Verständnisses der Offenbarung Gottes, das institutionell gebildet und vermittelt wurde durch die Lehre und die Verkündigung des geistlichen Amtes, das im Glaubensleben der Gemeinde antwortend weitergegeben wurde, das sich dadurch von den Manifestationen anderer Religionen und Weltanschauungen ringsum unterschied und abgrenzte, um so inspirierend und missionierend (aber auch differenzierend und sich von allen anderen distanzierend) zurückzuwirken auf das religiöse Leben des Einzelnen und der Gruppen und dadurch in vielfältigen Lebensbeziehungen der Welt weiter wirksam zu werden.

Durch die sammelnde Kraft und durch die Verschiedenheit der Bekenntnisse blieb das diffuse Spektrum des Religiösen auch in der modernen pluralistischen Gesellschaft weithin doch relativ klar und übersichtlich strukturiert, ohne sich amorph in individuelle Auffassungen aufzulösen. So wurde der Verfassungsbegriff der „Religionsgesellschaft" von der Lehre und Praxis zutreffend durch die Zugehörigkeit der Mitglieder zu einem gemeinsamen Glaubensbekenntnis definiert (E III, 2, 5). Die Religionsgemeinschaften konnten deshalb dem säkularen Staat in den Bekenntnisfragen als Ansprechpartner zur geordneten Kooperation in den gemeinsamen Angelegenheiten zur Verfügung stehen. Vom Bekenntnis der Religionsgemeinschaften empfing und empfängt auch die vielfältige Ausübung der individuellen Religions-

freiheit der Bürger, die ihnen „praktizierend" angehören, erst ihre Richtung, ihren Inhalt, ihre Form und ihr Ziel.

Die deutschen Verfassungen des 19. und 20. Jahrhunderts gingen historisch von dieser sozialen Befindlichkeit des Religiösen aus. Und weil sie die personale Überzeugung und Entscheidung des einzelnen gerade in der Kommunikation mit anderen und mit den transpersonalen Lebensmächten schützen wollten, haben sie die Religionsfreiheitsgarantie ergänzt und technisch ausgeformt durch detaillierte, auf die Gemeinschaft gemünzte Institutionen des Staatskirchenrechts. Religionsfreiheit durfte deshalb nicht auf das subjektive Recht des Individuums in der Vereinzelung reduziert, als solches verabsolutiert und mit angemaßtem Vorrang gegen die Religionsfreiheit der Religionsgesellschaften und ihre institutionellen Formen ausgespielt werden, wie dies in der Geschichte mit pointiert laizistischer Tendenz oft geschah.

Die *individuelle*, die *kollektive* und die *korporative* Religionsfreiheit wurden von der neueren Lehre und Praxis des Staatskirchenrechts deshalb als Ausprägungen eines „Gesamtgrundrechts" begriffen, das den althergebrachten Antagonismus zwischen Individuum und Gemeinschaft, Individualfreiheitsrecht und korporativem Selbstbestimmungsrecht überwölbte und den Schutz des religiösen Lebensbereichs in Freiheit und Vielfalt gewährleistete (BVerfGE 19, 1 [5]; 19, 129 [132]; 24, 236 [242, 245]; 32, 98 [106]; 42, 312 [321ff.]; 46, 73 [83, 85ff.]; 53, 366 [387, 401]; 66, 1 [22]; 70, 138 [160f.]; 83, 341 (351, 354ff.]). Wie den Individuen wurde auch den Religionsgemeinschaften dafür die Verfassungsbeschwerde eingeräumt.

2. Das altliberale Grundrechtsverständnis definierte die Religionsfreiheit als *Abwehrrecht* und *Ausgrenzungsfreiheit*, um den Bürgern durch Abwehr staatlicher Bindungen und Ausgrenzung staatsfreier Bereiche die Entfaltung ihrer Religionsfreiheit in der Gesellschaft zu sichern. Aber diese traditionelle Antithese von Freiheit und Staat erschien zunehmend überholt, je weiter der Abbau des Obrigkeitsstaats und des christlichen Staatskirchentums fortschritt und andererseits der Ausbau der modernen Rechts-, Sozial- und Kulturstaatlichkeit bestimmend für das Verfassungsrecht und die soziale Wirklichkeit wurde. Freiheit war nicht lediglich Freiheit *vom* Staat, sondern auch *im* Staat und *durch* den Staat. Gefordert war nicht nur die Ausgrenzung grundrechtlicher Freiheitsräume aus dem staatlichen Recht, sondern die freiheitliche Ausgestaltung der staatlichen Rechtsordnung selbst.

Die neuere Rechtsprechung und Lehre haben deshalb die Bedeutung der Grundrechte als „*wertentscheidende Grundsatznorm*" bzw. als „*Grundelement und Leitprinzip*" auch des *objektiven Rechts* herausgearbeitet und gerade auch in den staatlichen Normen und Institutionen Raum für ihre Berücksichtigung und Entfaltung gefordert. Das hat die originäre, zentrale Abwehrfunktion der Grundrechte als subjektiver Rechte nicht gemindert, aber zeit- und systemgerecht ergänzt und erweitert. Darauf sah sich der Einzelne in seinen Lebens- und Freiheitsbedürfnissen zunehmend angewiesen, weil sich die staatliche Durchnormierung aller Lebensbereiche ständig vermehrte und intensivierte und die staatsfreien Bereiche der Gesellschaft zusammenschmolzen. Auch die Religionsfreiheit konnte sich angesichts des gewandelten normativen und faktischen Umfelds nicht in einer Abwehr- und Ausgrenzungsfunktion erschöpfen, die sie in schrumpfenden staatsfreien Inselbereichen hätte verkümmern lassen. So wurde die „*Ausstrahlungswirkung*" der Religionsfreiheitsgarantie auf die Gestaltung und Auslegung der gesamten Rechtsordnung des Zivil- und Verwaltungsrechts, besonders im Bereich der staatlichen Erziehung und des Kulturverfassungsrechts, breit entfaltet (BVerfGE 24, 236 [245ff., 248, 251]; 32, 98 [109]; 35, 366 [375f.]; 46, 73 [95]; 46, 266 [267]; 53, 366 [399, 401]; 66, 1 [22]; 70, 138 [163ff., 167ff.]; 83, 341 [356ff.]). Das hat dem Staatskirchenrecht eine bedeutende Vertiefung und Erweiterung an Liberalität, Modernisierung und pluralistischer Ausgewogenheit beschert.

Die Achtung des religiösen „Selbstverständnisses“ und die „Ausstrahlungswirkung“ der Religionsfreiheit wurden die beiden tragenden Grundpfeiler des freiheitlichen Staatskirchenrechts und Kulturverfassungsrechts. Damit war bundesverfassungsrechtlich klargestellt, daß die Religionsfreiheit weder zur Durchsetzung radikaler Trennungstendenzen taugte noch zur laizistischen Bekämpfung des Religiösen durch die Länder dienen konnte. Schon die großen Verfassungsentscheidungen von 1848, 1919, 1949 haben der deutschen Tradition gemäß die strikte Trennung von Staat und Religion abgelehnt und das Religiöse nicht nach dem Motto „Religion ist Privatsache“ in den privaten Bereich verdrängt (C VI, 2). Die Ausdehnung und Verdichtung der staatlichen Verantwortung und Regelung für die wirtschaftlichen, sozialen, technischen und umweltverträglichen Lebensbedingungen der Industriegesellschaft wirkt sich auch im Staatskirchenrecht aus. Der enorme Aufschwung der kirchlichen Diakonie und Caritas seit der Mitte des 19. Jahrhunderts konnte so freiheitlich und ohne ideologische Verklemmungen in den neuen Gesamtzusammenhang von Staat und Gesellschaft eingefügt werden. Das wird durch das staatlich geordnete System des Kranken-, Alten-, Kindergartenwesens mit seinen vielen Querverbindungen der öffentlichen Hand und der privaten Träger eindrücklich verdeutlicht.

3. Denn Religionsfreiheit wurde zunehmend als *Freiheit des Wirkens in der Welt* verstanden. Sie hatte im freiheitlichen Rechtsstaat nicht nur die religiöse Überzeugung, sondern auch die *religiös gebotene Lebensführung* zu sichern. Sie sollte nicht auf einen staatlich definierten religiösen Intramuranbereich – gleichsam als Ghettofreiheit – ausgegrenzt sein, wie dies die „Grundrechtsgarantien“ der sozialistischen Weltanschauungsdiktaturen vorsahen. Auch in der modernen säkularisierten Gesellschaft ist Religionsfreiheit keineswegs beschränkt auf das forum internum und auf einen schmalen, den sonstigen sozialen Beziehungen entrückten Kultsektor. Sie gewährleistete nicht nur den Glauben frei zu bilden, sondern „auch die äußere Freiheit, den Glauben zu manifestieren, zu bekennen und zu verbreiten“ sowie – in den Grenzen der Verfassung – „sein *gesamtes Verhalten* an den Lehren seines Glaubens auszurichten und seiner inneren Glaubensüberzeugung gemäß zu handeln“. (BVerfGE 32, 98 [106]; 33, 23 [28]; in Fortführung von 24, 236 [246], auch 42, 312 [323]; 83, 341 [353 f.]; 93, 1 [15]).

Die ältere und die neuerliche Kritik hieran verfehlten den spezifischen Sinn der Religionsfreiheitsgarantie. Bei allen Hochreligionen – das stand dem Verfassungsgeber bei der Formulierung des Schutzbereichs als typisch vor Augen – bezieht sich die Botschaft des göttlichen Gesetzes und Heils auf das ganze Leben: So lehrte es allezeit die katholische Moraltheologie, desgleichen das Judentum und der Islam, aber auch der Buddhismus, dessen strenge Moralvorschriften westliche Verehrer gerne übersehen. Und Martin Luthers erste der berühmten 95 Thesen gegen den Ablaßhandel 1517 forderte zum Auftakt der Reformation unüberbietbar scharf, daß die Buße – als Frucht und Form des Glaubens und der evangelischen Freiheit im Glauben – das *ganze Leben* der Gläubigen umfassen soll. Das hat kulturell folgenreich zum protestantischen Berufsgedanken, Welt- und Freiheitsverständnis, zur innerweltlichen Bewährung des Glaubens und Ablehnung mönchischer Weltabkehr geführt. Evangelische wie Katholiken nahmen den rechten Zusammenhang zwischen Glaube und Werken so bitter ernst und rangen beide so hart hierum, daß darüber die Einheit der christlichen Kirche im 16. Jahrhundert zerbrach und bis heute ein gemeinsames Verständnis der Rechtfertigungsbotschaft nicht gelang. – Nach dem Selbstverständnis der Offenbarungsreligionen soll der Glaube gerade in der Welt wirksam werden, auch soweit die Welt vom Staat geordnet wird. Staatlicher Befehl und Zwang zum Bruch der Zehn Gebote *im weltlichen Bereich* – etwa dem Nächsten „ Leib, Gut, Ehr', Kind und Weib“ zu nehmen, Freiheit und Heimat, Beruf und Amt zu rauben – wie dies in West und Ost vor 1945 bzw. 1989 gang und gäbe war und allenthalben leidvoll erfahren werden mußte – verletzt die Religionsfreiheit viel schwerer als

ein Befehl zu fremdem Gottesdienstbesuch oder zur Mißachtung religiöser Speisevorschriften.

Hiervon gingen die Verfassungsgeber der deutschen Verfassungen seit 1919 und verstärkt seit 1949 aus, als sie die freiheitliche Entfaltung der Religionen – zumal nach den Religionsbedrückungen der Französischen Revolution und der totalitären Systeme – in ihren Schutzbereich einbezogen haben, sich freilich auch die Wahrung der notwendigen rechtlichen Schranken zugunsten der grundlegenden Verfassungswerte und der Grundrechte anderer vorbehielten. Die Gesetzgebung, Verwaltung und Rechtsprechung mußten und müssen folglich dieser Freiheitswirkung durch die entsprechende *Offenheit* der staatlichen Normen und Normanwendung „Raum geben" (BVerfGE 24, 236 [246]; 32, 98 [106]; 33, 23 [28]; 41, 29 [49]; 52, 223 [241]).

4. In vielen Spezialgesetzen wurden deshalb ausdrücklich besondere *Berücksichtigungsklauseln* zur Entfaltung der Religionsfreiheit eingefügt, so u. a. im Arbeitsrecht, Bauplanungs- und Bauordnungsrecht, Versammlungsrecht, Schul-, Wissenschafts- und Denkmalrecht, Krankenhauswesen und Kindergartenwesen, Jugendwohlfahrts-, Sozialhilferecht und Medienrecht. Und auch wo solche spezialgesetzlichen Klauseln fehlen, müssen die staatlichen Schrankengesetze (Art. 140 GG/137 I, 137 III WRV) nach der „*Wechselwirkungstheorie*" des Bundesverfassungsgerichts ihrerseits den Wertgehalt der Religionsfreiheit „im Lichte dieses Grundrechts" respektieren und sind dadurch ihrerseits beschränkt (BVerfGE 24, 236 [247ff., 250]; 42, 312 [330ff., 336ff.]; 46, 73 [85ff., 94ff.]; 53 366 [401ff.]; 57, 220 [244]; 66, 1 [22]; 70, 138 [167]; 72, 278 [289ff.]; 74, 244 [251ff., 255]; 83, 341 [357]). Grundrechtschranken sind eben nicht primär zur Bekämpfung der Grundrechte geschaffen, sondern sollen ihrer geordneten, gemeinverträglichen Ausübung dienen – das ist bei der Religions-, Meinungs-, Wissenschafts-, Kunst-, Vereins-, Berufs- und Eigentumsfreiheit der gleiche Grundbefund; sie haben insoweit eine Instrumental-, ja oftmals eine Intendanturfunktion zur Entfaltung des Grundrechts, dem sie zugeordnet sind.

5. Auch die *Institutionen* des Staatskirchenrechts erschienen nun zunehmend als unentbehrliches Mittel zur *Verwirklichung der personalen Religionsfreiheit* (D III, 1, 3), die als ihr Fundament und Richtmaß galt. Die deutschen Verfassungen des 19. und 20. Jahrhunderts wollten die personale Überzeugung und Entscheidung des einzelnen gerade in der Kommunikation mit anderen und mit den transpersonalen Lebensmächten schützen. Sie haben sich deshalb nicht mit einer kurzen Grundrechtsgarantie der Religionsfreiheit begnügt, sondern diese durch die gemeinschaftsbezogenen Institutionen des Staatskirchenrechts erweitert und mit leistungsrechtlichen und verfahrensmäßigen Elementen ausgestaltet. Der Religionsunterricht, die Anstalts- und Militärseelsorge, der Feiertagsschutz, die Garantie des Kirchenguts und der Kirchensteuer dienten im modernen Verfassungsstaat nicht mehr zur Durchsetzung des christlichen Staatsbekenntnisses und Staatscharakters wie im monarchischen Obrigkeitsstaat, sondern waren vornehmlich auch als institutionelle Hilfen des konfessionell neutralen Staates zur Grundrechtsverwirklichung der Bürger zu verstehen. Die jüngere staatskirchenrechtliche Lehre hat dies zwei Jahrzehnte nach dem Zweiten Weltkrieg entwickelt und die Rechtsprechung ist ihr gefolgt; „im Kontext des Grundgesetzes" wurde sogar der Status der Körperschaft des öffentlichen Rechts als „ein Mittel zur Entfaltung der Religionsfreiheit" definiert (BVerfGE 42, 312 [322]; 102, 370 [387]). Das hatte weitere Folgen:

6. Die traditionellen Institutionen des Staatskirchenrechts, die ursprünglich auf die beiden großen Kirchen gemünzt waren, erweiterten sich deshalb nun in prinzipieller Offenheit, Freiheit und Gleichberechtigung zu Angeboten *für alle* Religionen, wenn diese davon Gebrauch machen wollten und die hierfür erforderlichen äußeren Voraussetzungen (der Mindestgröße an Mitgliederzahlen, der Kooperationsbereitschaft, des erforderlichen Organisa-

tionsgrades, der Verfassungsloyalität, des Kulturniveaus u. a. m.) erfüllten; Religionsunterricht ist deshalb heute auch den Muslimen anzubieten, wenn sie sich als loyale Ansprechpartner der staatlichen Kultusverwaltung organisieren. – Auch dies verbietet, die Religionsfreiheit einseitig im Sinne der laizistischen Trennungsidee aufzuladen und damit die institutionellen Verbindungen mit den Religionsgemeinschaften als verfassungswidrig bzw. systemwidrig anzugreifen (BVerfGE 41, 29 [37, 49ff.]; 41, 65 [77ff.]; 42, 312 [322f., 330ff.]; 52, 223 [235ff.]).

V. Grundrechte gegen Institutionen?

1. Überwunden wurde damit der Gegensatz zwischen *Individualfreiheit* und *Institutionen*, der als schwere Hypothek das deutsche Staatskirchenrechts seit Jahrhunderten belastet hatte. Denn seit der Reformation und Gegenreformation waren die Religionsverhältnisse transpersonal in institutionellen Regelungen ausgeformt worden, die von den Obrigkeiten des Reichs und der Territorialgewalten über den Kopf der Gläubigen hinweg in grober Verweltlichung verfügt worden waren. Das geschah – wie erwähnt – zunächst durch das obrigkeitliche ius reformandi („cuius regio, eius religio") im Gefolge des Augsburger Religionsfriedens, der nur den Reichsständen die freie Bekenntniswahl und zugleich die Konfessionsbestimmung ihrer Lande und Untertanen einräumte, und dann später im Westfälischen Frieden durch die allgemeine Zementierung des Bekenntnisstandes auf den Stand des zäh ausgehandelten „Normaljahrs" von 1624 (A I, 1; B II, 1). Dem Individuum war nur eine begrenzte Exemption vom Bekenntnisstand des Landes nach dem ius emigrandi und Religionsexercitium des Normaljahrs eingeräumt. Die durch und durch personal verstandene Freiheitsvorstellung der reformatorischen Theologie fand folglich im obrigkeitlichen Staatskirchentum der frühen Neuzeit keine adäquate rechtliche Verwirklichung, um von der katholischen Seite zu schweigen. Im Alten Reich wurde so das tiefe theologische Ringen um die wahre Buße, Rechtfertigung und Kirchengewalt alsbald eingezwängt in die politisierte Herrschafts-, Schutz- und Friedensordnung des territorialen Staatskirchentums und des bikonfessionellen Reichskirchenrechts (A III, 7; A IV, 4). Die Kirche figurierte und fungierte als Staatsanstalt, das Bekenntnis als Staatsdoktrin, das geistliche Amt als Staatsinstitution, das Kirchenrecht als Staatsrecht, so sehr dies an sich dem kanonischen Recht und der evangelischen Zwei-Reiche-Lehre und Ekklesiologie widersprach. Damit verselbständigte und verhärtete sich das Institutionelle, Statische, Normative und verlor wesentliche Züge des Personalen, Dynamischen, Aktualen, die allein der Forderung der Reformation nach Freiheit der Gläubigen von Gesetzlichkeit und Zwang im Verkündigungs- und Bekenntnisgeschehen entsprachen.

Auch im 18. und 19. Jahrhundert blieben die öffentlichen Institutionen im Staatskirchenrecht bestimmend. Aufklärung und Liberalismus verschafften dem Individuum durch ihre Ausgrenzungs- und Abwehrfreiheiten nur einen begrenzten rechtsfreien Freiraum in der Gesellschaft, ohne das System des christlichen Staates in Deutschland äußerlich anzutasten. Die religiösen Institutionen wirkten gleichsam personal entleert und gewannen im aufgeklärten Geist der Zeit zunehmend einen fassadenhaften Charakter. Sie wurden weithin – begrüßt oder bedauert – als Damm gegen die Flut der freigesetzten religiösen Bewegungen verstanden, statt als Form und Hilfe freier personaler Lebensäußerung zu wirken. Aufklärung, Pietismus und religiöse Erweckung haben jeweils auf ihre Weise und in ihren Grenzen dagegen aufbegehrt. Institution und Person erschienen weithin beziehungslos, ja gegensätzlich, ob sich nun Staat und Kirche in ihren Institutionen-Rivalitäten bekämpften oder sich im Institutionen-Paktieren verbrüderten und protegierten – Kirchenaufsicht, Kirchenkuratel und Konkordate waren insofern weithin nach dem gleichen Muster gestrickt.

2. Auch die *Wissenschaft* war erstaunlich lange durch das Institutionen-Denken beherrscht. Noch die Staatsrechtslehrertagung von 1952 hat sich ganz auf die traditionsgeprägten Institutionenprobleme des Staatskirchenrechts konzentriert, sich über den Fortfall oder Fortbestand der tradierten Staatskirchenhoheit und über den Gegensatz von Subordination und Koordination zerstritten, die Rolle des Bürgers hingegen kaum angesprochen und sie nur ganz am Rande einmal mit der Formel „civis simul et christianus" (Hans Peters) gestreift, obwohl dies angesichts der religiösen Divergenzen in der Bevölkerung und der säkularen Relativierung der Religionsfreiheit seit 1919 an der modernen pluralistischen Situation vorbeiging. Einen Wendepunkt markierten erst der Einsatz der verfassungsgerichtlichen Judikatur in den Entscheidungen zur Religionsfreiheit ab 1965 und der Neuansatz der Lehre durch die Vorträge und Diskussion auf der Staatsrechtslehrertagung von 1967: Der Vorrang des Individuums und seine Einbettung in die Institutionen, der Zusammenhang von individueller und korporativer Freiheit, die Wechselwirkung von Freiheitsgarantie und Freiheitsschranken zur gemeinverträglicher Freiheitsentfaltung, die Korrelation von Verbindung und Trennung, der Zusammenhang von Freiheit, Neutralität und Parität, die Ambivalenz von Subordination und Koordination wurden nun für die folgenden Jahrzehnte die bewährten Leitlinien in Theorie und Praxis, die facettenreich in vielfältigen Dimensionen ausgebreitet und vertieft wurden. Gewiß wurden seither die Akzente im breiten Strom der Entwicklung, den wechselnden Herausforderungen des Tages entsprechend, hier und dort verschieden gesetzt, ohne darüber die Gemeinsamkeit der Grundpositionen aufzukündigen.

3. Bei kritischer Betrachtung dürfte es auch in Zukunft wenig weiterführen, wenn sich die Lehre neuerdings in zwei Flügel aufspalten sollte, die beide wiederum auf die Trennung der grundrechtlichen und der institutionellen Dimensionen des Staatskirchenrechts setzen und dabei unfruchtbare Alternativen repristinieren:

Programmatische Parolen zu einer neuerlichen „*Vergrundrechtlichung*" des Staatskirchenrechts – wie jüngst als Neukonzept angemahnt – haben wenig an wissenschaftlichen Fortschritten erbracht. Seit Jahrzehnten ist die enorme Bedeutung der Grundrechte im Staatskirchenrecht als bewährtes Gemeingut anerkannt und in vielen Konsequenzen entfaltet worden; insoweit muß das Rad nicht neu erfunden werden (D IV, 2–4). Deshalb sind die Institutionen in ihrer offenen, durch die Religionsfreiheit pluralistisch erweiterten Form heute auch keineswegs als „Überhang" antiquierter Elemente des christlich-monarchischen Obrigkeitsstaates zu mißdeuten; derartige Appelle wirken kontraproduktiv und freiheitsmindernd, weil sie wesentliche Hilfen zur modernen Grundrechtsverwirklichung im heutigen, erdrückend durchnormierten und bürokratisierten Wohlfahrts- und Verwaltungsstaat beschädigen.

Andererseits lassen sich die neuen Probleme der Koexistenz und der Integration der Muslime nicht durch die alte – nun wieder reaktivierte – Strategie lösen, daß die Verfassungsinterpretation das institutionelle Staatskirchenrecht als verpflichtendes *christliches „Kulturerbe"* im Sinne der deutschen Vergangenheit reklamiert, seine Normen in diesem Geist traditionell ausdeutet und nach ungeschriebenen Voraussetzungen ergänzt, um so die Institutionen tunlichst von der religiös relativierten, allen Religionen unterschiedslos geöffneten Religionsfreiheit abzuschirmen. Der Preis dafür ist hoch und wenig profitabel, denn damit werden die Grundrechte wieder auf bloße Abwehr- und Ausgrenzungsfunktionen nach anachronistisch altliberalen Mustern reduziert und ihre Ausstrahlungswirkung auf das moderne pluralistische Kultur- und Sozialstaatssystem beschnitten. Das Staatskirchenrecht fällt damit zurück auf die überholten Frontstellungen aus der Endphase des christlich-monarchischen Obrigkeitsstaates in Deutschland, der den christlichen Charakter der Institutionen (z. B. nach Art. 14. der Preußischen Verfassung von 1848/50) im Bereich des Staates erhalten wollte, aber die liberal relativierte Grundrechtsgeltung scharf davon schied und in den Bereich der staatsfreien Ge-

sellschaft bannte, was letztlich die Institutionen wie die Grundrechte aushöhlte und ihre Bedeutung und Wirkung für den einzelnen wie für Staat und Gesellschaft sinnwidrig minderte (D IV, 2, 5). Die Dichotomie des Staatskirchenrechts zwischen personaler Freiheit und institutionellen Gewährleistungen wurde durch die Weimarer Verfassung überwunden, wie sich am Paritätsproblem bestätigen wird (unten G II, 1–3; G III, 1). Auch das christliche Kulturerbe und das geistliche Proprium der christlichen Kirchen dürften sich besser und nachhaltiger durch die enge Verbindung der Religionsfreiheit mit den Institutionen bewahren und schützen lassen. Das setzt freilich voraus, daß sich die Kirchen nicht aus vermeintlichen Anpassungszwängen in eine Selbstsäkularisierung verlieren, die ihnen weder vom freiheitlichen Staat zugemutet noch von der pluralistischen Gesellschaft gedankt wird.

4. Jedenfalls hat sich das traditionelle deutsche System seit 1919 und 1949 längst zu einem *grundrechtsbestimmten allgemeinen Religionsrecht* entwickelt. Staatskirchenrecht in einer pluralistischen Gesellschaft muß generalisierbar sein.

Ob man es begrifflich solchermaßen titulieren und seine herkömmliche *Bezeichnung* „*Staatskirchenrecht*" fahren lassen sollte, mag als terminologische Geschmacksfrage dahingestellt bleiben. Und seine Umbenennung würde wenig an der Sache ändern. Denn zum einen ist evident und völlig unbestritten, daß die Religionsfreiheit alle Religionen und alle Bürger – gerade auch außerhalb der christlichen Kirchen – umfaßt; der Islam hat ihr neue Aktualität in der Bevölkerung und in der Praxis der Behörden und Gerichte verschafft. Doch hinsichtlich der religionsrechtlichen Institutionen (die typischerweise als „Staatskirchenrecht" angesprochen werden) ist nicht zu verkennen: Bis heute beherrschen die Fragen der beiden großen Kirchen den Rechtsalltag aller staatskirchenrechtlich befaßten Kultus-, Schul-, Universitäts-, Finanz-, Sozial- und Denkmalschutzverwaltungen der Länder, der Gemeinden und des Bundes, weil allein diese beiden Kirchen sich dem breiten volkskirchlichen Dienst im modernen pluralistischen Kultur- und Sozialstaat widmen (G IV, 1, 4), während die Freikirchen für sich leben wollen, die Sekten nur gelegentlich mit extraordinären Vorfällen spektakuläres Publizitätsinteresse erzielen und der Islam bisher an der modernen Entwicklung des grundrechtsbestimmten institutionellen Religionsrechts grandios vorbei lebt: Der Islam, nach Umfang und Energie längst zu einer religiösen Großmacht in Deutschland angewachsen, ist auch dadurch zum gesamtgesellschaftlichen Problem geworden, daß er sich – insgesamt gesehen – in die Zirkel seiner Koranschulen und sozialen Subkultur zurückzieht, die offenen religionsrechtlichen Formen des freiheitlichen Rechtsstaates verkennt und zumeist perhorresziert, sich nicht als Ansprechpartner des Staates organisiert, keine „gemeinsamen Angelegenheiten" mit ihm haben und lösen will, die verläßlich institutionalisierte Koordinierung und Kooperation mit ihm meidet und die liberalen Freiheitsrechte als Abwehr- und Ausgrenzungsmittel benützt, um sich in strikter, fundamentalistisch motivierter *Trennung* illiberal zur internen religiösen Herrschaft einzuigeln. Das wirkt sich vor allem im Bildungssystem integrationshemmend und gesellschaftsspaltend aus (F IV, 3). Es wird noch schwere kulturelle, politische und soziale Probleme bereiten, daß künftig Millionen von Mitbürgern die Eingliederung in das institutionelle deutsche Staatskirchenrecht und sein erfahrungsreiches Konfliktlösungspotential ablehnen und ihre entscheidende religiöse Erziehung und Lebensprägung von Geistlichen und Lehrern erhalten, die nie die Herausforderungen und die freie Luft einer Universitätsausbildung eingeatmet haben. – „Grundrechtsbestimmtes Religionsrecht" als Generalnenner sollte nicht die Vorstellung suggerieren, daß modernes Religionsrecht zeitgemäß auf die Garantie der Religionsfreiheit reduziert werden solle und die staatskirchenrechtlichen Institutionen (D IV, 5) verzichtbar seien.

5. So lehren die neuen Erfahrungen mit der modernen multikulturellen Wirklichkeit auch hinsichtlich des Zusammenspiels von Person und Institution im Recht: Die scharfen Tren-

nungskonzeptionen, wie sie die „aufgeklärten" antireligiösen Richtungen des radikalen Liberalismus seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts propagierten und zur Beseitigung der staatskirchenrechtlichen Institutionen forderten (C VI, 1; auch F I, 6), sehen sich heute ad absurdum geführt, weil sie nicht die verheißene Freiheit, sondern kruden Zwang befördern. Im Horizont staatskirchenrechtlicher Geschichtserfahrung erscheint dies freilich nicht verwunderlich, sondern konsequent: Radikaler religiöser Fundamentalismus und radikale Religionsbekämpfung haben sich stets ungewollt in unheiliger Allianz zum Schaden religiöser Freiheit und Friedensordnung gegenseitig angestachelt und hochgetrieben.

VI. Ausgleich konträrer Religions- und Freiheitsvorstellungen

1. Die Religionsfreiheit hat also einerseits das alte staatskirchliche Verbundsverhältnis aufgelöst, andererseits aber auch das staatliche Recht für die Achtung des Religiösen offengehalten, pluralistisch erweitert und seine laizistische Verengung verhindert. Religionsfreiheit führte mithin zu einer charakteristischen Verbindung von staatlicher *Enthaltsamkeit, Offenheit, Begrenzung und Erwartung* in den religiösen Fragen, die sich im Laufe des 19. Jahrhunderts mit manchen Schwankungen und Varianten insgesamt durchsetzte.

a) Durch seine *Enthaltsamkeit* überließ der moderne, aber freiheitliche Staat die religiöse Wahrheitsfrage den Grundrechtsträgern zur eigenen Entscheidung, beschränkte sich mehr und mehr neutral auf die Regelung der weltlichen, kulturellen und sozialen Seite der „gemeinsamen Angelegenheiten" (D II, 3; D III, 3, 4). Dadurch konnte und kann er die Verfassungsstörungen aus Glaubenskämpfen und Glaubensspaltungen vermeiden, die einst den „christlichen Staat" belasteten und oft ruinierten (A III, 5, 6; B I, 1; B II, 3; C II, 5).

b) Durch seine *Offenheit* hat der freiheitliche Kultur- und Sozialstaat das Religiöse nicht als „rechtsfrei" aus dem Bereich des weltlichen Rechts eliminiert, sondern seine öffentliche Entfaltung auch im staatlichen Recht garantiert, ihm also Freiheit, Förderung und Schutz im weiten neutralen Rahmen der Kultur- und Sozialstaatlichkeit gewährt (D III, 1; D IV, 2–4). Durch diese Offenheit für das Religiöse erspart sich der freiheitliche Staat die Kalamitäten, die den atheistischen Weltanschauungsstaaten aus ihrer Religionsbekämpfung und ihrer Verbindung mit einer atheistische Staatsideologie zu schaffen machten, welche das Konstantinische System bekämpfte, um es jedoch in diametraler Umkehrung verschärft fortzusetzen (C I, 7). Der deutsche Kulturstaat hat das radikalliberale Modell strikter Trennung von Staat und Religion im 19. Jahrhundert niemals in der staatlichen Erziehung, Wissenschaftspflege, Denkmalpflege und Sozialarbeit verwirklicht, sondern die religiös durchwalteten „gemeinsamen Angelegenheiten" in Kooperation mit den Kirchen betreut. Deshalb hat er auch die religiöse Erziehung im staatlichen Schulsystem beibehalten und sie differenziert nach der konfessionellen Zugehörigkeit und den bekenntnismäßigen Prinzipien der Bevölkerung ausgestaltet (C VI, 2, 6; E I, 5; E II, 7, 8). Und mit der Ausdehnung der staatlichen Funktionen auf früher staatsfreie Bereiche der Gesellschaft hat sich im 20. Jahrhundert die Ausstrahlungswirkung der Religionsfreiheit noch verstärkt und in vielen gesetzlichen Kooperationsformen, Subsidiaritätsgeboten, Berücksichtigungspflichten niedergeschlagen (D IV, 2–4). Aber:

c) Nur durch die *Begrenzung* der Religionsfreiheit konnte der säkulare, aber freiheitliche Verfassungsstaat diese Offenheit seines Rechts für das Religiöse realisieren und garantieren. Er muß den Absolutheitsanspruch aller Religionen im weltlichen Zusammenleben abwehren, weil er nur so seine fundamentalen Verfassungsgüter wahren und allen Grundrechtsträgern zugleich die Entfaltung ihrer Religionsfreiheit gewährleisten kann (C VII, 3; D VI, 2, d).

d) Darin äußerte sich die *Erwartung*, daß die freie Glaubensentfaltung und Religionsausübung – in den Grenzen der staatlichen Schrankengesetze – dem Staate wie der Gesellschaft *weltlich nützte* und half, weil es die ethischen und kulturellen Lebensgrundlagen aus tieferen Bindungen und aus höherer Verantwortung stärkte, als sie der pluralistische Staat in seiner Selbstbeschränkung auf das Säkulare zu leisten vermochte. Denn jede Gesellschaft lebt aus tiefen Bindungen, Bindungen zumal des Nächstendienstes aus Gottesdienst, die die Verfassung voraussetzt und an die sie in ihrer Präambel appelliert. In diesem Sinne haben die neueren Verfassungen des Bundes und der Länder die „Verantwortung vor Gott" als richtungweisend für das Verständnis der folgenden Artikel betont und die Religionsfreiheit an die Spitze des Grundrechtsteils gestellt. –

2. Das Verhältnis der Religionsfreiheitsgarantie zu den Religions- und Freiheitsvorstellungen der Religionsgemeinschaften selbst (bzw. der Weltanschauungsgruppen) ist kompliziert, aber doch auch einfach zu verstehen. Es ist – um auf Hegels Wort vom Fortschritt der Weltgeschichte im Bewußtsein der Freiheit zurückzukommen (D I, 1) – ein Verhältnis der *Verschiedenheit*, des *Gegensatzes*, der *Vereinbarkeit*, des *Ausgleichs* durch *Schutz* in allgemeinverträglicher *Begrenzung*:

a) Der *Verschiedenheit*: Denn der Religions- und Freiheitsbegriff der Religionsfreiheitsgarantie meint eben nicht die „wahre" Freiheit zum wahren Glauben, sondern gerade auch die Freiheit zum *Glaubensabfall* – mochten und mögen auch die Gläubigen aller Offenbarungsreligionen in letzterer die schlimmste Form der Versklavung durch die Mächte des Verderbens sehen, weil sie in ihren Augen die Freiheit der Kinder Gottes zerstört, das Heil verscherzt und auch die Welt, wie Gott sie will, verdirbt: Für die Christen liegt – nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift – allein in der Botschaft Gottes „die Wahrheit", der „Weg" und das „Leben", die „euch frei machen" (Joh. 8, 32; 14,6). Theologie, die ihren Namen verdient, kann der christlichen Gemeinde und der Welt, so gern die ihre breite Straße zieht, den Weg durch die enge Pforte zur Freiheit und zum Heil gemäß den göttlichen Verheißungen nicht verbergen. Aus dieser Wahrheit lebt und wirkt die *bekenntnisgemäße Freiheit* ihres Glaubens und Denkens, Lebens und Wirkens, Forschens und Lehrens. Die „Freiheit des Christenmenschen" im christlichen Verständnis erwächst aus der Verkündigung dieser Wahrheit, nimmt sie im Glauben an und will sich aus der Liebe Gottes und des Nächsten im Dienste der Welt dem göttlichen Gebot und Evangelium gemäß in der Nachfolge ihres Herrn bewähren (A II, 1; B V, 3; D II, 1; E V, 3). Die christliche Theologie und Predigt aller Konfessionen hat diese Kunde durch die saecula saeculorum als Kern ihrer Botschaft verkündet, so oft dies auch menschliche Unvollkommenheit zum Zerrbild werden ließ. Das zu erkennen, ist für den, der glaubt, eine existentielle Glaubensfrage – für den, der nicht glaubt, eine evidente Bildungsfrage, ob sie ihn nun kalt läßt oder erregt, zynisch erheitert oder aus Heimweh verstört. Die Religionsfreiheit des säkularen Verfassungsstaates und die Freiheit des christlichen Glaubens aus der Wahrheit Gottes sind in ihrem Religions- und Freiheitsverständnis wesensmäßig tief verschieden. – Auch in den anderen Religionen kehrt dieser tiefe Unterschied im Religions- und Freiheitsverständnis zwar jeweils in anderer, aber analoger Weise wieder.

b) Des *Gegensatzes*: Die staatliche Religionsfreiheitsgarantie muß die Religionsgemeinschaften mit Härte in die Schranken weisen, wenn sie den „wahren" Sinn des Glaubens und der Freiheit nach ihren Maximen auch gegenüber den Andersgläubigen und Andersdenkenden im weltlichen Zusammenleben durchsetzen wollten. Sie muß allen Religionen die weltliche Herrschaft und Bevorzugung ihres Bekenntnisses verwehren, weil sie nur so allen die gleiche Freiheit ihres eigenen Glaubens im friedlichen Zusammenleben aller sichern kann und deshalb ihr Ringen um die Wahrheit auf die freie geistige Auseinandersetzung beschränken muß (A II, 8; C VII, 3). Das ist die unverlierbare Erkenntnis des Konfessionellen Zeital-

ters geworden. – Die beiden großen christlichen Kirchen haben den Verzicht auf weltlichen Bekenntniszwang im Konfessionellen Zeitalter nach schlimmer Perversion ihrer geistlichen Anliegen in den juristischen und militärischen Religionskämpfen gelernt und dies längst theologisch verinnerlicht und bejaht. So wurde auch auf der katholischen Seite durch die Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen des Zweiten Vatikanischen Konzils die Enzyklika *Quanta cura* vom 8. 12. 1864 überholt und überwunden, die in ihrem *Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores* die allgemeine Religionsfreiheit, die Trennung von Staat und Kirche, den Vorrang des staatlichen Rechts und andere tragende Grundsätze des modernen weltlichen Verfassungsstaates lehramtlich scharf verurteilt hatte. Aber durch den islamistischen Fundamentalismus sind diese noch im 19. Jahrhundert virulenten Fragen heute wieder brandaktuell. – Zur Abwehr religiöser Herrschaftsansprüche steht die Grundrechtsgarantie deshalb gerade auch den Religionslosen und Religionsgegnern zur Verfügung, die unter Religionsfreiheit ihre „Befreiung von der Religion" verstehen und für sich praktizieren. – Aber auch gegenüber diesen weltanschaulichen – atheistischen oder laizistischen – Positionen steht die offene juristische Rahmenform der Verfassung wesensmäßig tief im Kontrast. Auch ihnen verwehrt sie die Verabsolutierung zur herrschenden Staatsideologie der allgemeinen Zwangsemanzipation, Zwangsliberalisierung und Zwangsdemokratisierung, die seit den radikalen Experimenten der Französischen und der Bolschewistischen Revolution die Gegenposition zum deutschen Staatskirchenrecht gebildet haben (C I, 7).

c) Der *Vereinbarkeit*: Die unterschiedlichen Religions- und Freiheitsvorstellungen, die in der Verfassungsgarantie zusammentreffen, haben eben unterschiedliche Funktionen: Der generelle säkulare Freiheitsrahmen der Grundrechtsgarantie gewährleistet – wie dargetan – jedem Bürger und jeder Religionsgemeinschaft jeweils die *spezielle* Freiheitsentfaltung ihres Glaubens im Eigensinne ihres theologischen Verständnisses von Freiheit und Bekenntnisbindung, ohne sie einer staatlichen „Befreiung" nach fremdkonfessionellem oder säkularem Richtmaß zu unterwerfen (D III, 1). Und eben dadurch kann die Verfassung in umfassend *allgemeiner* Freiheit und Friedlichkeit die *Koexistenz* der vielen widerstreitenden religiösen und weltanschaulichen Positionen und Postulate rechtlich garantieren und faktisch realisieren. Nur durch die Enthaltsamkeit des Staates in der religiösen Wahrheitsfrage und durch seine *Selbstbeschränkung* auf *Rahmennormen* im Staatskirchenrecht ist der Umschlag der säkularen Freiheitsgarantien in säkularisierende Freiheitsbeschränkungen zu vermeiden (D III, 3, 4; auch B V, 3, 5). – Im 19. Jahrhundert mußte die Staatsgewalt in schmerzhaften Erfahrungen lernen, daß ihr nun, nach der Verfassungsgarantie der Religionsfreiheit und des kirchlichen Selbstbestimmungsrechts, das alte ius reformandi zur Durchführung innerkirchlicher Reformen nicht mehr zu Gebote stand, sondern daß sie das Selbstverständnis aller Religionsgemeinschaften achten mußte. Innerkirchliche Reformen durchzuführen, war nunmehr allein die Sache der Gläubigen und ihrer Religionsgemeinschaften, notfalls durch Sezession und Gründung einer neuen Religionsgemeinschaft, wie das Schicksal der Altlutheraner und Altkatholiken lehrte. Das war die Situation nach dem Ersten wie heute nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. – Im Kulturkampf kam es darüber exemplarisch zum Konflikt: Preußen wurde in ihn durch die altkatholischen Feldgeistlichen, Religionslehrer und Theologieprofessoren hineingezogen, weil der Staat ihnen ihre religiöse Freiheit gegen den Papst sichern wollte, sie folglich in ihrem Widerstand gegen die Vatikanischen Glaubensdekrete unterstützte, in ihren Ämtern hielt und gegen ihre eigene Kirche und deren romtreue Gemeindeglieder einsetzte, was die katholische Kirche als massive Verletzung ihrer verfassungsrechtlichen Religionsfreiheit und als gravierende Verkennung der wahren theologischen Freiheit aller Katholiken ansah. – Auch in der Gegenwart kann der religiöse Rebell – der „Reformator" von heute – seinen Glauben zwar unbehelligt propagieren und andere als Jünger dafür wer-

ben; aber er hat kein Recht darauf, seine Kirche mit Staatshilfe zu seiner Überzeugung zu bringen: Seine Religionsfreiheit gibt ihm wohl ein Abwehrrecht gegen den Staat, von religiösem Zwang verschont zu bleiben und sich von seiner Glaubensgemeinschaft mit bürgerlicher Wirkung teilweise oder ganz zu distanzieren, aber kein Forderungsrecht gegen den Staat, geschweige denn ein Gestaltungsrecht gegen seine Religionsgemeinschaft auf deren „Umfunktionierung“ nach seiner Eingebung oder (vielleicht höheren – quis iudicabit?) Erleuchtung (E IV, 7; F II, 2; F V, 2).

d) Des *Ausgleichs* durch *Schutz und Begrenzung*: Schutz war seit je die beherrschende Bestimmung und Funktion der Religionsfreiheitsgarantie, und dies war und ist realisierbar nur durch weltliche Begrenzung (D III, 1; C VII, 3; auch B IV, 1, 2; B V, 1, 3). Um eben allen Religionsgesellschaften gleichermaßen den Absolutheitsanspruch ihres Bekenntnisses für ihre freiwilligen Mitglieder zu sichern, mußte die Verfassung den Absolutheitsanspruch aller Religionen notwendig säkular relativieren und begrenzen. Nur so war das Absolute und Transzendente in den relativierten, auf immanente Ziele beschränkten Formen des Staatskirchenrechts zu hegen und zu pflegen. Die säkularisierende und relativierende religiöse Sinnentleerung der staatlichen Rechtsform sollte die geistliche Sinnrichtung und Substanz der geschützten Religion und Religionsausübung nicht ihrerseits säkularisieren, sondern sie davor bewahren (C VII, 6; D III, 1, 4; auch B IV, 1, 5; H 6–8).

