

Gerechter Frieden

Sarah Jäger  
Fernando Enns *Hrsg.*

# Gerechter Frieden als ekklesiologische Herausforderung

Politisch-ethische Herausforderungen  
Band 2

 Springer VS

---

# Gerechter Frieden

## **Reihe herausgegeben von**

I.-J. Werkner, Heidelberg, Deutschland

S. Jäger, Heidelberg, Deutschland

„Si vis pacem para pacem“ (Wenn du den Frieden willst, bereite den Frieden vor.) – unter dieser Maxime steht das Leitbild des gerechten Friedens, das in Deutschland, aber auch in großen Teilen der ökumenischen Bewegung weltweit als friedensethischer Konsens gelten kann. Damit verbunden ist ein Perspektivenwechsel: Nicht mehr der Krieg, sondern der Frieden steht im Fokus des neuen Konzeptes. Dennoch bleibt die Frage nach der Anwendung von Waffengewalt auch für den gerechten Frieden virulent, gilt diese nach wie vor als Ultima Ratio. Das Paradigma des gerechten Friedens einschließlich der rechtserhaltenden Gewalt steht auch im Mittelpunkt der Friedensdenkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) von 2007. Seitdem hat sich die politische Weltlage erheblich verändert; es stellen sich neue friedens- und sicherheitspolitische Anforderungen. Zudem fordern qualitativ neuartige Entwicklungen wie autonome Waffensysteme im Bereich der Rüstung oder auch der Cyberwar als eine neue Form der Kriegsführung die Friedensethik heraus. Damit ergibt sich die Notwendigkeit, Analysen fortzuführen, sie um neue Problemlagen zu erweitern sowie Konkretionen vorzunehmen. Im Rahmen eines dreijährigen Konsultationsprozesses, der vom Rat der EKD und der Evangelischen Friedensarbeit unterstützt und von der Evangelischen Seelsorge in der Bundeswehr gefördert wird, stellen sich vier interdisziplinär zusammengesetzte Arbeitsgruppen dieser Aufgabe. Die Reihe präsentiert die Ergebnisse dieses Prozesses. Sie behandelt Grundsatzfragen (I), Fragen zur Gewalt (II), Frieden und Recht (III) sowie politisch-ethische Herausforderungen (IV).

Weitere Bände in der Reihe <http://www.springer.com/series/15668>

---

Sarah Jäger · Fernando Enns  
(Hrsg.)

# Gerechter Frieden als ekklesiologische Herausforderung

Politisch-ethische  
Herausforderungen • Band 2

 Springer VS

*Hrsg.*

Sarah Jäger  
Heidelberg, Deutschland

Fernando Enns  
Hamburg, Deutschland

Gerechter Frieden

ISBN 978-3-658-22909-2      ISBN 978-3-658-22910-8 (eBook)  
<https://doi.org/10.1007/978-3-658-22910-8>

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Springer VS

© Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH, ein Teil von Springer Nature 2019

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung, die nicht ausdrücklich vom Urheberrechtsgesetz zugelassen ist, bedarf der vorherigen Zustimmung des Verlags. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Bearbeitungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Die Wiedergabe von Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen usw. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutz-Gesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.

Der Verlag, die Autoren und die Herausgeber gehen davon aus, dass die Angaben und Informationen in diesem Werk zum Zeitpunkt der Veröffentlichung vollständig und korrekt sind. Weder der Verlag noch die Autoren oder die Herausgeber übernehmen, ausdrücklich oder implizit, Gewähr für den Inhalt des Werkes, etwaige Fehler oder Äußerungen. Der Verlag bleibt im Hinblick auf geografische Zuordnungen und Gebietsbezeichnungen in veröffentlichten Karten und Institutionsadressen neutral.

Springer VS ist ein Imprint der eingetragenen Gesellschaft Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH und ist ein Teil von Springer Nature  
Die Anschrift der Gesellschaft ist: Abraham-Lincoln-Str. 46, 65189 Wiesbaden, Germany

# Inhalt

Gerechter Frieden als ekklesiologische Herausforderung! Einführende Überlegungen .....	1
<i>Sarah Jäger und Fernando Enns</i>	
Einfluss des Staat-Kirche-Verhältnisses auf die Handlungsmöglichkeiten der Kirchen im öffentlichen Raum. Ein Überblick .....	9
<i>Uwe Kai Jacobs</i>	
Der Öffentlichkeitsauftrag der Kirche für gerechten Frieden im Kontext des imperialen Kapitalismus.....	39
<i>Ulrich Duchrow</i>	
Die öffentliche Verantwortung einer Kirche für gerechten Frieden .....	77
<i>Georg Kalinna</i>	

Kirchen, Staat und der gerechte Frieden. Eine evangelische Perspektive . . . . .	105
<i>Christian Polke</i>	
Kirche des Friedens werden. Ein ökumenisches Programm aus römisch-katholischer Sicht. . . . .	139
<i>Heinz-Günther Stobbe</i>	
Die Historischen Friedenskirchen. Ekklesiologische Aspekte des gerechten Friedens . . . . .	171
<i>Fernando Enns</i>	
Friedensethik der Kirchen im Resonanzraum des eigenen Selbstverständnisses und der Staat-Kirche-Beziehung. . . . .	199
<i>Sarah Jäger und Gisa Bauer</i>	
Autorinnen und Autoren. . . . .	229



