

AUS POLITIK UND ZEITGESCHICHTE

Kirche in Deutschland

*Murat Kayman · Henriette H. ·
Markus Wippermann · Nathaly Kurtz ·
Thomas Sonnbüter · Julia Eisele*

KIRCHE UND ICH.
SECHS STANDPUNKTE

Wolfram Kinzig
KIRCHEN IN DEUTSCHLAND.
EIN HISTORISCHER
ABRISS

Hans Michael Heinig
DYNAMIKEN
IM VERHÄLTNIS
VON STAAT UND KIRCHE

Sabine Andresen
FÜR SCHULD UND VERSAGEN
VERANTWORTUNG
ÜBERNEHMEN

Daniel Deckers
EINE ERSTE BILANZ DES
SYNODALEN WEGS

Michael Germann
DIE FINANZIERUNG DER
KIRCHEN IN DEUTSCHLAND

Stefanie Lieb
SAKRALRAUM-
TRANSFORMATION

APuZ

ZEITSCHRIFT DER BUNDESZENTRALE
FÜR POLITISCHE BILDUNG

Beilage zur Wochenzeitung Das **Parlament**



Kirche in Deutschland

APuZ 39/2023

**MURAT KAYMAN · HENRIETTE H. ·
MARKUS WIPPERMANN · NATHALY KURTZ ·
THOMAS SONNHÜTER · JULIA EISELE**
KIRCHE UND ICH. SECHS STANDPUNKTE
Das Thema Kirche ist breit gefächert, kontrovers, und birgt immer auch eine persönliche Dimension. Die sechs Standpunkte setzen genau hier an und verweisen auf Fragestellungen, die auch andere Menschen umtreiben.
Seite 04–12

WOLFRAM KINZIG
**KIRCHEN IN DEUTSCHLAND.
EIN HISTORISCHER ABRISS**
Seit der Reformation prägen die katholische und die evangelische Kirche das konfessionelle Bild in Deutschland. Beide Kirchen stehen in einem Zweckverhältnis zu den staatlichen Strukturen.
Seite 13–20

HANS MICHAEL HEINIG
**DYNAMIKEN IM VERHÄLTNIS VON STAAT
UND KIRCHE**
Das Religionsverfassungsrecht ist zu großen Teilen über 100 Jahre alt. Es befindet sich, seit jeher, im Wandel. Heute beschäftigen neue Fallkonstellationen die Rechtsprechung und reagieren auf gesellschaftliche Veränderungen.
Seite 21–26

SABINE ANDRESEN
**FÜR SCHULD UND VERSAGEN
VERANTWORTUNG ÜBERNEHMEN**
Die Aufarbeitung von sexuellem Missbrauch an Kindern und Jugendlichen im kirchlichen Kontext stellt eine vielschichtige Herausforderung dar. Die Opfer müssen oft weiterhin um die Anerkennung ihres Leids kämpfen.
Seite 27–33

DANIEL DECKERS
EINE ERSTE BILANZ DES SYNODALEN WEGS
Mit dem Verständigungsprozess des „Synodalen Wegs“ der katholischen Kirche sind unterschiedliche Reformvorhaben, Forderungen, Konflikte und Kompetenzfragen verbunden, die über Deutschland hinausgehen.
Seite 34–40

MICHAEL GERMANN
**DIE FINANZIERUNG DER KIRCHEN
IN DEUTSCHLAND**
Die Kirchensteuer ist der größte Faktor bei der Finanzierung kirchlicher Aufgaben in Deutschland. Bei sinkenden Mitgliederzahlen ist mit einschneidenden Umstellungen im kirchlichen Leben zu rechnen.
Seite 41–47

STEFANIE LIEB
SAKRALRAUMTRANSFORMATION
Die Umnutzung von Kirchengebäuden bedeutet einen Strukturwandel, der nur als gesamtgesellschaftliche Aufgabe zu meistern ist. Dabei treffen Perspektiven aus Architektur, Theologie und Denkmalschutz aufeinander.
Seite 48–54

EDITORIAL

Historisch-politisch betrachtet, ist die deutsche Konfessionslandschaft seit der Reformation von Zersplitterung geprägt: Sie hat im 16. Jahrhundert zwei große christliche Kirchen hervorgebracht – die evangelische und die katholische. Aus der Geschichte heraus stehen die Kirchen in Deutschland in einem besonderen Verhältnis zum Staat. Trotz verfassungsrechtlicher Trennung bilden beide eine Art Zweckgemeinschaft. Sie kooperieren etwa bei der Ausgestaltung des Sozialwesens, der Staat gewährt kirchliche Feiertage und die Finanzämter treiben Kirchensteuern ein.