So wurden die in der Grundrechtsgarantie implizierten Gegensätze auf einer höheren Ebene „aufgehoben“. Aus vielen historischen Konflikten hat die Geschichte des Staatskirchenrechts das *„Ineinander-Gelagertsein“* der religiösen Freiheitsidee zum „wahren“ Glauben in der äußeren Form der religiös relativierten Religionsfreiheitsgarantie der weltlichen Staatsverfassung als eine Lösung erarbeitet, die aus der Sackgasse der kurzgeschlossenen Identifikationen und Konfrontationen herausführte.

Kurz: Was ihr Verhältnis zu den divergenten Glaubens- und Freiheitsvorstellungen der Religionen und Weltanschauungen betrifft, vereint die staatliche Verfassungsgarantie der Religionsfreiheit in sich konsequent abgestimmt Differenz, Kontrast, Kongruenz und Garantie durch säkulare Limitierung.

Im Kulturverfassungsrecht wird die Probe darauf fällig.

Fünftes Kapitel (E)
Religionsfreiheit und Kulturverfassungsrecht

I. Die Rolle der Religionsfreiheit im Kulturverfassungsrecht

1. Der Antagonismus der verschiedenen Religions- und Freiheitsvorstellungen zeigt sich vornehmlich in der *Problematik der religiösen Kultur* als Teil der modernen Kulturstaatlichkeit. Zwar sind Verletzungen der Religionsfreiheit heute selten in der staatlichen Eingriffsverwaltung, die jeden Anklang an die religionsfeindlichen Schikanen der totalitären Systeme zu meiden sucht. Aber in der Leistungsverwaltung – vor allem in der staatlichen Erziehung und Wissenschaftspflege – hat der Schutz des religiösen Selbstverständnisses seit einigen Jahren neue Aktualität gewonnen. Das gilt besonders für Berlin und Brandenburg, nach deren Schulrecht der Religionsunterricht als ordentliches Lehrfach eliminiert ist und die christlichen Kinder weithin durch atheistische Lehrer über ihre Religion im Fach Lebenskunde-Ethik-Religionskunde (LER) unterrichtet werden. Es erstaunt, daß nicht der Streit um LER, sondern um das Kopftuch landauf landab die Gemüter erhitzt und die Eigendynamik der Symbole so die Sachprobleme überlagert.

Probleme verschiedener Art und Schwere schürzen sich hier zum Knoten: Die Säkularisierung des Geisteslebens und der weltanschauliche und religiöse Pluralismus der Gesellschaft haben allgemein zugenommen und die Skepsis gegenüber jeder bekenntnisgeprägten Lehre und Unterrichtsform, zumal in staatlicher Trägerschaft, verstärkt. Der Schwund der Volkskirchen läßt die Fortführung der einst auf sie abgestellten staatskirchenrechtlichen Formen kritisch werden. Konzepte einer strikten Trennung zwischen Staat und Religionsgemeinschaften erhielten mit der Wiedervereinigung größere Resonanz durch die Nachwirkungen der atheistischen Erziehung und die daraus folgende Entkirchlichung in der früheren DDR, aber auch durch die anachronistische Verklärung des Trennungsprinzips in ihren kirchlichen Kreisen, denen im totalitären Staat die Kooperation mit staatlichen Instanzen in religiösen Angelegenheiten gründlich verleidet worden war, aber die Trennung immerhin einen engen Freiraum belassen hatte. Im gleichen Sinne wirken auch gewisse verfassungsrechtliche Fehlinterpretationen, die das Verbot der Staatskirche in Art. 140 GG/137 I WRV in ein Gebot strikter Beziehungslosigkeit, die Garantie der Religionsfreiheit in den Vorrang der negativen vor der positiven Form und das religiöse Diskriminierungsverbot in ein Differenzierungs- und Berücksichtigungsverbot umdeuten (C VI, 1; D I, 7; D III, 2; G VI, 4). Und angesichts der großen Fortschritte der Ökumenischen Bewegung wird heute die gesonderte Behandlung der evangelischen und katholischen Konfession in Schule und Universität weithin, innerhalb wie außerhalb der Kirchen, als nicht mehr zeitgemäß empfunden. Überdies haben das Auftreten der Muslime in Millionenstärke und die spektakulären Aktionen des islamischen Fundamentalismus ein generelles Unbehagen über die öffentliche Äußerung und über die staatliche Förderung von Religionen ausgelöst und laizistischen Tendenzen Aufwind verschafft.

2. *Kulturverfassungsrecht* und *Staatskirchenrecht überlagern sich* in den religiös qualifizierten Kulturbereichen. Deren Regelung muß deshalb den Prinzipien beider gerecht werden: Der

moderne Kulturstaat muß einerseits die *Freiheitsgarantien* der Kultur wie auch der Religion achten und die freie Entfaltung der religiösen wie der kulturellen Kräfte in pluralistischer Vielfalt sichern und fördern. Aber andererseits muß er auch die demokratischen *Kulturverantwortung* wahrnehmen, um die Kulturphänomene in ihrer Eigengesetzlichkeit und Sachgerechtigkeit zu pflegen und zu schützen und ebenso die weltliche Einheit und Struktur des Staates und des Rechtes durch die erforderlichen Schranken der Religionsfreiheit zu wahren (C IV, 1, 2; C VII, 3).

3. Er muß dabei den *Spannungen* zwischen Kultur und Religion gerecht werden, die aus der Divergenz des modernen Kulturverständnisses und der großen Offenbarungsreligionen erwachsen. Sie sind die Folge der großen Kultursynthese von Antike, Christianisierung, Aufklärung und historischem Denken (seit Herder), aus der die westliche Geisteswelt entstand: *Kultur* lebt aus der Vielfalt und Individualität, Wandlung und Verschmelzung der unterschiedlichsten geistigen Strömungen und Kräfte, aus ihrem sich ständig befruchtenden und verzehrenden Ringen, aus ihren wechselvollen Traditionen und wechselseitigen Rezeptionen, mit langer Kontinuität und stürmischem Neubeginn, mit dynamischen Metamorphosen und Synthesen, in die auch mannigfache religiöse Elemente verschiedener Art und Herkunft mit einfließen und sich hierbei in ihrem originären oder in einem säkularisiert abgeflachtem Sinn amalgamierend fortentwickeln. Auch wo Kultur den hohen Anspruch stellt, das Göttliche selbst zu verkörpern, bieten sich dem interessierten Individuum die disparaten kulturellen Möglichkeiten nach Wahl und Neigung zur beliebigen Aneignung dar. *Religion* aber strebt bei allen Offenbarungsreligionen nach Einheit und Allgemeinheit, Eindeutigkeit und Beständigkeit der Botschaft und der Überlieferung, nach Vergewisserung in Definition und Normativität, nach Abgrenzung auch in der Kommunikation, nach Widerlegung und Verwerfung des Irrtums und nach bindenden Weisungen zur Lebensgestaltung, in der die Gläubigen sich die Erfüllung ihres Lebens erhoffen und so im Dienst an Gott und Welt ihre Freiheit in der Gemeinschaft ihres Glaubens suchen und finden wollen. Das Nebeneinander und Ineinander divergierender, teilweise entschieden antagonistischer Kultur- und Religionsvorstellungen ist das charakteristische Zeichen einer ausdifferenzierten Spätkultur von weltweiter Aufgeschlossenheit.

4. Wie muß die *Lösung des säkularen Kulturstaats* sein, wo sich Kultur und Religion zur religiösen Kultur verbinden? Muß er sich strikt auf den säkularen Sektor der Kultur beschränken? Oder – wenn dies nicht zutrifft – hat er dann in dezidiert säkularer Ausrichtung die religiösen Maßstäbe bei der Betreuung der religiösen Kultur zu ignorieren? Diese beiden Formen der Säkularisierung des staatlichen Kulturbegriffs – durch äußere Eliminierung und innere Verfremdung der religiösen Kultur – werden in ausländischen Trennungssystemen mit strenger Scheidung der staatlichen und kirchlichen Bereiche und Maßstäbe praktiziert, die entweder überhaupt keinen Religionsunterricht und keine Theologie an der staatlichen Schule und Hochschule kennen oder den schulischen Unterricht und die akademische Lehre über Religion nur als konfessionslose Religionskunde bzw. Religionswissenschaft installieren. Das deutsche Verfassungsrecht hat diese Alternativen kulturverfassungsrechtlich und staatskirchenrechtlich abgelehnt:

5. *Zwei Regeln* sind für das Verhältnis von Religion und Kultur insgesamt bestimmend:

Zum ersten: Die staatliche Kulturstaatsverantwortung umfaßt auch die *religiösen Bereiche* der Kultur, weil ihr diskriminierender Ausschluß gegen das Gleichheitsgebot (Art. 3 III GG) und die Religionsfreiheit (Art. 4 I, II) als Grundelement und Leitprinzip auch des objektiven Rechts verstieße und die Weite und Mannigfaltigkeit der Kultur und der Kulturpflegeprinzipien beschneiden würde. Zum anderen: Die Kulturstaatsverantwortung hat den *religiösen Charakter* der religiösen Kultur zu *respektieren* und in der Abwägung mit anderen

Verfassungsgütern so zu *berücksichtigen*, wie es dem Rang der Religionsfreiheitsgarantie entspricht.

6. Der säkulare *Rahmencharakter* des deutschen Staatskirchenrechts (D II, 3; D III, 4; auch B III, 4; B IV, 1, 4) bietet auch hier den Schlüssel: Die Kulturverantwortung des säkularen Kulturstaats erstreckt sich nur auf die weltlichen *Rahmenbedingungen* und das kulturelle Niveau der staatlich geförderten religiösen Kultur, nicht aber auf deren spezifisch religiöse Inhalte, Maßstäbe und Entscheidungen; insoweit übt sie Abstinenz im religiösen Wahrheitsstreit und respektiert die Religionsfreiheit der Bürger und Religionsgemeinschaften als der primär betroffenen Grundrechtsträger. Durch diese Beschränkung auf weltliche Rahmenfunktionen kann der pluralistische Kulturstaat religiöse Kulturphänomene verschiedenster, auch gegensätzlicher Art und Ausrichtung pflegen, ohne sich mit ihrem Wahrheitsanspruch zu identifizieren (E III, 1, 5; E IV, 4). Deshalb braucht er auch nicht selbst die Verantwortung für die geistliche Authentizität seiner Amtswalter in theologischen Funktionen (besonders im Religionsunterricht und in den theologischen Fakultäten) zu übernehmen, sondern kann sie den Religionsgemeinschaften und ihren Mitgliedern zur freien religiösen Selbstbestimmung überlassen.

II. Staatliche Kulturverantwortung für religiöse Kultur

1. Die *Kulturverantwortung* des Staates ist heute im Ergebnis unbestritten. Der moderne demokratische Staat setzt eine nationale weltoffene Kultur als metajuristisches Fundament voraus. Für die ständige Meinungs- und Willensbildung der Staatsnation sind vielfältige kulturelle Traditions-, Reproduktions- und Innovationsprozesse lebensnotwendig. Auf sie ist auch das Individuum zu seiner Persönlichkeitsbildung und Sozialisation existentiell angewiesen, damit es seine Menschenwürde, Freiheits- und Gleichheitsrechte entfalten kann. Nur dadurch kann die Verfassung ihre Funktionsfähigkeit und Legitimation gewinnen und erhalten. Die staatliche Kulturverantwortung muß sich besonders im Bildungswesen bewähren. Staatstheoretisch gehört Kultur somit zu den unverzichtbaren Existenzbedingungen freiheitlicher Staatlichkeit und deshalb zu ihren Staatszielen. Der *Dienst des Staates an der Kultur* ist darum seit Humboldts Bildungsreformen im frühen 19. Jahrhunderts zu einem Leitbild deutscher Kulturstaatlichkeit geworden.

Seither sind die Aufgaben und die Verantwortung des Staates im Bereich der Bildung und Kultur durch die Entwicklung der modernen Lebensverhältnisse noch gewachsen und schwieriger denn je geworden. Der Fortschritt der Industrialisierung und Technisierung allerorten, die Globalisierung der Wirtschaftsbeziehungen und Märkte, die weltumspannende Wirkung der Massenmedien und der elektronischen Datenverarbeitung und Kommunikation, das internationale Verkehrswesen, die globale Migration und das Zusammenleben mit fremden Bevölkerungsgruppen haben sich jeweils tief auf das geistiger und gesellschaftliche Leben – d. h. auf die Kultur im weiten Verständnis – ausgewirkt und einander dabei stimulierend potenziert. Das hat eine Flut von Anregungen mit unbestreitbaren Bereicherungen hervorgebracht, aber auch zur weltweiten Verdichtung und Vermischung, zur Ökonomisierung und Nivellierung, zur Vermassung und Verflachung vieler Kulturphänomene geführt. Die Kultur sieht sich zudem vielfältiger Instrumentalisierung für ökonomische und soziale, politische und ideologische Zwecke ausgesetzt und dadurch in ihrem originären Eigenwert als öffentliches Gut bedroht: Bildung bildet eben für die Gesellschaft wie für jeden einzelnen den Schlüssel zum wirtschaftlichem Berufsleben und Wohlstand, zur politischen Partizipation und sozialer Sicherung, zur Bewältigung der rasanten technischen Entwicklung und Um-

weltbelastungen, kurz zum Weg in eine Zukunft voller Erwartungen, aber auch voller Gefährdungen und Ängste. Denn der Zwang zu Integration und Assimilation im Zuge der modernen kulturellen Universalisierung darf nicht zum Verlust der eigenen Identität führen, wenn sich der freiheitliche demokratische Kulturstaat nicht in schwere innere Krisen und Legitimitätsdefizite verstricken will.

Das bestimmt die *Ziele, Grenzen* und *Formen* der Kulturverantwortung des Staates:

2. Der Ausgleich dieser Spannung zwischen der *Universalität* und weltoffenen Weiterentwicklung der modernen Kultur einerseits und der Wahrung der *Identität* der nationalen und kulturellen Tradition andererseits wurde zunehmend als eminentes *Ziel* der Kulturpolitik erkannt, das seine Lösung auf allen Ebenen – der UNESCO, der Europäischen Union, des Bundes, der Länder und Gemeinden – finden muß. So ist die Wahrung des „gemeinsamen kulturellen Erbes der Menschheit" in seiner historisch gewachsenen Individualität und Mannigfaltigkeit seit der Haager Konvention von 1954 und dem Europäischen Kulturabkommen von 1954, dem EG- Vertrag von Maastricht 1992 (Art. 128) und den UNESCO-Abkommen von 1954 und von 2003 vielfältig beteuert und auch völkerrechtlich bekräftigt worden. Die Entwicklung hat sich dabei auf den Schutz der „*kulturellen Vielfalt*" konzentriert. Die Pflege der kulturellen Identität erscheint nicht nur um ihrer selbst willen geboten, sondern soll zugleich die Voraussetzung dafür schaffen, daß der „interkulturellen Dialog" gedeihen und im Zusammentreffen (im „clash") verschiedener Kulturen als Instrument weltweiter Sicherung des Friedens wirksam werden kann.

Kulturpolitik hängt deshalb erheblich von der *Verfassungsstruktur* der Staaten und ihrer Zusammenschlüsse ab: So wuchs im europäischen Horizont die Erkenntnis, daß der Schutz und die Förderung kultureller Vielfalt und Identität wesentlich gesichert und verstärkt werden durch die *föderalistischen* und *kommunalen* Verfassungsstrukturen, wie sie seit langem zum Erbteil der deutschen Verfassungsentwicklung und Kulturstaatlichkeit gehören. Die Europäische Union hat folgerichtig die Bedeutung der Regionen und Kommunen zur Kräftigung kultureller Identität betont und dem *Subsidiaritätsprinzip* eine besondere Rolle nicht nur im Verhältnis der Union zu den Mitgliedsstaaten, sondern auch innerhalb derselben auf der regionalen und kommunalen Ebene zuerkannt, so zuletzt im europäischen Verfassungsvertrag (Art. I-11 Abs. 3). Die zahlreichen kulturellen Aussagen der deutschen Landesverfassungen – die im föderalistischen Gefüge des Grundgesetzes dafür kompetent sind – führen zu Unrecht ein Schattendasein in der juristischen Literatur und Praxis.

Aber auch die *Grenzen* staatlicher Kulturaktivitäten sind im Zuge der Entwicklung erneut deutlich geworden. Kultur hat ihre Eigengesetzlichkeiten, die auf der Originalität, Individualität und Spontaneität der kulturellen Schöpfung beruht. Die „Weltgeschichtlichen Betrachtungen" des Altmeisters über das Verhältnis von Kultur und Staat ernüchtern Illusionen und Utopien: Die Güte der Verfassung garantiert nicht die Blüte der Kultur. Staat und Recht können weithin nur die *sachlichen Voraussetzungen* und den *institutionellen Rahmen* kultureller Leistung und kultureller Freiheit schaffen und regeln. Dies allerdings ist hierzulande – in den sozialen, politischen und ökonomischen Gegebenheiten der Gegenwart – weithin unverzichtbar. Die Rechtsprechung folgert deshalb zu recht aus der „wertsetzenden Bedeutung" der kulturellen Grundrechtsgarantien des Art. 5 III GG „als objektive Grundsatzentscheidung für die Freiheit von Kunst und Wissenschaft" eine Pflicht des Staates, „der sich als Kulturstaat versteht", „ein freiheitliches Kunst- und Wissenschaftsleben zu erhalten und zu fördern" und „funktionsfähige Institutionen" der einschlägigen Grundrechtsausübung zu schaffen. (BVerfGE 35, 79 [112ff.]; 36, 321 [331ff.]; 81 108 [116ff.]; 111, 333 [353ff.]). Dies gilt erst recht für die Erziehung, in der sich die Probleme der internationalen und multikulturellen Entwicklung heute mit besonderer Dringlichkeit stellen. Unpassende und kulturfeindliche Bedingun-

gen können das kulturelle Leben, gerade auch der religiösen Kultur, schwer schädigen und verfälschen. Aber durch allgemeine juristische Begriffe läßt sich nicht adäquat definieren, was zur „Kultur" nach Umfang und Wesen gehört und nach welchen Qualitätskriterien sie zu schützen und zu fördern ist. So ist die Kulturstaatsverantwortung wesentlich auf eine sachgerechte Regelung der Institutionen, Kompetenzen, Verfahrensweisen und Personalentscheidungen durch die Spezialgesetzgebung und die Fachverwaltung angewiesen und beschränkt. Diese haben den *Eigenwert*, die Eigengesetzlichkeit und Autonomie der kulturellen Bereiche und Leistungen als originäres öffentliches Gut und Ziel hochzuhalten, damit sie nicht durch anderweitige Förderungstendenzen ökonomischer, sozialstaatlicher und politische Art erstickt und überfremdet werden. – Diesem Ziel dient ein behutsam ausdifferenziertes Arsenal rechtlicher Formen:

3. *Verfassungsrechtlich* ist die Kulturverantwortung nicht in einer einheitlichen Kulturstaatsklausel des Grundgesetzes normiert, sondern in den Kompetenzen des Bundes und der Länder und in einzelnen Grundrechten *ausgeformt*. Sie ist deshalb nur *bereichsspezifisch* und differenziert in der Verschiedenheit ihrer Kulturbereiche, Rechtsformen und Leitprinzipien zu erfassen: Die *Kunst* ist wie die Wissenschaft im Prinzip staatsfrei. Die *Universität* hingegen ist staatlich errichtet und verfaßt, aber mit korporativen Autonomiestrukturen und mit Abwehrfreiheiten sowie Teilhabe- und Leistungsrechten der staatlich berufenen Wissenschaftler zur Sicherung der Wissenschaftsfreiheit ausgestattet. Diese fehlen jedoch der *Schule* und vielen *anstaltlich* verfaßten Wissenschaft-, Bildungs- und Kultureinrichtungen der öffentlichen Hand mit intensiver staatlichen Inhalts- und Aufsichtsgestaltung. Die Grundrechte verbieten zwar eine staatliche Kunst- und Wissenschaftszensur, aber die Studiengänge und die Unterrichtsprogramme der staatlichen Schulen müssen bindend festgelegt und demokratisch verantwortet werden. Und alle Kulturförderung in Universitäten, Schulen, Museen und Archiven verlangt die staatliche Bewertung kulturell wertvoller und wertloser Qualifikationen, Aktivitäten und Leistungen, während das Staatskirchenrecht – wie dargelegt – dem säkularen Staat die Bewertung der Religionen nach ihrem theologischen Wahrheits- und Seriositätsgehalt (nicht freilich nach ihren Kulturleistungen) verwehrt (D I, 8; auch C VII, 6; G IV, 1, 4; G V, 3).

4. Der deutsche Kulturstaat benützt so seit alters *verschiedene Formen* zur Kulturpflege und Freiheitswahrung: Zum einen gilt eine spezifische Form der *Trennung* von Staat und Kultur, welche die Selbständigkeit der Kultur gegenüber dem Staat ermöglicht und absichert, ohne freilich ihre – für den Staat wie für die Kultur gleich notwendigen und nützlichen – Verbindungen zu verhindern. Die Grundrechtsgarantien (Art. 3, 4, 5 GG) gewährleisten der Kultur die *Freiheit vom Staat* und schließen eine autoritative Staatskultur aus. Ihre „Ausstrahlungswirkung" (D IV, 2, 3) auf die gesamte Rechtsordnung verbietet die Kreation und Praktizierung einer Staatsreligion, Staatsideologie, Staatskunst und Staatswissenschaft und jede Art der Indoktrination, Privilegierung und Diskriminierung nach deren Kriterien. Insoweit haben die liberalen Prinzipien der Trennung von Staat und Gesellschaft und (als deren Subspezies) der Trennung von Staat und Religion eine verfassungsrechtliche Verwirklichung gefunden, die das etatistische Kulturdiktat des monarchischen Absolutismus von einst und der Weltanschauungsdiktaturen der Moderne überwand. Dadurch sind auch die vielfältigen kulturellen Veranstaltungen und Objekte der Religionsgemeinschaften und ihrer Organisationen in kirchlichen Privatschulen und Seminaren, Akademien und Ausstellungen, Publikationen und Pressediensten vor grundrechtswidrigen Staatszugriffen geschützt.

5. Aber der Kulturstaat hat sich in Deutschland bekanntlich schon seit seinen liberalen konstitutionellen Anfängen im 19. Jahrhundert nicht auf diese Form der Trennung von Staat und Kultur beschränkt, sondern die tragenden Kulturfunktionen und ihre Institutionen in *staatlicher Obhut* behalten. Der Staat blieb der wichtigste Träger der öffentlichen Erziehung,

der Pfleger der Wissenschaft in den Universitäten, der Schützer der nationalen Denkmäler, der Bewahrer der Kunst in den Museen. Die staatliche Kulturverantwortung gewährleistete die Freiheit der Kultur nicht lediglich durch strikte Trennung und Ausgrenzung aus dem Staat mit Abwehr- und Ausgrenzungsrechten der Gesellschaft, sondern durch die *freiheitliche Organisation* neutraler staatlicher Kulturinstitutionen mit körperschaftlicher Autonomie (z. B. der Universitäten) bzw. mit demokratischer Kontrolle (z. B. der Schule), um sie nicht dem Konkurrenzkampf der Stärkeren, der Vermassung und Vulgarität, Nivellierung und Materialisierung (wie im Privatfernsehen) auszuliefern. Soweit die religiöse Kultur betroffen ist, ist ihre religiöse wie ihre kulturelle Freiheit und Eigenart auch hier als Freiheit *im* Staat und *durch* den Staat, nicht lediglich als Freiheit *vom* Staat in Ausgrenzung aus dem Kulturstaatsbereich zu sichern (D IV, 2).

6. Der Kulturstaat widmet sich der *Gesamtheit* der Kultur in der *Offenheit* für die pluralistische Vielfalt ihrer Richtungen und für die geistige Eigenart und Eigengesetzlichkeit ihrer Phänomene. Er muß ihre *religiösen Elemente* weder bereichsmäßig ausklammern, noch lediglich als säkularisierte Rudimente behandeln. In die große Kultursynthese der Gegenwart sind vielfältige religiöse Energien eingegangen und dort in originärer wie auch in mehr oder minder säkularisierter Form präsent, die sich gar nicht säuberlich absondern und aussondern lassen. Die staatlichen Schulen, Universitäten, Theater, Bibliotheken, Archive, Museen, Denkmalämter können sich darum unbefangen mit den Religionen als Kulturerscheinungen befassen, ihre großen Leistungen für das geistige und sittliche Leben würdigen, sich aber auch mit ihren fragwürdigen und verhängnisvollen historischen Entwicklungen und Wirkungen kritisch auseinandersetzen, ohne sich mit einer bestimmten geistigen Richtung im Sinn einer Staatskultur zu identifizieren und ohne an das Selbstverständnis der betroffenen Religionsgemeinschaft (geschweige denn ihre Zensur) gebunden zu sein. Im Literatur- und Geschichtsunterricht, in der Historiographie und allgemeinen Religionswissenschaft, im Spielplan der staatlichen Bühnen und im Anschaffungswesen der Bibliotheken, Museen und Archive liegt dies auf der Hand. Kultur lebt von der freien Kommunikation in der Zustimmung und Aneignung wie in der Kritik und Ablehnung. Die Religionsfreiheit, die Wissenschafts- und Kunstfreiheit und die Meinungsfreiheit erlauben allen Bürgern und allen Religionsgemeinschaften die freie Äußerung und den geistigen Kampf für ihre Überzeugung. Ihre Ausstrahlungswirkung bestimmt sowohl den Bereich der Gesellschaft als auch die öffentlichen Institutionen. In dieser Offenheit normiert der Staat den Freiraum der Gesellschaft zur Entfaltung ihrer divergenten religiös-kulturellen Anschauungen und Bedürfnisse; niemand kann anderen Personen kritische Äußerungen (und Karikaturen) über seine Religion staatlich untersagen lassen, soweit die allgemeinen Schranken des Zivil-, Straf- und Ordnungsrechts eingehalten werden. Und in dieser Offenheit pflegt er durch seine öffentlichen Einrichtungen die Mannigfaltigkeit und die Besonderheit der kulturellen Kräfte und Leistungen, ohne ihre religiösen Seiten nach fremden Leitmustern zu nivellieren.

7. Wesentliche Modifikationen gelten für diejenigen kulturstaatlichen Kerntätigkeiten, die als „*gemeinsame Angelegenheiten*" des Staates und der Religionsgemeinschaften – wie die theologischen Fakultäten und der Religionsunterricht – spezielle *bekenntnisbestimmte* Funktionen erfüllen: Sie dienen als institutionelle Hilfen zur Grundrechtsverwirklichung der Religionsfreiheit und greifen unmittelbar in den Grundrechtsbereich der Bürger oder Religionsgemeinschaften ein (E IV, 3, 8; F V, 3). Hierbei geht es um die – pluralistische – Pflege bestimmter Stränge originärer religiöser Kultur, gleichsam in „Reinkultur" ihrer religiösen wie kulturellen Eigenart. Die Auslegung und Lehre der Heiligen Schrift für die Geistlichen und die Glieder der christlichen Kirchen, der Religionsunterricht im Bekenntnis der Schüler und Eltern unterscheiden sich in der Sache wie in der Rechtsform vom Kulturbetrieb der Theater

und Museen, aber auch der anderen Wissenschafts- und Unterrichtsfächer. Dem staatlichen Theologieprofessor und Religionslehrer steht von Verfassungswegen nicht der gleiche Freiraum künstlerischer Kreativität und spontaner Verfügungsmacht über seinen Gegenstand zu wie dem Theaterregisseur. Der Kulturstaat muß hier in der gebotenen Wechselwirkung zwischen seinen Grundrechtsgarantien und Schrankengesetzen (D IV, 4) die Besonderheit des religiösen Profils der Religionsgemeinschaften und ihrer Lehre nach ihrem Selbstverständnis achten. Wer Sinn für den Reichtum und die Vielfalt der Kultur insgesamt und für die unverfälschte Besonderheit ihrer Ausprägungen besitzt, wird darin nicht nur das Verlangen der Religion, sondern auch ein Anliegen der Kultur selbst sehen. Neutralität des Staates besteht hier zum einen in der Berücksichtigung des religiösen Selbstverständnisses der Religionsgemeinschaft und der Bürger, um deren Kultur des Glaubens es geht, zum anderen in der gleichen Offenheit auch für die anderen Religionen und in der Bereitschaft, sie gleichwertig pluralistisch zu fördern, wenn sie dies wünschen (C VI, 6).

8. Für die *Kompetenzabgrenzung* zwischen dem säkularen Staat und der Religionsgemeinschaft gilt in diesen grundrechtsrelevanten „gemeinsamen Angelegenheiten" die fundamentale „*Maßstabregel*" (C VI, 3; E II, 8): Wo Staat und Religionsgemeinschaften im Grundrechtsbereich der Religionsfreiheit und des kirchlichen Selbstbestimmungsrechtes (Art. 4 und 140 GG / 137 III WRV) bei der Pflege religiöser Kultur zusammenwirken, hat sich der Staat auf die spezifisch weltlich-kulturellen, die Kirche auf die spezifisch geistlich-bekenntnismäßigen Aspekte und Maßstäbe, Kompetenzen und Entscheidungen zu beschränken, zugleich diejenigen der Gegenseite zu respektieren und sie der eigenen Entscheidung zugrunde zu legen. Das ist in allen „gemeinsamen Angelegenheiten" mit Grundrechtseingriffen (auch bei der Kirchensteuer und Militärseelsorge) der Fall, besonders aber beim Religionsunterricht und den theologischen Fakultäten (E IV, 8, 9; F II, 2; F III , 3; F V, 3).

III. „Religionsgesellschaften" – Schutz gegen universale Absolutheitsansprüche

1. Schwierigkeiten bereitet hierbei der *universale Absolutheitsanspruch* der meisten großen Religionen. Wie kann der weltliche Kultur- und Sozialstaat einer Vielzahl gegensätzlicher Religionen und Weltanschauungen gerecht werden, von denen im Prinzip jede den Universalitätsanspruch ihrer göttlichen Botschaft vertritt und allen Menschen vermittelt wissen will, dabei aber auch jede übergreifend die Prinzipien aller anderen Religionen ihrer eigenen Beurteilung unterwirft, um deren Lehren über Gott und die Welt, deren Gebote, Glaubens- und Kultformen entschieden bis betulich zu verwerfen? Wie soll er sich gegenüber diesen widerstreitenden, sich überlagernden und miteinander konkurrierenden religiösen Ansprüchen und Erwartungen verhalten, wenn die Verfassung allen Religionen Gleichheit garantiert und zugleich die Freiheit zur Entfaltung ihres Glaubens in der vom Staat geordneten Welt verbürgt? Wenn er sie nicht alle nach laizistischen Trennungskonzepten (C VI, 1, 2; D IV, 2, 3) rigoros ausschließen darf? Die Lösung dieser Aufgaben ist für ihn einerseits schwieriger als im Konfessionellen Zeitalter, weil er es heute nicht mehr mit zwei christlichen, ihm traditionsgemäß vertrauten und strukturell verbundenen Konfessionen, sondern auch mit Religionen aus fremden Kulturkreisen zu tun hat, andererseits aber leichter, da ihm die Selbstbeschränkung auf säkulare Ziele und Maßstäbe eine innere Distanz erlaubt (D III, 3, 4), die dem christlichen Staat fehlte.

Das alte Reich hatte – wie wir sahen – den Widerstreit der beiden Konfessionen mit Hilfe des *Föderalismus* gelöst, indem es sie durch das ius reformandi der weltlichen Obrigkeiten im wesentlichen auf unterschiedliche, jeweils konfessionell einheitliche Territorien verteilte, da-

durch vor Ort entzerrte und sie im Reich durch die Kombination des reichsständischen und des konfessionellen Dualismus verfassungsrechtlich, politisch und religiös im Gleichgewicht hielt (A I, 1, 4; B II, 1, 3). – Der moderne Staat hingegen löste und löst die Konflikte aus dem Zusammenprall der religiösen Universalitätsansprüche seit der Aufklärung nicht mehr durch räumliche Aufteilung in territoriale Staatskirchen mit grober Zwangsgewalt und Vertreibung (wie sie die Geschichte erst wieder nach dem Zweiten Weltkrieg sah), sondern durch die juristische Absonderung und Organisation der Bürger in verschiedenen „*Religionsgesellschaften*". So konnte und kann er die Einheit des staatlichen Rechts wahren (C IV, 1, 2) und die Religionsgemeinschaften als „autonome" Verbände in pluralistischer Koexistenz aus dem weltlichen Staatsrecht in Trennung und Neutralität abschichten (C I, 2; C VI, 2, 5).

2. Durch diese *Gliederung in Religionsgesellschaften* werden die ineinander wogenden und durcheinander tönenden, einander die Wahrheit ihres Glaubens absprechenden Religionen im staatlichen Rechtskreis körperschaftlich organisiert, verselbständigt und entflochten, d. h. unter sich und von Staat „getrennt". Seither sind ihre religiösen und juristischen Ansprüche und Pflichten im staatlichen Recht strikt auf den Kreis ihrer Mitglieder eingegrenzt, deren Mitgliedschaft auf Freiwilligkeit beruht, weil die Religionsfreiheit Zwangstaufen ausschließt und (seit dem Kulturkampf [D III, 5]) den Austritt aus jeder Religionsgemeinschaft als notwendige Folge der – positiven und negativen – Religionsfreiheit erlaubt. Damit beschränkt der weltliche Staat den universalen Geltungs- und Heilsanspruch, den alle Religionsgemeinschaften in ihrer Theologie und ihrem inneren Kirchenrecht (bzw. Religionsrecht) für die ganze Welt erheben, auf ihre geistige Auseinandersetzung und auf die freie Akzeptanz der Bürger. Die christlichen Kirchen (ebenso die außerchristlichen Gemeinschaften) werden im staatlichen Rechtskreis seither als faktisch und rechtlich getrennte Korporationen – d. h. als partikulare „Religionsgesellschaften" – klassifiziert und normiert, mögen sie sich auch weiterhin theologisch im Verständnis ihrer Ekklesiologie jeweils mit der *einen* universalen „wahren" Kirche Christi identifizieren (A III, 1).

3. Die Anfänge liegen in der *Aufklärung*: Die protestantische *Kollegialtheorie* entwickelte im 18. Jahrhundert auf den Spuren Samuel Pufendorfs erstmals das Denkmuster, das die juristische Eingliederung mehrerer konkurrierender, sich auf ihre transzendente Stiftung gründender „Religionsgesellschaften" in das weltlich-immanente Rechtssystem des modernen säkularen Staates möglich machte, jedoch der christlichen Kirche zugleich die Autonomie zur Wahrung ihrer theologischen Fundamente gegen weltliche Verfremdung versprach. Die Kirchen wurden so als soziale Verbände juristisch faßbar, als „*collegium der Rechtsgenossen*" definiert und in ihrer Pluralität in das staatliche Recht integriert. – Vorher hingegen war das System des Religionsfriedens von 1555 und 1648 auch juristisch noch von der Einheit und Unteilbarkeit der Kirche Christi ausgegangen (A III, 1, 3; B I, 1). Es hatte deshalb nicht von den „ Kirchen", sondern von den „Religionsparteien" gesprochen; es hatte auch präzise nicht das Eigentum, sondern nur den „Besitz" bzw. die „possessio" der beiden Religionsparteien am Kirchengut geregelt (§ 18, 19 AR; Art. V, § 14, 25 IPO), weil das Eigentum am Kirchengut und seine geistliche Widmung eben nur der einen, unteilbaren Kirche zukamen. Deshalb wurde die Spaltung in mehrere Konfessionen im Reich ursprünglich noch als Abnormität, ja als Absurdität, behandelt, die nur interimistisch bis zur Wiedervereinigung durch Notrecht und Suspensionskonstruktionen zu erklären und zu handhaben schien (A IV, 1, 6; A V, 2). – Jetzt aber wurde es möglich, die konkurrierenden Religionsgemeinschaften in konsequenter Rechtssystematik als juristische Personen mit eigener Rechtspersönlichkeit und ausschließlichem Recht an ihrem separierten Kirchengut und Kirchenamt auszustatten.