# Gerechter Frieden als ekklesiologische Herausforderung! Einführende Überlegungen

Sarah Jäger und Fernando Enns

## 1 Die Rolle der Kirchen in einer pluralisierten Öffentlichkeit

In einer pluralisierten und differenzierten Gesellschaft der Gegenwart wird auch die Frage nach der Beziehung zwischen Staat und Kirche und nach der gesellschaftlichen Wahrnehmung von Religion immer wieder neu aufgeworfen. So stellen sich grundlegende Herausforderungen: Welche Rolle kommt den Kirchen im öffentlichen Handeln zu? Und was ist der spezifische Beitrag der Kirchen in den politischen Öffentlichkeiten unserer Gesellschaft? Mit der Einschätzung und Beurteilung dieser Anfragen verknüpft ist auch die Entwicklung einer Friedenstheologie und Friedensethik als ökumenisches Bewährungsfeld (vgl. Enns 2012, S. 138f.). Die gemeinsame Aufgabe der Kirchen sei es, so Wolfgang Huber,

„der Friedensbotschaft des Evangeliums, der Friedensfähigkeit der Religionen und der Friedensbedürftigkeit der modernen Welt Sprache zu geben, damit der banalen These, ohne Religion sei alles leichter, friedlicher und netter, angemessen widersprochen werden kann“ (Huber 2007).

© Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH, ein Teil von Springer Nature 2019

S. Jäger und F. Enns (Hrsg.), *Gerechter Frieden als  
ekklesiologische Herausforderung*, Gerechter Frieden,

[https://doi.org/10.1007/978-3-658-22910-8\\_1](https://doi.org/10.1007/978-3-658-22910-8_1)

Aber trifft diese Zuschreibung für alle Kirchen und Denominationen weltweit zu?

Allgemein lässt sich der öffentliche Status der Kirchen in zweifacher Weise beschreiben, aus der Außenperspektive in Gestalt des Staat-Kirche-Verhältnisses und aus der Innenperspektive der Institution in Form einer Ekklesiologie, im Sinne einer theologischen Lehre von der Kirche und ihrem Selbstverständnis. Zum Ersten: Das Selbstverständnis des Staates zeigt sich in seiner Verfassung und faktischen Ordnung (vgl. Stobbe 2017, S. 394). Die Beziehungen zwischen Staat und Kirche können dabei unterschiedlich beschrieben werden. In den Klassifikationsversuchen der neueren Literatur findet sich eine Mischung zwischen institutionellen, konfessionellen und religionssoziologischen Kriterien. Gerhard Robbers (2005) etwa unterscheidet drei Typologien des Staat-Kirche-Verhältnisses: Trennungsländer (z. B. USA, Frankreich), Kooperationsländer (z. B. Deutschland) sowie Staatskirchenländer (z. B. England). Es existieren aber auch andere Skalierungen und Kategorisierungen der Verflechtungen von Staat und Kirche (vgl. Minkenberg 2003; Fox 2008).

Zum Zweiten: Die Ekklesiologie klärt als Teilgebiet der Dogmatik Wesen, Auftrag, Gestalt und Struktur der Kirche. Im Zuge von Reformation und Gegenreformation formierten sich unterschiedliche, selbstständige ekklesiologische Lehren. Hier überschneiden sich theologische und empirische Aussageebenen, „da die Kirche Jesu Christi als menschliche Gemeinschaft im Wirkfeld des dreieinigen Gottes anzusehen ist und eine ebenso geglaubte wie erfahrbare Realität verkörpert“ (Beintker 1999, Sp. 1183). Die einzelnen christlichen Denominationen nehmen dabei unterschiedliche ekklesiologische und politisch-ethische Schwerpunktsetzungen vor: Im Protestantismus wie im Katholizismus standen immer wieder ethische Konzepte im Vordergrund, die Normen für ethisches Handeln direkt aus biblischen und theologischen Traditionen generierten. Für die politische Ethik des Katholizismus

sind „Prinzipien und sachgerechte Normen zur Gestaltung einer freiheitlichen und gerechten Ordnung von Staat und Gesellschaft“ (Uertz 2007, S. 33) kennzeichnend wie besonders die Sozialprinzipien der Subsidiarität, der Gerechtigkeit und der Solidarität. Eine wichtige ethische Theorie im Protestantismus der Gegenwart ist die Verantwortungsethik, die idealtypisch als Gegenposition zur Gesinnungsethik entwickelt wurde und die „Verantwortbarkeit der Folgen von Handlungen und Entscheidungen intendiert“ (Uertz 2007, S. 35). Verantwortungsethik wird im Protestantismus jedoch noch durch andere Interpretationsmodelle wie der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre, der reformierten Lehre von der Königsherrschaft Christi oder ordnungstheologischen Vorstellungen (z. B. Paul Althaus) ergänzt. Eine andere Sicht auf politische Ethik bringen die orthodoxen Kirchen ein, waren sie doch bis 1989/90 vor allem in den Untergrund gedrängt eingeschränkt politisch tätig. Gesellschaftliche und politische Veränderungen wie der Systemwechsel und die Transformationen der Wirtschaft verlangen nun heute sozialetische Antworten und Lösungen, während im Selbstverständnis orthodoxer Kirchen eher die Liturgie im Mittelpunkt auch des theologischen Denkens steht:

„Aus der Einheit von ‚irdischer‘ und ‚oberer Kirche‘ von irdischer Gemeinde und Gegenwart Gottes in Liturgie und Sakrament schöpft die orthodoxe Christenheit ihre Kraft und Zuversicht“ (Uertz 2007, S. 36).

Kirchen stehen in der pluralisierten und individualisierten Gesellschaft der Gegenwart vor der Herausforderung, ihre eigenen Einflussmöglichkeiten und ihre Rolle im öffentlichen Raum zu klären. Mit der Aufgabe einer Verhältnisbestimmung von Kirche und Öffentlichkeit setzt sich das ökumenische Papier „Teure Einheit“ (ÖRK 1997) auseinander. Hier werden fünf Positionen unterschieden, die Idealtypen verschiedener theologischer Welt-

charakterisierung darstellen<sup>1</sup>. Aus diesen unterschiedlichen Positionen folgen dann jeweils spezifische Aufgabenbestimmungen der Kirche in der Gesellschaft:

„(1) der Zustand der Welt legt nahe, dass dies das Ende der Geschichte ist, dass die Wiederkunft Christi nahe bevorsteht und dass es daher unsere vornehmlichste Aufgabe ist, zu bekehren und zu taufen; (2) die Welt ist schon immer so gewesen, Arme werden wir allezeit bei uns haben, es wird Kriege und Kriegsgeschrei geben – die beste Reaktion für die Kirchen ist kontemplativer Rückzug und Beten für die Welt; (3) die Kirche muss ein Beispiel für eine alternative Gesellschaft bieten, die auf den Werten des Gottesreiches aufbaut; (4) angesichts der Situation in der Welt muss die Kirche eine führende Rolle übernehmen und sollte im Eintreten für Gerechtigkeit und Frieden sogar wegweisend sein; und (5) die Kirche muss sich an den Kämpfen des Volkes beteiligen – nicht, indem sie den Prozess anführt, sondern indem sie an ihm teilhat“ (ÖRK 1997, Ziff. 48).

Eine zentrale Herausforderung der ökumenischen Bewegung liegt in der Klärung des Verhältnisses von Ekklesiologie und Ethik sowie in der Frage „wie die verschiedenen Traditionen in ihren Ekklesiologien verbindliche und gestaltende Ansätze zu ethischen Fragen zum Ausdruck bringen“ (ÖRK 1997 Anhang, Ziff. 2). Ökumenische Reflexionen zur Ethik und zum Handeln gehören „intrinsisch“ zum Wesen und zum Leben der Kirche. Ekklesiologie und Ethik stehen in einer engen Wechselbeziehung und bedingen sich gegenseitig. „Damit ist festgehalten, dass ethisches Handeln als direkter Ausdruck ekklesiologischer Überzeugungen zu ver-

---

1 Eine andere Unterscheidung schlägt Wolfgang Huber (1994, S. 159f.) in seiner Charakterisierung von vier Sozialformen der Kirche vor: die Vorstellung der Kirche als heilige Kontrastgesellschaft, die Perspektive, welche die Kirche als prophetische Kontrastgesellschaft versteht, das Modell einer Gesellschaftskirche und den Ansatz einer öffentlichen Kirche.

stehen ist und die Entwicklung einer Ekklesiologie notwendig von den Erfahrungen ethischen Handelns ‚lernen‘ muss“ (Enns 2012, S. 166). Die ökumenische Bewegung suchte in zweifacher Weise auf globale Herausforderungen und Friedensgefährdungen zu antworten: in struktureller Hinsicht durch den konziliaren Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung und in inhaltlicher Hinsicht durch das Konzept des gerechten Friedens. Immer wieder steht hier das Problem des öffentlichen Handelns der Kirche gegenüber Staat und Gesellschaft im Mittelpunkt des theologischen Nachdenkens. Ein eher ernüchterndes Bild des konziliaren Prozesses zeichnet Heinz-Günther Stobbe:

„Die Kirchen beteiligten sich an ihm [dem konziliaren Prozess], achteten jedoch sorgsam darauf, keine Rückwirkungen auf ihr Selbstverständnis zuzulassen. Nach wie vor ist zwischen ihnen strittig, welche ekklesiale Qualität der ökumenischen Gemeinschaft und ihren Organen zuerkannt werden kann“ (Stobbe 2017, S. 403).