Ein Widerspruch ist augenfällig: Einerseits sind die Kirchen wirkungsmächtige gesellschaftliche Akteurinnen, sei es in den Bereichen Wohlfahrt, Bildung, Medien oder Kultur. Zudem sind ihre Türme oft weithin sichtbar, und viele Städte werben mit ihren Sakralbauten als kulturelles Erbe und touristische Hotspots. Andererseits verlieren die Kirchen – öffentlich wie innergemeinschaftlich – an Rückhalt und Resonanz: Die Mitgliederzahlen schwinden rapide, Gemeinden altern und Riten und Ansprache scheinen zuweilen aus der Zeit gefallen. Nicht zuletzt hat die moralische Autorität der Institution, vor allem der katholischen Kirche, durch die schleppende Aufarbeitung von sexuellem Missbrauch an Kindern und Jugendlichen erheblich gelitten.

Wofür steht Kirche in einem Land, in dem religiöse Pluralität längst der Regelfall ist? Was kann sie einer Gesellschaft bieten, die sich durch individualisierte Lebensentwürfe auszeichnet, Wertvorstellungen tagtäglich aushandelt und in der sich mehr als 40 Prozent als konfessionslos verstehen? Gewiss sind Kirchen Institutionen, die sich im Innern längst in tiefgreifenden Umbruchprozessen befinden, während ihre Fassaden Jahrhunderte alt sind. Dahinter liegen Räume, die ambivalent bleiben: einladende Räume für persönlichen Glauben und Spiritualität; dunkle Räume, in denen es zu Gewalt gekommen ist; Räume, aus denen Menschen aus unterschiedlichen Gründen ausgeschlossen sind; Räume, in denen Machtpolitik über ethische Integrität obsiegen kann; Räume, wo Menschen unterschiedlichster Herkunft zusammenkommen, interreligiöser Dialog stattfindet und tatkräftiges Engagement für die gesamte Gesellschaft wichtig ist; Räume, wo Reformvorhaben gewagt werden und wo Zukunft doch ungewiss ist.

Martin Schiller

KIRCHE UND ICH

Sechs Standpunkte

Verantwortung in einer vielfältiger werdenden Gesellschaft

Murat Kayman

Zu meinen frühesten Kindheitserinnerungen gehören unsere Urlaubsfahrten in die Türkei. Die mehrtägige Autofahrt von Lübeck nach Istanbul war das alljährliche Abenteuer, das meine Eltern – getrieben durch Heimweh und Sehnsucht nach ihren Familien – auf sich nahmen. Die Rückfahrten erlebe ich selbst in meinen heutigen Erinnerungen als eine geraffte Zeit, die sich auf ein einziges Bild konzentriert: Auf der A 1 kurz vor Lübeck gibt es einen Moment, eigentlich nur einen Augenblick, den man verpasst, wenn man sich nicht ganz bewusst auf ihn freut. Die Fahrbahn führt dort über einen Hügel und in eine leichte, langgezogene Kurve. Und dann sieht man plötzlich die Stadtsilhouette Lübecks mit ihren „Sieben Türmen“ am Horizont. Diese Kirchen waren für mich das Bild meiner Heimat. Die Gewissheit, wieder zu Hause angekommen zu sein.

Ich bin der Sohn türkischer Eltern. Ich bin als Muslim aufgewachsen, und bis heute ist mein muslimischer Glaube der zentrale Pfeiler meiner Persönlichkeit. Und doch wäre ich ein anderer Mensch, ein ärmerer, ein unvollständigerer Muslim, wenn es nicht diese Lübecker Kirchen in meinem Leben gegeben hätte. Ich bin meinen Eltern unendlich dankbar, dass sie sich nicht durch identitäre Ängste davon haben abhalten lassen, mir eine intensive Verbindung mit diesen Orten zu ermöglichen.