Die Einführung des Denkmusters der „Religionsgesellschaft" markiert eine Wasserscheide in der Geschichtslandschaft des Staatskirchenrechts.

Auf diesen Grundlagen der aufgeklärten weltlichen Korporationstheorie räumte der Staat den Religionsgesellschaften im 19. Jahrhundert sukzessiv das Recht auf Selbstbestimmung ihrer Lehre und Kirchenorganisation ein, verlieh ihnen selbständige Rechtspersönlichkeit für den weltlichen Rechtsverkehr, zog sich selbst mehr und mehr aus den religiösen Entscheidungen zurück, verzichtete auf die staatliche Herrschaft über das Bekenntnis und die Kirchenorganisation, respektierte ihr Bekenntnis und ihr partikulares Amtsverständnis und Kirchengut, gab folglich das ius reformandi und das Kirchenregiment und schließlich auch die besondere Staatskirchenhoheit nach 1919 (bzw. 1949) auf (C I, 1, 2; C III, 1, 4; D II, 2; D III, 3, 4; D IV, 1; G III, 1, 2). Die Lösung der staatskirchenrechtlichen Probleme mußte unter den pluralistischen Bedingungen der Moderne pluriform, nicht uniform ausfallen. So hat er die tausendjährige Staatskirchenstruktur der („Konstantinischen") Verbindung des christlichen Staates mit seiner Staatskirche und Staatskonfession nach und nach liquidiert, ein freiheitliches System der Trennung von Staat und Kirche eingeführt und fortan alle Religionsgemeinschaften im Prinzip gleich behandelt.

4. Das Kulturverfassungs- und -verwaltungsrecht ist freilich von den religiösen Gegensätzen nach wie vor zentral betroffen, soweit es im Rahmen seines umfassenden Kulturverständnisses auch die religiös geprägte Kultur pflegt. Denn die Religionsgemeinschaften erheben den konkurrierenden Wahrheits-, Einheits-, Universalitäts- und Absolutheitsanspruch ihrer religiösen Botschaft nicht nur draußen, in der „staatsfreien Gesellschaft" (wo ohnehin die liberale Konkurrenz das Geistes-, Wirtschafts- und Gesellschaftsleben prägt), sondern sie verlangen – um der Religionsfreiheitsgarantie willen – seine prinzipielle *Respektierung* gerade auch in den staatlichen Institutionen der religiösen Erziehung und Wissenschaftspflege, besonders des Religionsunterrichts und der Theologie. Und der Verfassungsstaat hat seinerseits auch dort die religiöse Eigenart und Freiheit der Religionen in pluralistischer Offenheit und Gleichheit unverfälscht zu achten (D III, 1, 4; D IV, 1–4; C VI, 6). Die Konkurrenz der gegensätzlichen Religionen schafft deshalb auch innerhalb der staatlichen Institutionen Reibungen und Grundrechtskonflikte zwischen der positiven und negativen Religionsfreiheit der betroffenen Bürger, denen der Staat vorbeugen und gegebenenfalls eine Ausgleichslösung bieten muß. Das gilt auch für das Verhältnis zwischen Evangelischen und Katholiken: Denn die ökumenische Annäherung hat ihre Konkurrenzprobleme zwar entschärft, aber nicht gelöst, sondern durch manche Illusionen über die Rolle der säkularen Staates kompliziert und belastet, worauf sogleich zurückzukommen ist (F III, 1–4). Der Zuzug des Islam ins „Abendland" hat die alte Brisanz des Zusammenpralls religiöser Gegensätze wieder neu verschärft.

5. In der Rechtsform der „Religionsgesellschaft" ermöglicht der weltliche Staat allen Bürgern und Religionen die Freiheit und den Schutz vor religiöser *Fremdbestimmung* und *Übergriffen* konkurrierender Religionsgemeinschaften und Staatsbehörden: Die Rechtsgewalt und die Bekenntnisbindung aller Religionsgesellschaften sind staatlicherseits auf den Kreis ihrer freiwilligen Mitglieder beschränkt, der Übergriff in die „eigenen Angelegenheiten" fremder Religionen ist ausgeschlossen: Kein Bürger darf im freiheitlichen, neutralen Staat einer fremden Religionsgemeinschaft zur religiösen Bindung und rechtlichen Einbindung unterworfen werden. An der Kirchensteuer (des konfessionsfremden Ehegatten) und am Kirchenaustrittsrecht wurde dies einleuchtend klargestellt: Niemand darf zu Leistungen für eine Konfession herangezogen werden, der er nicht oder nicht mehr angehört. (BVerfGE 19, 206 [216]; 19, 226 [237]; 19, 242 [247]; 19, 268 [274]; 30, 415 [422 ff.]; 35, 366 [370, 375]; 44, 37 [53 ff.]; 44, 59 [67 ff.]; 55, 32 [36]).

Erst recht gilt dies im Kulturverfassungsrecht. Niemand darf vom Staat der religiösen Erziehung im Sinn einer fremden Religion oder Weltanschauung unterworfen werden, der er nicht angehört und die er nicht freiwillig auf sich nehmen will.

6. Das folgt aus der *Verbindung der korporativen und individuellen Religionsfreiheit*, die den Angelpunkt des modernen Staatskirchenrechts darstellt (D IV, 1, 2). Die Religionsgemeinschaften entscheiden in freier korporativer Eigenverantwortung über ihr Bekenntnis und ihre dadurch bestimmten Lehren, Gottesdienstformen, Organisationsstrukturen, Mitgliedschaftsverhältnisse, Pflichten und Rechte ihrer Mitglieder. Die einzelnen Bürger entscheiden kraft ihrer individuellen Religionsfreiheit über ihre Mitgliedschaft, was die Freiwilligkeit der Taufe und das Recht des Glaubenswechsels einschließt. Auf die Religionsfreiheit und auf die Organisation der Religionen in „Religionsgesellschaften" sind das Staatskirchenrecht und das Kulturverfassungsrecht in religiösen Dingen aufgebaut.

Das hat erhebliche, manchmal verkannte Konsequenzen, vor allem für den Religionsunterricht und die theologischen Fakultäten. Und das zwingt uns, in die Niederungen des Schulverwaltungsrechts hinunterzusteigen. Nur in der Zucht des Konkreten äußert sich die Tiefe des Prinzips.

IV. Religionsunterricht im pluralistischen Kulturstaat

1. Die staatliche *Kulturverantwortung* und die *Religionsfreiheit* sind in der Garantie des Religionsunterrichts in einer fachspezifischen Konkretisierung verbunden, welche die Spannungen zwischen dem Kulturverfassungsrecht und Staatskirchenrecht umfassend ausgleicht.

Diese Gestaltung des Religionsunterrichts ist das Resultat des langen Kampfes und des endlichen Sieges der Religionsfreiheit über das Zwangssystem sowohl der früheren Konfessionsstaaten als auch der späteren Weltanschauungsstaaten: In den ersteren war der staatliche Unterricht über Religion das wichtigsten Instrument zur obrigkeitlichen Verbreitung und Durchsetzung der Staatsreligion (cuius regio – eius religio), in den letzteren ein bevorzugtes Mittel zur Infiltration totalitärer Ideologien und Zersetzung des Bekenntnisses der Gläubigen. Die Einigung der Parteien über diese freiheitliche Ausgestaltung und Erhaltung des Religionsunterrichts in allen deutschen Ländern bildete einen Eckpunkt des Weimarer Schulkompromisses, der 1919 für das Zustandekommen des ganzen Verfassungswerkes entscheidend und 1949 bzw. 1990 für das Kulturverfassungsrecht und Staatskirchenrecht des Grundgesetzes richtungweisend war.

2. Religionsunterricht ist verfassungsrechtlich gerade auch für die *Minderheiten* vorgesehen, wenn diese die erforderlichen Voraussetzungen der Mindestgröße und Mindestschülerzahlen, der Organisation und der Kooperationsbereitschaft als Ansprechpartner der Kultusverwaltung u. a. m. erfüllen. Wie es vor 1918 in Ländern mit evangelischer Bevölkerungsmehrheit Religionsunterricht auch für die katholische Minderheit (und vice versa) gab, ist das heute auch für die Muslime rechtens. Der Rückgang der Volkskirchen vor allem in der früheren DDR hat darum keineswegs seine („ungeschriebenen") Verfassungsgrundlagen und seine Legitimität beseitigt. Grundrechte sind insbesondere zum Schutz der Minderheiten da. Staatliche Hilfen zur Grundrechtsverwirklichung kommen meist nur einer Minderheit zugute, wie an den vielfältigen Förderungsprogrammen der Stipendien und Beihilfen, des Elternrechts, der nichtehelichen Kinder, der Privatschulen, der Eigentumsbildung, des Baus von Eigenheimen, der Industrieansiedlung u. a. m. zu sehen ist. Wenn die staatlichen Hilfen zu gleichen Voraussetzungen allgemein angeboten werden, wie dies beim Religionsunterricht geschieht, liegt darin keine verfassungswidrige „Privilegierung". – Und allgemein ist heute anerkannt:

3. Religionsunterricht erfüllt – als Doppelziel – eine staatliche *Kulturaufgabe* und dient zugleich als institutionelle Hilfe zur *Grundrechtsverwirklichung* der Religionsfreiheit (D IV, 5). Für den staatlichen Schulbereich als zentrales Feld der staatlichen Kulturverantwortung wird

die allgemeine Garantie der Religionsfreiheit in Art. 4 GG durch Art. 7 III GG spezialisiert, präzisiert, durch leistungsrechtliche Elemente erweitert und für Schüler, Lehrer und Religionsgemeinschaften besonders ausgeformt.

Die *Kulturverantwortung* des Staates (E II, 1, 4) umfaßt so auch die Sorge für die religiöse Erziehung, damit die Freiheitlichkeit und Vielfalt, Traditionsverbundenheit und Zukunftsoffenheit des gemeinsamen Kulturerbes auch durch die Weitergabe seiner religiösen Kulturelemente und Kulturfundamente in der Staatsschule gewahrt werden. Religionsunterricht soll die religiösen Ursprünge und Bedingtheiten der Kulturentwicklung deutlich machen, durch die das Christentum die Kulturentwicklung und das Menschenbild der westlichen Welt mit seinen religiösen und seinen säkularisierten Auswirkungen unzweifelhaft tief geprägt hat. Und er soll zugleich zur Einsicht in die tragenden Werte und Lebenskräfte der religiös motivierten Individual- und Sozialethik führen, aus denen sich auch der säkulare Staat für die pluralistische Gesellschaft eine Stärkung des weltlichen Gemeinschaftslebens erhofft, wie aus der Präambel der Bundes- und Landesverfassungen und aus ihren religiösen Eidesformen zur Pflichterfüllung der staatlichen Amtsträger und zur Wahrheitsfindung im Prozeß zu ersehen ist (D VI, 1 d). – Deshalb wird der Religionsunterricht weder nach dem strikten Trennungsmodell (wie in Frankreich) aus dem staatlichen Erziehungswesen eliminiert und den gesellschaftlichen Gruppen zur obskuren Beeinflussung überlassen, noch nach dem Richtmaß einer Staatsideologie (wie in den „sozialistischen" Weltanschauungsstaaten) säkularisierend „umfunktioniert", sondern vom Staat als „Unternehmer" in eigener Regie als Staatsfunktion im Rang eines ordentlichen Lehrfaches durch staatliche Lehrer betrieben, aber freiheitlich und pluralistisch nach dem Bekenntnis der Bürger ausgestaltet.

Zur *Grundrechtsverwirklichung* der Religionsfreiheit soll der Religionsunterricht seinen Bürgern dienen. Darum setzt er einerseits die Freiwilligkeit der Teilnahme und der Erteilung und andererseits die „Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften" voraus. Das „Übereinstimmungsgebot" nach Art. 7 III GG dient im modernen Trennungssystem ja nicht zur Privilegierung einer Staatskirche, die es nicht mehr gibt, sondern folgt zwingend aus der allgemeinen Garantie der positiven und negativen Religionsfreiheit aller Bürger und Religionen. So wahrt der Staat – kombiniert in dreifacher Sicherung – die individuelle und die korporative Religionsfreiheit der Schüler, Eltern, Lehrer und Religionsgemeinschaften gemäß Art. 4, 140 GG/137 III WRV. Denn alle Offenbarungsreligionen stimmen darin überein, daß dem einzelnen die Glaubenslehren zu seinem Heil durch seine Religionsgemeinschaft vermittelt werden müssen, er also existentiell auf die religiöse Unterweisung angewiesen ist, um seine Religion im Sinne seines Bekenntnisses bilden und ausüben zu können (D IV, 1).

Im modernen Staatskirchenrecht steht deshalb der Religionsunterricht nicht mehr – wie einst im christlichen Obrigkeitsstaat – als öffentliche Institution zur Pflege der Staatsreligion im Kontrast zum liberalen Grundrechtsstatus der Gesellschaft. Nicht seine Abschaffung, sondern seine Freiwilligkeit ist durch die Garantie der Religionsfreiheit geboten, die ja nicht die „Befreiung" der Bürger von ihrer Religion gemäß dem „sozialistischen" Geschichts- und Rechtsverständnis bewirken soll (D III, 1, 4). Weil so die Religionsfreiheit den Richtpunkt und Maßstab für die Regelung des Religionsunterrichts bildet, ist er auf *Selbstbestimmung, Selbstverständnis und Selbstdarstellung* des Religiösen durch die Religionsgemeinschaften im weltlichen Rahmen des Kulturstaates abgestellt. In der pluralistischen Gesellschaft kann die religiöse Erziehung nicht uniform, sondern nur *pluralistisch*, d. h. verschieden gemäß den unterschiedlichen Bekenntnissen der Bevölkerungsgruppen geschehen.

4. Dieser Ausgleich der staatlicher Kulturverantwortung mit der Religionsfreiheit löst auch die intrikaten Probleme aus der *Konkurrenz* des *universalen Absolutheitsanspruchs* der großen

Offenbarungsreligionen, die nach der göttlichen Weisung (für die Christen: Matthäi am letzten, 28, 19f.) die göttliche Wahrheit allen Menschen in aller Welt lehren sollen. Alle Religionsgemeinschaften wollen darum ihre Botschaft auch in den staatlichen Kultureinrichtungen ohne säkularisierende Verfälschung und Verkürzung nach ihrem religiösen Selbstverständnis jedermann vermitteln lassen (E III, 4). Aber der säkulare, religiös neutrale Staat muß diesen ihren religiösen Anspruch prinzipiell auf ihre Mitglieder und auf deren *freiwillige Teilnahme* am Religionsunterricht beschränken. Denn er darf die negative Religionsfreiheit der Andersgläubigen und Andersdenkenden nicht verletzen, wenn er den Religionsunterricht als institutionelle Hilfe zur Realisierung der positiven Religionsfreiheit seiner Teilnehmer veranstaltet (D III, 2; D IV, 5).

Der Religionsunterricht muß sich deshalb rechtlich in das System selbständiger und eigenverantwortlicher „*Religionsgesellschaften*" einfügen und darf es nicht durch utopische religionspädagogische Konzepte zersetzen oder sprengen. Erinnern wir uns an die bahnbrechende Erfindung des modernen Staatskirchenrechts zur Überwindung der Identitätskrisen und juristischen Aporien des Konfessionellen Zeitalters: Durch die Gliederung der religiös divergenten Bevölkerung in „Religionsgesellschaften" sind die religiösen Ansprüche und die internen rechtlichen (d. h. „kirchenrechtlichen") Regelungen der Religionsgemeinschaften im staatlichen Rechtskreis strikt auf den Kreis ihrer freiwilligen Mitglieder begrenzt (E III, 2, 5). Dadurch gewährt der religiös neutrale weltliche Staat allen Bürgern und allen Religionsgemeinschaften Freiheit und Schutz vor religiöser Fremdbestimmung und vor Übergriffen konkurrierender Religionsgemeinschaften wie auch der Staatsbehörden – in der Kirchensteuer und erst recht im Religionsunterricht.

5. Der Pluralität selbständiger Religionsgemeinschaften entspricht die *Pluralität des staatlichen Religionsunterrichts*. Durch diese Separierung nach Bekenntnis und Religionszugehörigkeit und durch die Einrichtung besonderer, *bekenntnismäßig ausgerichtete Institutionen* zur Grundrechtsverwirklichung (D IV, 5) ermöglicht der säkulare Staat den Bürgern, ihre unterschiedlichen religiösen Bedürfnisse in religiös homogenen Gruppen auf der Basis der Freiwilligkeit ohne Störung und Verfremdung durch den Staat oder andere religiöse oder weltanschauliche Mächte zu befriedigen.

Dies hat weitreichende *juristische Konsequenzen* für die Schüler und ihre Eltern, für die staatlichen Religionslehrer, für die Kultusverwaltung und für die Religionsgemeinschaften:

6. Für die *Schüler* und ihre Erziehungsberechtigten geht es besonders um die Freiheit zur *Teilnahme* am Religionsunterricht nicht nur der eigenen, sondern auch *einer fremden* Religionsgemeinschaft *im „Gaststatus"*. Was 1919 und auch noch 1949 undenkbar schien, hat sich heute weithin eingebürgert. Durch den Besuch des Religionsunterrichts einer anderen Konfession erweitern die Schüler ihren Horizont, lernen die fremde und in deren Spiegel auch die eigene Konfession neu und in ihrer Besonderheit besser zu erfassen und zu verstehen. Das erweitert und vertieft sowohl ihre Religionsausübung nach Art. 4 II GG als auch ihre kulturelle Entfaltung und Kommunikation, ohne dem Anspruch auf Gültigkeit des Bekenntnisses Eintrag zu tun. Und das entspricht auch den Interessen der Religionsgemeinschaft, die den Unterricht erteilt und die ihre Botschaft ja gerade auch denen vermitteln soll und will, die draußen an den Zäunen stehen. Vom Standpunkt des säkularen Staates aus erscheint die Teilnahmemöglichkeit konfessionsfremder Schüler deshalb nach kulturstaatlichen wie nach staatskirchenrechtlichen Kriterien gleich unbedenklich, ja begrüßenswert, auch wenn den Vätern der Verfassung dies zur Zeit ihres Erlasses 1919 und 1949 noch ferne lag; seit je ist die Kultur der Neuzeit durch religiöse Begegnungen bereichert worden (E I, 3). *Konfessionslose* Kinder wurden schon bisher von beiden Kirchen zu ihrem Religionsunterricht zugelassen; für *konfessionsfremde* Kinder hat die evangelische Kirche seine Öffnung bereits früher prinzi-

piell bejaht, die katholische Kirche im Ausnahmefall, insbesondere, wenn kein katholischer Religionsunterricht angeboten werden kann. – Indessen ist staatlicherseits zum Besuch eines fremden Religionsunterrichts auch die Zustimmung der Kirche, der diese Kinder angehören, zu fordern, weil der Staat sonst seine Neutralitätspflicht verletzt und der Pflichtcharakter des Religionsunterrichts als ordentliches Lehrfach beeinträchtigt werden kann, zumal sich dessen Inhalt durch eine Überzahl fremder Kinder verschieben könnte.

7. Der *Religionslehrer* hat ein *konfessionsgebundenes Amt,* das nur im Konsens mit seiner Religionsgemeinschaft ausgeübt werden kann; das ist heute nach den Kulturkampf- und Kirchenkampferfahrungen (D VI, 2 d) so gut wie unbestritten. Da der weltanschaulich und religiös neutrale Staat den spezifisch religiösen Sinngehalt des Religionsunterrichts nicht in eigener Regie bestimmen kann, kann er auch seine Religionslehrer als staatliche Amtswalter nicht nach ihrem eigenem Gutdünken zur freien religiösen Sinnprägung der Schüler ermächtigen (D III, 1, 3). Die Vorschläge mancher Religionspädagogen zur „Entkonfessionalisierung des Religionsunterrichts" sind unvereinbar mit dem Geist und den Garantien der Verfassung. Die Unterrichtung der Schüler nach bekenntniswidrigen bzw. bekenntnisfremden theologischen Lehren verletzt die individuelle und korporative Religionsfreiheit (bzw. Selbstbestimmungsgarantie) der Schüler und der Religionsgemeinschaft gemäß Art. 4, 140 GG/137 III WRV und ihre Ausformung in Art. 7 III GG. – Darin liegt keine Einschränkung, sondern die Konsequenz der Religionsfreiheit im Spannungsfeld der Schüler, Eltern, Lehrer, Religionsgemeinschaften als jeweils betroffener Grundrechtsträger. Die Grundrechte des Lehrers sind ja exakt von den Amtsverpflichtungen zu unterscheiden. Kraft seiner Religionsfreiheit steht ihm frei, ein solches Amt frei anzunehmen und wieder aufzugeben, doch folgt daraus kein Forderungs- geschweige denn Gestaltungsrecht auf Veränderung („Umfunktionierung") seines Amtes und des Bekenntnisses seiner Kirche und seiner Schüler.

8. Der *säkulare Staat* als „Unternehmer" des Religionsunterrichts muß penibel das Selbstbestimmungsrecht aller Religionsgemeinschaften in „ihren Angelegenheiten" und ebenso die Mitgliedschaftsverhältnisse ihrer Glieder respektieren. Staatliche Eingriffe und Übergriffe in Bekenntnisfragen widersprechen der Religionsfreiheit und der fundamentalen Gliederung des Staatskirchenrechts in „Religionsgesellschaften", in denen die individuelle und korporative Religionsfreiheit institutionell ausgeformt ist (E III, 5). Der Staat darf also im Religionsunterricht das Bekenntnis einer Religionsgemeinschaft weder verletzen noch dieses gleichsam als Kuckucksei einer anderen Religionsgemeinschaft unterschieben. Den Schülern darf er weder die eigenen Bekenntnislehren vorenthalten und verfälschen noch Lehren fremder Religionsgemeinschaften eigenmächtig infiltrieren. Im Spannungsfeld zwischen Staat, Individuen und Religionsgemeinschaften muß dies in klaren und konsequenten, rechtsstaatlich und kulturpolitisch unanfechtbaren Formen geregelt sein.

Für die *Kompetenzen und Maßstäbe,* Ziele und Entscheidungen gilt deshalb die genannte „Maßstabregel" (E II, 8; auch F V, 3;): Der Staat muß sich auf die spezifisch *weltlich-kulturellen* Seiten des Religionsunterrichts beschränken, aber dessen *spezifisch geistlich-bekenntnismäßigen* Elemente der betreffenden Religionsgemeinschaft überlassen; beide Seiten müssen die kompetenzgemäßen Entscheidungen der anderen Seite respektieren und sie der eigenen Entscheidung zugrunde legen.

Der *Staat* hat also – da der Religionsunterricht regulärer staatlicher Unterricht als „ordentliches Lehrfach" ist – das Bestimmungsrecht und die Verantwortung für das *weltlich-kulturelle* Niveau, die pädagogischen Standards, die beamtenrechtlichen, disziplinarischen, leistungsmäßigen Rahmenvorgaben, die schulorganisatorische Ausgestaltung und Aufsicht und die Einfügung des Religionsunterrichts im Schulbetrieb. Bei allen Besonderheiten dieses Fachs muß es sich um echten Unterricht über die in den Lehrplänen vorgeschriebenen Unterrichtsge-

genstände handeln (im Unterschied zu diakonischen Betätigungen wie Besuchen im Altersheim, Propaganda, Gesellschaftspolitik u.ä.). Die Ausbildung der Religionslehrer muß einen vergleichbaren Standard wie in den weltlichen Fächern aufweisen, was den Einsatz von Laienpredigern, Mullahs u.ä. einer Religionsgemeinschaft als Religionslehrer ausschließt. Die Lehrpläne müssen die Grenzen der Verfassung einhalten; die Religionsfreiheit (auch zum Religionswechsel) und die Toleranz müssen im weltlich-staatlichen Bereich als geltendes Recht geachtet, Verunglimpfungen anderer Religionen unterbunden werden u.a.m. – Die demokratische Verantwortung für diese weltlichen Rahmenbedingungen ist der Schulverwaltung von der Verfassung übertragen. Sie muß diese deshalb selbst wahrnehmen. Sie kann sie nicht auf die Religionsgemeinschaften oder auf auswärtige Bevollmächtigte anderer Länder (z. B. der Türkei) abschieben, zumal dies der Trennung von Staat und Kirche (Art. 140 GG/137 I WRV) zuwiderläuft.

9. Die *Religionsgemeinschaften* haben die Bestimmung über die *spezifisch religiösen* Elemente des Religionsunterrichts (D III, 1, 3), über die Auswahl der Themen, die Inhaltsbestimmung und Umgrenzung der Unterrichtsgegenstände und die Bewertungsmaßstäbe im Licht ihres Bekenntnisses, – also über ihr Verständnis von Gott und der Welt, vom Sinn der menschlichen Existenz, vom Wesen und Wirken der eigenen und der anderen Religionen, von Staat und Gesellschaft und von der gebotenen Ordnung der politischen und sozialen Lebens, von den Geboten und Folgerungen für die eigene verantwortliche Lebensführung. Davon ist auch die pädagogische Eigenart und Darbietung dieses Unterrichts geprägt.

In der Praxis der Kultusverwaltung und der Schule hat sich diese Kompetenzaufteilung und Kooperation in den deutschen Ländern seit drei Generationen so gut wie reibungslos eingespielt und bewährt. Sie sollte auch künftig exakt gewahrt werden:

Das *„Übereinstimmungs"-Gebot* mit den „Grundsätzen der Religionsgemeinschaften" nach Art. 7 III GG enthält keine Blankoermächtigung zur beliebigen Erweiterung der kirchlichen Kompetenzen, wie neuerdings behauptet worden ist. Die Kirchen dürfen mit staatlicher Hilfe weder in den Religionsunterricht fremder Religionsgemeinschaften hineinwirken noch sich eigenmächtig Mitglieder fremder Religionsgemeinschaften in ihrer Religionsunterricht einverleiben (E III, 5; F II, 5; F III, 3; F V, 5). – Und inhaltlich muß es sich beim „Religionsunterricht" i.S. des Verfassungsbegriffs von Art. 7 III GG um echten *Unterricht* und um „*Religion*" im Sinne ihres Glaubens handeln – im Unterschied zur bloßen „Religionskunde" (E V, 4).

10. Der Religionsunterricht hat mithin eine wichtige *Ergänzungs- und Vertiefungsfunktion* im allgemeinen staatlichen Schulsystem. Denn „Religion" kann unverkürzt und unverfälscht nur im Religionsunterricht behandelt werden:

Zwar dürfen (und müssen) „religiöse" Bezüge", zumal christlicher Tradition, auch im allgemeinen Schulunterricht über Literatur, Geschichte, Kunst, Philosophie und Ethik behandelt werden, weil sie aus der Kulturentwicklung gar nicht wegzudenken sind. Wie sollte Goethes Faust, wie die Geschichte des Mittelalters und der Reformation sonst behandelt werden können? Aber anders als im Religionsunterricht und in Schulgottesdiensten, Schulandachten und Schulgebeten (BVerfGE 52, 223 [238ff.]; 74, 244 [252ff.]) dürfen die religiösen Gehalte im allgemeinen Pflichtunterricht – mit Rücksicht auf die negative Religionsfreiheit (D III, 2) der Andersgläubigen und Andersdenkenden – nicht „missionierend" als „Glaubenswahrheit", sondern eben nur als „Kultur- und Bildungsfaktor" dargeboten werden (BVerfGE 41, 29 [51ff., 62f, 64]; 41, 45 [78ff., 82ff.]; 41, 88 [109ff.]). Der eigentliche Kern und Sinngehalt aller Offenbarungsreligionen – die Botschaft von Gottes Gesetz und Evangelium, Gericht und Gnade, Liebe und Geleit, das Gefordertsein und Geborgensein im göttlichen Gebot und Heil – muß also in diesen anderen Fächern ausgeklammert und den Schü-

lern vorenthalten werden. Dies kann vom konfessionell neutralen Staat nur in der Sonderform des Religionsunterrichts nach Art. 7 III GG zur Persönlichkeitsbildung und zur Kulturtradition vermittelt werden, d.h. auf freiwilliger Grundlage und in Einklang mit dem Bekenntnis der Betroffenen.

Aller staatliche Pflichtunterricht über Religion ist in den „weltlichen" Fächern deshalb notwendig bruchstückhaft, veräußerlicht und flach. Gemäß seinen weltlichen Erziehungszielen und Maßstäben muß er sich auf die weltliche Außenseite und Auswirkung der Religion beschränken, aber hinsichtlich der spezifisch religiösen Erklärung und Bewertung – etwa der Reformation und des Papsttums, der beiden Vatikanischen Konzile und der Gründe und Hindernisse der Ökumenischen Einheitsforderung – auf den evangelischen und katholischen Religionsunterricht Bezug nehmen und verweisen. Selbst als Kulturphänomen und Faktor der Weltgeschichte sind Religionen jedoch nur aus ihrem geistlichen Ursprung und Ziel zu begreifen. Nur so kann auch die religiöse Tradition zur lebendigen Aneignung und zur kulturellen und ethischen Weiterwirkung im Leben kommen. Nur im Verbund der Fächer wird der Zusammenhang von Glaube und Werken, religiöser Botschaft und weltlicher Kulturentwicklung deutlich.

Religionsunterricht ist deshalb ein notwendiges Element im *Verbundssystem* mit den *anderen Unterrichtsfächern*. Er ist keine systemwidrige „Ausnahme" im staatlichen Erziehungswesen des modernen Kulturstaates. Er ist darum nicht restriktiv zu interpretieren und zu handhaben.

11. Als Fazit: Durch den „klassischen" Religionsunterricht läßt der Staat so die religiöse Wahrheitsfrage in liberaler Neutralität offen. Ihre Beantwortung bleibt seinen Bürgern und ihren Religionsgemeinschaften in Selbstverantwortung nach ihrem religiösen Selbstverständnis anvertraut. Der Religionsunterricht bildet keinen Fremdkörper im säkularen Rechts- und Kulturstaatssystem, sondern die Ausprägung des Freiheitsprogramms und Kulturstaatsverständnisses des Grundgesetzes. Er fügt sich systemgerecht in das Gesamtkonzept der Verfassungsnormen für das Verhältnis von Kultur und Kultus ein. Die Weimarer Verfassung und das Grundgesetz haben den Religionsunterricht freiheitlich und pluralistisch als einheitliche, gemeinsame säkulare Rahmenform zur divergenten Pflege der unterschiedlichen Bekenntnisse und Bedürfnisse der Bevölkerung in unverfälschtem Sinn konstituiert.

V. Zum Religionsbegriff des staatlichen Unterrichts über Religion

1. Der *Angelpunkt* des Religionsunterrichts (wie allen Religionsrechts im freiheitlichen Staat für eine pluralistische Gesellschaft) liegt darin, was hier inhaltlich unter dem Begriff *„Religion"* zu verstehen ist. Die Verfassungsgerichtsbarkeit hat den *„Verfassungsbegriff ‚Religionsunterricht'"* im „religiös neutralen Staat" zu recht klar definiert und scharf von *„Religionskunde"* abgegrenzt (BVerfGE 74, 244 [252f.]): „Er ist keine überkonfessionelle vergleichende Betrachtung religiöser Lehren, nicht bloße Morallehre, Sittenunterricht, historisierende und relativierende Religionskunde, Religions- oder Bibelgeschichte. Sein Gegenstand ist vielmehr der Bekenntnisinhalt, nämlich die Glaubenssätze der jeweiligen Religionsgemeinschaft. Diese als bestehende Wahrheit zu vermitteln, ist seine Aufgabe. … Seine Ausrichtung an den Glaubenssätzen der jeweiligen Konfession ist der unveränderliche Rahmen, den die Verfassung vorgibt."

Diese tiefe Verschiedenheit von Religionsunterricht und Religionskunde folgt aus dem Unterschied zwischen Theologie und Religionswissenschaft: In ihrer wissenschaftlichen Vorbildung und Ausrichtung sind der Religionsunterricht im wesentlichen *theologisch*, die Reli-

gionskunde aber *religionswissenschaftlich* bestimmt. Sinn und Funktion der juristischen Formen sind hier nur durch die Differenz ihrer Sachprinzipien zu begreifen.

2. Entscheidend für den maßgeblichen *Sinn* der Glaubenssätze und Bekenntnisinhalte sind die Auffassungen *der Grundrechtsträger*, also der Religionsgemeinschaften und der Bürger, die ihnen freiwillig angehören und zuhören, nicht aber das „richtigere Bewußtsein" von Staatsbehörden, Lehrern, Kultusbeamten oder Religionspädagogen. Das folgt aus der zentralen Ausrichtung des Religionsunterrichts auf die Garantie der Religionsfreiheit, enthält doch Art. 7 III GG eine spezielle Ausformung der Religionsfreiheit des Art. 4 GG mit leistungs- und teilhaberechtlichen Elementen für den Schulbereich (E IV, 1, 3). Und der Religionsbegriff der Religionsfreiheitsgarantie ist ein weiter juristischer Rahmenbegriff, der generell alle Religionen umfaßt, aber dabei speziell auf die Religion der Grundrechtsträger verweist, weil er sie vor – säkularisierenden wie fremdkonfessionellen – Staatseingriffen und Übergriffen fremder Religionen und Weltanschauungen zu schützen hat (D III, 1, 3, 4).

3. Im *Selbstverständnis der Offenbarungsreligionen* des Judentums, Christentums und Islam ist der Glaube keine beliebige menschliche Meinung, sondern Erkenntnis der Offenbarung Gottes und deshalb Bekenntnis zu seinem göttlichen Gebot und Heilsgeschehen, verpflichtend zur Hingabe und zur Übermittlung an die Welt. Speziell die christlichen Bekenntnisse künden von Gottes Gebot und Gericht, Gnade und Erlösung; sie bezeugen alle den untrennbaren Zusammenhang von Gottes Wort und menschlicher Antwort, Vernunft und Offenbarung, Erkennen und Bekennen, Wissen und Glauben, Glaube und Werken, Gottesliebe und Menschenliebe, Gottesdienst und Menschendienst. Alle christlichen Religionsgemeinschaften stimmen hierin überein, so tief manche Differenzen in ihrem Sinnverständnis von ratio und revelatio sie auch trennen mögen. Denn alle biblischen Schriften haben einen kerygmatischen und soteriologischen Sinn und ein paränetisches und parakletisches Ziel. Sie rufen zum Gehorsam gegen Gottes Gebote und zum Heil im Glauben an Christi Erlösertat am Kreuz, wollen Glauben wecken und weitergeben, zum Leben aus Gott und zu Gott hin führen, den einzelnen zur Nachfolge in der Gemeinde Gottes, zur Freiheit von Selbstsucht und zur Nächstenliebe aus der Liebe Gottes gewinnen. Gerade auch inmitten der modernen säkularisierten Gesellschaft soll sich der Glaube in den Werken bewähren und in einer Individualethik und Sozialethik der Verantwortung des Menschen vor Gott dem Schöpfer, Richter und Erlöser der Welt verwirklichen. Von Gott im Sinn der biblischen Schriften kann deshalb letztlich nur existentiell geredet werden. Freiheit bedeutet für sie Befreiung von Schuld und Not durch Gnade, Glaube, Sakrament, damit ein Ethos des Nächstendienstes für die Welt aus der „Freiheit des Christenmenschen" erwächst, die ihn frei macht vom egoistischen Selbstverwirklichungs- und Selbsterlösungsbegehren und vom Selbstvergottungsanspruch der modernen Ideologien.

Für den Religionsunterricht – und mutatis mutandis für die theologischen Fakultäten (F III, 7) – liegt darin der kardinale Bezugspunkt ihres Religions-, Unterrichts- und Wissenschaftsverständnisses, auch wenn sie sich in der äußeren Form und in der zeitgemäßen Art der Vermittlung auf die säkularen Bedingungen ihrer gesellschaftlichen Umgebung und ihrer staatlichen Institutionen einzustellen haben, um ihren Auftrag für die Welt von heute nicht in ghettoartiger Selbstisolierung zu verfehlen.

4. *Religionskunde* hingegen lehrt ein Bild von „Religion" in prinzipieller *Säkularisierung und Relativierung*. Sie orientiert sich an der allgemeinen Religionswissenschaft, die sich – nach dem Selbstzeugnis und den repräsentativen Darstellungen ihrer Vertreter in der Fülle der Spezialliteratur und Handbücher – fundamental von der Theologie (welcher Religion auch immer) unterscheidet, weil sie sich als dezidiert „humanwissenschaftliche" bzw. „kulturwissenschaftliche" Wissenschaftsdisziplin versteht, deshalb nicht die Offenbarung und das Wir-

ken Gottes, sondern die menschlichen Vorstellungen von Gott und Göttern als ihren Gegenstand ansieht. Ihre Fachvertreter finden prinzipiellen Agnostizismus in ihren Kreisen als Normalität, verbreiteter als dezidierten Atheismus. Für die religionswissenschaftliche Forschungs- und Lehrtätigkeit wird folglich überwiegend strikte *„religiöse Abstinenz"* gefordert, persönliche Religiosität als abträglich, Glaube als hinderlich angesehen, mag auch neuerdings die religionskritische Tendenz einer vorsichtigen Dialogbereitschaft mit den Weltreligionen weichen. Die allgemeine Religionswissenschaft und die Religionskunde auf ihren Spuren verzichten folglich prinzipiell auf absolut geltende Wahrheits-, Wert- und Verbindlichkeitsurteile, geben keine „Orientierungssaussagen", erst recht keinerlei „Verhaltensdirektiven" und wollen insbesondere kein Trost- und Heilsverlangen befriedigen, mögen auch die untersuchten religiösen Texte und Gruppen gerade dies als Grund und Sinn ihrer Verkündigung und ihres Glaubenslebens verstehen. Sie entwickeln und vermitteln deshalb keinen stimmigen Kanon der Individualethik und Sozialethik, lehren nicht die Freiheit des Menschen vor Gott, die auf Vergebung und Errettung vertraut und sich deshalb in Selbstverantwortung zum Nächstendienst an der Welt und ihren Nöten gerufen weiß. – Im Ergebnis wird so den Schülern eine agnostizistische bzw. atheistische Weltsicht nahegebracht. Dies gilt vor allem für die neuen Bundesländer, in denen die staatliche Erziehung jahrzehntelang nach den Parolen von Feuerbach und Karl Marx die Auflösung der Theologie in Anthropologie propagierte, die Gottes Wort als menschliche Einbildung, Gottes Gebot und Gericht als menschliche Machtanmaßung und Repression, Gottes Heil als Selbstbetrug entlarven wollte.

Aber dieser Gegensatz ist nur die eine Seite der Medaille, so tief und unüberbrückbar er auch letztlich erscheint:

5. Zwischen dem Religionsunterricht aller Religionen und der Religionskunde aller Spielarten bestehen auch *gewisse Überlagerungen und Verbindungen* – ebenso wie zwischen der Theologie und der Religionswissenschaft:

Sie behandeln ja *dieselben Gegenstände* und betätigen sich konkurrierend im gleichen Arbeitsfeld: Sie befassen sich alle mit den Religionen heimischer wie fremder Provenienz, mit ihren theologischen Lehren und mit ihren historischen Erscheinungsformen, mit ihren Ursprüngen und Unterschieden, Wandlungen und Auseinandersetzungen, mit deren religiösem Selbstverständnis und mit dessen so unvollkommener Verwirklichung in der sozialen Wirklichkeit. Die eigene Überzeugung bildet und vergewissert sich auch durch die Auseinandersetzung mit den fremden Religionen und mit dem säkularen Bild, das die Religionskunde von ihnen spiegelt. Gerade in ihrem dunklen Spiegelbild fordern die ungeistlichen Verirrungen und Verfehlungen, besonders die ungelösten Glaubenskonflikte und Kirchenspaltungen der Vergangenheit und Gegenwart zur Prüfung und Selbstüberprüfung, zur Identitätswahrung wie zur Überwindung der Gegensätze heraus. Nur so lassen sich die Besonderheit der eigenen Konfession und ihr Standort in der Welt und in der Zeit erfassen und Orientierung für verantwortliche Zukunftsgestaltung gewinnen.