Das Zeitalter von Globalisierung und *Global Governance* fordert strukturell die Kirchen heraus; es erfordert ein zunehmend globales und ökumenisches Handeln. So bleibt die Frage zu klären, wie eine kohärente ökumenische Ethik entwickelt werden kann, die mit den Ekklesiologien der Mitgliedskirchen des ÖRK – und dem Selbstverständnis als ökumenische Gemeinschaft von Kirchen – tatsächlich korrespondiert und wie eine solche Ethik für den Frieden fruchtbar gemacht werden kann.

## **2      Zu diesem Band**

Zwei Verhältnisse prägen die jeweiligen Handlungsmöglichkeiten der Kirchen im öffentlichen Raum; zum einen die Staat-Kirche Beziehungen, die sich je nach Land unterscheiden und zum anderen

die ekklesiologischen Vorstellungen der verschiedenen christlichen Traditionen, die ihre politische Ethik bestimmen. Dabei sind in besonderer Weise die Potenziale einer ekklesiologischen Annäherung zu untersuchen, die eine Zusammenarbeit in Friedensfragen ermöglichen. Die Forschung steht in dieser Frage noch am Anfang. Vor diesem Hintergrund stellt sich der Band die Aufgabe, die wechselseitigen Abhängigkeitsverhältnisse weiter zu beleuchten. Er untersucht: Inwieweit beeinflussen dabei die jeweiligen ekklesiologischen Selbstverständnisse und Staat-Kirche-Verhältnisse die friedensethische Argumentation sowie das kirchliche Handeln gegenüber der Politik? Und, inwieweit lassen sich in den jeweiligen Kirchen oder Konfessionen auch Grundlagen für die Rolle der Zivilgesellschaft ableiten?

Der Band geht argumentativ in drei Schritten vor: Am Anfang fragt der Beitrag von *Uwe Kai Jacobs* nach dem Staat-Kirche-Verhältnis und den strukturellen Handlungsmöglichkeiten der Kirchen im öffentlichen Raum. Dabei beleuchtet der Autor die entscheidenden gesetzlichen Grundlagen und den Öffentlichkeitsauftrag der Kirchen und fragt nach den Konsequenzen, die sich daraus für Staat und Kirchen ergeben.

In einem zweiten Schritt wird das gesellschaftlich-politische Aufgaben- und Gestaltungsfeld der Kirchen in den Blick genommen. *Ulrich Duchrow* tritt in seinem Beitrag für eine neue Gestalt des prophetischen Wächteramtes der Kirche ein, das sich klar auf biblischer Grundlage und im ökumenischen Zusammenhang gegen den globalen Kapitalismus positionieren müsse. Die Kirchen in allen Sozialgestalten seien aufgerufen, selbst die imperiale Lebensweise zu überwinden und Menschen bei ihrem Widerstand zu unterstützen. Daran anschließend entwickelt der Beitrag von *Georg Kalinna* eine andere Position zum Themenfeld: Er plädiert dafür, verschiedene Handlungs- und Aktionsformen der Kirche in ihren unterschiedlichen Sozialgestalten gleichberechtigt neben-

einander zu akzeptieren und Frömmigkeit oder Spiritualität und politisches Handeln als zwei Seiten einer Medaille zu begreifen.

In einem dritten Schritt stehen konfessionelle Tiefenbohrungen im Fokus der Betrachtung, die den Zusammenhang zwischen kirchlichem Selbstverständnis und friedensethischer Perspektive analysieren. Der Beitrag aus evangelischer Sicht von *Christian Polke* macht stark, dass sich Kirchen und christliche Gemeinschaften in demokratischen Zusammenhängen als ethisch-politische Akteure innerhalb der Zivilgesellschaft verstehen müssen. Evangelisch-theologische Friedensethik reflektiere dann die Rolle der protestantischen Kirchen und Religionsgemeinschaften als politische Akteure. *Heinz-Günther Stobbe* beschäftigt sich in seinem Beitrag mit dem Katholizismus in der ökumenischen Auseinandersetzung um den gerechten Frieden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil und beleuchtet insbesondere die Frage, welche Art von Gemeinschaft sich im gemeinsamen Einsatz der getrennten kirchlichen Gemeinschaften für Gerechtigkeit und Frieden herausbildet und wie man diesen Prozess als Weg zu einer ökumenischen Kirche des Friedens interpretieren kann. *Fernando Enns* untersucht die ekklesiologische Position der historischen Friedenskirchen. Diese haben seit ihren Anfängen in der Täuferbewegung der Reformation Gewaltfreiheit als ein zentrales Merkmal des christlichen Glaubens angenommen. So werde „aus friedenskirchlicher Perspektive der gerechte Frieden erst in einem ekklesiologischen Kontext plausibel [...], der die lokale Gemeinde wie die Kirche als universale Größe immer auch als eine ethische Gemeinschaft begreift“. Schließlich untersucht der Beitrag von *Sarah Jäger und Gisa Bauer* exemplarisch das Dreiecksverhältnis zwischen Staat-Kirche-Beziehung, kirchlichem Selbstverständnis und konkreter friedensethischer Positionierung anhand eines Vergleichs unterschiedlicher Konfessionen in verschiedenen Ländern. Es zeige sich, dass sich die

Friedensethik im Resonanzraum von Staat-Kirche-Beziehung und kirchlichem Selbstverständnis gleichermaßen ausbilde.

## Literatur

- Beintker, Michael. 1999. Recht. In *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Bd. 2, hrsg. von Hans Dieter Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski und Eberhard Jüngel, Sp. 1183. 4. Aufl. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Enns, Fernando. 2012. *Ökumene und Frieden. Bewährungsfelder ökumenischer Theologie*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlagsgesellschaft.
- Fox, Jonathan. 2008. *A World Survey of Religion and the State*. Cambridge: University Press.
- Huber, Wolfgang. 1994. Öffentliche Kirche in pluralen Öffentlichkeiten. *Evangelische Theologie* 54 (2): 157–180.
- Huber, Wolfgang. 2007. Choreographie der Ökumene - Ringvorlesung „Tanz und Religion“. [https://www.ekd.de/070619\\_huber\\_paderborn.htm](https://www.ekd.de/070619_huber_paderborn.htm). Zugegriffen: 12. Mai 2017.
- Minkenberg, Michael. 2003. Staat und Kirche in westlichen Demokratien. In *Politik und Religion*, hrsg. von Michael Minkenberg und Ulrich Willems, 115–138. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Ökumenischer Rat der Kirchen, Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. 1997. *Teure Einheit*. Genf: ÖRK.
- Robbers, Gerhard. 2005. Staat und Kirche in der Europäischen Union. In *Staat und Kirche in der Europäischen Union*, hrsg. von Gerhard Robbers, 629–641. 2. Aufl. Baden-Baden: Nomos.
- Stobbe, Heinz-Günther. 2017. Gerechter Friede im Kontext von Ekklesiologie und Staat-Kirche-Verhältnis. In *Handbuch Friedensethik*, hrsg. von Ines-Jacqueline Werkner und Klaus Ebeling, 393–409. Wiesbaden: Springer VS.
- Uertz, Rudolf. 2007. Politische Ethik im Christentum. *Aus Politik und Zeitgeschichte* 57 (6): 31–38.



# **Einfluss des Staat-Kirche-Verhältnisses auf die Handlungsmöglichkeiten der Kirchen im öffentlichen Raum**

## **Ein Überblick**

Uwe Kai Jacobs

### **1 Einleitung**

Die Handlungsmöglichkeiten der Kirchen im öffentlichen Raum richten sich nach dem rechtlichen Verhältnis von Staat und Kirchen, also nach den religionsbezogenen Normen des Staatsrechts und den Vereinbarungen von Staat und Kirchen (Religionsverfassungsrecht oder Staatskirchenrecht).

### **2 Grundprinzipien des freiheitlichen Religionsverfassungsrechts**

#### **2.1 Grundlegung**

„Es besteht keine Staatskirche.“ So ordnet es Artikel 140 GG in Verbindung mit Artikel 137 Abs. 1 Weimarer Reichsverfassung (WRV) an. Als „zentrale Errungenschaft der Moderne“ bezeichnete Thomas de Maizière 2012 diese Regelung, die nur auf den ersten Blick lapidar wirkt. Verstanden wird sie als Grundsatz der

Trennung von Staat und Kirche respektive der Trennung von Staat und Religionsgemeinschaften, und dieser freiheitliche Grundsatz wird um einen weiteren ergänzt: „Jede Religionsgesellschaft ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbständig innerhalb der Schranken des für alle geltenden Gesetzes“ (Artikel 140 GG/137 Abs. 3 WRV).

Diese Vorschrift zieht die Konsequenz aus der Trennung von Staat und Kirche, indem sie festlegt, dass nicht der Staat die Angelegenheiten der Religionsgesellschaften ordnet und verwaltet, sondern diese das selbst tun. Die Religionsgesellschaften beziehungsweise Religionsgemeinschaften unterliegen den für alle geltenden Gesetzen, aber grundsätzlich keinem staatlichen Sonderrecht. Ein Islamgesetz etwa wäre daher ebenso systemwidrig wie ein Buddhistengesetz oder ein Altkatholikengesetz. Die Religionsgemeinschaften sind also das Subjekt, das heißt: die Träger des Selbstbestimmungsrechtes, das die Befugnis zur eigenen (internen) Rechtssetzung, zur eigenen Verwaltung, zur Vergabe der religiösen Ämter (Artikel 137 Abs. 3 WRV) umfasst. Das Selbstbestimmungsrecht geht damit über die Bestimmung theologischer Grundfragen hinaus, ja, erfasst das gesamte Wirken der Kirchen beziehungsweise Religionsgemeinschaften, zum Beispiel durch ihre Wohlfahrtsverbände. Das Europarecht sprengt diesen Rahmen nicht (vgl. Artikel 17 Abs. 1 Vertrag über die Arbeitsweise der Europäischen Union [AEUV] 2007), sondern erweitert ihn um eine Dialogstruktur zwischen Kirchen und EU-Kommission (Artikel 17 Abs. 3 AEUV).