Religionsunterricht und Religionskunde – wie auch die Theologie und die Religionswissenschaft auf der akademischen Ebene – agieren deshalb nicht beziehungslos nebeneinander und aneinander vorbei, sondern *benützen* auch das andere Fach als zuliefernde *Hilfsdisziplin* zur notwendigen, ja unverzichtbaren eigenen Ergänzung. Sie verwerten freilich dessen Ergebnisse jeweils nach ihren *eigenen Maßstäben* und Erziehungszielen, mit kritischer Distanz und oft auch gegenläufig. So verwendet auch der bekenntnisbestimmte Religionsunterricht nach Art. 7 III GG zurecht umfangreiche „neutrale" Informationen über die anderen christlichen Konfessionen und über die außerchristlichen Religionen, aber auch über die religionsfeindlichen Weltanschauungen und über die religionsgeschichtlichen und religionssoziologischen Gegebenheiten, wie sie die Theologie der anderen Glaubensgemeinschaften und die

geistes- und sozialwissenschaftlichen Disziplinen erschließen. Jeder Religionslehrer muß seinen bekenntnisbestimmten Unterricht nach Art. 7 III GG durch religionskundliche Darstellungen, Vergleiche, Abgrenzungen vervollständigen, wobei sich beides überlagert, ja verbindet. Indessen:

6. Entscheidend sind nicht die Gegenstände des Unterrichts, sondern der *Sinn und Geist, die Ziele und Maßstäbe,* in denen er erteilt wird: Katholisch ist der Religionsunterricht nicht dadurch, daß er *über* die katholische Kirche und Lehre, über den Papst und seine Dogmen, über die katholischen Sakramente und Formen der Devotion informiert, sondern wenn er die Kinder *im katholischen Geist* existentiell bilden und festigen will, ihnen Ziele und Maßstäbe für ihr Glaubensleben und ihre Lebensführung vermittelt. Entsprechendes gilt vom evangelischen und von einem muslimischen Religionsunterricht.

Maßgeblich für die *Abgrenzung* zwischen Religionsunterricht und Religionskunde (F I, 3; F VI, 9) – und ebenso für die gegenseitige Abgrenzung des Religionsunterrichts verschiedener Religionsgemeinschaften (F III, 2, 4; auch F II, 4) – sind mithin ihre *unterschiedlichen Intentionen und Kriterien, Kompetenzen und Verantwortungszusammenhänge,* nicht aber die Unterrichtsgegenstände, die allen gemeinsam sind: Zwar ist der Religionsunterricht als „ordentliches Lehrfach" funktionsgerecht in den pädagogischen und organisatorischen Gesamtzusammenhang der Schule integriert und nicht schlicht als eingesprengtes Stück „Kirche in der Schule" zu betreiben, wie eine ältere religionspädagogische Richtung meinte. Aber Religionsunterricht dient zur Entfaltung der positiven Religionsfreiheit und erzieht nach Art. 7 III GG zum Glauben gemäß den „Grundsätzen" der eigenen Religionsgemeinschaft in deren verantwortlicher, kompetenzgemäßer Mitwirkung.

Zwingend ist darum das *Rangverhältnis*: Die religionskundlichen und fremdreligiösen Elemente sind in den bekenntnisbestimmten Unterricht nach Art. 7 III GG *eingebaut und ihm untergeordnet*: Sie dienen ihm als *Hilfsinstrument* zur Klärung der eigenen Glaubensgrundsätze im Religionsvergleich mit fremden Bekenntnissen und Weltanschauungslehren, nicht als Leitbild, sondern als Gegenbild im Hintergrund. Wenn also ein Religionslehrer „neutral" über das Bekenntnis einer fremden Konfession oder Weltreligion oder Weltanschauung – korrekt nach deren Selbstverständnis – informiert, fügt er in seinen „Religionsunterricht" insoweit ein Stück „Religionskunde" ein, – nicht um die Schüler zum Glaubenswechsel zu bewegen, sondern um den Wahrheitsanspruch der fremden Religionsgemeinschaft zu relativieren und damit das Verständnis des eigenen Glaubens zu vertiefen und seine Aneignung zu fördern.

Die Identität der *Materien*, aber der Kontrast der maßgeblichen *Kriterien* bringen manche Irritationen mit sich. In oberflächlicher Sicht wird dadurch die innere Diskrepanz zwischen Religionsunterricht und Religionskunde (bzw. Theologie und Religionswissenschaft) verschleiert, bei tieferer Betrachtung jedoch verschärft. Das verleitet zu manchen rechtlichen Fehlkonstruktionen.

Nach diesen inhaltlichen Kriterien des Art. 7 III GG sind auch neuere Alternativmodelle zu beurteilen, solange die gegenwärtige Verfassungs- und Rechtslage in Geltung steht.

VI. Suche nach neuen Formen

1. Aber ist dieses Normbild der Verfassung, das vor drei Generationen geschaffen wurde, heute noch zeit- und sachgerecht und also verfassungspolitisch erhaltenswert? Normen müssen den Verhältnissen gerecht werden und von der Überzeugung der Bürger getragen sein, wenn sie nicht ins Leere greifen wollen. Daß die nahezu geschlossenen Volkskirchenstruktu-

ren von 1919 und 1949 heute nicht mehr existieren, fällt zwar weniger ins Gewicht, da Institutionen zur Grundrechtsverwirklichung gerade auch den Minderheiten zugute kommen sollen (E IV, 2). Aber die Säkularisierung und ihre pluralistischen Divergenzen sind fortgeschritten, die modernen Polarisierungen der Gesellschaft haben auch die Religionsgemeinschaften selbst ergriffen, der Islam ist weithin machtvoll eingezogen, die christlichen Kirchen streben in der Ökumene aufeinander zu und die Religionspädagogik hat sich fortentwickelt. Das Spektrum des Religiösen hat sich in der Bevölkerung weit ausdifferenziert. Das Religions- bzw. Staatskirchenrecht muß ihm differenziert begegnen. Durch die Entwicklung der Lebensverhältnisse ist heute dem Staat wie den Bürgern die Gretchenfrage neu gestellt: Wie hältst Du's mit der Religion?

2. Sollte der Staat nicht statt des „klassischen" Religionsunterrichts nach Art. 7 III GG besser generell *„neutrale" Religionskunde* einführen, frei von Bekenntnisbindungen und als Pflichtfach für alle? Oder den Unterricht doch übergreifend als „*interreligiösen*" oder „*bikonfessionellen*" oder „*kooperativen*" oder einfach als „*Religionsunterricht für alle*" erteilen? Und sind nicht für die *Muslime* völlig neue Formen der Unterrichtung angebracht?

3. Neuere *religionspädagogische Konzeptionen* schlagen vor, den staatlichen Religionsunterricht zwar als solchen beizubehalten, ohne ihn in Religionskunde aufzulösen oder in Religionskritik zu umzukehren; so wollen sie areligiöse und antireligiöse Tendenzen und Gefährdungen der Religionsfreiheit ausgeschlossen wissen. Aber sie wollen den Religionsunterricht – als „echten" Religionsunterricht – über die traditionelle, konfessionell geprägte und begrenzte Form hinaus in allgemeiner religiöser Öffnung erweitern und ihn selbständig mit *Religionskunde-Elementen* kombinieren oder inhaltlich mit diesen vermischen. Seine Bindung an die „Grundsätze der Religionsgemeinschaften" soll dabei eliminiert oder doch entscheidend minimiert werden. – Diese Modelle werden z. T. bereits in der Schulverwaltung praktiziert.

4. Verfassungsrechtlich ist die Frage: Sind solche Unterrichtsformen noch von Art. 7 III GG gedeckt? Enthalten sie nur Modifikationen des Verfassungsbegriffs „Religionsunterricht" und seiner „Grundsätze" oder ein aliud? Ist letzteres der Fall, dann ist den Schulverwaltungen und den Religionspädagogen dieser Weg versperrt, bis eine Änderung der Bundesverfassung mit Zwei-Drittelmehrheit des Bundestags und Bundesrats ihn den Ländern freigeben würde. Ohne Verfassungsänderung könnten auch die Religionsgemeinschaften ihre Einführung nicht vom Staat verlangen, sondern sie nur als eigenen kirchlichen Unterricht außerhalb des staatlichen Schulunterrichts, etwa in kirchlichen Schulen oder Akademien, installieren.

Das führt zur zweiten Frage: Wäre eine solche Verfassungsänderung unter den Aspekten der Kulturstaatsverantwortung und der Religionsfreiheit verfassungspolitisch systemgerecht und kulturpolitisch erstrebenswert?

Sechstes Kapitel (F)
Änderungsprojekte und Reformaufgaben

I. Religionskunde statt Religionsunterricht?

1. „Neutrale" Religionskunde unter Abschaffung des Religionsunterrichts als allgemeines Pflichtfach einzuführen – nach dem Muster des Brandenburger LER-Unterrichts („Lebensgestaltung-Ethik-Religionskunde") – ist den Ländern durch das Grundgesetz verwehrt, soweit nicht die „Bremer Klausel" nach Art. 141 GG dies gestattet. Letztere gilt freilich nicht für die neuen Bundesländer. Mit dieser Ausnahmebestimmung wollte der Parlamentarische Rat 1949 vor allem in Bremen den alteingebürgerten christlichen Bibelunterricht erhalten, aber keinesfalls die religionsfeindlichen kommunistischen Kampfmaßnahmen in der sowjetischen Besatzungszone und späteren DDR anerkennen und ihren Fortbestand im Fall einer künftigen Wiedervereinigung vorauseilend mit der Garantie des westdeutschen Verfassungsrechts absichern, wie Brandenburg in absurder Begründung geltend machte.

2. Zum einen: Es *fehlt die Rechtsgrundlage*. Art. 7 III GG ist unanwendbar, da Religionskunde sich nach Ziel und Inhalt vom Religionsunterricht unterscheidet; sie soll nach § 11 Abs. 3 BbgSchulG als „bekenntnisfrei, religiös-weltanschaulich neutral" in bewußter Ablehnung des „Übereinstimmungsgebots" mit dem Bekenntnis der Religionsgemeinschaft der Schüler unterrichtet werden. Als Rechtsgrundlage versagt auch der Rückgriff auf die allgemeine Erziehungshoheit der Länder nach Art. 7 I GG: Diesem Artikel 7 I GG geht Art. 7 III GG als *exklusive* Spezialnorm für den Religionsunterricht vor; dadurch ist die allgemeine Erziehungshoheit insoweit abschließend ausgeschöpft. Nach dem Willen des Verfassungsgebers soll die staatliche Erziehung in religiösen Dingen ja gerade durch den regulären Religionsunterricht gemäß Art. 7 III GG erfüllt werden, weil nur der gesonderte, nach dem Bekenntnis erteilte Unterricht den Anforderungen der Religionsfreiheit und der religiösen Spaltung der pluralistischen Bevölkerung, ihren unterschiedlichen religiösen Bedürfnissen und der Trennung von Staat und Kirche (in ihrer Trennung der weltlichen und geistlichen Aufgaben und Kompetenzen [C VI, 3]) zu genügen vermag. – Religionskunde kann folglich nicht als allgemeines Pflichtfach, sondern nur für diejenigen Schüler vorgesehen werden, die nach Art. 7 III GG nicht am Religionsunterricht teilnehmen.

3. Zum anderen: Religionskunde *verletzt die Religionsfreiheit* der Schüler, aber auch ihrer Eltern und Religionsgemeinschaften, wenn die Kinder im allgemeinen Pflichtunterricht über ihre Religion durch glaubensfremde, z.T. glaubensfeindliche Lehrer gemäß den amtlichen Unterrichtsvorlagen nach Maximen unterrichtet werden, die dem theologischen Selbstverständnis ihrer Religionsgemeinschaften widersprechen und dem kirchlichen Sinn und Anspruch des Bekenntnisses tendenziell entgegen wirken. Wenn schon der bloße Anblick eines kleinen Holzkreuzes neben der Klassentür als unzumutbare Beeinträchtigung der Religionsfreiheit gelten soll (BVerfGE 93, 1 [15ff.]), dann dies erst recht! Der angeblich „neutrale" Unterricht muß das Wesen der Religion im maßgeblichen Selbstverständnis der Religionsgemeinschaften und ihrer Gläubigen (D III, 1) notwendig verfälschen. Vom eigentlichen *Sinn und Wesen des Christlichen,* von Gottes Macht und Gottes Liebe, vom Ernst des göttli-

chen Gesetzes und von der Heilsbotschaft des Evangeliums, vom Gehorsam gegenüber den Zehn Geboten und von der befreienden Gnade im Glauben, von Gottesfurcht und von der Freiheit des Christenmenschen, vom Ruf zur Nächstenliebe aus Gottesliebe darf ja in diesem „neutralen" Religionskundeunterricht gar nicht die Rede sein. Das verbietet seine Zielsetzung nach den rechtlichen Rahmenbedingungen eines gemeinsamen Pflichtunterrichts für Christen unterschiedlicher Konfessionen, Muslime, Sektenmitglieder, überzeugte Atheisten und Religionslose der verschiedensten Provenienz: Er muß den Kern der Offenbarungsreligion in Gottes Existenz und Handeln mit dem Menschen weglassen, weil er mit Rücksicht auf die positive wie auf die negative Religionsfreiheit der Andersgläubigen und Andersdenkenden nicht „missionierend" als „Glaubenswahrheit" vermittelt werden darf (D III, 2; E III, 5; E IV, 10; F VI, 9) und deshalb von den existentiellen Forderungen und Folgerungen des Glaubens für das Leben jedes einzelnen wie der Gesellschaft absehen muß. Selbst wenn ein evangelischer oder katholischer Lehrer in diesem allgemeinen staatlichen Pflichtunterricht seinen Schülern das „Christliche" im unverfremdeten Sinn nach dem Selbstverständnis ihrer Religionsgemeinschaft – als soteriologische Botschaft der göttlichen Ermahnungen und Tröstungen auf dem Weg zur Wahrheit – nahe bringen wollte, ist er aus rechtlichen Gründen daran gehindert.

4. Ein *Prozeßvergleich* über das brandenburgische Fach LER nach den Vorschlägen des Bundesverfassungsgerichts brachte zwar *nicht* die Einführung eines *staatlichen* Religionsunterrichts als ordentliches Lehrfach gemäß Art. 7 III GG, aber die *Aufwertung* des von den *Religionsgemeinschaften* erteilten Religionsunterrichts: Durch dessen Annäherung an den Status des Art. 7 III GG und seine weitgehende *Integration* in das staatliche Schulsystem übernimmt Brandenburg eine kulturstaatliche *Gesamtverantwortung* auch für diesen kircheneigenen Religionsunterricht in den staatlichen Schulgebäuden und verpflichtet sich zu seiner weitgehender *Mitfinanzierung* durch den Landeshaushalt. Seine *Schulaufsicht* erstreckt sich auf dessen allgemeine *kulturstaatlichen* und schulischen Rahmenbedingungen, pädagogischen Standards, Ausbildungs- und Organisationsvoraussetzungen in sachlicher wie in personeller Hinsicht, während die *Religionsgemeinschaften* über die *spezifisch religiösen* Inhalte und die religiöse Qualifikation der Religionslehrer entscheiden. Von *radikaler Trennung* zwischen Staat und Religionsgemeinschaften, wie von den politischen Kräften und den LER-Lehrern gefordert, kann keine Rede sein. – Entscheidend ist die *Befreiung* der Schüler *von der Pflicht* zur Teilnahme an LER nach § 11 Abs. 3 Satz 3 BbgSchulG und das *Wahlrecht* für die Eltern und Schüler zwischen dem LER-Unterricht und kirchlichen Unterricht über Religion, wie es der Religionsfreiheit und dem Elternrecht gem. Art. 4 I und II und 6 I GG entspricht. – Der Vergleich enthält so eine ausgedünnte Analogie zum klassischen Modell (BVerfGE 74, 244) des Religionsunterrichts nach Art. 7 III GG. Auf diese Lösung haben sich die Kirchen einstweilen mit dem Land verständigt, um eine Verhärtung der Fronten zu vermeiden und die unumgängliche Kooperation in der Zukunft nicht zu erschweren.

5. Eine *Verfassungsänderung* zur generellen Abschaffung des Religionsunterrichts und seiner Ersetzung durch Religionskunde (i. S. der pointierten Distanz und Konkurrenz der Religionswissenschaft zur Theologie [E V, 3, 4]) würde die Religionsfreiheit beeinträchtigen und eine kulturpolitische und religionsrechtliche Wende kaum überschätzbaren Ausmaßes mit sich bringen. Die Eliminierung der religiösen Dimension (in ihrer originären „Reinkultur" [E II, 7]) aus der staatlichen Erziehung würde eine bedeutende Verarmung unserer westlichen Kultur nach sich ziehen, die durch viele christliche Einflüsse geprägt wurde und gerade auch in ihren säkularisierten Auswirkungen noch davon zehrt. Auch viele kritische, den Religionsgemeinschaften ferner stehende Zeitgenossen teilen heute zunehmend die Überzeugung: Unsere kulturellen und politischen Strukturen und Beziehungen und ebenso unsere

anfälligen und mißbrauchsgefährdeten Systeme der Marktwirtschaft und der Sozialtstaatlichkeit beruhen erheblich auf Werten der Individualität und Menschenwürde, der Freiheit und Gleichheit des Einzelnen, der personalen Selbstverantwortung und des Gemeinschaftssinnes, der Pflichttreue und Ehrlichkeit, der Leistungsbereitschaft und Verantwortung für die Schwachen und Hilfsbedürftigen, der Familien- und Generationenbande, die in Jahrhunderte langer Kulturarbeit durch die christliche Verkündigung vermittelt wurden, aber anderen Kulturkreisen und Religionen in dieser Weise fremd geblieben sind. Durch den Ausfall der christlichen Erziehung in der Schule wird ein Vakuum entstehen, das durch keine sich „humanistisch" titulierende Weltanschauungsgruppe ausgefüllt werden kann. Hingegen wird dies den fundamentalistischen Richtungen der rasch wachsenden, millionenstarken islamischen Bevölkerung, welche die Integration in das westliche Kultursystem und in das deutsche Staatskirchenrecht scheuen (D V, 4), einen willkommenen Freiraum zur offensiven Entfaltung bieten. Der Kopftuchstreit läßt die dann zu erwartenden Turbulenzen erahnen.

6. Auch das *Berliner Modell* ist dem „klassischen" Religionsunterricht nach Art. 7 III GG kulturpolitisch keineswegs vorzuziehen.

Es läßt den Religionsunterricht ebenfalls nicht als „ordentliches Lehrfach" des Staates, sondern als („innerkirchliche") Veranstaltung der Religionsgemeinschaften in den Schulräumen erteilen; verfassungsrechtlich ist es durch die in Berlin geltenden „Bremer Klausel" des Art. 141 GG gedeckt. Da der Staat dort – dem Trennungsprinzip folgend – die Kulturverantwortung für die religiöse Erziehung und die Kooperation mit den Religionsgemeinschaften ablehnt, besitzt er keinerlei Einwirkungs- und Aufsichtsrechte für die Lehrplan- und Unterrichtsgestaltung, Bestellung der Lehrkräfte, Wahrung des pädagogischen Niveaus, Erziehung zur Humanität und Toleranz. Fundamentalistischen islamischen Richtungen wird damit in den staatlichen Schulräumen ein Einfluß auf die Erziehung der Jugend eingeräumt, der den Absichten der liberalen Väter des Art. 141 GG kraß widerstreitet und dem Kulturstaatssystem wie der demokratischen Integration der muslimischen Immigranten schadet. (D V, 5). – Eine Ausdehnung des Art. 141 GG auf alle Bundesländer durch Verfassungsänderung unterliegt den genannten Bedenken.

II. Interreligiöser Religionsunterricht bzw. Religionsunterricht „für alle"?

1. Interreligiöser Unterricht, der nicht als bloße Religionskunde, sondern als echter staatlicher Religionsunterricht über die *religiösen Gemeinsamkeiten* der Weltreligionen erteilt werden soll, ist verfassungsrechtlich *unzulässig*, da er gegen Art. 7 III GG und die staatskirchenrechtlichen Grundnormen der Art. 4, 140 GG/137 I und III WRV verstößt. Er ist nicht „Religionsunterricht" im Sinn des Art. 7 III GG. Dieser soll den Kindern ihre eigenen Glaubenslehren vermitteln, sie aber nicht einem fremden Glauben zuführen. Das aber ist für sie auch eine vom Staat amalgamierte bzw. seinen Religionspädagogen anheimgestellte Allgemeinheits- und Einheits-Weltreligion. Einheitlich und allgemein soll nach der Verfassung nur der staatliche Rahmen des Freiheitsrechts und des Religionsunterrichts, nicht aber sein religiöser Inhalt sein (D II, 4; D III, 1, 3; H 4, 5).

2. Der säkulare *Staat* hat nicht die Aufgabe und *Kompetenz*, die Inhalte der religiösen Erziehung zu bestimmen, weil er nach Art. 4 und 140 GG/137 I, III WRV das religiöse Selbstverständnis der Gläubigen und ihrer Religionsgemeinschaften nicht durch säkulare, über- oder fremdkonfessionelle Religionsvorstellungen verdrängen darf (D III, 1, 3). Deshalb können staatliche Instanzen – dazu gehören die Religionspädagogen – nicht entscheiden, was aus dem antagonistischen Panoptikum der Religionen als die wahren oder falschen, zu akzeptie-

renden oder zu verwerfenden Glaubenslehren zu gelten haben. – Unüberwindbar ist das *Repräsentationsdefizit*: Was für Mitglieder aller Religionsgemeinschaften religiös gelten soll, müßte von allen ihren Religionsgemeinschaften autorisiert sein, was schon organisatorisch ausgeschlossen ist. – Der Staat kann auch keine Religionsgemeinschaft für alle anderen agieren lassen, da er keiner Religionsgemeinschaft Befugnisse über Nichtmitglieder verleihen darf (E III, 5). – Das Manko ist nicht zu kompensieren durch staatlich berufene Fachexperten, interreligiös beschickte „Runde Tische" oder gewählte Elternvertretungen, weil diese nicht von den Religionsgemeinschaften und ihren Mitgliedern autorisiert sind.

3. Und materiell ist die Abgehobenheit dieser Konzeption evident: Alle abrahamitischen Religionen, sogar ihre Konfessionen, beanspruchen *Exklusivität* und auch die fernöstlichen Weltreligionen haben ungeachtet mancher Berührungspunkte ihr unverwechselbares Profil. „Die" Gemeinsamkeiten aus ihnen allen zu abstrahieren könnte nur fiktive, diffuse Inhalte ergeben. Die Idee der „natürlichen Religion" im „natürlichen System der Geisteswissenschaften" hat zwar im 17. Jahrhundert die Staats- und Rechtsentwicklung folgenreich beeinflußt. Aber sie hat keineswegs die Individualität der großen Religionsgemeinschaften und die Gegensätze ihrer Theologie und Kirchenstruktur in der historischen Entwicklung aufgelöst. Die kumulative Geltung widersprechender Bekenntnisse und Mitgliedschaften ist in keiner von ihnen anerkannt. Staatlicher Religionsunterricht kann die Schüler nicht gleichzeitig zum Christentum und zum Islam und zum Buddhismus erziehen. Entweder läuft dieser staatliche Unterricht im Ergebnis doch auf „historisierende und relativierende Religionskunde" in „überkonfessioneller vergleichender Betrachtung" hinaus und ist dann nicht mehr als Religionsunterricht im Sinne des Art. 7 III GG zu klassifizieren (E V, 1). Oder er bleibt maßgeblich geprägt vom Bekenntnis der hier althergebrachten Religionsgemeinschaften und verbreitet dann in der Staatsschule kraft etatistischer Bemächtigung deren Sicht der eigenen und der anderen Religionen. Durch solche Privilegierung verletzt jedoch der Staat als „Heimstatt aller Bürger" (C IV, 2) die religiöse Freiheit und Gleichheit der anderen, bricht die religiös-weltanschauliche Neutralität und das Trennungsprinzip (Art. 3 III, 4, 140 GG/137 I, III WRV) und wirft die grundlegende Gliederung des Staatskirchenrechts in das System der Religionsgesellschaften über den Haufen (C VI, 2, 6; D I, 8; D III, 3, 4; E I, 6; E III, 5; E IV, 4).

Der Staat kann dieses System auch durch Verfassungsänderung nicht einführen (Art. 79 III GG). – Aber sollten nicht die Kirchen einige Schritte in dieser Richtung wagen?

4. Der *Hamburger „Religionsunterricht für alle"* verbindet seit den 70er Jahren Religionsunterricht und Religionskunde in überkonfessioneller Öffnung für freiwillige Schüler aller Religionen und Weltanschauungen. Das Unterrichtsprogramm wird in Gemeinschaftsarbeit von Mitgliedern christlicher, jüdischer, islamischer, alevitischer und buddhistischer Religionszugehörigkeit erstellt. Der Rechtsform nach übernimmt die Nordelbische Evangelisch-Lutherische Kirche dafür die rechtliche Verantwortung, indem sie der Hamburgischen Schulverwaltung erklärt, daß dessen Inhalt „ihren Grundsätzen" i.S. des Art. 7 III GG entspreche. Das Modell wird vom Hamburger Staat nachhaltig gefördert, der damit übergreifend die disparaten Bedürfnisse nach Religionsunterricht und das öffentliche Verlangen nach Sinn- und Wertorientierung erfüllen will, da die Hamburger Bevölkerung zu knapp 40% der evangelischen, zu 10% der katholischen Kirche, zu 10% nichtchristlichen Religionen und zu 40% keiner Religionsgemeinschaft angehört und an den öffentlichen Schulen weder katholischer noch islamischer Religionsunterricht existiert und geplant ist. In der Schülerschaft soll es breite Akzeptanz gefunden haben.

Das in Hamburg eingeführte Modell entspricht den verfassungsrechtlichen Vorgaben nur mit Einschränkungen. Die juristische Bewertung des Modells nach Art. 7 III GG ist schwie-

rig, da hierfür nicht die offiziell proklamierten Ziele, sondern die Art der tatsächlichen Ausgestaltung, Durchführung und Aufsicht des Unterrichts in der Praxis entscheidend sind, was angesichts seiner komplexen und diffusen religionspädagogischen Ziele Fragen offen läßt:

5. Religionsunterricht als *„für alle"* geöffnete staatliche Unterrichtsform – wie nach dem Hamburger Modell – ist nur zulässig, wenn der Staat und die beteiligte Religionsgemeinschaft die verfassungsrechtlichen Grundlagen und Grenzen der Art. 7 III, 3 III, 4 I, II und 140 GG/137 I, III WRV in rechtsstaatlich gebotener Eindeutigkeit einhalten. Religionsunterricht „für alle" kann nach Maßgabe des Art. 7 III GG nur im *Gaststatus* für Schüler anderer Religionsgemeinschaften erteilt werden (E IV, 6).

Als *Träger* des Religionsunterrichts kommt nur die evangelische Landeskirche in Betracht, da sie allein mit der staatlichen Verwaltung über die Einrichtung des Religionsunterrichts, über die Autorisierung der Lehrinhalte und Lehrpersonen und über ihre Aufsicht kooperiert. Im Außenverhältnis zum Staat scheidet deshalb eine gemeinsame („gesamthänderische") Trägerschaft mit anderen Religionsgemeinschaften rechtlich aus. Nur im Innenbereich kann sich die evangelische Landeskirche zur Vorbereitung und Begleitung ihres Unterrichts der Mitwirkung von Gruppen und Personen anderer Religionszugehörigkeit bedienen, was freilich staatskirchenrechtlich die Rechte anderer Religionsgemeinschaften und deren Mitglieder nicht tangiert.

Inhaltlich will der Unterricht weder bloße religionsvergleichende Informationen in „neutraler" Distanz oder religionskritischer Tendenz vermitteln, noch auch einen schmalen übereinstimmenden Bestand der Weltreligionen zum Unterrichtsmaßstab auswählen, sondern die Vielfalt der Glaubenshaltungen jeweils „zum eigenen Bekenntnis ermutigen" und „in der Form des Dialogs" zu ihrem „friedlichen und gleichberechtigten Miteinander" vereinen. – Indessen kann der Hamburger Unterricht weder als *„interreligiöser" Religionsunterricht* veranstaltet werden, weil der Staat die religiösen Inhalte nicht selbst festsetzen und keine Religionsgemeinschaft zur Ersatzvornahme für die anderen ermächtigen kann (E III, 5; F V, 2, 3), noch ist er als *„Religionskunde"* im Sinn bekenntnisfreier religionswissenschaftlicher Information zu rechtfertigen, weil Art. 7 III GG den Verfassungsbegriff „Religionsunterricht" anders festgelegt hat (E V, 1).

Nur als besonders gestalteter *evangelischer Religionsunterricht* genügt der Hamburger „Religionsunterricht für alle" den staatlichen Rahmenbedingungen des Art. 7 III GG. Sein *evangelischer Charakter* muß die Identität der Evangelischen Kirche in ihrem Offenbarungs- und Glaubensverständnis gemäß den Fundamentalartikeln der evangelischen Kirchenverfassungen über die evangelischen Bekenntnisgrundlagen erkennen lassen. Ziel dieses Unterrichts muß sein, einerseits die christlichen Kinder zur Selbstvergewisserung im Glauben an das Evangelium zu führen und andererseits – vor diesem Spiegel – ihnen und den glaubensfremden Mitschülern das Selbstverständnis der anderen Religionen aus taktvoller Distanz religionskundlich aufzuzeigen. Weil er die religiöse Wahrheitsfrage nicht ausklammern kann, darf er sich weder mit solipsistischer Sinnsuche und Selbstfindung begnügen noch sich mit relativistischer Gleichwertigkeit im unendlichen Dialog der Weltreligionen verlieren. Wenn er das biblische Zeugnis von Gottes Gebot und Heil, vom Wert des Lebens und den Pflichten der Lebensführung, von Schuld und Erlösung des Menschen in den Herausforderungen unserer Zeit vernehmbar macht, kann die Begegnung mit der christlichen Botschaft auch für die Nichtchristen wertvoll sein, weil ihnen dadurch die Eigentümlichkeit ihres eigenen Glaubens besser bewußt gemacht werden kann als durch ein interreligiöses Sammelsurium, aber auch viel besser als durch eine agnostizistische Religionskunde, welche aus Prinzip die Wirklichkeit und Wirkung Gottes und den Weg des Menschen zum Heil ausblendet, wovon doch alle religiösen Texte aller Religionen auf ihre Weise in Gebot und Verheißung reden.

Elemente der *Religionskunde* werden im Religionsunterricht einer heterogenen Großstadtbevölkerung sicherlich umfangreicher als sonst einzuflechten sein, jedoch dem bekenntnisbestimmten Charakter echten Religionsunterrichts ein- und untergeordnet bleiben müssen. Über deren Anteile hat die evangelische Kirche zu entscheiden, da sie in der Kooperation mit der Schulverwaltung die religiöse Seite des Religionsunterrichts als „ihre Angelegenheit" zu bestimmen und zu verantworten hat.

Der Staat als „Unternehmer" hat darauf zu achten, daß insgesamt „Religionsunterricht" i.S. des Art. 7 III GG mit evangelischem Profil und nicht lediglich „Religionskunde" erteilt wird. – „Religionsunterricht für alle" kann deshalb verantwortlich auch nur von *evangelischen* Lehrkräften erteilt werden, die durch die kirchliche Vokation dafür autorisiert worden sind. Aber Vertreter anderer Religionen können zum Religionsunterricht *hinzugezogen* werden, damit dieser an Lebendigkeit, Authentizität und Vertrauen gewinnt. – Das Abmeldungsrecht der Schüler kann durch die Hamburger Form weder beseitigt noch unterlaufen werden. „Für alle" kann sie mithin zwar angeboten, aber nicht staatlich verordnet und durchgesetzt werden. Die Freiwilligkeit der Teilnahme und der Erteilung ist auch für diese Form des Religionsunterrichts gemäß Art. 4, 7 II und III S. 3 GG unabdingbar gewährleistet.

6. Kritisch erscheint am Hamburger Modell vor allem die kirchliche Interpretation (Manipulation?) des „*Übereinstimmungsgebots*" in Art. 7 III GG (E IV, 9). Zu Unrecht vertreten manche Experten: Die Erklärung der Kirchenleitung, daß der „Unterricht für alle" „den Grundsätzen" ihrer Religionsgemeinschaft entspreche, sei ihre „eigene Angelegenheit", die als Bekenntnisfrage vom säkularen Staat nicht überprüfbar, sondern hinzunehmen sei, auch wenn die Kirche dadurch im Effekt den Religionsunterricht beseitige und durch Religionskunde ersetze.

Aber die Veränderung der staatlichen Unterrichtsfächer „Religionsunterricht" in „Religionskunde" an den öffentlichen Schulen gehört keineswegs zum Kreis ihrer „eigenen Angelegenheiten" nach Art. 140 GG/ 137 III WRV, sondern betrifft den staatlichen Rahmen der Schulverfassung, an den die Religionsgemeinschaften als für alle geltende Schrankengesetze gebunden sind. So könnte die Garantie des Religionsunterrichts in Art. 7 III GG nicht von den Kirchen, sondern nur durch staatliche Verfassungsänderung aufgehoben werden, auch wenn es den Kirchen freisteht, von diesem Angebot keinen Gebrauch zu machen. Und Religionskunde ist ein staatliches (rein „weltliches") Fach, das nach Intention, Kriterien und Ausgestaltung vom Religionsunterricht des Art. 7 III GG zu unterscheiden ist (E V, 1).

7. Die Einführung von Religionskunde als neues Lehrfach an den staatlichen Schulen unterliegt darum der *Kompetenz des Staates*, nicht der Religionsgemeinschaften. Als eine bedeutende kulturpolitische Entscheidung würde dies tief in das staatliche Erziehungswesen und in das geltende Staatskirchenrecht eingreifen. Privilegien für einzelne Religionsgemeinschaften wären dabei nach Art. 3 III GG unstatthaft, eine Analogie zu Art. 7 III GG für kirchliche Einflußnahmen ausgeschlossen. Nur der Schulgesetzgeber hat die vielen Fragen seiner Ausgestaltung, die sich aus seiner Neueinführung ergeben, zu regeln: Mit welchen Unterrichtsinhalten und -zielen, für welchen Personenkreis, in welcher Form (Wahlfach, Pflichtfach, ordentliches Lehrfach mit oder ohne Befreiungsmöglichkeit), mit welcher Wirkung (Prüfungsrelevanz, Versetzungserheblichkeit), nach welcher Studienleistungen und Universitätsabschlüssen der Lehrkräfte in allgemeiner Religionswissenschaft, mit welcher Form der Schulaufsicht das zu geschehen hätte – allesamt Dinge, die das Selbstbestimmungsrecht der Religionsgemeinschaften weit überschreiten und nur durch die staatliche Schrankengesetze zu entscheiden sind.

Ein Tausch des Religionsunterrichts in Religionskunde kann auch nicht im Schleichwege – getarnt als religionspädagogische Variation – geschehen, weil dies Art. 7 III GG nach Sinn, Wortlaut und Systemzusammenhang verletzt:

Das verfassungsmäßige „Übereinstimmungsgebot“ soll sichern, daß der Religionsunterricht inhaltlich den zentralen Glaubens- und Sittenlehren der Religionsgemeinschaft entspricht, für deren Kinder er bestimmt ist – nicht weniger, aber auch nicht mehr! Es soll seine Bekenntnismäßigkeit gewährleisten, nicht aber auflösen oder zur Disposition stellen. Es soll nicht nur die Hamburger Kirche als Institution, sondern alle Bürger und alle anderen Religionsgemeinschaften in ihrer Religionsfreiheit sichern und in ihrer Grundrechtsverwirklichung fördern. Nur darauf passen das Abmeldungsrecht der Schüler und Erziehungsberechtigten, das Ablehnungsrecht der Lehrer und das Mitwirkungsrecht der Religionsgemeinschaft an der Lehrplanung, Schulaufsicht und Bestellung der Religionslehrer. Die Kompetenz der Religionsgemeinschaften erstreckt sich dabei auf die spezifisch *religiösen Inhalte*, nicht auf den v*erfassungsrechtlichen Rahmen* des Religionsunterrichts (E IV, 8, 9), als dessen Angelpunkt der Verfassungsbegriff „Religionsunterricht“ nach Art. 7 III GG die positive und negative Religionsfreiheit aller schützt. – Die Unterrichtsverwaltung hat deshalb nicht alles unbesehen umzusetzen, was ihr durch die Religionsgemeinschaften als „ihre Grundsätze“ zu Art. 7 III GG angedient wird. Am Hamburger Modell wird deutlich:

8. Im *Gaststatus* (E IV, 6) darf eine Religionsgemeinschaft zwar ihren Religionsunterricht weit für alle Kinder öffnen, zumal wenn dies den Interessen des Staates wie in Hamburg entgegenkommt. Aber die Rechtsstaatlichkeit gebietet, daß dabei die Bevölkerung nicht getäuscht und andere Religionsgemeinschaften nicht benachteiligt werden. Nur dies entspricht der Religionsfreiheit und Religionsgleichheit und der daraus folgenden staatskirchenrechtlichen Gliederung in freie, selbständige „Religionsgesellschaften“ (E III, 5; E IV, 4). – Eine Verfassungsänderung würde die Grundlagen der Verfassung antasten und schwere Bedenken aus Art. 79 III GG wecken (F I, 5).

III. Der Stachel der Ökumene: Fusion oder Kooperation im Unterricht?

1. Ist die traditionelle *Trennung* des staatlichen Religionsunterrichts nach der evangelischen und katholischen Konfession von der Verfassung geboten und ist sie heute noch sachgerecht? Nicht nur in der kirchenfernen Gesellschaft wird sie weithin als unverständlich und überholt angesehen. Auch viele Religionslehrer und engagierte Gemeindemitglieder beider Kirchen drängen ungestüm nach Überwindung dieser juristischen Barrieren, um damit „ein Zeichen zu setzen“ und dem schleppenden ökumenischen Vereinigungsprozeß von der Basis der jungen Generation aus gleichsam als Eisbrecher die Fahrt zu bahnen.

Indessen werden hier die Grenzen des Rechts verkannt. Mag auch die ausstehende ökumenische Einheit dem gläubigen Christen ein Ärgernis sein – der Staat von heute hat sich das ius reformandi (A I, 1; B II, 5; B IV, 4; D V, 1) nach quälend mißlichen Erfahrungen konstitutionell versagt (D III, 1, 3). Die ökumenische Einheit kann nur von den Kirchen selbst in freier geistlicher Verständigung errungen, nicht aber „gesetzlich“ von staatlichen Instanzen erzwungen werden. Wer die historische Entwicklung des Staatskirchenrechts aus seinen inneren Nöten verfolgt, weiß um die Gefahren der unziemlichen staatlichen Verrechtlichung geistlichen Aufgaben und Prozesse (A III, 1; A IV, 4; B I, 6; D V, 1). Das Ringen um die Wahrheit und Einheit muß sich vor Fiktionen und dissimulierenden Winkelzügen in Anwendung religionsrechtlicher Normen (B I, 3) hüten. Das Vertrauen in den Religionsunter-

richt leidet Schaden durch ein vorpreschendes juristisches Einheitsexperiment ohne theologisches Einheitsfundament.