## **2.2 Parität und Neutralität**

Nach dem Grundprinzip der Parität, der religionsrechtlichen Gleichbehandlung aller Religionsgemeinschaften, behandelt der

deutsche Staat die Religionsgemeinschaften gleich, soweit gleiche Sachverhalte vorliegen. Trennung von Staat und Kirche bedeutet zunächst, dass sich der Staat nicht mit einer bestimmten Religionsgemeinschaft identifiziert, sondern vielmehr in weltanschaulich-religiösen Fragen neutral ist. Diese Neutralität ist nach der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts

„nicht im Sinne eines Gebots kritischer Distanz gegenüber der Religion zu verstehen. Das Verhältnis zwischen Kirchen und Staat ist vielmehr gekennzeichnet durch wechselseitige Zugewandtheit und Kooperation und weniger im Sinne einer strikten Trennung, sondern eher im Sinne einer Zusammenarbeit auf der Basis grundrechtlicher Freiheit zu verstehen“ (Beschluss vom 22. Oktober 2014, BVerfGE 137, S. 273).

Das Grundgesetz verfolgt also nicht das Konzept einer quasi laizistischen Neutralität wie in Frankreich (mit Ausnahme des Elsass), sondern einer grundsätzlich religionsfreundlichen, sogenannten religionspositiven Neutralität. Dieses Konzept erfasst nicht nur die Kirchen, sondern alle Religionsgemeinschaften, welche die grundsätzliche Säkularität des Staates und die Werteordnung des Grundgesetzes respektieren.

Gleichwohl verbietet das Verfassungsgebot der Gleichbehandlung der Religionsgemeinschaften (Artikel 3 GG) dem Staat nicht, dort zu differenzieren, wo aus sachlichen Gründen Differenz besteht. Eine Differenzierung in der Behandlung von Religionsgemeinschaften kann beispielsweise an deren Mitgliederzahl oder den Rechtsstatus anknüpfen, etwa den öffentlich-rechtlichen Körperschaftsstatus der Kirchen (Artikel 137 Abs. 5 WRV), der jüdischen<sup>1</sup> und einiger anderer Religionsgemeinschaften (Jacobs

---

1 Gesetzlich festgestellt wurde dieser Status in Württemberg bereits 1924 in § 1 Abs. 2 des Württembergischen Gesetzes über die Kirchen vom 3. März 1924.

2017, S. 19). Eine Differenzierung darf auch in der besonderen Berücksichtigung der christlichen Tradition im Sonn- und Feiertagsrecht zum Ausdruck kommen, wie es die Verfassung des Landes Baden-Württemberg festlegt (Artikel 3 Abs. 1 Landesverfassung). Ob eine Religion gesellschaftlich mehr oder weniger genehm ist, muss aber im Prinzip ohne rechtlichen Belang bleiben (vgl. Jacobs 2017, S. 19).

### **2.3 Rechtsstatus von Religionsgemeinschaften**

Einer amtlichen Registrierung oder Anerkennung von Religionsgemeinschaften bedarf es in Deutschland nicht. Welchen Rechtsstatus eine Religionsgemeinschaft annimmt, ist grundsätzlich ihr überlassen. Insoweit gelten die allgemeinen Vorschriften (Artikel 140 GG/Artikel 137 Abs. 4 WRV). Allein für die Verleihung des öffentlich-rechtlichen Körperschaftsstatus sieht das Grundgesetz Voraussetzungen vor (Artikel 140 GG in Verbindung mit Artikel 137 Abs. 5 WRV). Das Landesrecht setzt diese Voraussetzungen um, dies liegt an der Kultushoheit der Länder (Artikel 70ff. GG). Im Land Baden-Württemberg, um ein Beispiel zu geben, sind dreißig Religionsgemeinschaften als öffentlich-rechtliche Körperschaften anerkannt. Die Kirchen und anderen korporierten Religionsgemeinschaften sind damit Körperschaften eigener Art. Exklusiv ist der Status nicht mehr. Er darf auch nicht mißverstanden werden: Er gliedert die Kirchen nicht in den Staatsaufbau ein, was basal ist für das Verständnis der weiteren Gedanken. Die Kirchen und anderen korporierten Religionsgemeinschaften sind eigenständige Körperschaften.