2. Die *Fusion* des Religionsunterrichts setzt voraus, daß Religionsgemeinschaften gemeinsame Bekenntnisgrundlagen besitzen oder ihre bestehenden Bekenntnisunterschiede nicht mehr als trennend erklären. Zwischen Lutheranern und Reformierten ist dies durch die „Leuenberger Konkordie" vom 16. 3. 1973 mit „Abendmahls- und Kanzelgemeinschaft" und „gegenseitiger Anerkennung der Ordination und Interzelebration" geschehen. Zwischen Katholiken und Evangelischen steht dies derzeit leider noch in weiter Ferne, so erfreulich die Gemeinsamkeiten in den letzten Jahrzehnten auch gewachsen sind und so sehr sich beide Seiten in vielen kirchen-, kultur- und sozialpolitischen Fragen angenähert haben und sich nach der Wiedervereinigung im Glauben seit ihrer Trennung im Alten Reich (A IV, 1–4) sehnen.

Für eine Fusion des evangelischen und katholischen Religionsunterrichts *fehlen* derzeit dem säkularen Staat als „Unternehmer" des Religionsunterrichts die nach Art. 4, 7 III, 140 GG/ 137 I, III WRV erforderlichen gemeinsamen Inhalte, Ziele und Maßstäbe, solange die fundamentalen kirchentrennenden Unterschiede zwischen den evangelischen und katholischen Bekenntnisgrundlagen nicht von den Kirchen selbst durch ihre ökumenische Einigung und deren Vollzug in Organisationsakten der kompetenten kirchlichen Organe überwunden worden sind: Trennend wirkt insbesondere das unterschiedliche Verständnis des Papst- und Bischofsamtes, der apostolischen Sukzession, der Kirche, ihrer Einheit und Universalität, der Verbindlichkeit von Dogma und Bekenntnis, des Priestertums, der Sakramente, der Mariologie, der Heiligen und Seligen, aber auch der Rechtfertigung und Heiligung sola scriptura, sola gratia, sola fide in wesentlichen Punkten. „*Ökumene*" heißt für das römisch-katholische Verständnis die „Rückkehr" der Getrennten, für die im Ökumenischen Rat in Genf verbundenen Kirchen hingegen die „versöhnte Verschiedenheit" der bestehenden Konfessionen. In der allgemeinen Diskussion der evangelischen und katholischen Theologen, der Politiker, Juristen und Pädagogen bleibt vielfach schillernd offen, mit welchen Inhalten, Zielen und Grenzen „die Ökumene" nun als „theologische" Verpflichtung (evangelischer oder katholischer oder ganz neuer Qualität) oder als „politisches" Programm (gesellschaftlicher, kirchlicher, staatlicher Kreise und Bereiche) oder als „juristische" Norm (im staatlichen oder kirchlichen Recht, katholischen oder evangelischen Kirchenrecht) erstrebt und erreicht werden soll.

3. Der säkulare Staat darf die ausstehende ökumenische Einigung nicht durch staatliche „Ersatzvornahme" juristisch vorwegnehmen und pädagogisch praktizieren. In seiner Lehrplangestaltung, Unterrichtserteilung und Religionslehrerausbildung kann er nicht gleichsam als dritte Konfession ein Bekenntnis lehren, das die betroffenen Kirchen selbst aus tiefen und unüberbrückten dogmatischen Differenzen nicht vertreten. Eine ökumenische Vereinigung kann angesichts der Trennung von Staat und Kirche und der kirchlichen Selbstbestimmungsgarantie (Art. 140 GG/ 137 I, III WRV) nur von den Kirchen selbst geleistet werden.

Dem fusionierten Religionsunterricht würde die unumgängliche *Autorisierung* der beiden Kirchen bezüglich derjenigen Unterrichtsinhalte fehlen, in denen sich ihre beiden Bekenntnisse widersprechen, desgleichen bezüglich der Bestellung von Religionslehrern der konträren Konfession. Ein katholischer Bischof kann schließlich nicht diejenigen evangelischen Bekenntnislehren, die sich gegen zentrale katholische Lehrpositionen richten, zur Verwendung für die katholischen Schüler absegnen. Und er kann einem evangelischen Religionslehrer die – kirchenrechtlich nach can. 805 des Codex Iuris Canonici und staatskirchenrechtlich nach Art. 7 III GG erforderliche – missio canonica nicht dafür erteilen, daß er die katholischen Schüler in seinem Religionsunterricht gemäß seinem evangelischen Bekenntnis zum Wider-

stand gegen zentrale katholische Dogmen erzieht. Für die evangelische Kirchenleitung gilt dies vice versa ebenso. Die Fusion des Religionsunterrichts würde die daran beteiligten Kirchenleitungen wie auch die Schüler und Eltern zur Verletzung und Verleugnung ihrer fundamentalen Bekenntnis- und Kirchenrechtsgrundlagen nötigen, der Staat aber würde durch diesen Organisationsakt seine Kompetenzen überschreiten, das Neutralitätsgebot und die Religionsfreiheit in vielen Richtungen verletzen (C VI,3, 6; D III,1, 3; E IV, 8).

4. Diese Hindernisse sind auch nicht zu überwinden durch *Ausklammerung* der fundamentalen dogmatischen Differenzen und durch beiderseitige Beschränkung auf die bereits erreichten *Teil-Gemeinsamkeiten* in der Lehre. Die tiefen, in Jahrhunderten verfestigten Differenzen zwischen den beiden Konfessionen lassen sich – ganz überwiegend – nicht *in abgezirkelten Bereichen* abgrenzen und ausgliedern, sondern ziehen sich gleichsam als Sauerteig durch die Gesamtheit ihrer Lehren hindurch. Sie prägen den Sinn und die Art, in denen die Unterrichtsgegenstände insgesamt zu sehen und zu lehren sind. Wer alles konfessionell Strittige – über den Papst, das Konzil, das Bischofsamt, die Sakramente, den Gottesdienst, die Dogmenbildung und Dogmenbindung, die Lehre und Lehrverpflichtung – aus der katholischen Lehre eliminiert, wird davon nicht einmal ein museales religionswissenschaftliches Rudiment erhalten. Wer das reformatorische Ringen um das göttliche Gesetz und Evangelium gegen die römisch-katholische Widerstände verschweigt, kann keinen evangelischen Religionsunterricht ausrichten, wie er theologisch, kirchen- und staatskirchenrechtlich geboten ist und von der Gemeinde und der Welt erwartet wird. – Alle handeln vom Evangelium, vom Papst, von der wahren Kirche und der wahren Botschaft, aber in verschiedener Sicht und Wertung, weil sie jeweils universal und konträr übergreifend die eigene und die anderen Religionen und Konfessionen danach messen (E III, 1).

Was von der Abgrenzung zwischen Religionsunterricht und Religionskunde zu sagen war (E V, 5, 6), gilt auch vom gegenseitigen Verhältnis des Religionsunterrichts verschiedener Religionsgemeinschaften: Gemeinsam sind ihnen die Gegenstände, verschieden sind die Maßstäbe und Ziele, der Geist und Sinn, nach denen sie in kontroversen Punkten zu behandeln sind, – mag es sich um das Heils- und Glaubensverständnis, das Bekenntnis und die Verkündigung, die Kirchenhierarchie und die Kirchenrechtsstruktur, die Weltsicht und sozialen Aufgaben der Kirche handeln. Die Wahrheit des gemeinsamen Glaubenszeugnisses läßt sich in der Ökumene nicht mit Münzverringerung und Preisnachlaß durch Etikettentausch erringen.

5. Deshalb müßte auch eine *Erklärung* der beiden Kirchen, daß sich fusionierter Religionsunterricht „*in Übereinstimmung*" mit ihren beiderseitigen Grundsätzen befinde, von der Schulbehörde als offenbar unzutreffend, in sich widerspruchsvoll und verwaltungsrechtlich irrelevant bewertet werden, da ihre tiefen Lehrdifferenzen vor aller Welt notorisch sind. Einer solchen Erklärung würde die rechtsstaatlich erforderliche Klarheit und Bestimmbarkeit fehlen und ihr Verwaltungsvollzug unkalkulierbare Komplikationen und Konflikte erwarten lassen.

Nur dies wird dem Sinn und Grund des staatlichen Religionsunterrichts als institutioneller Hilfe zu Entfaltung der Religionsfreiheit in der weltlichen Verfassung gerecht (E IV, 3): Die Schüler sollen im Religionsunterricht ihr eigenes Bekenntnis mit dem Inhalt und Anspruch erfahren und entfalten können, wie es *allgemein* in Geltung steht und wie es von ihrer Religionsgemeinschaft auch sonst vertreten wird, ohne einer staatlichen Umerziehung nach vagen ökumenischen Zukunftskonzeptionen unterworfen zu sein. Dem neutralen Staat, der den Religionsunterricht zu verantworten hat, steht eben ein ius reformandi zur geistlichen Korrektur der Kirchenoberen und Gemeinden auch im Sonderfeld des Erziehungswesens nicht mehr zu. Es widerspricht dem Geist des Art. 7 II und III GG, daß Erziehungsberechtigte ihre

Kinder vom Religionsunterricht abmelden müßten, wenn sie ihnen ihr Bekenntnis so vermittelt wissen wollen, wie sie von ihrer Kirche im Tauf- und Konfirmationsversprechen darauf verpflichtet worden sind.

6. Mit den „Grundsätzen der Religionsgemeinschaften", die nach Art. 7 III GG maßgeblich für den Religionsunterrichts sein sollen, sind also die bekenntnisbestimmten Positionen und Maximen der Kirchen in ihrer *unverkürzten, unverfremdeten* Ganzheit und Eigenart gemeint, nicht aber davon abweichende und ihnen widersprechende „*besondere Religionsunterrichtsgrundsätze*", welche von Religionspädagogen und Schulmännern eigens für den staatlichen Schulgebrauch ausgedacht, d. h. fingiert und zurechtfrisiert würden.

Fusionierter Religionsunterricht dürfte letztlich weithin auf *Religionskunde* hinauslaufen. Denn die Religionslehrer beider Konfessionen müßten und würden sich mit Rücksicht auf die Kinder des anderen Bekenntnisses größten Teils auf religionskundliche Informationen – sowohl über die eigene als auch über die andere Konfession – beschränken, um nicht in kritische und langwierige, schwer zu klärende Auseinandersetzungen mit den Erziehungsberechtigten, mit den Schuldekanen der eigenen wie der anderen Kirche und mit den staatlichen Schulaufsichtsbehörden über pädagogisches Fehlverhalten und Verletzungen der Religionsfreiheit, Neutralität und Loyalität gegenüber dem ökumenischen Partner zu geraten. Bikonfessionell fusionierter Religionsunterricht wird sich voraussichtlich hüben wie drüben auf die Äußerlichkeiten konzentrieren, die Kinder aber nicht mit dem Ernst der Wahrheitsfrage konfrontieren können. – Die verkappte Verwandlung des Religionsunterrichts in Religionskunde stößt auf die analoge Bedenken wie die Kompetenzüberschreitung der Kirchen beim „Religionsunterricht für alle" (F II, 4, 7). –

7. Als *Auswirkung* einer Fusion des Religionsunterrichts werden sich die evangelischen und katholischen *Theologischen Fakultäten* alsbald der vehementen Forderung nach ihrer Fusion und drastischen Reduzierung ausgesetzt finden. Warum sollten auch die Theologen separat studieren, um ihre Schüler danach fusioniert zu informieren? In den finanziellen Engpässen unserer Bildungsinstitutionen und bei den Stellenstreichungsaktionen der Parlamente werden sich die Universitäten gerne an den theologischen Fakultäten sanieren und schwer auf rechtliche Einwände hören. Doch sind die evangelische und katholische Theologie durch Art. 4 und 5 III GG jeweils als eigene Wissenschaftsdisziplinen in der spezifischen Eigenart ihres Wissenschaftsverständnisses geschützt, das aus der Verbindung der Glaubens- und Wissenschaftsfreiheit resultiert, vom verfassungsrechtlichen Wissenschaftsbegriff des Grundgesetzes gedeckt ist (BVerfGE 35, 79 [113]) und in den einschlägigen Gesetzen und Staatskirchenverträgen bestätigt wurde. Ihre wissenschaftsgerechte Organisation in zwei gesonderten Fakultäten mit Fakultätsautonomie ist erforderlich, um die wissenschafts- und bekenntniswidrige Fremdbestimmung durch Beschlüsse konfessionsgemischter Gremien bei den Berufungs-, Prüfungs- und sonstigen akademischen Selbstverwaltungsangelegenheiten auszuschließen. In einer bikonfessionell fusionierten Theologenfakultät müßte ein evangelischer Theologe bei einer katholischen Habilitation oder sonstigen Prüfung zu Fragen des Petrusamtes, der päpstlichen Unfehlbarkeit, Mariologie, Sakramentenlehre u. a. m. die verwaltungsrechtlichen Befangenheitsvorschriften, vor allem aber die Wissenschafts- und Glaubensfreiheit des katholischen Kandidaten massiv verletzen, wenn er dessen katholische Positionen nach seiner eigenen Wissenschafts- und Glaubensüberzeugung als unhaltbar beurteilt und verwirft. Ebenso würde die Forderung, sich über das eigene Bekenntnis und Wissenschaftsverständnis hinwegzusetzen, seiner eigenen Glaubens- und Wissenschaftsfreiheit und seiner Amtspflicht zur Vertretung des eigenen Faches und der eigenen Überzeugung zuwiderlaufen, zu der er vom Staat mit Einverständnis seiner Kirche berufen wurde. – Wenn das Bekenntnisprofil des Religionsunterrichts und der Theologie an der Universität eingeebnet ist, wird die Umwand-

lung der theologischen in *religionswissenschaftliche* Fakultäten eine Frage der Zeit sein, zumal diese Disziplinen ja äußerlich die gleichen Gegenstände mit vielen Querverbindungen bearbeiten (E V, 5, 6). – Eine Auflösung der bekenntnismäßigen Konturen wird letztlich die Kirchen zwingen, die Ausbildung der Theologen und Religionslehrer auf kircheneigene Institutionen abzuziehen. Der Kulturstaat und die deutsche Universität würden dadurch wesentlich verarmen, die Universitätstheologie zum Orchideenfach verkümmern, ihre akademische Freiheit und ihre interdisziplinären Verbindungen an der Universität verlieren und ihre gesellschaftliche Ausstrahlung weithin einbüßen. Allgemein würde damit die öffentliche Bedeutung der Religion im gesellschaftlichen Bewußtsein nachhaltig reduziert. Das Ende des staatlichen Religionsunterrichts dürfte dann abzusehen sein.

Die Folgen einer *Verfassungsänderung*, welche die Schranken des Art. 7 III GG in dieser Richtung lockern sollte, sind von des Instanzen des Bundes und der Länder, der Parteien und gesellschaftlichen Gruppen und insbesondere von den Kirchen und den Religionspädagogen selbst zu bedenken. Auch wird durch die Fusion im Religionsunterricht generell das System eigenständiger – durch ihr besonderes Bekenntnis konstituierter – Religionsgesellschaften verwirrt und aufgebrochen, das in der pluralistischen Gesellschaft eine grundlegende und unersetzliche Funktion erfüllt (D IV, 1; E III, 2–5), weil auf ihm die Ordnung und Gliederung vieler staatskirchenrechtlichen Beziehungen beruht, ob es sich nun um Hochschule, Schule, Militär- und Anstaltsseelsorge, Kirchensteuer, Kirchengut, Diakonie und Denkmalpflege u. a. m. handelt.

Eine Fusion des Religionsunterrichts ist freilich nicht nur juristisch unzulässig, sondern auch pädagogisch unnötig:

8. Durch *konfessionell-kooperativen Religionsunterricht* kann das Bedürfnis der Kirchen und Religionspädagogen nach intensiverer Begegnung ohne Kollateralschäden erfüllt werden.

„*Kooperation ja, Fusion nein*!" sollte die Devise lauten. Die ökumenische Verständigung und künftige Vereinigung setzt gegenseitiges Kennenlernen, Abbau der Vorurteile, Bereitschaft des Hörens auf die andere Konfession voraus. Erreichbar ist dies in den Formen des geltenden Rechts. Das hat die besonnene Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz und der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) „Zur Kooperation von Evangelischem und Katholischem Religionsunterricht" von 1998 nach deren Denkschriften von 1994 und 1996 umrissen. Das Ziel ist, „ein vertieftes Bewußtsein der eigenen Konfession zu schaffen, die ökumenische Offenheit der Kirchen erfahrbar zu machen und den Schülerinnen und Schülern beider Konfessionen die authentische Begegnung mit der anderen Konfession zu ermöglichen", wie dies die einschlägige Vereinbarung der evangelischen Landeskirchen und katholischen Diözesen im Bundeslande Baden-Württemberg vom 1. 3. 2005 formuliert. Damit wird eine schon bisher eher zufällig aus konkretem Anlaß vor Ort geübte Praxis allgemein institutionalisiert. Das erscheint sachgerecht und rechtsstaatlich geboten, um die Zusammenarbeit konsequent und auf Dauer zu sichern und klar von den anderen Modellen eines unkonfessionellen, interreligiösen und interkonfessionell fusionierten Religionsunterricht abzugrenzen.

9. Dem *Rechtscharakter* nach ist dieser kooperative Religionsunterricht als *konfessioneller* Religionsunterricht gemäß Art. 7 III GG zu verstehen und zu vollziehen. Dies fordern auch die beiden großen Kirchen in ihren offiziellen Stellungnahmen und wollen es durch ihre Aufsicht sicherstellen. Jede Religionsgemeinschaft trägt also die ausschließliche Verantwortung dafür, daß ihr Religionsunterricht in allen seinen Teilen im Sinn ihres *eigenen Bekenntnisses* ausgestaltet, vollzogen und beaufsichtigt wird. Aber seine Planung und Durchführung in kooperativer Form wird zwischen den Kirchenbehörden und mit der Schulverwaltung einvernehmlich abgestimmt.

Den *Schülern* der beteiligten Kirchen steht die Teilnahme am Religionsunterricht der anderen Konfession prinzipiell offen. Die im „Gaststatus" (E IV, 6) gewährte Teilnahme konfessionsloser und konfessionsfremder Kinder wird dadurch allgemein zugelassen und geregelt. Die kooperative Erteilung ist den Schülern und den Erziehungsberechtigten mitzuteilen und im Zeugnis aufzuführen, damit sie wissen, daß die Kinder dem Einfluß eines fremden Bekenntnisses ausgesetzt sind, und sie nicht in ihrer Religionsfreiheit beeinträchtigt werden. Als „Unternehmer" dieses Religionsunterrichts muß sie der konfessionell neutrale Staat darüber informieren.

Der *Status der Religionslehrer* wird durch die kooperative Form des Religionsunterrichts nicht verändert. Die Autorisierung zum Unterricht geschieht nur durch ihre eigene Religionsgemeinschaft, obwohl auch Schüler der anderen Konfession an ihm teilnehmen. Der Unterricht ist nur dieser Religionsgemeinschaft zuzurechnen; er ist kein bikonfessioneller Unterricht der beiden Religionsgemeinschaften „zur gesamten Hand". Eine Doppelbevollmächtigung von der evangelischen und der katholischen Kirche findet nicht statt. Sie widerspräche auch dem übergeordneten kirchlichen und staatlichen Recht, weil c. 805 CIC die mission canonica durch den Diözesanbischof und die entsprechenden Normen der evangelischen Landeskirchen die Vokation durch die Kirchenleitung vorschreiben, worauf Art. 7 III GG verweist und keinen Raum für abweichende Vereinbarungen läßt. Aus der Bevollmächtigung zum kooperativen Unterricht erhält der Religionslehrer nicht die Befugnis, die Bindung an das eigene Bekenntnis aufzugeben und es durch fremde Bekenntnislehren auszutauschen und zu bekämpfen.

10. Der *Inhalt* des Unterrichts wird zwar gemeinsam vorbereitet und aufeinander abgestimmt, aber von beiden Kirchen jeweils nach ihren Grundsätzen eigenständig beschlossen, vertreten und verantwortet. Soweit die ökumenische Einigkeit reicht, kann das Unterrichtsprogramm die Lehren beider Kirchen als gemeinsames Bekenntnis vermitteln. Soweit die ökumenische Übereinstimmung zwischen ihnen fehlt, klafft freilich eine *Konsenslücke* auch im gemeinsamen Unterrichtsprogramm. Im konfessionell-kooperativen Religionsunterricht steckt deshalb notwendig Konsens und Dissens zugleich. Soweit die Differenzen reichen, kann er nur differenzieren: Den Bekenntnisstandpunkt der eigenen Kirche wird der Religionslehrer bekenntnismäßig vertreten, über die Lehren der anderen Seite kann er nur in loyaler Distanz nach deren Selbstverständnis „neutral" informieren. Insoweit ist dem Religionsunterricht ein Teil *Religionskunde* eingefügt, der jedoch dem bekenntnisbestimmten Charakter der jeweils den Unterricht erteilenden Religionsgemeinschaft untergeordnet sein muß (E V, 5, 6).

11. Diese *partielle Sinndifferenz* ist dem konfessionell-kooperativen Religionsunterricht notwendig immanent: Soweit die theologische Konsenslücke reicht, wird der evangelische wie der katholische Religionsunterricht die *gemeinsamen* Gegenstände jeweils *verschieden* nach den Maßstäben der eigenen Konfession auslegen und in ihrem Geiste vermitteln. Diese Sinndifferenz kann weder religionspädagogisch durch optimale Kooperation noch juristisch durch generelle Formulierungen („doppelkonfessioneller" Art wie im Alten Reich [B III, 5]) behoben werden, durch die sich die beiden Kirchen gegenseitig und der Schulverwaltung die „*Übereinstimmung*" des Unterrichtsprogramms mit ihren bekenntnismäßigen Grundsätzen gemäß Art. 7 III GG beteuern. Diese Spaltung infolge der schmalen, aber tiefen Kluft in der ökumenischen Einheit können die Religionslehrer weder unbeschädigt übersehen noch überspringen. Kooperation in der Wahrheitsfrage verträgt keine Illusionen. Die Religionspädagogik wie das Staatskirchenrecht stoßen hier an die Grenzen ihrer Gestaltungsmacht. Auch der Religionsunterricht kann nur den Weg zur Ökumene öffnen, aber ihr künftiges Ergebnis nicht vorwegnehmen oder fingieren.

12. Die Detailfragen der Kooperation betreffen besonders die Tatbestandvoraussetzungen einer generellen oder einer einzelfallmäßigen Öffnung jeweils in bestimmten Schularten und Schulstufen, die Projektplanung und Vorbereitung, den Umfang und die Formen des Unterrichts in Teamarbeit, alternierendem Turnus, Einladungen und gegenseitiger Vertretung, sodann die Fortbildung und Begleitung der Religionslehrer, den Austausch der Unterrichtsmaterialien, die Verbindung mit den Eltern und den Ortsgemeinden, die Verflechtung mit Schulgottesdiensten und die Aufsicht und die Nacharbeit durch Auswertung der Erfahrungen. Freilich sitzt der Teufel auch hier im Detail. In ihm muß sich erhärten, daß die konfessionelle Kooperation nicht in eine unzulässige Fusion des Religionsunterrichts umschlägt. Konfessionell-kooperativer Religionsunterricht stellt sich mithin als über Kreuz ausbalancierter Religionsunterricht klassischen evangelischen und katholischen Zuschnitts mit dauerhaft institutionalisiertem Gaststatus für konfessionsfremde Schüler dar. Als solcher kann er sich ökumenisch wie schulisch gleich belebend und lohnend erweisen.

Durch *Vereinbarung* zwischen den betroffenen Religionsgemeinschaften und zwischen diesen und der Schulverwaltung muß eine verläßliche und klare Rechtsgrundlage für die Planung und Durchführung des kooperativen Religionsunterrichts geschaffen werden. Einseitig kann dieser weder von den Religionsgemeinschaften noch von der obersten Kultusverwaltung oder der örtlichen Schulverwaltung eingeführt werden, weil er die staatliche Schulhoheit und das Selbstbestimmungsrecht der Religionsgemeinschaften (Art. 4, 140 GG/137 III WRV) im Kern tangiert.

IV. Integration der Muslime mit Wahrung ihrer religiösen Identität?

1. Die Rolle der Muslime in der Gesellschaft und Rechtsordnung wird ein Hauptproblem des freiheitlichen Kulturverfassungsrechts und Staatskirchenrechts in Deutschlands Zukunft sein. Etwa drei Millionen Muslime sind in die Bundesrepublik zugewandert und wollen hier auf Dauer bleiben; in abschätzbarer Zeit werden sie sich auf die doppelte, ja dreifache Zahl vermehren, während die angestammte deutsche Bevölkerung nach den derzeitigen demographischen Perspektiven erheblich schwinden wird; ein eventueller EU-Beitritt der Türkei würde diese Entwicklung dramatisch beschleunigen. Als streng monotheistische Offenbarungsreligion ist der Islam erfüllt von entschiedenem Gehorsamsanspruch und Weltgestaltungsverlangen; mit den kleineren Religionsgemeinschaften in Deutschland ist er an Kraft und Größe nicht zu vergleichen. Auch fehlen den Muslimen, zumal ländlicher Herkunft, die Erfahrungen der konfessionellen Koexistenz, Parität und Toleranz, welche in Deutschland seit dem Dreißigjährigen Krieg und dem Ende des Konfessionellen Zeitalters die soziale Kultur bestimmten und als ungeschriebene Verfassungsvoraussetzungen das „faktische" Fundament des Staatskirchenrechts bildeten. So suchen sie sich als Minorität durch ihre religiöse Erziehung und Lebensgestaltung gegen das westliche Denken, Gesellschafts- und Staatssystem abzuschotten.

2. Auf die *Integration* des großen muslimischen Bevölkerungsteils in das Bildungssystem ist der Verfassungsstaat existentiell angewiesen, weil die demokratische Willensbildung und die rechts- und sozialstaatliche Friedenssicherung auf der allgemeinen geistigen Kommunikation und rationalen politischen Approbation der Wähler beruhen (E II, 1, 2) und diese durch geistig und politisch renitente, ja militante Enklaven empfindlich gestört und zersetzt werden. Andererseits schützt die Verfassung die Muslime auch in ihrer religiösen und kulturellen *Identität*. Zwang zur Assimilation ist durch die Grundrechtsgarantien der Art. 4 und 5 GG, aber auch Art. 6, 7 IV, 8, 9 GG ausgeschlossen. Und evident erscheint im Spiegel der historischen

Erfahrungen: Staatseingriffe, die den Muslimen ihre religiöse Identität nehmen oder beeinträchtigen wollen, werden ihre Integration entscheidend erschweren, wenn nicht verhindern. Vertrauen zum freiheitlichen Verfassungsstaat und seinen Institutionen werden sie nur fassen, wenn sie gewiß sein können, daß die staatlichen Schule ihre Kinder nicht der eigenen Religion, Familie und Lebenswelt entfremden, sondern ihnen dazu verhelfen will, sich ihren muslimischen Glauben nach ihrem originären religiösen Selbstverständnis anzueignen und sich damit ohne Selbstaufgabe in einer Umwelt zu behaupten, die das Zusammenleben mit Andersgläubigen nun einmal unumgänglich mit sich bringt.

3. *Integration und Identität* verbinden sich in der religiösen Erziehung zum Kardinalproblem. Dem Religionsunterricht kommt dafür eine Schlüsselstellung im freiheitlich demokratischen Kulturstaat zu. Doch hier existiert gegenwärtig ein Vakuum, ja Chaos. Regulärer islamischer Religionsunterrichts gem. Art. 7 III GG scheiterte bisher an der Zerstrittenheit der islamischen Gruppierungen, aber auch an der Säumnis der deutschen politischen Kräfte und staatlichen Instanzen, die das Problem aus unterschiedlichen Gründen vor sich hergeschoben und dadurch potenziert haben. So wird die religiöse Unterweisung der muslimischen Kinder den *Koranschulen* überlassen, die von den örtlichen Moscheegemeinden auf vereinsrechtlicher Grundlage als freie Religionsausübung nach Art. 4 II GG betrieben werden. Sie wirken in strikter *Trennung* vom Staat und vom staatlichen Schulsystem und bleiben als eine Art religiöser Subkultur im Verborgenen, weshalb in manchen von ihnen der Nährboden fanatischer islamistischer Zellen vermutet wird. Unbeachtet von den Medien stehen sie vollständig außerhalb des Kommunikationssystems der Gesellschaft, das die existenznotwendige Basis für ein funktionierendes demokratisches System bildet. Die deutschen Schulverwaltungen wissen von ihnen eingestandenermaßen nichts und befinden sich hier im Dilemma: Denn die staatliche Erziehungsverantwortung umfaßt zwar nach Art. 7 I, III GG prinzipiell auch die religiöse Erziehung der Kinder muslimischen Glaubens (E II, 7, 8; D IV, 5, 6); diese liegt auch durchaus im öffentlichen Interesse, damit sie den Rückhalt an ihren religiösen und familiären Bindungen nicht verlieren und nicht isoliert und orientierungslos den radikalen säkularen Ideologien und Gefahren der modernen Industrie- und Vergnügungsgesellschaft verfallen. Aber die staatlichen Behörden müssen heute sehenden Auges diese Kinder hunderttausendfach den Koranschulen zur entscheidenden Prägung ihrer Überzeugungen und Lebensführung überlassen. Die strikte Trennung von Staat und Religionsgesellschaften im Erziehungswesen entfaltet gerade in der multikulturellen und multireligiösen Situation zunehmend kontraproduktive Auswirkungen, die den liberalen Kräften einst unvorstellbar waren und ihren traditionellen Zielsetzungen diametral zuwiderlaufen (D V, 4, 5).

4. Die *Schwierigkeiten* sind freilich offenkundig. Ist ein Religionsunterricht nach dem „klassischen" Modell des Art. 7 III GG – auch wenn die Rechtsform generell allen Religionen offensteht (D IV, 6) – nicht doch der Sache nach nur auf die christliche Religion eingestellt, was die Prämissen, Erwartungen und Zusammenarbeit zwischen Staat und Religionsgesellschaft angeht? Sind die Muslime selbst an einem Unterricht des säkularen Staates interessiert? Sind sie zur Kooperation mit den staatlichen Instanzen in der Lehrplangestaltung, Unterrichtserteilung, Lehrerbildung, Schulaufsicht imstande und bereit? Ist der Islam mit den Grundwerten der freiheitlich demokratischen Verfassung vereinbar, was seine Lehren über Religion, Recht und Staat, über die Trennung von Staat und Religionsgemeinschaft, über die Autonomie und Säkularität der pluralistischen Gesellschaft, über die Religionsfreiheit des Individuums und der anderen Religionsgemeinschaften angeht? Darf der säkulare Verfassungsstaat selbst Glaubenslehren vermitteln, die im Widerspruch zur Verfassung die Einheit von Religion, Staat und Recht fordern? Verpflichtet ihn die Verfassung nicht zur Umerziehung der muslimischen Jugend im religiösen Kernbereich, aus dem die Kalamitäten fließen

und nur dort auszuräumen sind? Hat er also erneut ein „Ius reformandi" (A I, 1; A IV, 4; B II, 5; B IV, 4) auszuüben – nun im Dienst einer aufgeklärten „Zivilreligion"? Sieht er sich paradox in die Fronten des Konfessionellen Zeitalters zurückgeworfen?

5. Als *Notlösung* haben die deutschen Bundesländer die Unterweisung in Islam anstelle eines ordentlichen Religionsunterrichts nach Art. 7 III GG diskret im *„Muttersprachlichen Ergänzungs-Unterricht"* arrangiert, der ursprünglich den muslimischen Fremdarbeiterkindern die Rückkehr in ihre Heimat erleichtern sollte. Als Rechtsgrundlagen dafür dienen Ministerialerlasse, förmliche Gesetze wurden nirgends erlassen. – Die Ausgestaltung des Unterrichts zeigt ländermäßig große Unterschiede. Seine Konturen schwanken zwischen glaubensorientiertem Religionsunterricht („zur ‚religiösen Identitätsfindung' im muslimischen Glaubenszeugnis und Ethos") und bloßer Religionskunde. Bei der Festlegung der Lehrinhalte lassen sich manche Kultusverwaltungen durch Sachverständige der Religionswissenschaft, durch muslimische Autoritäten und Vereinigungen oder durch gemischt ausgewählte „runde Tische" beraten; andere übernehmen schlichtweg die Lehrpläne muslimischer Herkunftsländer oder stellen die Unterrichtsinhalte ganz dem einzelnen muslimischen Religionslehrer anheim. In die staatliche Erziehungsverantwortung wird der islamische Unterricht unterschiedlich intensiv einbezogen. Ein Teil Bundesländer der übernimmt selbst die staatliche Organisation, Personalhoheit, Schulaufsicht und Kosten dieses Unterrichts und stützt sich dabei hinsichtlich der Lehrpläne und der Lehrbefugnis der Religionslehrer auf die Entscheidung und Entsendung durch ihre Herkunftsländer, vor allem die Türkei. Andere Länder überlassen auch seine Organisation und Durchführung den Herkunftsländern als „Konsulatsunterricht", für den die deutsche Schulverwaltung keine Entscheidungsbefugnisse über die Lehrinhalte, Lehrplangestaltung, Ausbildung und Personalhoheit besitzt, ihn aber durch Überlassung der Schulräume, kooperative Stundenplanregelung, namhafte staatliche Mitfinanzierung, Ausweisung in den Zeugnissen in den deutschen Schulbetrieb eingliedert. – Offenkundig entsprechen alle diese Provisorien weder den besonderen Vorgaben des Art. 7 III GG noch den allgemeinen Normen des Kulturverfassungsrechts und des Staatskirchenrechts, von denen die Länder als Dauerlösung nicht abweichen können.

V. Kriterien, Kompetenzen und Organisation islamischen Religionsunterrichts

Die *verfassungsrechtliche Zulässigkeit* eines regulären islamischen Religionsunterrichts nach Art. 7 III GG ist – im Prinzip – heute in der Politik und Rechtswissenschaft so gut wie unbestritten, und auch die mancherlei Probleme seiner juristischen Ausgestaltung dürften mit gewissen Übergangsmodalitäten lösbar sein. Das Hauptproblem liegt im *Faktischen*: Ob er von der Bevölkerung, d. h. vor allem von den Muslimen selbst, angenommen wird, erscheint derzeit noch ungewiß. – Die *Ziele* des Art. 7 III GG haben jedenfalls auch für sie Gültigkeit:

1. Zur *Grundrechtsverwirklichung* der Religionsfreiheit steht der Religionsunterricht auch den *Muslimen* offen, wenn sie die verfassungsrechtlichen Voraussetzungen und Grenzen einhalten. Der Religionsunterricht des Grundgesetzes ist nicht auf die christliche Religion beschränkt; die Revolution von 1918/19 hat die tausendjährige Epoche des Christlichen Staates beendet (C III, 4; G III, 1). Religionsfreiheit ist nach Art. 4 und 3 III GG allen Bürgern aller Religionen ohne Privilegierung und Diskriminierung garantiert. Der Religionsunterricht soll ihnen als institutionelle Hilfe zur Aneignung und Verwirklichung ihres Glaubens im Leben dienen (D IV, 4, 5; E IV, 3). Auch beim Islam gehört es – wie bei allen Offenbarungsreligionen – zentral zur freien Glaubensentfaltung und Religionsausübung, daß die Gläubigen die göttliche Offenbarung ihrem Bekenntnis gemäß durch Lehrer, die von ihrer Religionsge-

meinschaft autorisiert sind, tradiert erhalten (D IV, 1). Als „ordentliches Lehrfach" soll der Religionsunterricht den Kindern die Quellen ihrer religiösen Tradition erschließen und ihren Glauben im Selbstverständnis ihrer Religionsgemeinschaft bilden, damit sie ihn im Leben entfalten und in fremder Umgebung behaupten können. Durch ihn sollen sie auch die anderen Religionen vom Standpunkt des eigenen Glaubens aus kennen lernen und bewerten können, um so das Zusammenleben mit Andersgläubigen ohne Selbstaufgabe in gegenseitiger Achtung zu erlernen und einzuüben. Nur Religionsunterricht im unverfälschten eigenen Bekenntnis (E IV, 10) schafft das Vertrauen, daß der Staat den Gläubigen als Förderer nicht nur der allgemeinen Freiheit in den weltlichen Dingen, sondern auch in ihrer eigenen religiösen Tradition und Vergewisserung begegnet. Religionsunterricht ist im weltlichen Verfassungsstaat um der Bürger, nicht um des Staates willen da, auch wenn sich dieser daraus eine Förderung des Gemeinwohls erwartet (D VI, 1 d).

Als *staatliche Kulturaufgabe* ist freilich islamischer Religionsunterricht hierzulande an Bedeutung nicht mit dem christlichen (E IV, 3) zu vergleichen, weil der Islam für die Entwicklung der deutschen wie auch der gesamten westeuropäischen Kultur im Kulturaustausch und Kulturkonflikt nur sporadisch und eher peripher stimulierend war. Auch künftig wird er in der säkularisierten und pluralistischen Situation von heute nur begrenzte kulturelle Wirkungen entfalten. Aber der Kulturbegriff der Verfassung ist in der zunehmend multikulturellen Gesellschaft nicht auf die Traditionen nationaler und religiöser Art beschränkt. Die kulturelle Eigenart von Minderheiten ist in den Grundrechtsschutz der freiheitlichen Verfassung, vor allem der Art. 4 und 5 I und III GG, einbezogen. Wie das Staatskirchenrecht insgesamt steht der Religionsunterricht gemäß Art. 7 III GG auch anderen als den überlieferten Religionen als kulturellen Potenzen offen. Auch die Muslime haben verfassungsrechtlich Anspruch auf gleiche Würde und gleichberechtigte Achtung ihrer kulturellen und religiösen Existenz.

2. Der Staat muß seine *Kulturstaatsverantwortung* und Erziehungshoheit (Art. 7 I GG) wahren. Er muß folglich selbst die organisatorischen Rahmenbedingungen und das pädagogische Niveau des islamischen Unterrichts normieren und durchsetzen, in welchen Rechtsformen und durch welches Lehrpersonal auch immer das geschieht. Muslimischer Religionsunterricht muß gemäß Art. 7 I und III GG als ordentliches Lehrfach in Staatsfunktion durch Amtswalter des Staates erteilt werden, wofür die Schulverwaltung die demokratische Verantwortung vor Volk und Volksvertretung zu tragen hat, wenngleich nur auf den weltlichen Rahmen des Religionsunterrichts beschränkt (E IV, 8). Er muß deshalb die weltliche Erziehungsaufgabe ohne Qualitätsminderung erfüllen. Der Staat muß die Lehrpläne prüfen und genehmigen und ihre Einhaltung gewährleisten. Die Unterrichtssprache muß Deutsch sein, um die Schulaufsicht zu ermöglichen. Die staatliche Schulaufsicht und Erziehungsverantwortung ist nach Art. 7 I GG unverzichtbar, soweit nicht (wie für Berlin) die Ausnahmeregelung des Art. 141 GG (Bremer Klausel) gilt. Im regulären muslimischen Religionsunterricht kann deshalb der Staat (der über das Wirken der Koranschulen völlig im Dunkeln tappt) die Einhaltung der staatlichen Erziehungsziele und Grundwerte der Verfassung durch die Lehrplangestaltung und Schulaufsicht sichern, auch dafür sorgen, daß die Information muslimischer Kinder über die fremden Religionen in einer Weise geschieht, die deren Religionsfreiheit nach Art. 4 GG respektiert. Der Religionsunterricht und die Religionslehrerausbildung können deshalb nicht auf Dauer in den internen Verantwortungsbereich islamischer Gruppen oder auswärtiger Staaten überantwortet werden, wie dies derzeit so oder so durchweg der Fall ist.