## 2.4 Kooperative Trennung

Zwar gibt es in Deutschland keine Staatskirche. Aber es gibt Kirchen im Staat. Sie sind vorfindlich, älter als der Staat. Den Grundprinzipien einer kooperativen Trennung von Staat und Religionsgemeinschaften entspricht es, dass beide „Seiten“ immer dann zusammenarbeiten, miteinander kooperieren, wenn Überschneidungsbereiche der wechselseitigen Kompetenz beziehungsweise Zuständigkeit vorliegen. Das ist der Fall, wenn der Staat eigene Einrichtungen zur Erfüllung seiner Zwecke unterhält (z. B. Schulen oder Justizvollzugsanstalten), in denen aber das Bedürfnis nach Religionsausübung beziehungsweise Seelsorge durch die Religionsgemeinschaften entsteht (vgl. Artikel 7 Abs. 3 und Artikel 140 GG/141 WRV). Dann spricht man von gemischten oder gemeinsamen Angelegenheiten. Religion ist in Deutschland zwar Privatsache im Sinne einer höchstpersönlichen Angelegenheit (vgl. auch Artikel 4 GG und Artikel 140 GG/136 Abs. 3 Satz 1 WRV), Religion ist aber nicht auf den Privatbereich beschränkt.

## 2.5 Religion in der Öffentlichkeit

Ein hervorgehobenes und besonders praxiswirksames Beispiel bildet der Religionsunterricht an öffentlichen Schulen. Hier ist der Staat Träger und Veranstalter des Unterrichts und verfolgt einen eigenen staatlichen Bildungs- und Erziehungsauftrag, den er als eigene Aufgabe verwirklicht. Andererseits ordnet das Grundgesetz in Artikel 7 Abs. 3 an, dass der Religionsunterricht an allen öffentlichen Schulen mit Ausnahme der bekenntnisfreien Schulen ordentliches Lehrfach ist und in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der jeweiligen Religionsgemeinschaften erteilt wird. Es sind also die Religionsgemeinschaften, welche die Grundsätze

des Unterrichts definieren. Daher ist der Religionsunterricht, wie das Bundesverfassungsgericht herausgestellt hat, keine reine Wissensvermittlung, keine überkonfessionelle Betrachtung religiöser Lehren, sondern konfessionell gebundener Unterricht (BVerfGE 74, S. 244). Religion hat also einen fest definierten Platz in öffentlichen Einrichtungen.

Nicht nur die Kirchen, sondern auch alle anderen Religionsgemeinschaften, sofern gewisse Grundvoraussetzungen gegeben sind, können auf dieser Grundlage gegenüber dem Staat die Einrichtung von Religionsunterricht ihres Bekenntnisses als ordentliches Lehrfach einfordern (Andrä 2013, S. 400). Aktuell ist in Baden-Württemberg, um ein Beispiel zu geben, evangelischer, katholischer, altkatholischer, syrisch-orthodoxer, jüdischer und alevitischer Religionsunterricht eingerichtet, also keineswegs allein christlicher. Daran wird zugleich deutlich, dass die religiöse Pluralität der deutschen Gesellschaft den staatskirchenrechtlichen Rahmen nicht automatisch verändert. Darauf wird zurückzukommen sein.

Ein muslimisch-sunnitische Unterricht befindet sich in Baden-Württemberg in einer Modellphase. Die mit der Einführung eines solchen Unterrichts verbundenen Probleme sind bekannt. Kooperationen brauchen Partner. Wer ist Religionsgemeinschaft und nicht nur politischer Akteur, wer ist für die Schulverwaltung partnerfähig, wer spricht nachvollziehbar für wen? Dies zu wissen, ist für den Staat unverzichtbar, da er gehalten ist, auch die negative Religionsfreiheit zu achten. Darüber darf er sich nicht hinwegsetzen (Kreß 2012, S. 178ff.). Daher ist ein gewisses Maß an Institutionalisierung von Religion erforderlich (Jeand'Heur und Koriotoh 2000, S. 222; Jacobs 2017, S. 20) und kann von der Religions(gemeinschaft) gewissermaßen als Bringschuld erwartet werden, wenn sie an den Angeboten des Staatskirchenrechts in vollem Umfang teilnehmen will.

Religion hat einen fest definierten Platz in öffentlichen Einrichtungen. Wo liegen die Grenzen religiöser Betätigung im öffentlichen Raum? Wer justiert die Grenzen? Hier stellen sich vielfältige Fragen der Rechtsgüterabwägung, für die Justiz, aber auch für die Legislative, was an dieser Stelle nicht vertieft werden kann.

### **3 Vertragliche Kooperationen zwischen Staat und Religionsgemeinschaften**

#### **3.1 Grundsatz**

Angesichts des Grundsatzes einer kooperativen Trennung von Staat und Kirche bzw. einer „ausbalancierten Trennung“, wie es der baden-württembergische Ministerpräsident Winfried Kretschmann (2013) formulierte (ebenso Isensee 2013), liegt es nahe, wenn Staat und Religionsgemeinschaften die sie gemeinsam berührenden Angelegenheiten vertraglich regeln. Eine Interaktion auf Augenhöhe wird im Abschluss von Kooperationsverträgen sichtbar, öffentlich wahrnehmbar, ja „augenfällig“. Damit haben sie zugleich eine hohe symbolische Bedeutung.