3. Der religiös neutrale *Staat* ist jedoch auf die *weltlichen Rahmenbedingungen* des islamischen Religionsunterrichts beschränkt, da er keine Staatsreligion, aber auch keine Staatsideologie

areligiöser bzw. antireligiöser Prägung besitzt. Die Entscheidung der religiösen Wahrheitsfrage hat er seinen Bürgern und ihren Religionsgemeinschaften zu überlassen (D III, 1–4); das gilt auch für die Muslime und für ihren Religionsunterricht in Islam. Der Staat kann nicht kraft eigener Autorität entscheiden, was die Muslime als die „wahren" oder verfälschten, als die „richtigen" oder häretischen Bekenntnisinhalte des Islam anzusehen haben; das ist in der Lehre und in der Praxis unbestritten. Er kann deshalb auch seinen Religionslehrern diese Entscheidung nicht delegieren. Er kann auch nicht übergreifend für alle Richtungen des Islam ein allgemeinverbindliches islamisches Religionsverständnis definieren und seinem Unterricht zugrunde legen. Der säkulare, religiös neutrale Staat darf das Selbstverständnis und die Selbstdarstellung der Muslime hinsichtlich ihres Bekenntnisses *nicht* durch dessen *Fremddarstellung* nach säkularen, über- oder fremdkonfessionellen Kriterien rechtlich ersetzen und faktisch verdrängen. Der Staat hat hier *Neutralität* zu wahren, die ihn einerseits zur Distanz, andererseits zur Respektierung und Berücksichtigung der religiösen Momente verpflichtet (C VI, 6). Religiöse Neutralität Sinn des Grundgesetzes verbietet, daß der säkulare Staat *die religiösen Inhalte* der Grundrechtsträger selbst in laizistischer Tendenz „neutralisiert", relativiert und säkularisiert.

Der Staat ist also unabdingbar auf die Mitarbeit muslimischer Vereinigungen angewiesen, die kraft ihrer Religionsfreiheit die religiösen Maßstäbe und Entscheidungen des Religionsunterrichts für Muslime zu bestimmen haben.

4. Für die *Kompetenzen und Maßstäbe* gilt nach Art. 4 und 7 III GG auch hier die allgemeine Maßstabregelung in den grundrechtsrelevanten „gemeinsamen Angelegenheiten" (E II, 8; E IV, 8): Der Staat hat die weltlich-kulturellen Rahmenbedingungen zu entscheiden und zu verantworten. Die geistlich-bekenntnismäßigen Inhalte aber sind den islamischen Religionsgemeinschaften bzw. Dachorganisationen nach ihrem religiösen Selbstverständnis zu überlassen, weshalb beide Teile kooperieren und die Entscheidungen der anderen Seite respektieren müssen. Das gilt für die Aufstellung der Lehrpläne, die Religionslehrerausbildung, den Schulunterricht, die Schulaufsicht und die Bestellung des Lehrpersonals hinsichtlich seiner religiösen Lehre und Lebensführung. Dies folgt aus der staatlichen Erziehungsverantwortung, der Religionsfreiheitsgarantie und dem Selbstbestimmungsrecht der Religionsgemeinschaften gemäß Art. 4 7 I, III, 140 GG/137 III WRV. Bei einem muslimischen Religionsunterricht mag freilich der Verwaltungsvollzug in der Anlaufphase schwieriger sein als beim christlichen, bei dem die Zusammenarbeit des säkularen Staates mit den Kirchen seit 1919 reibungslos funktioniert.

5. *Als Ansprechpartner* müssen die Muslime eine *Organisation* schaffen, die in festen, auf Dauer angelegten Formen zur Kooperation mit dem Staat fähig und willens ist und die den Anforderungen rechtsstaatlicher Klarheit und Verwaltungseffizienz genügt. Notwendig ist dafür eine eindeutige Regelung ihrer religiösen Grundlagen und Ziele, ihrer Organisationsstruktur und Mitgliedschaftsverhältnisse, der religiösen und rechtlichen Leitungsbefugnisse und Vertretungsmacht ihrer Organe. Die positive und negative Religionsfreiheit erfordern, daß die Schüler und Erziehungsberechtigten dieser Organisation in einem *Mitgliedschaftsverhältnis* angehören, welches auf einem eindeutigen, dem Willen des Schülers bzw. Erziehungsberechtigten persönlich zurechenbaren Rechtsakt beruht (E III, 5, 6). Nur dann sind die Leitungsorgane zu deren Vertretung dem Staate gegenüber autorisiert. Die Schulverwaltung muß verbindlich wissen, welche Schüler sie in der Schulordnung, Unterrichtserteilung, Notengebung, Versetzungserheblichkeit u. a. m. zu betreuen hat. – Der religiös neutrale Staat kann im freiheitlichen Trennungssystem diese Organisation der Muslime als Ansprechpartner weder selbst aus eigener Autorität schaffen, noch darf er die Schüler und Eltern einer der rivalisierenden muslimischen Gruppen als alleinverbindlicher Autorität des Islam unterwerfen.

Irrelevant ist für das Staatskirchenrecht der universal erhobene Anspruch partikularer islamischer Autoritäten oder Gruppen, für alle Muslime kraft höherer religiöser Autorität sprechen und handeln zu dürfen.

6. Diese Organisation muß nicht sämtliche Muslime im Lande vereinen, da Art. 7 III GG weder die ökumenische Einheit der Christen noch der Muslime voraussetzt. Aber sie muß kraft ihrer Mitgliederzahl und regionalen Verbreitung, inneren Homogenität und Konsistenz, umfassenden Zielsetzung und Kompetenz die Möglichkeit der *kontinuierlichen Kooperation* mit der staatlichen Kultusverwaltung sicherstellen und den staatlichen Verwaltungs- und Finanzaufwand mit Tausenden muslimischer Religionslehrer in einem Bundesland rechtfertigen. – Ephemere und lokale Vereinigungen mit fluktuierendem Mitgliederbestand und begrenzten Zielen und Strukturen, wie etwa örtliche Moscheevereine, scheiden dafür aus. Hingegen steht ihnen dafür die Bildung einer „*Religionsgesellschaft*" i.S. des Art. 140 GG/137 III WRV offen, worauf der Wortlaut und Sinnzusammenhang des Art. 7 III GG hinweist. Diese setzt nach deutschem Staatskirchenrecht voraus, daß sich ihre Anhänger zur umfassenden Pflege gemeinsamer religiöser Auffassungen und Aufgaben, nicht lediglich zur Verfolgung einzelner partieller Ziele, in einer rechtlichen Organisation auf Dauer vereinigen. Sie kann auch verwandte Bekenntnisse im rechtlichen Zusammenschluß umfassen und sie nach außen gemeinsam vertreten (vergleichbar der evangelischen Kirche der Union). Ansprechpartner des Staates nach Art. 7 III GG kann auch ein *Dachverband* von religiösen Vereinigungen sein, in denen sich das eigentliche religiöse Leben umfassend nur auf der Stufe dieser Vereinigungen vollzieht. Doch setzt dies voraus, daß das Mitgliedschaftsverhältnis der Schüler und Eltern nach der Satzung ihrer Vereinigungen auch die Zugehörigkeit zum Dachverband umfaßt und die von diesem übergreifend definierten religiösen Grundlagen bejaht; nur dann können folglich die Gläubigen in der Geltendmachung ihrer individuellen Belange von dem Dachverband dem Staate gegenüber repräsentiert werden. Von dem Dachverband kann jedoch nicht – wie verschiedentlich gefordert – der gemeinsame Vollzug von Gottesdiensten, Lebensriten u.a. m. verlangt werden, der in den Untergliederungen zu geschehen hat. Nach Sinn und Systemzusammenhang soll ja Art. 7 III GG speziell den Religionsunterricht als institutionelle Hilfe zur Religionsentfaltung fördern und nicht aber das religiöse Leben der Muslime im allgemeinen regeln, geschweige denn nach dem Vorbild der christlichen Kirchen gleichschalten. Art. 7 III GG verlangt auch nicht den Erwerb der öffentlichrechtlichen Korporationsqualität nach Art. 140 GG/ 137 V WRV.

7. Damit werden die Muslimen *nicht* in ein ihnen fremdes „*Kirchenmodell*" gepreßt, wie oft behauptet wird. Die Rechtsform der „Religionsgesellschaft" ist ja kein Produkt der christlichen Ekklesiologie, sondern eine Kreation der Aufklärung, um die Konfessionskonflikte in einer religiös pluralistischen Gesellschafts- und Rechtsordnung zu neutralisieren und weltlich zu lösen (E III, 3, 5). Für die Muslime ist die rechtliche Selbstorganisation als „Religionsgesellschaft" vielmehr gerade aus religiösen Gründen wichtig, ja unverzichtbar: Sie verschafft ihnen die sachgerechte *Handlungsfähigkeit* im weltlichen Rechtsverkehr und sichert ihre muslimische *Eigenart* in Abgrenzung vom säkularen Staat und von anderen Religionsgemeinschaften. Beides widerspricht nicht dem Wesen des Islam, sondern wird von ihm erfordert und hilft ihm zur Wahrung seiner Identität. Das ist die Folge seines Eintritts in die multireligiöse Gesellschaft und Staatlichkeit hierzulande. Daß in der Tradition der Muslime die Form der Religionsgesellschaft unbekannt war, folgt aus der traditionellen religiösen Einheit und geschlossen muslimischen Staatsstruktur der Herkunftsländer. Diese Einheitsidee und Staatskirchenstruktur war ja auch den christlichen Staaten eigen, bevor sie durch die religiösen Spaltungen und Kämpfe des Konfessionellen Zeitalters zur modernen Form der Religionsgesellschaft fanden (A III, 1; A IV, 1; B I, 1; E III, 1, 3).

Als offene weltliche Rahmenform des säkularen Staates steht die Rechtsfigur der „Religionsgesellschaft" allen Religionen gleichermaßen zur unterschiedlichen *religiösen Ausgestaltung* nach ihren theologischen Leitvorstellungen zur Verfügung; das wird ihnen durch Art. 140 GG / 137 III WRV als „eigene Angelegenheit" garantiert. Sie nötigt nicht zur Leugnung der göttlichen Stiftungsnatur und des ius divinum nach ihrem Verständnis von Religion und Religionsfreiheit, deshalb auch nicht zur Mißachtung ihrer dadurch vorbestimmten religiösen Organisationsformen (BVerfGE 83, 341 [354, 360]). Ihre säkulare Offenheit und Ausfüllungsbedürftigkeit ermöglicht den Religionsgemeinschaften auch die Organisation in hierarchischen und anstaltlichen Strukturen, die vom weltlichen liberalen und säkularen Vereinsmodell fundamental abweichen können. Sie zwingt ihnen nicht die „demokratische" Wahl und Abberufbarkeit ihrer Leitungsorgane durch die Mitglieder auf. Illiberale Zwangsemanzipationsversuche nach Art der Französischen Revolution und Trennungsgesetze von 1905 (C I, 7) wurden durch die Paulskirche und durch die Weimarer Nationalversammlung verworfen.

8. Die *Voraussetzungen* islamischen Religionsunterrichts nach Art. 7 III GG sind in allen Bundesländern *gegenwärtig nicht erfüllt*, wie hier nicht auszuführen ist. Das liegt an der äußeren Zersplitterung der Muslime in die Vielfalt ihrer örtlichen Moscheevereine und rivalisierenden Dachverbände, an dem Fehlen der gemeinsamen Organisation mit klaren Leitungsstrukturen, unmittelbaren Mitgliedschaftsverhältnisse und Vertretungsbefugnissen ihrer Organe, aber auch an den tiefen theologischen Unterschieden der Sunniten, Schiiten, Aleviten und der mangelnden Definition gemeinsamer religiöser Grundlagen.

Der *deutsche Staat* kann nicht für sie (in „Ersatzvornahme") einspringen, weil ihm dies die Trennung von Staat und Kirche, die Garantie der Religionsfreiheit und Religionsgleichheit und des religiösen Selbstbestimmungsrechts durch Art. 4, 3 III, 140 GG/ 137 I und III WRV verwehren. – Erst recht kann er dies *nicht fremden Staaten* – hier die Türkei – einräumen, indem er deren Lehrpläne und Religionslehrer über den Kopf der betroffenen Muslime hinweg autorisiert. Nur den Religionsgemeinschaften werden nach Art. 7 III GG Mitwirkungsrechte für ihre eigenen Mitglieder eingeräumt. Auswärtigen Staaten Hoheitsrechte zu übertragen, die die deutschen Behörden nicht einmal selbst in Anspruch nehmen könnten, widerspricht eklatant dem Demokratie- und Rechtsstaatsgebot. – Auswärtigen geistlichen Würdenträgern oder islamischen Hochschulen können Mitwirkungsrechte nur eingeräumt werden, wenn die Satzung einer deutschen Religionsgemeinschaft dies rechtsgültig für ihre Mitglieder autorisiert. Auch *„Runde Tische"* können die verfassungsrechtlichen Defizite nicht ersetzen.

9. In der *Vorbereitungs- und Anlaufsphase* können die deutschen Kultusverwaltungen freilich Lehrpläne und Unterrichtsformen von Islamwissenschaftlern, christlichen Religionspädagogen, Vertretern muslimischer Gruppen und türkischen Regierungsbeamten für einen islamischen Religionsunterricht entwerfen und erproben lassen, der künftig die Normvorgaben des Art. 7 III GG erfüllt. Die Herstellung des Verfassungszustandes erfordert einen stufenweisen Entwicklungsprozeß mit langwierigen regionalen Schulversuchen und eine jahrelange Religionslehrerausbildung, die sich nicht durch einen Normakt aus dem Boden stampfen läßt.

Als *Übergangslösung* sind solche Vorformen – nach der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts zu analogen Fällen – verfassungsrechtlich zulässig, weil sie der Regelung des Art. 7 III GG „näher" stehen als die Nichteinführung oder Ersetzung des Religionsunterrichts durch eine staatliche Religionskunde, die der Glaubensüberzeugung der betroffenen Bürger nicht entspricht, ja widerspricht. – Auch wenn sich *nur ein Teil* der Muslime am staatlichen Religionsunterricht beteiligen wird und andere sich in den Koranschulen abkapseln wollen, sollte er den kooperationswilligen Gruppen ernsthaft, nachhaltig und geduldig angeboten werden – mit staatlicher Vermittlungshilfe zur Überwindung ihrer innermuslimischen

Differenzen. Das wird ihre Integration wesentlich fördern, den Vorwurf der Diskriminierung der Muslime entkräften, der unter den Fundamentalisten kursiert, und überdies die laizistischen Unterstellung widerlegen, daß der Religionsunterricht als anachronistisches „Privileg" der christlichen Staatsreligion aus der Zeit des monarchischen Obrigkeitsstaates fortgeschleppt werde. Das Schicksal des christlichen Religionsunterrichts wird auch davon abhängen, daß das freiheitliche Modell des Art. 7 III GG in der multikulturellen Gesellschaft als allgemeines Rechtsinstitut der Grundrechtsverwirklichung vital erhalten wird. – Schwierigere Fragen aber wirft der Inhalt des Unterrichtsprogramms auf:

VI. Vereinbarkeit des Islam mit der Verfassung?

Die *Vereinbarkeit* eines islamischen Religionsunterrichts *mit der Verfassung* ist in der Öffentlichkeit verschiedentlich in Zweifel gezogen worden. Hier ist vorab zu klären, was eigentlich die Verfassung verlangt und verwehrt, erlaubt und toleriert, was folglich „Vereinbarkeit" mit ihr bedeutet und auf welche der unterschiedlichen Inhalte und Formen des Islam sich das bezieht? Gewisse Unterscheidungen sind hier vonnöten:

1. Die *inhaltliche Gleichschaltung* der islamischen Lehren, Kult- und Organisationsformen mit dem Geist und der Gestalt der weltlichen Verfassung wird von dieser nicht gefordert und kann deshalb auch nicht als Voraussetzung und Gegenstand des Religionsunterrichts verlangt werden. Die Verfassung legt den Muslimen nicht die Pflicht auf, die Grundrechte und die demokratischen und rechtsstaatlichen Verfassungsprinzipien als Glaubensgut zu rezipieren und in ihren religionsrechtlichen Strukturen zu kopieren – wie auch die christlichen Kirchen diese säkularen Ideen und Strukturen nicht als Inhalt bzw. Gebot ihrer evangelischen Bekenntnisschriften, päpstlichen Enzykliken und Konzilsdekrete ansehen, propagieren und in ihrem Kirchenrecht realisieren müssen. Die Verfassung garantiert allen Religionsgemeinschaften durch Art. 4 und 140 GG/137 I und III WRV das Recht der religiösen Selbstbestimmung und Eigenständigkeit und damit die Freiheit zur Entfaltung ihrer originären religiösen Lehren und Organisationsformen (BVerfGE 83, 341 [355ff., 360f.]), die vom staatlichen Recht fundamental abweichen und z.B. nach hierarchischen statt nach demokratischen Prinzipien geordnet sein können; sie müssen nur die äußeren Schranken der Staatsverfassung einhalten, die den weltlichen Frieden sichern und die Selbstbestimmung der Bürger im weltlichen Rechtsbereich gewährleisten, aber auf weltliche Staatszwecke beschränkt sind (C VII, 5, 6; D III, 1–4). – Wir sahen im langen Rückblick auf das Konfessionelle Zeitalter: Die krude Gleichschaltung der Kirchen im monarchischen Staatskirchenregiment widersprach nicht nur flagrant der katholischen Kirchenverfassung des Papalsystems, sondern auch den reformatorischen Lehren über die Zwei Reiche und Regimente, über die Freiheit des Christenmenschen und über die geistliche Kirchengewalt, welche die Kirche des Evangeliums auch heute als „Christokratie" und nicht als „Demokratie" (Karl Barth) verstehen lassen. (A II, 2; A IV, 4; D V, 1). Eine analoge – wiederum zeitgeistgerechte – Überfremdung zur „demokratisierten" bzw. „sozialistischen" Kirche bzw. Moschee wird heute allen Religionsgemeinschaften durch die modernen Freiheitsgarantien erspart. Alle Offenbarungsreligionen führen ihren Ursprung und ihre tragenden Organisationsstrukturen auf göttliche Stiftung und transzendente Rechtsgrundlagen zurück und richten die sittlichen und rechtlichen Beziehungen ihrer Mitglieder danach aus. Jede Religionsgemeinschaft darf den Glaubensabfall und die Mißachtung ihrer Gebote durch ihr Bekenntnis verbieten und mit ihren religionsrechtlichen Sanktionen verpönen, desgleichen an geschlechtsspezifischen Unterscheidungen festhalten und dies auch im Religionsunterricht vermitteln.

Die Grundrechte der weltlichen Staatsverfassung geben hiergegen keinen Schutz: Sie verpflichten als Adressaten den Staat und nicht die Gesellschaft, geschweige denn die Religionsgesellschaften, sondern dienen diesen und den Bürgern als Abwehrrechte gegen Gleichschaltungsversuche der Staatsgewalt. – Das staatliche und das kirchliche Recht (bzw. Religionsrecht anderer Religionsgemeinschaften) bilden eben gesonderte Rechtsordnungen nach ihren unterschiedlichen Legitimationsgrundlagen und Grundprinzipien, was angesichts der Trennung von Staat und Religionsgemeinschaften nach Art. 140 GG/137 I WRV einleuchtet. Die („negative") Religionsfreiheit erlaubt ja dem einzelnen, sich jederzeit durch das „Kirchenaustrittsrecht" (E III, 2) von seiner Religionsgemeinschaft mit Wirkung im weltlichen Rechtskreis zu lösen. Wer das nicht tut, bleibt den religionsrechtlichen Normen seiner Religionsgemeinschaft als Mitglied kraft seiner („positiven") Religionsfreiheit verpflichtet, die der Staat in seinem Staatskirchenrecht und in seinen kulturstaatlichen Institutionen respektiert (D IV, 2–4).

Die säkulare Verfassung will mit ihren Grundrechten und demokratischen Prinzipien ja nicht ein quasireligiöses Bekehrungsprogramm propagieren, sondern durch die Religionsfreiheit und Religionsgleichheit allen Grundrechtsträgern die Entfaltung ihres Glaubens sichern. Und deren *Religionssausübung* kann gerade auch im religiös gebotenen *Verzicht* auf weltliche Möglichkeiten des Glaubensabfalls, der Eheschließung, Ehescheidung, Abtreibung u. a. m. bestehen, die von der staatlichen Verfassung gewährt oder geduldet werden. Diese „Ausstrahlungswirkung" der Religionsfreiheit ist besonders in der religiösen Erziehung zu achten (D IV, 2, 3). Der staatliche Religionsunterricht darf deshalb die religiösen Lehren der Gläubigen nicht einem säkularen Fremdverständnis unterwerfen. Die Selbstsäkularisierung ihrer Glaubenslehren durch Rezeption eines säkularisierten Welt- und Menschenbildes kann den Muslimen – wie auch den Christen – weder allgemein noch im Religionsunterricht zugemutet, geschweige denn auferlegt werden.

Im Binnenraum der muslimischen Religionsgemeinschaft ist also die religiöse Vorstellungswelt der Muslime in ihren Lehren über Gott, Mensch und Welt, über den Wert des einzelnen und Sinn der Gemeinschaft durch die Religionsfreiheit und das Trennungsprinzip gegen staatliche Interventionen und Angleichungszwänge geschützt. – Andere Maximen aber gelten für das allgemeine Zusammenleben im *Bereich des Staates* nach den Normen der äußeren Rechts- und Friedensordnung:

2. Die *Einhaltung der Verfassung* im Leben und Rechtsverkehr der multireligiösen Gesellschaft, die Achtung der Grundrechte anderer und die Befolgung der staatlichen Gesetze ist wie für jedermann so auch für die Muslime – als einzelne und als Religionsgemeinschaft – unabdingbar geboten. Auch sie trifft hier die Pflicht zur Toleranz abweichender Glaubensrichtungen, zur Achtung der Religionsfreiheit und der Meinungsfreiheit (einschließlich des freien Religionswechsels und der Religionskritik), zu Anerkennung der Gleichberechtigung der Geschlechter, zur Wahrung des Rechtsfriedens, zur Einhaltung der allgemeinen Ordnung – auch wenn sie kraft ihrer Religionsfreiheit die geltenden Gesetze und ihre westliche Rechtskultur *theologisch* und *politisch kritisieren* und ihre Änderungsbedürftigkeit im Licht ihres Glaubens behaupten dürfen.

3. Beides gilt eben zugleich: Zwar darf der Religionsunterricht – muslimischer wie christlicher Prägung – die irdischen Verhältnisse dieser Welt der *Kritik nach religiösen Maßstäben* unterziehen und die beunruhigenden *Unterschiede* deutlich machen, die zwischen der säkularen Rechtsordnung einerseits und den Offenbarungsreligionen andererseits bestehen (D VI, 2a). So gilt in der westlichen Gesellschaft aus ihren historischen Erfahrungen ein pluralistisches Verständnis von individueller Freiheit und Gleichheit der Bürger und der Gleichwertigkeit der Religionen im weltlichen Recht (D I, 1–3; D II, 2). Das unterscheidet sich evident von

der Botschaft der Offenbarungsreligionen über die göttlich gebotene Einheit der Welt, Wahrheit des Glaubens und Lebensführung der Gläubigen (A III, 1; D VI, 2a; E V, 3) in der modernen, trotz ihrer enormen Errungenschaften von Krisen und Konflikten, Hybris und Frevel geschüttelten Welt. Diese tiefe Kluft wurde und wird auch von den christlichen Kirchen (jeweils auf ihre Weise) nicht verleugnet, sondern oft scharf kritisiert. Der liberale, säkulare Verfassungsstaat hat ihnen deshalb nicht das Recht auf Religionsunterricht streitig gemacht. Sogar die lehramtliche Verurteilung vieler moderner Verfassungsprinzipien im Syllabus von 1864 (D VI, 2b; G I, 3) hat der katholischen Kirche bis zu dessen Überwindung im Zweiten Vatikanischen Konzil nicht den Religionsunterricht gekostet.

Aber ebenso entschieden ist auf die Einhaltung des staatlichen Rechts zu dringen: Der Religionsunterricht – als Einrichtung der staatlichen Kulturverantwortung – muß auch die Schranken der Religionsfreiheit und die Pflicht zum äußeren Frieden deutlich machen, auf denen gerade auch die Freiheit der Muslime selbst zur Religionsausübung und zum Religionsunterricht beruhen (C VII, 3; D VI, 2d). Aufrufe zu theokratischer Machtergreifung, zu „Heiligem Krieg" und Revolution, zur Tötung und Verstümmelung, zu Ehr- und Freiheitsverletzung aus religiösen Gründen verstoßen gegen die verfassungsmäßigen Schranken der Religionsfreiheit und des Selbstbestimmungsrechts der Religionsgemeinschaften und entziehen diesen Freiheitsgarantien selbst den Boden. Die staatliche Erziehungshoheit darf nicht zu deren Verletzung eingesetzt werden.

4. Religionsunterricht setzt mithin die positive *Anerkennung der Verfassung,* nicht nur deren äußerliche Hinnahme ohne offenen Rechtsbruch voraus. Da er als Staatsfunktion vom Staat als „Unternehmer" mit großem Einsatz öffentlicher Mittel betrieben wird, ist dafür mehr an Loyalität zu fordern, als für die Duldung verfassungswidriger Parteien (Art. 21 GG) vorauszusetzen ist, wie öfter vorgeschlagen wurde. Diese Analogie verbietet sich, weil deren Reglungen nach Sinn, Ziel, Genesis und Systemzusammenhang hier nicht passen. Der bloße Verzicht auf Rechtsverstöße und Umsturz genügt deshalb nicht.

5. Probleme werfen insbesondere die *Erziehungsziele der Landesverfassungen* beim Religionsunterricht auf. Diese Erziehungsziele spiegeln in ihren herz- und sinnstärkenden Formulierungen das allgemeine, durch Christentum, Aufklärung und Neuhumanismus in der deutschen Schultradition verkörperte westliche Wertbewußtsein wider. Und sie verlangen nach den Erfahrungen der deutschen Weltanschauungsdiktatur in Ost und West ausdrücklich die Bejahung der Verfassungsordnung und Stärkung des Verfassungsbewußtseins durch das Unterrichtsprogramm. Sie sind verpflichtend für den gesamten staatlichen Unterricht im Bundesland. Im Sonderbereich des Religionsunterrichts werden sie jedoch wesentlich *modifiziert* durch Art. 7 III GG als vorrangige Spezialnorm des Bundesverfassungsrechts. Hiernach hat der Religionsunterricht den Schülern in erster Linie die religiösen Lehren ihrer Religionsgemeinschaft zu vermitteln; und dafür ist ihr religiöses Selbstverständnis maßgebend (D III, 1), weil er als institutionelles „Mittel zur Entfaltung der Religionsfreiheit" dient (D IV, 5), was seine Umdeutung und Gleichschaltung nach fremden Kriterien verwehrt.

Dieses Ergebnis entspricht auch der herrschenden Grundrechtsinterpretation und höchstrichterlichen Judikatur über die Wechselwirkung zwischen den Grundrechten und Schrankengesetzen (D IV, 4). So wird die Religionsfreiheit zwar eingeschränkt durch die Erziehungsziele der Landesverfassung, doch diese Schrankennorm hat ihrerseits den Wert der beschränkten Religionsfreiheit in der Abwägung mit dem Schrankenzweck zu berücksichtigen und zur „praktischen Konkordanz" oder doch zum „schonenden Ausgleich" der involvierten Verfassungsgüter zu bringen. Und bei der Beschränkung der Religionsfreiheit ist generell dem religiösen Selbstverständnis der Grundrechtsträger „besonderes Gewicht beizumessen" [BVerfGE 53, 366 [401]; 66, 1 [22]; 70, 138 [167]; 72, 278 [289]; 83, 341

[356]). Dies gilt vor allem für den Religionsunterricht, der „die Glaubenssätze der jeweiligen Religionsgemeinschaft" zu vermitteln hat (BVerfGE 74, 244 [252ff.]) und dadurch die allgemeinen staatlichen Erziehungsziele zu Freiheit und Selbstverantwortung überformt. Im Religionsunterricht für Muslime ist also der Islam nach dem Verständnis ihrer Religionsgemeinschaft zu interpretieren und zu lehren, ohne von anderen Interpretationskriterien verdrängt zu werden.

6. Die *unterschiedlichen Gruppen* und Erscheinungsformen „*des Islam*" sind hier nicht über einen Kamm zu scheren: Radikale Lehren und Aktionsprogramme sind mit der freiheitlichen Verfassungsordnung evident unvereinbar. Anderen Richtungen jedoch kann dies nicht unterstellt werden, was die Anerkennung der geltenden Rechtsnormen, der Toleranz und Religionsfreiheit, aber auch die Stellung der Frau *im staatlichen Rechtsbereich* betrifft. – Die staatliche Kultusverwaltung hat diesbezüglich ein Prüfungsrecht und eine Prüfungspflicht, das sie bei der Einrichtung eines islamischen Religionsunterrichts, der Genehmigung der Lehrpläne, der Einstellung der Lehrkräfte und der Schulaufsicht über die Lehrveranstaltungen wahrnehmen muß, um die Erfüllung der rechtlichen Voraussetzungen des Religionsunterrichts als einer Form staatlicher Leistungsverwaltung zu sichern. Dabei handelt es sich nicht um Eingriffe in die Religionsfreiheit der Religionsgemeinschaften, denen ja die Propagierung ihrer religiösen Vorstellungen außerhalb des staatlichen Unterrichtswesens (z.B. in den Koranschulen) nach Art. 4, 140 GG/137 III WRV unbenommen bleibt, solange sie die Grenzen des polizeirechtlich Zulässigen einhalten.

7. Bei der Lehrplangestaltung und Schulaufsicht muß die Schulverwaltung deshalb eine *Ausgleichslösung* finden: Sie muß einerseits die religiösen Positionen der beteiligten muslimischen Gruppen in ihrer genuinen Sicht des Islam wie auch der fremden Religionen und der säkularen Welt zur Darstellung bringen, andererseits die Pflicht zur loyalen Befolgung der staatlichen Verfassung und Gesetze einschärfen und die Notwendigkeit toleranter Koexistenz und allgemeiner Freiheit – zumal im Interesse der Muslime selbst – einsichtig machen. Integrationswillige Teile der Muslime, die sich mit zunehmender Entschiedenheit von den Verirrungen des islamistischen Terrors distanzieren, werden sich dem auf die Dauer nicht verschließen. Muslimischer Religionsunterricht dieser Art, der im Zusammenwirken mit der Schulverwaltung zustande kommt, wird von den Koranschulen durch eine Welt geschieden sein.

8. Nur „aufgeklärte" Richtungen eines „Reform-Islam" zum Religionsunterricht zuzulassen, würde den Verfassungsgarantien des Art. 4 GG und Art. 7 III GG nicht gerecht. Auch den Muslimen kann nicht angesonnen werden, auf den Wahrheits-, Universalitäts- und Absolutheitsanspruch ihres Glaubens zu verzichten und sich zu einem „westlichen", säkularisierten Verständnis von Religion und Recht, Emanzipation und Pluralismus als ihrem religiösen Richtmaß zu bekennen. Wenn der Religionsunterricht die Muslime spalten und sich auf die schmale, im Weltbereich des Islam periphere Schicht assimilierter Intellektueller beschränken will, wird er ihre Integration insgesamt erschweren, Religionskonflikte anheizen, den Koranschulen Auftrieb geben und die Ausstrahlung der Religionsfreiheit kontraproduktiv verkürzen. Auch unter den Muslimen zeichnet sich ein breiter Prozeß der Differenzierung ab, der von den fundamentalistischen bis zu westlich assimilierten Richtungen reicht und viele Spielarten quietistischer Weltabkehr und militante Weltbemächtigung in sich schließt – auch bei den Christen und den Juden war dies unter den Bedingungen der Moderne seit mehr als zwei Jahrhunderten der Fall. Gemeinsamer Religionsunterricht kommt den Bedürfnissen und Wünschen der gemäßigten Kräfte entgegen, die ihrem hergebrachten Glauben treu bleiben und im erwerbswirtschaftlichen und staatsbürgerlichen Leben reüssieren wollen; er wird ihnen helfen, fanatischer Agitation und Absonderung besonnen zu begegnen.

Die Verfassung hat den Religionsunterricht nicht zur Glaubensumerziehung für Konzeptionen einer staatlichen „Zivilreligion" geschaffen. Das ius reformandi ist Vergangenheit. Das führt zur nächsten Frage:

9. Sollte nicht für Muslime *Religionskunde statt Religionsunterricht* als Pflichtfach erteilt werden? Dies wird von manchen Seiten empfohlen, um den Gordischen Knoten der organisatorischen und inhaltlichen Probleme zu durchschlagen.

Gravierende Bedenken gegen die dafür erforderliche Verfassungsänderung des Art. 7 III GG wurden schon in anderem Zusammenhang umrissen (F I, 5; F II, 7) und sie verstärken sich noch im vorliegenden Problembereich. Die Gegensätze zwischen Religionskunde und Religionsunterricht (E V, 3, 4) werden hier wesentlich brisanter aufbrechen, weil der Islam nicht historische Perioden der Parität und der Säkularisierung zu durchwandern hatte (A II, 1; B II, 2; B III, 1–3). Religionskunde muß ja mit Rücksicht auf die Andersgläubigen und Andersdenkenden den eigentlichen Kern der Religion verschweigen, der bei allen Offenbarungsreligionen nach ihren heiligen Schriften im Ruf zum Glauben und zum Dienste Gottes in der Gemeinschaft und in der Welt besteht, deshalb fordernd und stärkend zu einem Leben gemäß den göttlichen Geboten und Heilsverheißungen führen und existentielle Betroffenheit bewirken will. Die distanzierte Darstellung ihrer religiösen Lehren, Riten, Formen aus dem Munde glaubensloser und glaubensfremder, u. U. glaubensfeindlicher Lehrer widerspricht kraß dem „Selbstverständnis" der Muslime und wird ihren religiösen Bedürfnissen und Pflichten nicht gerecht. Den gläubigen Muslimen wird „neutraler" Religionskundeunterricht über den Islam als anstößige, ja blasphemische Prophanierung erscheinen, die ihren Kindern den Glauben ihrer Väter verfälschend und verstümmelnd vorenthält und sie verführt.

Eine Verfassungsänderung, die den bekenntnisgemäßen, auf Freiwilligkeit beruhenden Religionsunterricht nach Art. 7 III GG durch säkulare Religionskunde als allgemeines Pflichtfach ersetzt, würde eine grundsätzliche Wende des Kulturverfassungsrechts und des Staatskirchenrechts mit sich bringen. Die positive wie die negativer Religionsfreiheit als subjektives Recht und „wertentscheidende Grundsatznorm" (D IV, 2) würden dadurch erheblich geschmälert; denn Religionskunde nimmt gemäß Art. 3 III, 33 III GG keine Rücksicht auf die Glaubensüberzeugung der Lehrer, Schüler, Eltern und wird mit amtlicher Verpflichtung zur Distanzierung von den religiösen Forderungen der darzulegenden Glaubenslehren erteilt (E IV, 10; F I, 3). Das Freiheitsverständnis der weltlichen Verfassung (D VI, 1b, 2c) verlöre seine pluralistische Offenheit und liberale Weite. Die religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates würde im laizistischen Sinn verengt (C VI, 6). Der säkulare Staat würde die religiösen Inhalte durch die staatliche Erziehung neutralisieren, relativieren, säkularisieren, statt durch neutrale rechtliche Rahmenformen die Religionsfreiheit der Bürger zu sichern. Religionsfreiheit darf nicht auf die „Freiheit *von* der Religion" zur Emanzipation von religiösen Bindungen reduziert werden, wie dies im Rechtsstreit über den LER-Unterricht Brandenburgs gefordert wurde. – Auch jede *Übergangsregelung*, welche einen Religionskunde-Unterricht nur für Muslime vorsieht, löst Bedenken aus, weil sie die Weichen in die falsche Richtung stellt.

10. Die Weimarer Verfassung und das Grundgesetz haben sich – wie dargelegt – für *Freiheit, Offenheit, pluralistische Vielfalt* der religiösen Erziehung im genuinen Selbstverständnis der Grundrechtsträger entschieden und ihre säkularisierende Gleichschaltung und Verflachung abgelehnt (E IV, 3–11). Nach den unheilvollen Erfahrungen aus dem Kulturkampf und dem Kirchenkampf mit dem Nationalsozialismus und dem Kommunismus ist heute zur Selbstverständlichkeit geworden, daß katholische Kinder über ihre Religion von katholischen Lehrern, nicht aber von altkatholischen, evangelischen, atheistischen oder bald auch von muslimischen Lehrern zu unterrichten sind – entsprechendes hat für evangelische und muslimische

Kinder zu gelten. Im Religionsunterricht nach Art. 7 III GG werden die Bevölkerungsgruppen in ihrer religiösen Identität vom Staat geachtet und zur Dialogfähigkeit in Toleranz erzogen.

Nur wenn sich die Muslime dem deutschen Kulturstaat unter Wahrung ihrer religiösen Identität anvertrauen können, wird ihre Integration in Deutschlands Demokratie und Gesellschaft ohne schwere Erschütterungen erfolgversprechend sein. Und der christliche Bevölkerungsteil sollte nicht für die religiösen Dissonanzen und Integrationsschwierigkeiten der muslimischen Minderheit mit schweren Substanzverlusten seiner christlichen Kulturprägung und Grundrechtsverwirklichung bezahlen müssen, wie sie die Beseitigung des Religionsunterrichts durch Religionskunde mit sich brächte.

Siebtes Kapitel (G)
Gleichheitsprobleme im modernen Staatskirchenrecht

I. Gleichheitsfragen im Staatskirchenrecht des 19. Jahrhunderts

1. Die Gleichheit hing – wie erwähnt – eng mit der Freiheit zusammen (D I, 3). Beide zusammen bildeten im Staatskirchenrecht einen Gesamtkomplex, weil Religionsfreiheit zunehmend für alle Bürger und Religionsgemeinschaften gleich verstanden und gewährt wurde. So führte die Entwicklung der Parität in den neuen deutschen Einzelstaaten des 19. Jahrhunderts vom Vorrang der herrschenden Landeskonfession, der aus dem Normaljahrsstatus des Westfälischen Friedens (B II,1) stammte, schrittweise zur annähernden Gleichstellung der andern großen Religionspartei, dann auch zur Statusverbesserung mancher Freikirchen, nicht freilich aller Sekten, um endlich seit der Weimarer Verfassung in eine formale Gleichheit der Rechtsstellung aller Religionsgemeinschaften auszumünden, die innerlich der Formalisierung und theologischen Entleerung der Religionsfreiheit entspricht (D II, 1–4). Aber auch in dieser schleppenden Entwicklung zur Parität fanden sich manche widersprüchlichen Momente und gegenläufigen Prozesse letztlich in einer überraschenden Synthese ausgeglichen, um nicht zusagen „aufgehoben".

2. Gleichheit war freilich ungleich schwieriger zu schaffen als Religionsfreiheit. Denn Freiheit sollte der Staat nach der dominanten altliberalen Konzeption vornehmlich durch Ausgrenzungs- und Abwehrfreiheiten der staatsfreien Gesellschaft gewähren und dadurch den strittigen religiösen Fragen selbst ausweichen können (D IV, 2). Die Gleichheitsfrage aber zwang ihn im 19. Jahrhundert, *Stellung zu beziehen*, Bewertungen vorzunehmen und Entscheidungen zu treffen, um die Rechtsstellung der Religionsgemeinschaften zu regeln und ihrer Bedeutung und Leistung für Staat und Gesellschaft gerecht zu werden. Gleichheit bedeutete damals wie heute, gleiches gleich, ungleiches ungleich zu behandeln, aber nach gleichen Maßstäben differenzierend. Was aber war hier als gleich anzusehen, und nach welchen Maßstäben sollte das geschehen? Der Staat befand sich ja im 19. und 20. Jahrhundert im Übergang vom Konfessionsstaat zum paritätisch christlichen und dann zum säkularen Staat, dem seine alten Maßstäbe der früheren Landeskonfession zunehmend zerrannen.