#### **3.2 Inhalte**

Wie alle entsprechenden Länderverträge, übrigens auch diejenigen mit jüdischen Religionsgemeinschaften (vgl. Artikel 1 Israelit-RelGemVertrag BW), garantiert der baden-württembergische Kirchenvertrag von 2007 den Landeskirchen das kirchliche Selbstbestimmungsrecht und betont ihren öffentlichen Status. Neben vielem Anderen regelt der Vertrag die staatlichen und kirchlichen Kompetenzen im Bereich der gemeinsamen Angelegenheiten, zum

Beispiel der Anstaltsseelsorge, soweit sie in die Verantwortung des Landes fällt.

### 3.3 Militärseelsorgevertrag und Friedensethik

In der friedensethischen Debatte spielt der evangelische Militärseelsorgevertrag aus dem Jahr 1957 eine besondere, auch kritisch hinterfragte Rolle. Häufig wird die Frage gestellt, ob der Vertrag – und vergleichbare katholische Regelungen (Art. 27 Reichskonkordat) – die Rolle der Kirchen bei der Soldatenseelsorge verunklart. Denn die Militärseelsorge ist wie jede Seelsorge eine originär kirchliche Aufgabe.

Ist die Seelsorge in der Bundeswehr babylonische Gefangene des militärischen Systems? Wer so fragt, stellt meist auf den besonderen Status der Militärseelsorger ab; sie sind für die Dauer ihres Dienstes Bundesbeamte.<sup>2</sup> Allerdings unterstehen sie nicht dem militärischen Kommando, sondern kirchlicher Aufsicht (Artikel 2 Abs. 1 und Artikel 16 MilitärseelsorgeV). Militärgeistliche sind keine Soldaten. Vielmehr repräsentieren sie einen Typus, der als konfessionsgebundenes Staatsamt (BVerfGE 122, S. 89ff., hier: 113 [Lüdemann-Entscheidung]) bezeichnet wird. Ob es sich beim Militärseelsorger um eine Variante des Grundtypus handelt, bedarf hier keiner näheren Erörterung. „In der Praxis engen die beamtenrechtlichen Pflichten die Wirkungsmöglichkeiten der Militärpfarrer nicht ein“ (Ennuschat 2016, S. 668). Und auch andere Seelsorgebereiche der Kirchen kennen vergleichbare Konstruktionen: Seelsorger in Justizvollzugsanstalten können ebenfalls Beamte

---

2 Artikel 19 MilitärseelsorgeV. Möglich ist auch ein Angestelltenverhältnis (Protokollnotiz zur Auslegung des MilitärseelsorgeV, Neufassung der Prot.-Notiz vom 13. Juni 2002).

des Staates sein;<sup>3</sup> manche Bundesländer ermöglichen kirchlichen Religionslehrkräften den Stellenwechsel in den Landesschuldienst und haben darüber Vereinbarungen mit den Landeskirchen geschlossen (vgl. Vereinbarung der vier Kirchen in Baden-Württemberg mit dem Land zum Übernahmeverfahren Geistlicher in den Landesdienst vom 1. Januar 2012). In allen diesen Fällen bleibt die grundsätzliche Verantwortungsscheidung des Staatskirchenrechts erhalten – der Staat trägt die organisatorische Verantwortung (Artikel 2 Abs. 2 MilitärseelsorgeV), die jeweilige Kirche dagegen die theologische, bekenntnisorientierte Verantwortung (vgl. z. B. Artikel 21 Abs. 3 Evangelischer Kirchenvertrag Rheinland-Pfalz). Der Staat garantiert die Seelsorge in den öffentlichen Einrichtungen (Artikel 140 GG/Artikel 141 WRV) und räumt allen Soldatinnen und Soldaten einen ausdrücklichen Anspruch auf Seelsorge ein (§ 36 Satz 1 Soldatengesetz). Die Militärgeistlichen bleiben – wie alle Anstaltsseelsorger – im Pfarrdienstverhältnis der jeweiligen Landeskirche. Sie haben für die Dauer ihres Dienstes als Staatsbeamte ein doppeltes Dienstverhältnis. Auch darin drückt sich die fortwirkende kirchliche Verantwortung für ihre Seelsorge aus.

Wie steht es um den Lebenskundlichen Unterricht, den in der Regel die Militärgeistlichen als Lehrkräfte erteilen?<sup>4</sup> Dieser Auftrag ist ein staatlicher (EKD 2013, S. 41), er entspringt nicht dem Militärseelsorgevertrag. Aber auch dieser Auftrag ist nicht so *unique*, wie zuweilen vermutet wird. Eine Parallele findet sich etwa im berufsethischen Unterricht der Polizeiseelsorge. Auch wenn der Lebenskundliche Unterricht, wie seine Bezeichnung,

---

3 Vgl. Vereinbarung Justizvollzugsseelsorge BW. Vgl. zudem die Vereinbarung über die Kirchliche Arbeit in der Polizei BW, die am 1. Januar 2017 in Kraft getreten ist.

4 Aktuell: Zentrale Dienstvorschrift (ZDv) der Bundeswehr Nr. 10/4: Lebenskundlicher Unterricht. Selbstverantwortlich leben – Verantwortung für andere übernehmen können, 2011.