3. Rechtsgleichheit herzustellen wurde erschwert durch die enormen *„faktischen" Unterschiede* zwischen den Religionsgemeinschaften. Die großen Kirchen fühlten sich als Volkskirchen nach ihrem transzendenten Ursprung und Ziel dem Dienst an der Welt verpflichtet, die kleinen Freikirchen und Sekten neigten eher zur Weltabkehr und Distanz von Staat und Gesellschaft, was sie ja zur Sezession aus dem Landeskirchentum veranlaßt hatte. Und auch die beiden großen Kirchen schienen nach Geist und Struktur von einander durch eine Welt getrennt. Die evangelischen Landeskirchen blieben vielenorts bis spät ins 19. Jahrhundert als Staatsanstalten der territorialistischen Kirchengewalt der Staatsbehörden unterworfen. Auch nach ihrer Verselbständigung durch die Synodalverfassung wollten sie den Monarchen als ihren Summepiskopus behalten, den christlichen Charakter des Staates gegen revolutionierende Neuerungen bewahren, eng mit dem Staat verbunden bleiben und dessen Förderung und Privilegierung ihrer öffentlichen Stellung und Wirksamkeit ungeschmälert erhalten. Die katholische Kirche hingegen hatte sich nach den Schlägen der Französischen Revolution und

Säkularisierung von 1803 als universale Weltkirche mit hierarchischer Verfassung, auswärtiger Leitung, selbständiger Organisation und Rechtsstruktur gesammelt und gestärkt. Sie trat dem Staat in seiner nun dominanten aufgeklärten und protestantischen Prägung innerlich unabhängig und reserviert gegenüber. So verlangte sie Freiheit des Wirkens vom Staat und im Staat. Sie suchte dessen Staatskirchenhoheit möglichst abzuschütteln, freilich ihre Vorzugsrechte im Erziehungswesen, Kulturbereich und öffentlichen Einfluß unverkürzt zu wahren, während sie im *Syllabus* der Enzyklika *Quanta cura* von 1864 (D VI, 2b) die allgemeine Religionsfreiheit und andere fundamentale Prinzipien des modernen Verfassungsstaates scharf bekämpfte.

Und diese Ungleichheit der Voraussetzungen potenzierte sich noch durch die Ungleichheit der *Auswirkungen*: Selbst soweit der Staat allen diversen Religionsgemeinschaften die gleichen rechtlichen Formen und Freiheiten gab und ihnen Selbständigkeit zugestand, führte dies zu enormen Verschiedenheiten, weil sie mit unterschiedlichen Zielen und Kräften davon Gebrauch machten. Die Autonomiegarantie und Religionsfreiheit ermöglichten es der katholischen Kirche, sich intern hierarchisch zu straffen und sich an der Außenfront gegen den Staat mit dessen liberalem Arsenal zu wehren. Den evangelischen Landeskirchen hingegen konnten die verbürgten Freiheitsrechte viel weniger nützen, weil sie durch viele interne Querverbindungen zwischen den staatlichen und kirchlichen Behörden gebunden waren und deshalb Interessengegensätze meist zu Lasten der evangelischen Kirche ausgingen. Als Staatsoberhaupt war der Monarch ja von der Gegenzeichnung seiner Staatsminister abhängig und darauf mußten die Kirchenbehörden Rücksicht nehmen, um ihrem Summepiskopus Zerreißproben zwischen seiner staatlichen und kirchlichen Rolle zu ersparen. Die kleinen Religionsgemeinschaften aber waren von diesen Problemen der beiden großen nicht betroffen. Aus gleichen Rechtsnormen ergaben sich deshalb höchst ungleiche Auswirkungen.

II. Das abgestufte Paritätssystem vor 1919

1. Das Paritätssystem war im 19. Jahrhundert stark *abgestuft*. Es machte einen scharfen Unterschied zwischen den Individuen und den Religionsgemeinschaften. Der Status der Individuen war durch die liberalen Grundrechtskonzeptionen bestimmt, der Status der Religionsgemeinschaften aber wurde vornehmlich durch die institutionellen Reglungen des Staatskirchenrechts geregelt, die wiederum zwischen drei verschiedenen Gruppen scharf unterschieden.

2. Für die *Individuen* entwickelte sich die *„bürgerliche Parität"*, welche die Gleichheit der bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte ohne Ansehung der Religion verbürgte. Den Auftakt dazu hatte schon der Deutsche Bund von 1815 in Art. 16 der Bundesakte von 1815 gegeben; nach entsprechenden Regelungen in den Einzelstaaten wurde sie vom Norddeutschen Bund am 3. 7. 1869 mit bundesgesetzlichem Vorrang gewährleistet und sogleich 1871 vom Reich übernommen. Als Komplementärgarantie der Religionsfreiheit schützte sie die Anhänger aller Religionen auch gegen mittelbare Beeinträchtigungen durch religionsbedingte Diskriminierungen in den weltlichen Beziehungen. Langfristig zog dies die Entkonfessionalisierung des Wahlrechts, Beamtenrechts, Ehe- und Familienrechts nach sich.

Gleichheit bestand hier vor allem in *gleichem Absehen* vom Bekenntnis und in der *gleichmäßigen Ausschaltung* religiöser Momente aus dem staatlichen Recht, wie es dem liberalen Freiheitsverständnis der Grundrechte als Abwehrfreiheiten der Gesellschaft entsprach (D I, 4, 7; D II, 1–4; D III, 5; D IV, 2; D V, 1, 3).

3. Für die *Religionsgemeinschaften* jedoch galt nach den Landesverfassungen und Landesgesetzen – dem Vorbild des bayerischen Religionsediktes von 1809/1818 folgend – ein differenziertes Paritätssystem in *dreifacher Abstufung*: Die erste Gruppe bestand aus den beiden Großkirchen als öffentlichrechtlichen Korporationen mit erheblicher verfassungsrechtlicher, teilweise kirchenvertraglich abgesicherter Privilegierung im Staatswesen und in der christlichen Volksbildung. Die zweite umfaßte die Freikirchen mit öffentlichrechtlichem Körperschaftsstatus und begrenzten Sonderrechten, die dritte die kleinen Religionsgemeinschaften und Sekten mit erheblichen rechtlichen Begrenzungen. Die erste lebte in enger institutioneller Verbindung mit dem Staat, eingegliedert in sein traditionelles Instrumentarium der staatlichen Kirchenhoheit und Kirchenkuratel, ausgestattet mit den traditionellen privilegierenden Institutionen (D V, 1, 3). Die zweite genoß eine gewisse, lockere Sonderstellung öffentlichrechtlicher Art. Für die dritte galt die scharfe Trennung von Staat und Religionsgemeinschaften, die auf die beschränkten Formen zivilrechtlicher, konzessionsabhängiger Vereine verwiesen waren.

4. Auch methodisch waren diese Stufen nach *verschiedenen Prinzipien* ausgerichtet: Den Großkirchen gegenüber kam es so zur differenzierten *Berücksichtigung* ihrer unterschiedlichen religiösen Lehren, Strukturen und Intentionen; das wirkte sich insbesondere in der Pflege der Theologie und der konfessionellen Prägung der Volksschule aus. Für die kleinen Religionsgemeinschaften hingegen galt die Paritäts-Variante der gleichmäßigen *Ignorierung* ihrer religiösen Besonderheiten. Ihre theologischen Grundprinzipien konnten ja im Zivilrecht, in das sich die kleinen Gemeinschaften verbannt sahen, nur begrenzt zum Zuge kommen, weil das liberale Vereinsrecht die Satzung und Leitung auf die Beschlußfassung der Mitglieder gründete und demgemäß keinen Vorrang göttlich gestifteter hierarchischer Strukturen und Kompetenzen gelten ließ.

5. Gleichheit sollte also durch die gleichmäßige *Verschiedenbehandlung des Verschiedenen* hergestellt werden, in Abstufung je nach der verschiedenen Struktur, Zielsetzung und Bedeutung der Religionsgemeinschaften für Staat und Gesellschaft. Den Maßstab dafür bestimmte die *Religionspolitik des Staates*. Sie schwankte je nach dem Wechsel der Monarchen und ihrer Regierungen, der Wahlen und der öffentlichen Meinung zwischen aufgeklärter Emanzipation und religiöser Restauration, zwischen Distanziertheit und gönnerhaftem Wohlwollen. Deshalb ist auch der Kulturkampf in den Ländern sehr unterschiedlich verlaufen.

Insgesamt gesehen überwog die Begünstigung der früher herrschenden Landeskonfession. Das andere Großbekenntnis wurde ihr mehr oder minder gleichgestellt. „Die evangelische Kirche behandeln wir mit Liebe, die katholische mit Gerechtigkeit" – so hat der Kultusminister von Altenstein gelegentlich die Staatspraxis in Preußen charakterisiert. Beide traten dem Staat und seinen politischen Aktivitäten ja auch sehr verschieden gegenüber. Dem rheinischen Katholizismus machte die Erinnerung an die große Zeit der Erzbistümer das Arrangement mit der preußischen Verwaltung nicht leichter, zumal diese auf die Probleme der Mischehen und Bischofsernennungen unsensibel und manchmal höchst unglücklich reagierte. Aber bis zum Ende der Monarchie spielten doch beide Großkirchen eine bedeutende staatstragende Rolle durch die Festigung der Pflichterfüllung und Loyalität, des Arbeitsethos und Familiensinns. Das ließ ihre rechtliche Sonderstellung und eine differenzierte Religionspolitik in der Einschätzung einer breiten Öffentlichkeit nicht unbegründet erscheinen, sowohl was ihre traditionellen Vorzugsrechte als auch ihre strengeren Beschränkungen durch die besondere Kirchenaufsicht und deren differenzierte Handhabung betraf. – Unterschiedlich war auch der Kurs des Staates gegenüber den *kleinen* Religionsgemeinschaften. Nach der Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit und Universaljurisdiktion durch das Erste Vatikanische Konzil verlieh der preußische Staat den Altkatholiken den öffentlichrechtlichen

Korporationsstatus, um ihre Sezession von der römisch-katholischen Kirche zu beflügeln. Versagt blieb dieser jedoch den Altlutheranern, die damit ihren Widerstand gegen die Unionspolitik Friedrich Wilhelms IV. und ihre Sezession von der Evangelischen Kirche der Altpreußischen Union büßen mußten. – Die Abstufung in diese Gruppen und ihre Behandlung nach unterschiedlichen Maximen warf natürlich Probleme auf, und diese wurden kompliziert durch rechtstechnische Schwierigkeiten. Verwirrend für die Zeitgenossen wie für die Historiker war die Ambivalenz des Gleichheitsbegriffs und der Gleichheitsmaßstäbe:

6. *Formale* Parität konnte *materiell imparitätisch* ausgerichtet sein bzw. sich auswirken, wenn formal gleiche staatliche Rechtsformen die Betroffenen durch parteiische Ziele und Maßstäbe teilweise bevorzugten bzw. benachteiligten, ja bekämpften, also die Gleichheit der Rechtsform in ihrer Tendenz und Anwendung zur Verschleierung ungleicher Ziele und Ergebnisse diente. Schon im Konfessionellen Zeitalter hatten beide Religionsparteien immer wieder versucht, die Gegenseite mit formalparitätischen Reglungen zu überlisten, die materiell den Prinzipien der eigenen Konfession zum Sieg verhalfen und die der anderen hinfällig machten, wo es um Religionsfreiheit und Bekenntnis, ius reformandi und Kirchengutsprobleme ging (B I, 2; B II, 5). Im 19. und 20. Jahrhundert kam es wiederum zu zahlreichen formalparitätischen Gesetzen und Entscheidungen mit erheblichen imparitätischen Inhalten und Auswirkungen, um gewisse Religionsgemeinschaften gezielt zu benachteiligen. Beispiele dafür bieten viele Kulturkampfgesetze, desgleichen später die religionspolitischen Maßnahmen der totalitären Weltanschauungsdiktaturen.

7. Um wahre Parität zu erreichen, kam es nicht auf die äußere Rechtsform an, sondern auf die darin angelegten *Tendenzen, Maßstäbe und Auswirkungen*. Daß die Kulturkampfgesetze die Vermögensverwaltung der katholischen Diözesen und Pfarreien nach dem liberal-protestantische Gemeindemodell durch staatlich aufgenötigte gewählte Gemeindevertreter regelten, enthielt eine gravierende Verletzung materieller Parität, die (vor dem Zweiten Vaticanum) das hierarchisch-paternalische Leitbild der katholischen Parochie unter dem Pfarrer als Hirten und den Laien als seiner Hirtengewalt anvertrauten Schäflein revolutionierend aufbrechen sollte. – Ebenso wurde materielle Parität nicht hergestellt, sondern verletzt, wenn der Staat alle Religionsgemeinschaften den Formen des Vereinsrechts unterwarf, das für private weltliche Vereinigungen konzipiert war und nur auf sie paßte. Wenn der Papst und die Bischöfe als absetzbare Vereinsvorstände behandelt wurden, wie dies die Französische Revolution und die Trennungsgesetze von 1905 versucht hatten (C I, 7), verstieß das diskriminierend gegen die Religionsfreiheit, weil der formalparitätische Oktroi des säkularen Vereinsmodells ihr theologisches Selbstverständnis über die transzendenten Fundamente ihrer kirchlichen Rechtsstrukturen mißachtete. – Auch das strikte Gleichstellungsgebot der gescheiterten Paulskirchen-Verfassung von 1849 („Keine Religionsgesellschaft genießt vor andern Vorrechte durch den Staat", § 147 Abs. 2) dürfte der Bevölkerungsmehrheit damals kaum als materialparitätisch angemessen erschienen sein, da die Unterschiede in der Rechtsstellung und Autorität der großen Volkskirchen, Freikirchen und Sekten um die Jahrhundertmitte noch weithin als selbstverständlich galten und gebilligt wurden.

8. Materiale Parität verlangte – wenn sie von den so unterschiedlichen Richtungen und Gruppen für ausgewogen und sachgerecht gehalten werden wollte – mithin, daß der Staat die verschiedenen Religionsgemeinschaften als *gleichwertig* behandelte, also ihre unterschiedlichen Prinzipien und Organisationsformen gleichmäßig *respektierte wie beschränkte*. Das setzte voraus, daß er alle Religionsgemeinschaften in seiner Rechtsordnung gleichwertig (und deshalb differenziert) in ihrer Eigenart zur freien Entfaltung kommen ließ ohne sie religiös über einen fremden Kamm zu scheren, sie aber andererseits gleichmäßig an die staatlichen Schrankennormen zur Wahrung der vorrangigen weltlichen Gemeinwohlbelange band. Nach der

Beendigung des Kulturkampfes richtete sich die staatliche Erziehung, Wissenschafts- und Kulturpflege – im ganzen ausgeglichen – für die Katholiken nach katholischen, für die Evangelischen nach evangelischen Prinzipien, soweit es die Besonderheiten ihrer Religion in ihren kircheneigenen und in den „gemeinsamen Angelegenheiten" mit dem Staat betraf. Die kleinen Religionsgesellschaften hielten sich gesondert und spielten in der Öffentlichkeit eine marginale Rolle. Deshalb mag es auch nicht als Verletzung, sondern eher als Verwirklichung materialer Parität gewertet werden, daß der Staat im 19. Jahrhundert insgesamt – wenn man die Verfassung, Verträge und Gesetze zusammen ins Auge faßt – der katholischen Kirche ein größeres Maß an Autonomie, der evangelischen an Staatsnähe und Verbundenheit, den Freikirchen an Distanz vom öffentlichen Wesen zuteil werden ließ, wie dies jeweils ihren theologischen Leitprinzipien und kirchenpolitischen Leitvorstellungen gerecht wurde. Auf dieses Ergebnis hat sich das Staatskirchenrecht vor dem Ersten Weltkrieg eingependelt, wenn die staatskirchenrechtliche Lage in den Ländern generalisierend beschrieben werden soll. Eine imparitätische Bevorzugung der Großkirchen lag freilich in der Bekenntnisschule, soweit sie noch als Regel- und Pflichtschulform bestand. Aber die Bevölkerung gehörte noch fast ausnahmslos und weithin praktizierend den beiden großen Kirchen an. Die Mitgliedschaft in den Religionsgemeinschaften und die Teilnahme an ihren Veranstaltungen standen den Bürgern seit Einführung des Kirchenaustrittsrechtes frei und wurden vom Staat auch nicht (wie später in den Weltanschauungsdiktaturen) durch mittelbaren Druck beschränkt. Religions- und kirchenkritischen Geistern, zumal unter den Gebildeten, ermöglichte die Religionsfreiheit und bürgerliche Parität, sich vom System des institutionellen Staatskirchenrechts distanziert fernzuhalten. Nachdem der Kulturkampf beigelegt war und sich die Gemüter beruhigt hatten, scheint das abgestufte institutionelle Staatskirchenrecht der konstitutionellen Monarchie noch geraume Zeit eine breitere Akzeptanz in der Bevölkerung gefunden zu haben.

Aber die Schwierigkeiten und Unebenheiten dieses labilen, staatlich penibel ausdifferenzierten und doch recht unterschiedlich akzeptierten Paritätssystems wuchsen, je mehr die Säkularisierung des Zeitgeistes fortschritt, das traditionelle, durch die Großkirchen geprägte Kulturbewußtsein und Staatsgefühl schwand, der religiöse Pluralismus in der Gesellschaft zunahm, neue religiöse Bewegungen auftraten, sich die politischen Parteien und Ideen kultur- und religionspolitisch auffächerten und fremde Religionen in Deutschland vordrangen.

III. Der Übergang zur liberalen Formalparität im Jahre 1919

1. Die Weimarer Nationalversammlung suchte sich der überkommenen Kalamitäten nach *neuen Prinzipien* zu entledigen. So ging sie 1919 zur durchgängigen *Formalparität im Verfassungsstatus* der Religionsgemeinschaften über. Damit hat sie das bisher dreifach abgestufte materiale Paritätssystem im Umbruch konsequent formalisiert, schematisiert, vereinheitlicht und verweltlicht. Die differenzierte obrigkeitliche Reglementierung gemäß der staatlich taxierten Relevanz und Dignität der Religionsgemeinschaften wurde jetzt abgelöst durch ein System gleichmäßiger liberalen Selbstbestimmung und Entfaltungsfreiheit. Die Republik versagte sich fortan religiöse Entscheidungen jeglicher Art und ließ damit die Wahrheitsfrage im Streit der Religionen offen (C III, 4; auch D I, 8; D II, 2; D III, 4). Von religiöser Wertung schritt sie konsequent zur religiösen Abstinenz, von materialer Differenzierung zur undifferenzierten Statusgleichheit in allgemeinen Schranken. Die aktive Religionspolitik des verblassenden christlich-monarchischen Staates fand damit konstitutionell ihr Ende. Gleichheit sollte nicht mehr „materialparitätisch" durch gleichmäßige Differenzierung je nach den geistlichen und sozialen Unterschieden und Leistungen der Religionsgemeinschaften hergestellt werden,

sondern sich aus den „formalparitätischen" Rechtsformen ergeben, die der Staat allen gleichmäßig zur Verfügung stellte. Mit der Abkehr vom System religiös differenzierender Gebote wechselte der Akzent zur unterschiedslosen „Gleichheit des Angebots".

2. Die *Weimarer Artikel* waren eindeutig: Allen Religionsgemeinschaften wurde die gleiche Gründungs- und Entfaltungsfreiheit garantiert und das differenzierte staatliche Zulassungsverfahren abgeschafft. Auch die öffentlichrechtliche Korporationsqualität mitsamt dem Kirchensteuerrecht wurde nun allen Religionsgemeinschaften eröffnet, die dies wollten, wenn sie nach ihrer Größe, Organisation und Stabilität dazu imstande waren. Allen Religionsgemeinschaften wurde damit virtuell die öffentlichrechtliche Ebene erschlossen, statt alle nach den radikalen Trennungskonzepten auf den Status zivilrechtlicher Vereine abzustufen. Die alten Vorzugsrechte der Großkirchen wurde auch den kleinen eingeräumt und diesen überdies die Weltanschauungsgemeinschaften gleichgestellt (Art. 137 V WRV). Alle genossen nun das Selbstbestimmungsrecht der Religionsgemeinschaften nach Art. 137 III WRV, das ihre transzendenten Fundamente auch im staatlichen Recht (in den Grenzen der weltlichen Schrankengesetze) anerkannte und sie nicht in die fremden säkularen Strukturen des bürgerlichen Vereinsrechts zwang. Allen wurde damit im Prinzip die gleiche Ämterfreiheit, Kirchengutsund Kirchensteuergarantie, das Recht auf staatlichen Religionsunterricht und theologische Wissenschaftspflege eröffnet, wenn sie die gleichen sozio-kulturellen Mindestvoraussetzungen hierfür erfüllten. Die „Privilegien" der Großkirchen von einst wurden so in der Sache nicht beseitigt, aber ihr Privilegiencharakter dadurch aufgehoben, daß sie nun allen offenstanden. So wurde der Verfassungsstatus aller Religionsgemeinschaften prinzipiell egalisiert und paritätisch formalisiert.

3. Die *Religionsgemeinschaften* haben darauf unterschiedlich reagiert. Die großen Kirchen, zumal die evangelische, empfanden sich nach anderthalb Jahrtausenden „Konstantinischer Verbundenheit" jetzt durch die Republik verstoßen und in ihren Verdiensten um Staat, Kultur und Sittlichkeit schnöde herabgewürdigt. In der rechtlichen Gleichstellung der Religionsgesellschaften erblickten sie ein Symptom der Indifferenz, ja prinzipieller Distanzierung des Staates von der Religion schlechthin; als deren Folge befürchteten sie eine allgemeine Nivellierung der Verhältnisse in religiöser und kultureller Beziehung. Für die kleinen Religionsgemeinschaften aber hatte die Änderung des allgemeinen staatskirchenrechtlichen Rahmens relativ wenig Bedeutung, da sie seit je keinen Wert auf ein engeres Verbundsverhältnis mit dem Staat gelegt hatten. Die Kritik an den „Privilegien" der Großkirchen war ja auch früher nicht von ihnen, sondern von radikalen kulturpolitischen Kreisen erhoben worden, denen es nicht um die Korrektur religiöser Benachteiligung, sondern um die Eliminierung religiöser Einflüsse auf die Gesellschaft ging.

4. Auch die *Rechtswissenschaft* hat die Tiefe dieser Wende von Weimar 1919 nicht erkannt bzw. nicht anerkennen wollen. So hat sie noch Jahrzehnte nach 1949 das präkonstitutionelle System der Drei-Stufen-Parität zwischen den konkoradatsgesicherten Großkirchen, den anderen öffentlichrechtlichen und den privatrechtlichen Religionsgemeinschaften als kulturpolitisches Leitbild und geltendes Verfassungsrecht vertreten und dies in der Praxis durch Annahme eines „Verfassungswandels" im Sinne des erneuten rechtlichen Vorrangs der beiden Großkirchen zu restaurieren versucht. Das Bundesverfassungsgericht ist ihr freilich nicht gefolgt (BVerfGE 18, 385 (386f.); 19, 1 (8); 19, 129 (131, 134); 19, 206 (216); 24, 236 (246); 30, 415 (422); 32, 98 (106); 33, 23 (28); 35, 366 (375); 93, 1 (17); 102, 370 [387ff.]).

Und dies zu Recht: Denn die Lehre hat damit den liberalen Ansatz der Rechtsgleichheit verkannt, ihre Differenzierungswirkung unterschätzt und die Säkularisierung der staatlichen Rahmennormen mit der Säkularisierung ihrer geschützten religiösen Inhalte verwechselt. Letzteres hat die spezifische Funktion säkularer Rechtsformen – als weltlicher Schale zum

Schutz des darin geborgenen geistlichen Gehalts – verzerrt und mißdeutet, was freilich nicht nur die Juristen, sondern auch die Historiker und die Rechtshistoriker seit den Zeiten des Alten Reichs irritiert und irreführt (B III, 3–6; D III, 1, 4; E I, 6; G VI, 3; H 5–8).

5. Die *Egalisierung* des Staatskirchenrechts hing ja untrennbar mit seiner *Liberalisierung* zusammen. Der Privilegienabbau und die Statusgleichheit waren 1919 und 1949 mit der umfassenden Garantie der Religionsfreiheit der Bürger und der Religionsgemeinschaften verbunden worden. Sie führten deshalb keineswegs zu der befürchteten Nivellierung. Denn *Freiheit und Gleichheit* im Zusammenspiel schufen und schützten *Ungleichheit*: Wenn gleiche rechtliche Freiheit für alle gewährleistet wird, kann sich durch die Freiheit die Ungleichheit entfalten und dann werden die ungleichen Ergebnisse allen gleichermaßen durch ihre rechtliche Gleichheit garantiert. Die Religionsfreiheit wirkte verschieden für die Glaubenslosen und für die Gläubigen der verschiedenen Konfessionen und führte zur unterschiedlichen Entwicklung der großen und der kleinen Religionsgemeinschaften. Die Verschiedenheit der Ergebnisse, die aus der Verbindung rechtlicher Freiheit und Gleichheit erwachen, ist *von der Verfassung gewollt*, in ihr angelegt und durch sie *legitimiert*. Sie darf von der Gesetzgebung und Rechtsprechung nicht nivelliert und von der Theorie nicht als verfassungswidrige „Privilegierung" diskreditiert werden.

Generell gilt: *Rechtsgleichheit differenziert!* Gleiche Rechtsnormen haben zumeist unterschiedliche Wirkungen, weil die Betroffenen von den gleichen rechtlichen Möglichkeiten in verschiedener Richtung und Absicht, Kraft und Intensität Gebrauch machen, weshalb die Rechtsgleichheit gleichsam von selbst („automatisch") enorme faktische und rechtliche Verschiedenheiten produziert. Das gilt vor allem für Freiheitsrechte. Aber auch Schrankennormen wirken nicht nur verschieden für diejenigen, die sie einhalten oder nach Verstößen die Sanktionen dulden müssen, sondern können auch jeweils unterschiedlich wirken nach dem Erforderlichkeits- und Verhältnismäßigkeitsprinzip und ihrer Wechselwirkung mit den durch sie beschränkten Grundrechten (D IV, 4).

6. Das Staatskirchenrecht hat hier teil an der *allgemeinen Verfassungsentwicklung*: Durch die Rechtsgleichheit haben die liberalen Reformen v. Steins, Hardenbergs, Montgelas' im frühen 19. Jahrhundert zwar die geburts-, standes- und zunftmäßigen Statusunterschiede und Privilegien des ancien régimes beseitigt und die moderne bürgerliche Gesellschaft hervorgebracht. Aber das führte nicht zur faktischen Gleichheit der Sozialverhältnisse und Geisteskultur, sondern zur Differenzierung der rechtsgleichen bürgerlichen Gesellschaft in unterschiedliche Klassen, Berufsstände, Parteien, Religionen und Weltanschauungen. Die Rechtsgleichheit des Verfassungsstatus brachte die reiche Vielfalt und Individualität der Kultur, Wirtschaft, Landesentwicklung zur Entfaltung. Die Rechtsgleichheit der Meinungs- und Pressefreiheit wirkte verschieden je nach Engagement und Bildung und hat die Vielfalt der Presse und der öffentlichen Meinung bewirkt und bezweckt; die Berufs- und Eigentumsfreiheit trieb die Differenziertheit des Wirtschaftslebens und Wirtschaftsrechts voran.

IV. Differenzierungswirkung formalgleicher Normen

1. Daß die gleichen Garantien ganz *unterschiedliche Wirkungen* haben können, fiel schon an anderer Stelle in den Blick: So gilt das Verbot der Staatskirche nach Art. 137 I WRV und 140 GG natürlich für alle Religionsgemeinschaften, bezog sich aber 1919 nur auf die großen Kirchen, die früher Staatskirchen waren und dies nach ihrer Größe, Stärke und Form wiederum werden könnten (daran freilich nicht mehr denken), aber nicht auf die anderen kleineren Religionsgemeinschaften, die seit je dem Freikirchenmodell anhingen. Relevant wird

es jedoch neuerdings für den Islam und seine theokratischen Vorstellungen, wenn Inhalt und Form eines islamischen Religionsunterrichts zu regeln sein werden (F V, 2, 5). – Die Garantien des Selbstbestimmungsrechts, des Kirchenguts und der Staatsleistungen in Art. 137 III, 138 I und II WRV / 140 GG haben eine ganz andere rechtliche Bedeutung und Wirkung für die katholische Weltkirche – mit ihrer hierarchischen Organisation, ihrer traditionsreichen Ausformung des Kirchenrechts, ihrer Ausrichtung auf Weltdienst und Weltverantwortung, ihrer Vielzahl von Kirchengebäuden, ihren geschützten Entschädigungsansprüchen aus alten Rechtstiteln seit der Säkularisation – als für eine kleine introvertierte Sekte, die sich gelegentlich ein Nebenzimmer für ihre Veranstaltungen mietet. – Die Garantien der theologischen Fakultäten, des Religionsunterrichts, des Schutzes kirchlicher Kunstdenkmäler setzen voraus, daß eine Religionsgemeinschaft eine wissenschaftliche Theologie, ein rationales religionspädagogisches Programm, Kunstdenkmale besitzt und nach ihrer Größe und Organisation zur Kooperation mit dem Staat imstande und bereit ist. Daß manche Religionsgemeinschaften nicht fähig oder willens sind, die in der Verfassung allen eröffneten Rechte wahrzunehmen, macht die Rechtspositionen der anderen nicht zum gleichheitswidrigen „Privileg". Wer keinen Religionsunterricht durchführen, keine Kirchensteuern erheben, keine Krankenhäuser bauen kann oder will, kann die einschlägigen institutionellen Hilfen und Mittel weder selbst beanspruchen noch den anderen streitig machen.

2. Gerade die Gleichheit des Rechtsstatus hat die *Differenzierung* zwischen den Religionsgemeinschaften enorm vorangetrieben. Sie hat die theologischen und soziologischen Unterschiede zwischen den großen Kirchen und erst recht zwischen ihnen und den Freikirchen und Sekten nicht verringert, sondern teilweise noch wachsen lassen. Die beiden großen Kirchen sind sich zwar in ihrer Weltzuwendung näher gekommen: Sie haben beide ihre Blessuren durch die Säkularisation von 1803, den Kulturkampf und die Revolution von 1919 längst überwunden und finden sich heute in ihrer Bejahung des modernen demokratischen Verfassungsstaates vereint; dessen Verurteilung durch den römischen Syllabus von 1864 (D VI, 2b; G I, 3) und ebenso die monarchistische Devotion der evangelischen Kirche sind längst historisch geworden und nur noch Kennern bekannt. Beide haben auch ihre karitativen und diakonischen Aktivitäten und Institutionen seit dem Zweiten Weltkrieg in vorher unvorstellbarem Maße erweitert und sind damit in detaillierter Abstimmung in das komplexe moderne Sozialstaatssystem des Krankenhaus-, Kinder- und Altenbetreuungswesens einbezogen. – Aber dadurch sind die Unterschiede zu den anderen Religionsgemeinschaften gewaltig gewachsen. Diese Differenzierung hat sich in der Bundesrepublik noch durch die Bevölkerungsmischung und durch den Zuzug von Immigranten beschleunigt. – Die Fülle der Verschiedenheiten auf religiösem und kulturellem Gebiet wird also durch die Rechtsgleichheit bedingt, gefördert und verstärkt.

3. Die neue Gleichheit verlangte und bewirkte *keineswegs faktische Nivellierung*. Rechtsgleichheit war und ist stets nur relative, partielle Gleichheit, die einerseits von gewissen Unterschieden abstrahiert, andererseits durch ihre Regelung neue Unterschiede schafft: Alle Mieter, Männer wie Frauen, werden gleichbehandelt, aber anders behandelt als die Käufer. Alle Religionsgemeinschaften, welcher Religion auch immer, werden seit 1919 verfassungsrechtlich gleichbehandelt, aber anders behandelt als die zivilrechtlichen Vereine und als die anderen öffentlichrechtlichen Korporationen des Bundes und der Länder, weil der Staat nach Art. 4, 140 GG / 137 III WRV ihre bestimmenden geistlichen Fundamente und Prinzipien achtet. Der Privilegienabbau sollte die Religionsgemeinschaften selbst weder gleichschalten noch nivellieren, weil dies nicht nur die Freiheit, sondern auch die Gleichheit der Religionen verletzen und die dabei mit ihren Maßstäben dominierende Richtung (sei es eine Religion oder Ideologie) privilegieren würde.

Das ist auch die Verfassungslage nach dem Grundgesetz seit 1949: Zwar sucht der moderne Sozialstaat jetzt weithin nicht nur die rechtliche, sondern auch faktische Gleichheit zu verwirklichen, um untragbar ungerechte sozialen Folgeschäden der „liberalen Rechtsgleichheit" im Sinn „sozialer Gerechtigkeit" mit abgestuften Begünstigungen und Belastungen – also durch rechtliche Ungleichbehandlung der Starken und Schwachen, Vermögenden und Unvermögenden – auszugleichen. Aber in religiöser Hinsicht sind solche Gleichheitskorrekturen mit faktischer Zielrichtung deplaciert, weil jeder Bürger für sein Seelenheil selbst verantwortlich ist und ihm nicht mehr nach dem altem ius reformandi (A I, 1; B II, 5; B IV, 4) vom Staat das Lebensnotwendige an „wahrem Glauben" und Heil verpaßt werden darf. Der Staat hat – das ist in der Lehre und in der Rechtsprechung unbestritten – weder die Aufgabe noch die Kompetenz, die großen Religionsgemeinschaften kleiner und die kleinen größer zu machen, als ihnen aus eigener Kraft gelingt.

4. Das ungleiche Ergebnis der Freiheits- und Gleichheitsgarantien führt zu *unterschiedlichen Regelungsbedürfnissen*. Auch dies ist verfassungsrechtlich konsequent und keineswegs „suspekt". Im Abschluß der Konkordate bzw. Kirchenverträge liegt kein Verstoß gegen das Gleichheitsgebot des Art. 3 I und III GG, wenn der Staat damit die besonderen Ordnungs- und Koordinierungsaufgaben erfüllt, die ihm jeweils aus der Entfaltung der Religionsfreiheit und des Selbstbestimmungsrechts der katholischen bzw. evangelischen Kirche in „ihrer Angelegenheiten" (nach Art. 4, 140 GG / 137 III WRV) hinsichtlich des katholischen bzw. evangelischen Religionsunterrichts und theologischen Ausbildungswesens, der Staatsleistungen und Kirchensteuer, der Ämterbesetzung und Militärseelsorge u.a. m. erwachsen. Der katholische Religionsunterricht für die katholischen Schüler, Eltern, Lehrer, Lehrprogramme ist nach katholischen, der evangelische nach evangelischen Maximen zu vollziehen, und bei einem muslimischen gilt vice versa das gleiche (C V, 6; E II, 7, 8; E IV, 8, 9).

Der Staat muß freilich zum Abschluß eines gleichwertigen Vertragswerkes auch mit denjenigen anderen Religionsgemeinschaften bereit sein, bei denen entsprechende Regelungsbedürfnisse aus der Ausübung ihres gleichen Verfassungsstatus entstehen. Die Regelung muß dann (material) gleichwertig, aber keineswegs formalparitätisch inhaltsgleich sein. Aus Gleichheitsgründen muß der Staat weder die katholischen Geistlichen von Staats wegen von ihrer Zölibatspflicht „befreien", noch solches den evangelischen und muslimischen auferlegen, wie auch der Religionsunterricht gemäß Art. 7 III GG jeweils nach den „Grundsätzen" der Religionsgemeinschaften zu regeln ist. – Relevant ist dies freilich nicht nur für die Kirchenverträge, sondern auch für die Schrankengesetze bei Grundrechtsbeschränkungen, ja allgemein bei der Anwendung allgemeiner Normen auf die Besonderheit des Einzelfalles:

V. Differenzierungen beim Verwaltungsvollzug formalgleicher Normen

1. Der Differenzierungswirkung der Freiheitsrechte entspricht die *Differenzierung der Schrankengesetze durch das Übermaßverbot*: Denn Freiheitsrechte sind einschränkbar nur nach den Prinzipien der Erforderlichkeit, Geeignetheit und Verhältnismäßigkeit, und dies kann (bzw. muß) in unterschiedlichen Fallgruppen bei verschiedenen Adressaten je nach den Umständen der Gefahrenlage und der Schutzbedürfnisse verschieden ausfallen. Durch das Übermaßverbot wird, wie erwähnt, der „Ausstrahlungswirkung" der Grundrechte und der „Wechselwirkung" zwischen den Grundrechtsschranken und dem beschränktem Grundrecht Genüge getan. Das gilt auch für die Beschränkung der Religionsfreiheit und des religiösen Selbstbestimmungsrechts nach Art. 4, 140 GG / 137 III WRV (C VII, 5, 6; D IV, 2–4): Die Verwaltung muß deshalb hier auch im Einzelfall jeweils bei der Anwendung der allgemeinen

Schrankennormen den Wertgehalt der Religionsfreiheit in der gebotenen Abwägung mit dem Schrankenzweck berücksichtigen, etwa das muslimische Mädchen vom Schwimmunterricht, den jüdischen Zeugen vom Eid unter dem Schwurkreuz befreien. Das Übermaßverbot zwingt so die Staatsorgane zu einer Differenzierung in der Anwendung der allgemeinen und gleichen Schrankennormen – mit unterschiedlichen Ergebnissen für diejenigen, die sie einhalten oder sie verletzen oder die ihnen besondere Grundrechtspositionen in der Wechselwirkung von Schranken und Grundrecht entgegenhalten können.

2. Allgemein ist zu sagen: *Gleiche Normen* führen vielfach zu einem *differenzierten Verwaltungsvollzug*. Dies gilt nicht nur für die eben genannten Schrankengesetze, sondern auch für viele begünstigende und freiheitssichernde Normen in verwaltungsrechtlichen Spezialgesetzen des Arbeits-, Versammlungs-, Schul-, Wissenschafts- und Denkmalrechts, des Krankenhaus- und Kindergartenwesens, des Jugendwohlfahrts- und Sozialhilferechts, die hier nicht einzeln aufzulisten sind: Der Gesetzgeber verwendet hier meist generelle, formalgleiche Regelungen, die für alle Religionen und Religionsgemeinschaften einheitlich gelten. So in den vielfältigen Berücksichtigungsklauseln zugunsten der religiöser Besonderheiten, für Kooperationspflichten in den „gemeinsamen Angelegenheiten" und auch für Subsidiaritätsgebote zum Schutz der freien Träger vor erdrückender kommunaler Konkurrenz (D IV, 4, auch C V, 6). Aber die Verwaltung muß bei der konkreten Anwendung der generellen Tatbestandsvoraussetzungen oft differenzierend verfahren, weil sie jeweils die besonderen religiösen Prinzipien der Betroffenen als maßgeblich berücksichtigen muß, um die Gläubigen und die Religionsgemeinschaften nach ihren eigenen und nicht nach fremden religiösen oder ideologischen Maßstäben zu behandeln.

3. Dabei müssen die Behörden u. U. auch *nach Bekenntnissen differenzieren*. Das kann um der Freiheit wie um der Gleichheit willen verfassungsrechtlich unvermeidlich sein. Für den Religionsunterricht hat die Verfassung dies in Art. 7 III GG eigens vorgeschrieben, wird er doch „in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften erteilt". Darin liegt keine spezialgesetzliche Ausnahme vom besonderen Gleichheitssatz des Art. 3 III GG, wie oft behauptet wird, sondern ein allgemeines Prinzip als „Ausstrahlungswirkung" der Grundrechtsgarantie (D IV, 2, 4): Es fordert die Berücksichtigung der Religionsfreiheit auch für die Militärseelsorge, Krankenhäuser, Kindergärten u. a. m. Schweinefleischverpflegung ist jüdischen und muslimischen Bundeswehrsoldaten, Altersheiminsassen, Kindergartenkindern nicht zuzumuten, und zwar aus Gründen der Religionsfreiheit wie des religiösen Diskriminierungsverbotes selbst; es macht im Einzelfall einen Unterschied, ob der Rekrut diese Verpflegung aus Glaubensgründen ablehnt oder weil er sie nicht mag. Der besondere Gleichheitssatz des Art. 3 III GG enthält kein „Ignorierungsgebot" bzw. „Differenzierungsverbot" hinsichtlich der Bekenntnisunterschiede (D I, 7; G VI, 4). Nur die „Diskriminierung" und „Privilegierung" sind verpönt. Gleichwertige Differenzierungen aber sind zulässig und oft unumgänglich, weil die Betroffenen nach ihren eigenen Prinzipien und nicht nach religionslosen bzw. fremdreligiösen Maximen zu behandeln sind und sonst in ihrer Freiheit und Gleichheit gekränkt werden. – Da führt uns zurück zu der Ausgangsfrage:

4. *Einstufigkeit oder Mehrstufigkeit des Paritätssystems*? Der Streit um die Charakterisierung schrumpft letztlich zusammen auf ein Definitionsproblem: *Einstufig* ist das System nach dem verfassungsrechtlichen Fundament, insofern alle Religionsgemeinschaften prinzipiell den gleichen verfassungsrechtlichen Status verbürgt erhielten, wenn man den virtuellen Erwerb der öffentlichrechtliche Korporationsqualität durch alle zugrunde legt. *Zweistufig* ist es durch den aktuellen Unterschied zwischen den altkorporierten Religionsgemeinschaften und den anderen. Als *Dreistufig* kann es umschrieben werden, wenn man die eminent unterschiedliche Entfaltung des formal gleichen Verfassungsstatus durch die Großkirchen, die anderen öffent-

lichrechtlichen und die privatrechtlich organisierten Religionsgemeinschaften ins Auge faßt: Der Abstand der Großkirchen von den beiden anderen Gruppen ist ja nicht nur unter theologischen, kirchenrechtlichen, soziologischen und politischen Aspekten, sondern auch im Staatskirchenrecht enorm: Weil die beiden Großkirchen durch eine Fülle intensiver Kontakte mit dem modernen Kultur-, Rechts- und Sozialstaat verbunden sind und sich aus ihnen vielfältige Regelungsbedürfnisse, Koordinierungserfordernisse und Kooperationsreglungen ergeben, die den Rechtsalltag des Staatskirchenrechts beherrschen. Sie spiegeln sich in den Verfassungen der Länder, in den staatskirchenrechtlichen Verträgen und in vielen bundes- und landesrechtlichen Spezialgesetzen und finden in der Verwaltungspraxis einen fein ausdifferenzierten Vollzug. Sie sind zum guten Teil nur durch die Konkordate und Kirchenverträge gemeinsam zu bewältigen, weil der freiheitliche Staat die religiöse Seite vieler kultureller und sozialer Phänomene nicht selbst entscheiden kann und will, sondern sie den Bürgern und ihren Religionsgemeinschaften zur Selbstbestimmung nach ihrem religiösen Selbstverständnis überlassen muß (C V, 6; D III, 1, 3; E II, 7, 8; E IV, 8, 9; E V, 2–4).

5. Wenn deshalb in den *Landesverfassungen* die *Kirchen* als eigene Gruppe neben den anderen Religionsgemeinschaften *hervorgehoben* werden, so ist dies weder „verfassungswidrig" noch „unerheblich" noch auch durch die Entwicklung überholt und „verbraucht", wie behauptet wurde. Der Landesverfassungsgeber – dem die primäre Kompetenz für die Ausgestaltung des Staatskirchenrechts im Rahmen des Bundesrechts zusteht – hat dadurch mit Landesverfassungsrang klargestellt, daß die Bedeutung der großen Kirchen weder ignoriert noch nivelliert werden darf, sondern in sachgerechter Differenzierung berücksichtigt werden soll, soweit sie mit ihren besonderen Aktivitäten und Leistungen für die Kultur und die soziale Wohlfahrt die anderen Religionsgemeinschaften überragen. Die Egalisierung des Verfassungsstatus wird nicht dadurch aufgehoben, daß ihn die Berechtigten unterschiedlich mit Leben füllen.

6. Doch ist hervorzuheben: Diese Dreistufung unterscheidet sich nach ihrer Rechtsnatur tief von der früheren verfassungsrechtlichen Statusstufung in drei Gruppen, die ehemals durch die präkonstitutionelle Privilegierung der Großkirchen und die Zurücksetzung der anderen Religionsgemeinschaften geschaffen und verstanden wurde. Sie folgt ja nur daraus, daß die verschiedenen Religionsgemeinschaften ihren gleiche Verfassungsstatus freiheitlich in unterschiedlicher Verwirklichung zur Geltung bringen.

VI. Säkulare Gleichheit zur Entfaltung religiöser Besonderheiten

1. Das Paritätssystem der Weimarer Verfassung wurde – wie dargelegt – *säkularisiert* ausgestaltet (C III, 4). Um allen Religionen religiös neutral Freiheit und Gleichheit zu gewährleisten, wurden seine staatskirchenrechtlichen Begriffe und Normen als säkularer Rahmen von allen Bekenntnisgehalten *abstrahiert*. Die Reichsverfassung und das Grundgesetz sprachen darum nur allgemein von „*Religionsgesellschaften*", nicht von „Kirchen", und zwar von allen Religionsgemeinschaften *gleich*. Gerade in der Paritätsfrage zeigte sich die durchgehende *Relativierung* der staatskirchenrechtlichen Formen. Der Staat beschränkte sich in der Ordnung der religiösen und religionsrelevanten Verhältnisse auf das *Immanente*. Weil er weder eine Staatsreligion noch eine Staatsideologie besaß, nahm er keine Kompetenzen, Maßstäbe und Instrumente zur Entscheidung der religiösen Wahrheitsfrage in Anspruch.

2. Aber auch für die Gleichheitsfrage war entscheidend, daß das freiheitliche Staatskirchenrecht den Bürgern *gleiche, aber offene* Formen zur Verfügung stellte, die – „komplementär" – auf die Sinnerfüllung und Inhaltsbestimmung nach dem je eigenen Glaubensverständnis der

Grundrechtsträger abgestellt waren und sind: Die allgemeinen und gleichen säkularen Normen haben eine *Bezugnahme- und Verweisungsfunktion* auf deren besonderes und unterschiedliches religiöses Selbstverständnis (D III, 1; auch B III, 4; B IV, 1–4; B V, 3). Deshalb werden die Religionsgesellschaften und ihre religiösen Anliegen durch die säkularen Normen nicht selbst säkularisiert, sondern gerade vor einer Säkularisierung durch die Staatsgewalt geschützt und durch den staatlichen Schutz auch vor fremdkonfessionellen (bzw. weltanschaulichen) Übergriffen fremder Religionen (bzw. Ideologien) gesichert.

3. Nur der Rückzug des Staates auf den säkularen Rahmen konnte und kann den Streit um die „wahre" Religion und Religionsausübung ausschließen. Darin kommt die Jahrhunderte alte Erfahrung des deutschen Staatskirchenrechts seit dem Augsburger Religionsfrieden zum Zuge: Keine Religionsgemeinschaft muß sich von der Staatsgewalt und von den konkurrierenden Religionen kritisieren lassen, daß sie die rechte („wahre") Form der Religion und Religionsausübung verkenne und verfehle; keine muß sich darin durch Gremienbeschlüsse oder Einzelakte staatlicher Instanzen korrigieren lassen. Nur durch die staatliche Neutralisierung des – staatlich unlösbaren – Konfessionsstreits ließ sich die politische und rechtliche Koexistenz widerstreitender Religionen in einer politischen Einheit arrangieren, ohne die Religionsgemeinschaften der Freiheit ihrer religiösen Botschaft zu berauben. Im Alten Reich geschah dies durch die Neutralisierung der konfessionellen zu doppelkonfessionellen Rechtsbegriffen und Rechtsnormen, durch die es als christliches Staatswesen beide rivalisierenden Konfessionen schützte (B III, 4, 5; B IV, 1, 4; B V, 3). Im neuen Staat geschah dies durch ihre Erweiterung zu konfessionsneutralen säkularen Rahmenbegriffen und Rahmennormen, die nun für alle Religionen galten (D I, 3; D II, 3; D III, 1). An der Garantie der Religionsfreiheit und des Selbstbestimmungsrechts der Religionsgemeinschaften wird dies ebenso deutlich wie an der Ämterfreiheit, der Kirchengutsgarantie u. a. m., die den Religionsgemeinschaften die Realisierung ihres Bekenntnisses auch im weltlichen Recht ermöglichen.

4. Auch insoweit stimmen die Freiheit und Gleichheit überein: Die säkulare Ausprägung des Paritätssystems dient also dazu, durch einheitliche und allgemeine staatliche Garantien jeweils das Besondere des Glaubens und Bekenntnisses der Bürger und ihrer Religionsgemeinschaften zu sichern und zur Verwirklichung in der realen, vom Staat geordneten Welt zu bringen. Dieser formale Typus der Gleichheitsgarantie entspricht dem formalen Charakter der Religionsfreiheitsgarantie als weiter säkularer Rahmenform zur Entfaltung des religiösen Selbstverständnisses der Grundrechtsträger.

Wie sich die Religionsfreiheit nicht auf die „*negative Religionsfreiheit*" (D III, 2) verengen läßt, so ist auch das Gleichheitsgebot (Art. 3 I und III GG) nicht auf die „*negative Religionsgleichheit*" einer gleichmäßigen Ausschaltung des Religiösen zu reduzieren, wie dies seine Verabsolutierung zum allgemeinen „Ignorierungsgebot" und „Differenzierungsverbot" hinsichtlich religiöser Unterschiede glauben machen will (D I, 7). Wie jedermann die Freiheit hat, nichts zu glauben, aber nicht anderen Menschen ihre Glaubenshaltung und Glaubensäußerung verbieten kann, kann auch der Religionslose nicht die gleiche Ignorierung des Glaubens von allen anderen verlangen. Daß der freiheitliche Verfassungsstaat die säkulare „Heimstatt aller Bürger" ist (BVerfGE 19, 206 [216]; [C IV, 2]), heißt nicht, daß er sie alle säkularisieren dürfte oder müßte. Der Atheismus und Indifferentismus sind nicht das Richtmaß der Gleichheit in Art. 3 I und III GG; sie sind nicht der gemeinsame Nenner, der die Bürger jenseits ihrer religiösen Besonderheiten vereint, sondern nur eines der vielen konkurrierenden Angebote in der pluralistischen Gesellschaft. Durch die Schaffung des Staatskirchenrechts als Sonderrechtsgebiet hat sich die Verfassung gegen die gleichmäßige Ausschaltung des Religiösen entschieden, das nicht in der Meinungs- und Vereinsfreiheit verflüchtigt werden sollte.

5. Aber führt diese weite Freiheits- und Gleichheitsgarantie für alle Religionen – die sich im kakophonen Chor gegenseitig die Wahrheit streitig machen und doch jeweils den ganzen Menschen mit ihren Weisungen ergreifen wollen – nicht ins Chaos? Verschärft sie nicht den zerstörerischen „Zusammenprall der Kulturen"? Wird dadurch nicht die Einheit des säkularen Staates gesprengt, die allgemeine Geltung seiner Rechtsordnung aufgelöst und der Freiheits- und Gleichheitsstatus des Bürgers beschädigt? Schon seit Anfang des 19. Jahrhunderts haben viele Krisen und Konflikte solche Fragen provoziert. Indessen:

Schluß (H)
Der Rahmencharakter und die „Zehn Gebote“ modernen Religionsrechts

Der *Rahmencharakter* der Religionsfreiheitsgarantie für das religiöse Selbstverständnis der Grundrechtsträger (B III, 4; B IV,1, 4; D II, 3; D III, 4) bot den *Schlüssel* zur Lösung der polaren Spannungen, an denen die Praxis wie die Theorie seit Anfang des 19. Jahrhunderts vielfältig laborierten, wie zum Schluß nochmals gleichsam in zehn Geboten resümiert sein soll.

1. Die *Einheit* des modernen Religionsrechts muß im Dienste des *Pluralismus* der Religionen stehen und ist auf diesen angelegt (C IV, 2; D I, 3). Die Einheit des modernen Staates beruht längst nicht mehr auf der Einheit der Religion; diese Entwicklung ist im deutschen Reich schon 1555, in den Ländern im 19. Jahrhundert verfassungsrechtlich abgeschlossen worden. Karl V. hat mit dem Interim 1548 zum letzten Mal im Reich die Religionseinheit herzustellen versucht; in den Ländern wurde nach dem Ende des Alten Reichs von Anfang an darauf verzichtet (A II, 1; C I, 1). Einheitlich ist nur der *Rahmen* des staatlichen Rechts – damit darin die *Vielheit und Verschiedenheit* der Religionen zur freien und divergenten Entfaltung kommen soll. – Die Einheit des staatlichen Rechts wird deshalb durch die subjektive Interpretation der religiösen Inhalte der Grundrechtsgarantie nicht aufgelöst, sondern erfüllt, d. h. ihr Rahmen inhaltlich ausgefüllt (D II, 3, 4; D III, 1, 4). Durch diese gibt der freiheitliche Rechtsstaat der religiösen Vielfalt in der Gesellschaft freien Raum und fördert weiter ihre divergente Entwicklung (G III, 5; G IV, 2, 4). Der moderne Staat ist „sektoraler Staat“ (J. Isensee), der nicht mehr die Fülle des Seins umfassen will. Sein Staatskirchenrecht überläßt die Fragen nach dem Ursprung und Sinn des Lebens den Bürgern zur selbständigen und selbstverantwortlichen Beantwortung.

2. Die *Souveränität* des Staates muß der *Liberalität* in Sachen Religion verpflichtet sein: Die Verfassungsgebende Gewalt des Volkes hat sich nach langen und leidvollen historischen Umwegen für die Freiheit des Glaubens und für die Abstinenz der Staatsorgane in der religiösen Wahrheitsfrage entschieden. Die subjektive Bestimmung des Religionsbegriffs nach dem religiösen Selbstverständnis der Grundrechtsträger hat ihren Grund in der Verfassungsgarantie der liberale Selbstbestimmung und Freiheitsentfaltung, nicht in der staatsauflösenden Willkür der Individuen bzw. religiösen Gruppen (C IV, 3; D I, 2; D III, 1, 4).

3. Die *Subordination* unter die Verfassung muß von den Bürgern und den Religionsgesellschaften akzeptiert werden, weil dies die Vorbedingung ihrer religiösen Freiheit ist: Daß ihnen die Verfassung die inhaltliche Ausfüllung der weltliche Rahmenordnung nach ihrem religiösen Selbstverständnis gewährleistet, sichert sie vor Staatseingriffen und Übergriffen anderer Religionen und Ideologien und macht ihre freie Koordination und Kooperation mit dem Staat in den gemeinsamen Angelegenheiten möglich und nötig (C IV, 1, 5; C V, 1; C VII, 3; D III, 1).

4. Die *allgemeine* Form der religiösen Freiheitsgarantien und der staatskirchenrechtlichen Institutionen soll die *Besonderheit* aller Religionen bzw. Weltanschauungen in ihren Lehren, Formen, Aktivitäten schützen, nicht aber in eine universale, etatistisch amalgamierte Zivilreligiosität (oder ein religiös überhöhtes „Weltethos“) auflösen. Seine lange Erfahrung aus

mehr als vier Jahrhunderten hat das Staatskirchenrecht gelehrt, daß nur die allgemeine weltliche Formulierung der Norm alle religiösen Gruppen nach ihrem religiösen Selbstverständnis in ihren jeweils besonderen Schutzanliegen erfassen und so am sichersten vor der Verfälschung und Zerstörung durch den partikularen Zugriff anderer bewahren kann (B IV, 2–4; D VI, 2, c; E V, 2; G VI, 3). Religionsrecht in einer pluralistischen Gesellschaft und einem freiheitlichen Staat muß generalisierbar sein und doch dem Höchstpersönlichen offenstehen.

5. Gleichheit und Freiheit müssen hier zusammenstimmen: Die *Gleichheit* des weltlichen Rechts soll gerade die *Verschiedenheit* der je eigenen Glaubensüberzeugung, Lehren, Riten, Handlungsweisen für alle Bürger und Religionsgemeinschaften gleichermaßen verbürgen. Die *Religionsfreiheitsgarantie* soll in ihrem weiten weltlichen Freiheitsrahmen die unterschiedlichen, teilweise scharf *gegensätzlichen* Freiheitsvorstellungen der verschiedenen Religionen und Weltanschauungen umfassen, sie dadurch vor Staatseingriffen und Übergriffen der anderen Religionen und Weltanschauungen schützen und so durch deren wechselseitige *Beschränkung* in staatlichen Schrankengesetzen die weltliche *Koexistenz* von Gemeinschaften ermöglichen, die ihre Botschaft nach ihrem religiösen Absolutheitsanspruch jeweils für universal verpflichtend halten (B II, 6; B III, 4; B IV, 2; D I, 3; D III, 1; G III, 5).

6. Die *säkulare* Form der Religionsfreiheitsgarantie hat den *religiösen* Gehalt zu bewahren und zu sichern: Sie ist die Folge der säkularen Selbstbeschränkung des modernen freiheitlichen Rechtsstaats auf säkulare Staatsziele und Rechtsstrukturen. Deshalb beschränkt sich ihre Säkularisierung auf den weltlichen Rahmen, ohne die religiösen Inhalte selbst zu säkularisieren. Religionsfreiheit ist eine leere weltliche Schale, welche die geistlichen Inhalte vor Beeinträchtigung und Verfälschung bewahren soll (B III, 4–6; B IV, 1, 2; D II, 4; D III, 1, 4; G VI, 2). Aus der säkularen Weite der Religionsfreiheitsgarantie folgt deshalb für die Staatsorgane keine Ermächtigung, die Bürger durch Erziehung von ihren religiösen Bindungen „zu befreien". Die säkulare Form steht im Dienst der religiösen Substanz.

7. *Weltliche Freiheit* soll so *geistliche Bindung* ermöglichen: Dem Agnostiker und Atheisten erlaubt sie, dem Ruf seines Gewissens zu folgen und sich den religiösen Appellen und Aktivitäten zu entziehen. Dem Gläubigen aber dient sie als weltlicher Schutzmantel zur Realisierung seiner religiösen Bindungen und seiner daraus gewonnenen geistlichen Freiheit zur Nachfolge im Gottesdienst und Nächstendienst. Die Freiheit ist – pluralistisch und liberal – in so weiten weltlichen Formen garantiert, daß darin auch die Tiefe und Strenge der geistlichen Bindung ohne staatlichen Zwang und ohne weltliche Verfälschung und Verflachung verwirklicht werden kann, wie immer der einzelne und seine Gemeinschaft dies verstehen (D III, 1, 6; D VI, 2, c, d). Millionen von Bürgern, die das Bekenntnis ihrer Kirchen ernst nehmen, erwarten sich die wahre Freiheit aus der Verkündigung der Offenbarung Gottes, um auch in ihren weltlichen Lebensbeziehungen zu bezeugen, daß ihre Freiheit aus der Wahrheit Gottes erwächst und ihre Erfüllung im Dienst des Glaubens in der Welt und für die Welt findet. Für den Christen kann so in der Allgemeinheit des weltlichen Rahmens auch die konkreteste aller Konkretionen geistig und geistlich wirkungsmächtig werden: Das Wunder der Weihnacht, die Inkarnation Gottes in Jesus Christus, zu dessen Nachfolge er alle Menschen in Freiheit eingeladen weiß. Auch wo die Religionsfreiheit in die Bereiche der staatlichen Sozial- und Kulturstaatsverantwortung ausstrahlt, wird den Bürgern und den Religionsgemeinschaften vom freiheitlichen Verfassungsstaat nicht die Selbstsäkularisierung ihres Glaubens, nicht der Verzicht auf ihr geistliches proprium angesonnen (D IV, 1–3; E I, 5; E II, 7, 8). Deplaciert wirkt darum die anbiedernde Rezeption säkularer Programme und Formen im Munde mancher Theologen, ihr Tausch der Rechtfertigungstheologie in Weltveränderungsprogramme, der Eschatologie in Utopie, der Kirchenleitung durch das Wort in weltliche Demokratisierungsprozesse.

8. Ein prinzipieller *Relativismus* muß zwar insofern die Grundlage des modernen Religionsrechts sein, als es allen Religionen Freiheit und Gleichheit verbürgt und damit ihrer aller exklusiven Absolutheitsanspruch hinsichtlich seiner weltlichen Durchsetzung beschränkt (A II, 1; B III, 2; B IV, 6; D I, 2; D II, 2; D VI, 2, b; G III, 1). Aber auch dieser Relativismus bezieht sich nur auf den weltlichen Rahmen, nicht auf den religiösen Inhalt der Religionsfreiheitsgarantie. Die Verfassung bekämpft ja keineswegs inhaltlich den religiösen Absolutheitsanspruch der Offenbarungsreligionen, sondern gewährleistet durch die Garantie der Religionsfreiheit, daß dieser frei verkündigt, geglaubt und in der Lebensführung der Gläubigen verwirklicht werden kann (B III, 3; B IV, 1; D III, 1, 6; D IV, 1; D VI, 2, c). Deshalb darf jede Religion den Anspruch auf die Einzigkeit, Universalität und unbedingte Verpflichtungskraft ihrer Botschaft von Gottes Gebot und Heilsangebot für alle Welt als geistliche Botschaft verkünden und für den Kreis ihrer Gläubigen daraus die rechtlichen Folgerungen in ihrer kirchenrechtlichen Ordnung ziehen. Der religiös neutrale Staat respektiert dies ohne Berührungsängste in seiner weltlichen Rechtsordnung mit vielen Konsequenzen, wie die Kooperation in den gemeinsamen Angelegenheiten des Religionsunterrichts, der Theologischen Fakultäten u.a. m. erweist (C V, 2; D IV, 2, 3; E I, 5; E IV, 8, 9; F V, 3). – Aber der freiheitliche Staat schließt dessen rechtliche Durchsetzung gegen den Willen der Andersgläubigen und Andersdenkenden im weltlichen Recht aus, damit alle friedlich, frei und gleich verbreiten und verwirklichen können, was ihnen jeweils als Gottes Gebot und Gnadenangebot wahr und deshalb für sich verpflichtend dünkt. Der Staat *muß* den Absolutheitsanspruch aller beschränken, damit alle disparaten Religionsgemeinschaften gleichmäßig und gleichzeitig ihren Absolutheitsanspruch in friedlicher Koexistenz *geistlich* geltend machen können – weshalb er selbst sich ihren konkurrierenden Ansprüchen „neutral" durch „Nichtidentifikation" entziehen muß (C VI, 6; D VI, 1c, 2b und d; E III, 3, 5). Mögen auch „progressive" Ideologen von 1968 und fanatisierte islamistische Fundamentalisten von heute darin nur „repressive Toleranz" erkennen können: Weil sich der freiheitliche Staat die Bewertung und Privilegierung von Religionen wie Weltanschauungen in säkularer Selbstbeschränkung konstitutionell versagt hat (D I, 8; D III, 4), überläßt er die Antwort auf die Pilatusfrage seinen Bürgern.

9. Der Relativismus des freiheitlichen Rechtsstaats ist darum *nicht als „Staatsideologie"* zu verstehen. Mit dem offenen Religions- und Freiheitsbegriff der Religionsfreiheitsgarantie haben die deutschen Verfassungen des 19. und 20. Jahrhunderts keineswegs den Relativismus in religiösen Fragen als „*Leitkultur*" proklamiert und nicht den Agnostizismus zum maßgeblichen Leitprinzip der staatlichen Rechtsschöpfung und Rechtsanwendung erhoben. Sie wollten mit ihren offenen, weltlich relativierten Rahmennormen die bestehenden Religionen vor Übergriffen abschirmen (D I, 3; D II, 3; D III, 1, 4), jedoch ihnen nicht Konkurrenz machen durch eine neue, staatlich propagierte und privilegierte Staatsweltanschauung, die allen Religionen ihren transzendenten Kern aushöhlt und raubt. Die Grundrechtsgarantie war nicht der Schatz, sondern nur das irdische Gefäß, für sich genommen hohl und leer. Sie wurde in der deutschen staatskirchenrechtlichen Tradition als Instrument des *Ausgleichs* in einer säkularen Friedens-, Freiheits- und Gleichheitsordnung geschaffen, das zur Freiheitsentfaltung der Glaubenden wie der Nichtglaubenden dient. Darin hat sich der vielberufene „Verfassungspatriotismus" im Umgang mit den Anhängern aller Offenbarungsreligionen – ob Christen, Juden oder Muslimen – zu beweisen und zu bewähren.

Um also auf die Eingangsfrage (S. 9) unseres Streifzugs durch die faszinierende Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts zurückzukommen:

10. Die „*Leitkultur*" der Verfassung liegt *nicht* in der „*Vorordnung der Vernunft vor der Offenbarung*" – wie immer die Protagonisten der heterogenen Gruppen in der pluralistischen Ge-

sellschaft jeweils „Vernunft“ und „Offenbarung“ definieren und ihre Sicht als global maßgeblich ausgeben mögen. Die Vernunft der Verfassung liegt in der Garantie des politischen Friedens und der Freiheit der Bürger – sie hat weder die Perversion des Offenbarungsglaubens im Religionszwang der einstigen Staatskirchen noch die sie ablösende Diktatur der Vernunft der Jakobiner und ihrer sinistren Nachfahren mit dem totalitären Würgegriff vergessen.

Zu Literatur und Quellen verweise ich auf die Nachweise in meinen folgenden Schriften:

Zum ersten und zweiten Teil:

A. Monographien:

Martin Heckel, *Deutschland im konfessionellen Zeitalter*, 2. Aufl., Göttingen 2001; *ders.*, Staat und Kirche nach den Lehren der evangelischen Juristen Deutschlands in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts, München 1968; *ders.*, Die Menschenrechte im Spiegel der reformatorischen Theologie, Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, Jg.1987, 4, Heidelberg 1987.

B. Abhandlungen und Aufsätze:

Martin Heckel, Autonomia und Pacis Compositio. Der Augsburger Religionsfriede in der Deutung der Gegenreformation, in: ZRG 76, Kan. Abt. 45 (1959), S. 141–248 (auch in: *Martin Heckel*, Gesammelte Schriften. Staat Kirche Recht Geschichte, 1. und 2. Bd., Tübingen 1989 *[im Folgenden: MH, GS I u II]*, S. 1–82); – *ders.*, Parität, in: ZRG 80, Kan. Abt. 49 (1963), S. 261–420 (auch in MH, GS I u II, S. 106–226); – *ders.*, Rechtstheologie Luthers, in: H. Kunst/ S. Grundmann (Hrsg.), Evangelisches Staatslexikon, 1. A., Stuttgart 1966, Sp. 1743–1774 (auch in: MH, GS I und II, S. 324–365); – *ders.*, Zum Sinn und Wandel der Freiheitsidee im Kirchenrecht der Neuzeit, in: ZRG 86, Kan. Abt. 55, 1969, S. 395-436 (auch in: MH, GS I und II, S. 447–483); – *ders.*, Itio in partes. Zur Religionsverfassung des Heiligen Römischen Reichs Deutscher Nation, in: ZRG 95, Kan. Abt. 64 (1978), S. 180–308 (auch in MH, GS I u II, S. 636–736); – *ders.*, Die reichsrechtliche Bedeutung des Bekenntnisses, in: M. Brecht/R. Schwarz (Hrsg.), Bekenntnis und Einheit der Kirche, Studien zum Konkordienbuch, Stuttgart 1980, S. 57–88 (auch in: MH, GS I und II, S. 737–772); – *ders.*, Weltlichkeit und Säkularisierung, in: B. Moeller, Luther in der Neuzeit, Schriften des Vereins f. Reformationsgeschichte 192, Gütersloh 1983, S. 34–54 (auch in: MH, GS I und II, S. 913–933); – *ders.*, Die Krise der Religionsverfassung des Reiches und die Anfänge des Dreißigjährigen Krieges, in: K. Repgen (Hrsg.), Krieg und Politik 1618–1648, Schr. d. Hist. Kollegs, Kolloquien 8, 1988, S. 107–131 (auch in MH, GS I u II, S. 970–998); – *ders.*, Reichsrecht und „Zweite Reformation": Theologisch-juristische Probleme der reformierten Konfessionalisierung, in: H. Schilling (Hrsg.), Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der „Zweiten Reformation", Schriften des Vereins f. Reformationsgeschichte, Bd. 195, Gütersloh 1986, S. 11–43 (auch in MH, GS I u II, S. 999–1032); – *ders.*, Die Wiedervereinigung der Konfessionen als Ziel und Auftrag der Reichsverfassung im Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation, in: H. Otte/R. Schenk (Hrsg.), Die Reunionsgespräche im Niedersachsen des 17. Jahrhunderts, 1999 (auch in: *Martin Heckel*, Gesammelte Schriften. Staat Kirche Recht Geschichte, 3. und 4. Bd., Tübingen 1997 *[im Folgenden: MH, GS III u IV]*, S. 179–203); – *ders.*, Das Problem der „Säkularisation" in der Reformation, in: I. Crusius (Hrsg.), Zur Säkularisation geistlicher Institutionen im 16. und im 18./19. Jahrhundert, Göttingen 1996, S. 31–56 (auch in: MH, GS III u IV, S. 204-229); – *ders.*, Konfession und Reichsverfassung, in: P. Prodi (Hrsg.), Glaube und Eid, Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 28, München 1993, S. 69–96 (auch in: MH, GS III u IV, S. 230–261); – *ders.*, Religionsbann und landesherrliches Kirchenregiment, in: H.-Chr. Rublack (Hrsg.), Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland, Schriften des Vereins f. Reformationsgeschichte, Bd. 197, Gütersloh 1992, S. 130–162 (auch in: MH, GS III u IV, S. 262–293); – *ders.*, Die katholische Konfessionalisierung im Spiegel des Reichskirchenrechts, in: W. Reinhard/H. Schilling (Hrsg.), Die katholische Konfessionalisierung, Schriften des Vereins f. Reformationsgeschichte, Bd. 198, Gütersloh 1995, S. 184–227 (auch in: MH, GS III u IV, S. 294–335);– *ders.*, Die Veränderungen des kanonischen Rechts durch die Reformation und die Religionsverfassung des Alten Reiches, in: H. Boockmann u.a. (Hrsg.), Recht und Verfassung im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften Göttingen, Phil.-hist. Klasse, 3. Folge, 228, Göttin-

gen 1998, S. 25–67 (auch in: MH, GS III u IV, S. 336–381); – *ders.*, Die Religionsprozesse des Reichskammergerichts im konfessionell gespaltenen Reichskirchenrecht, in: ZRG 108, Kan. Abt. 77 (1991), S. 283–350 (auch in: MH, GS III u IV, S. 382–440); – *ders.*, Das Restitutionsedikt Kaiser Ferdinands II. vom 6. März 1629, in: G. Köbler, H. Nehlsen (Hrsg.), Wirkungen europäischer Rechtskultur. Festschrift für Karl Kroeschell, München 1997, S. 351–376 (auch in: *Martin Heckel*, Gesammelte Schriften. Staat Kirche Recht Geschichte, 5. Bd., Tübingen 2004 *[im Folgenden: MH, GS V]*, S. 185–207); – *ders.*, Das Verhältnis von Staat und Kirche nach evangelischem Verständnis in: J. Listl/D. Pirson (Hrsg.), Handbuch des Statskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland, 1. Bd., 2. A, Berlin 1994, S. 157–208 (auch in: MH, GS III u IV, S. 595–643); – *ders.*, Zu den Anfängen der Religionsfreiheit im Konfessionellen Zeitalter, in: M. Ascheri u.a. (Hrsg.), „Ins Wasser geworfen und Oceane durchquert". Festschrift für Knut Wolfgang Nörr, Köln Wien 2003, S. 349–401, (auch in: MH, GS V, S. 81–134); – *ders.*, Ius reformandi, in: I. Dingel u.a. (Hrsg.), Festgabe für Gottfried Seebaß, Gütersloh 2002, S. 75–126 (auch in: MH, GS V, S. 135–184);– *ders.*, Konfessionalisierung in Koexistenznöten. Zum Augsburger Religionsfrieden, Dreißigjährigen Krieg und Westfälischen Frieden in neuerer Sicht, Historische Zeitschrift 280 (2005), S. 647–690; – *ders.*, „Zelo domus Dei"? Fragen zum Protest des Heiligen Stuhls gegen den Westfälischen Frieden, in: Bernd-Rüdiger Kern u.a. (Hrsg.), Humaniora. Festschrift für Adolf Laufs, Heidelberg 2006, S. 93–121; – *ders.*, Politischer Friede und geistliche Freiheit im Ringen um die Wahrheit. Zur Historiographie des Augsburger Religionsfriedens von 1555, in: Historische Zeitschrift 282 (2006), S. 391–425.

Zum dritten bis siebten Teil:

A. Monographien:

Martin Heckel, Staat - Kirche - Kunst. Rechtsfragen kirchlicher Kulturdenkmäler, Tübinger Rechtswissenschaftliche Abhandlungen Bd. 22, Tübingen 1968; *ders.*, Korollarien zur Säkularisierung, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, Jg.1981, 4, Heidelberg 1981; *ders.*, Die theologischen Fakultäten im weltlichen Verfassungsstaat, Jus ecclesiasticum Bd. 31, Tübingen 1986; *ders.*, Organisationsstrukturen der Theologie in der Universität, Staatskirchenrechtliche Abhandlungen Bd. 18, Berlin 1987; *ders.*, Gleichheit oder Privilegien? Der Allgemeine und der Besondere Gleichheitssatz im Staatskirchenrecht, Jus ecclesiasticum Bd. 47, Tübingen 1993; *ders.*, Religionsunterricht in Brandenburg. Zur Regelung des Religionsunterrichts und des Faches Lebensgestaltung-Ethik-Religionskunde (LER), Staatskirchenrechtliche Abhandlungen Bd. 30, Berlin 1998; *ders.* Der Rechtsstatus des Religionsunterrichts im pluralistischen Verfassungssystem, Tübingen 2002.

B. Abhandlungen und Aufsätze:

Martin Heckel, Zur Entwicklung des deutschen Staatskirchenrechts von der Reformation bis zur Schwelle der Weimarer Verfassung, in: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 12 (1966), S. 1–39 (auch in MH, GS I u II, S. 366–401); – *ders.*, Die Kirchen unter dem Grundgesetz, in: Veröffentlichung der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer 26, Berlin 1968, S. 5–56 (auch in MH, GS I u II, S. 402–446); – *ders.*, „Staat und Kirchen in der Bundesrepublik": Staatskirchenrechtliche Aufsätze 1950–1967, in: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 18 (1973), S. 22–61 (auch in MH, GS I u II, S. 501–538); – *ders.*, Säkularisierung. Staatskirchenrechtliche Aspekte einer umstrittenen Kategorie, in: ZRG 97, Kan. Abt. 64, 1978, S. 1–163 (auch in MH, GS I u II, S. 773–911); – *ders.*, Der Denkmalschutz an den Sakralbauten in der Bundesrepublik Deutschland. Kulturschutz und Kirchenfreiheit im säkularen Verfassungssystem, in: Denkmalpflege und Denkmalschutz, Deutsch-Französische Colloquien Kirche – Staat – Gesellschaft 7, Kehl Straßburg 1987, S. 85–106 (auch in MH, GS I u II, S. 1075–1098); – *ders.*, Die Neubestimmung des Verhältnisses von Staat und Kirche im 19. Jahrhundert, in: R. Mußgnug (Hrsg.), Entstehung und Wandel verfassungsrechtlichen Denkens, Der Staat, Beiheft 11, Berlin 1996, S. 165–194 (auch in: MH, GS III u IV, S. 441–470); – *ders.*, Kulturkampfas-

pekte. Der Kulturkampf als Lehrstück modernen Staatskirchenrechts, in: D. Schwab u. a. (Hrsg.), Staat, Kirche, Wissenschaft in einer pluralen Gesellschaft, Festschrift für Paul Mikat, Berlin 1989, S. 545–563 (auch in: MH, GS III u IV, S. 471–489);– *ders.*, Staatskirchenrecht und Kulturverfassung des Grundgesetzes 1949–1989, in: K. W. Nörr (Hrsg.), 40 Jahre Bundesrepublik Deutschland – 40 Jahre Rechtsentwicklung, Ringvorlesung der Tübinger Juristischen Fakultät, Tübingen 1990, S. 1–27 (auch in: MH, GS III u IV, S. 917-945); – *ders.*, Zur Ordnungsproblematik des Staatskirchenrechts im säkularen Kultur- und Sozialstaat, in: Juristenzeitung 1994, S. 425–431 (auch in: MH, GS III u IV, S. 1053-1068); – *ders.*, Das Kreuz im öffentlichen Raum. Zum „Kruzifix"-Beschluß des Bundesverfassungsgerichts, in: Deutsches Verwaltungsblatt 1996, S. 453–482 (auch in: MH, GS III u IV, S. 1069–1136); – *ders.*, Religionsfreiheit. Eine säkulare Verfassungsgarantie (1997), in: MH, GS III u IV, S. 647–859; – *ders.*, Religionskunde im Lichte der Religionsfreiheit. Zur Verfassungsmäßigkeit des LER-Unterrichts in Brandenburg, in: ZevKR 44, 1999, S. 147–225 (auch in MH, GS V, S. 485–578); – *ders.*, Religionsunterricht für Muslime? Kulturelle Integration unter Wahrung der religiösen Identität. Ein Beispiel für die komplementäre Natur der Religionsfreiheit, in: Juristenzeitung 53 (1999), S. 741–758 (auch in MH, GS V, S. 579–622); – *ders.*, Die Kirchen im Sozialstaat, in: F. Ruland u. a. (Hrsg.), Verfassung, Theorie und Praxis des Sozialstaates. Festschrift für Hans F. Zacher, Heidelberg 1998, S. 235–257 (auch in MH, GS V, S. 623–646); – *ders.*, Kontinuität und Wandlung des deutschen Staatskirchenrechts unter den Herausforderungen der Moderne, in: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 44 (1999), S. 340–384 (auch in MH, GS V, S. 243–286); – *ders.*, Religionsfreiheit und Staatskirchenrecht in der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts, in: P. Badura / H. Dreier (Hrsg.), Festschrift 50 Jahre Bundesverfassungsgericht, Bd. II, Tübingen 2001, S. 379–420 (auch in MH, GS V, S. 303–346); – *ders.*, Religionsbedingte Spannungen im Kulturverfassungsrecht, in: M.-E. Geis u. a. (Hrsg.), Staat – Kirche – Verwaltung. Festschrift für Hartmut Maurer, München 2001, S. 351–379 (auch in MH, GS V, S. 365–400); – *ders.*, Das Bekenntnis – ein Vexierbild des Staatskirchenrechts?, in: J. Bohnert u. a. (Hrsg.), Verfassung – Philosophie – Kirche. Festschrift für Alexander Hollerbach, Berlin 2001, S. 657–689 (auch in MH, GS V, S. 209–242); – *ders.*, Grundfragen der theologischen Fakultäten seit der Wende, in: Heinrich de Wall / Michael Germann (Hrsg.), Bürgerliche Freiheit und Christliche Verantwortung. Festschrift für Christoph Link zum 70. Geburtstag, Tübingen 2003, S. 213–299 (auch in MH, GS V, S. 401–484); – *ders.*, Thesen zum Staat-Kirche-Verhältnis im Kulturverfassungsrecht, in: St. Muckel (Hrsg.), Religion und Kirche im sozialen Rechtsstaat. Festschrift für Wolfgang Rüfner, Berlin 2004, S. 189–216 (auch in MH, GS V, S. 647–674); – *ders.*, Religionsunterricht auf dem Prüfstand: Konfessionell – unkonfessionell – interreligiös – interkonfessionell – konfessionell kooperativ? Der rechtliche Rahmen des Religionsunterrichts im säkularen Verfassungsstaat, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 102 (2005), S. 246–292; – *ders.*, Theologie zwischen Staat und Kirche im freiheitlichen Verfassungsrecht, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 103 (2006), S. 95–142; *ders.,* Von der „Religionspartei" zur „Religionsgesellschaft". Schlüsselbegriffe zum religiösen Selbstbestimmungsrecht und Selbstverständnis, in: O. Depenheuer u. a. (Hrsg.), Festschrift für Joseph Isensee, Heidelberg 2007, S. 1003–1032.