Als kleiner Junge stand ich mit schwarzer Hose, weißem Hemd und roter Fliege im Dom zu Lübeck und war bis zu meinem Stimmbruch Teil des jährlichen Weihnachtskonzertes. Der hell erleuchtete Innenraum des Doms, die vollen Kir-

chenbänke, die überwältigende Orgelmusik – und in all dieser Pracht ich, ein kleiner Muslim, der „Es ist ein Ros entsprungen“ und „Macht hoch die Tür, die Tor macht weit, es kommt der Herr der Herrlichkeit“ mitsang. Herrlich. So empfand ich diese Momente im Lübecker Dom. Ich begann zu ahnen, wie ein gemeindliches Hochfest aussieht, was Tradition bedeuten und welche Kraft ein Gotteshaus ausstrahlen kann.

Durch meine ganze Jugend hinweg habe ich die Lübecker Kirchen als Orte der Einladung und der Entdeckung wahrgenommen. Sie waren für mich Lernorte, die mich mit der Geschichte meiner Stadt und meines Landes verbunden haben. Der vollständig vernichtete Innenraum von St. Petri und die herabgestürzten, zerbrochenen Glocken am Boden des Südturmes von St. Marien waren für mich einprägsame Anlässe, mich mit dem Zweiten Weltkrieg zu beschäftigen. In der Herz-Jesu-Kirche habe ich die Lübecker Märtyrer Johannes Prassek, Eduard Müller, Hermann Lange und Karl Friedrich Stellbrink kennengelernt. Sie haben mich gelehrt, was individuelle Verantwortung bedeutet und dass institutionelles Versagen keine Entschuldigung sein kann.

In der muslimischen Tradition heimisch, die auf Bilder und konkrete Vorstellungen des Göttlichen verzichtet, war die Symbolik in diesen Kirchen für mich die Begegnung mit einer Glaubens-tradition, die meinen Glaubensvorstellungen ausdrücklich entgegensteht. Die Konfrontation mit dieser christlichen Symbolik hat meine Glaubensvorstellungen indes komplexer werden lassen. Als Muslim bin ich davon überzeugt, dass Gott schön ist und die Schönheit liebt. Aber das Leben ist nicht ausschließlich schön. Es konfrontiert jeden von uns auch mit Schmerz, Leid, Verlust und Tod. Als Muslim kann ich nicht daran glauben, dass Jesus gekreuzigt wurde und auferstanden ist. Dennoch erinnert mich sein Anblick am Kreuz, dem ich in jeder Kirche begegne, an diese Realität unseres Lebens. Die unterschiedlichen Varianten der Kreuzdarstellungen, die vielen differenzierten Gesichtsausdrücke der Jesusfigu-

ren waren für mich Hilfestellungen, die komplexe Natur unseres menschlichen Bezugs zu Gott besser zu verstehen. Der schmerzverzerrte, leidende Blick gehört ebenso dazu wie das im Augenblick des Leidens hoffnungsvoll ruhende, auf Gott vertrauende Gesicht.

Ich kann den Kern der christlichen Glaubensvorstellung im Hinblick auf die Natur Jesu nicht mitglauben. Aber ich kann die menschliche Herausforderung des Glaubens, die in dieser Christologie enthalten ist, nachempfinden. Und sie verleiht meinem muslimischen Glauben eine Tiefe und einen Reichtum, die ich ohne diese Erfahrung, die ich in Kirchenräumen gemacht habe, nicht spüren könnte. Diese Erfahrung macht sie zu meinen eigenen Räumen. Es sind nicht mehr nur fremde Kirchen. Es sind meine Kirchen.

Diese Offenheit für eine Gotteserfahrung, die über den Rahmen des eigenen konfessionellen Glaubens – mit eben seinen ganz eigenen Dogmen und Selbstbeschränkungen – hinausgeht, habe ich in meinen Kirchen gelernt. Der Mönch Willigis Jäger hat dafür ein schönes gedankliches Bild gefunden, an das ich jedes Mal denken muss, wenn ich etwa in meiner Lübecker St. Marien-Kirche stehe und das Fenster mit dem „Totentanz“ betrachte. Und nun, im zehnten Jahr in meiner neuen Heimat in Köln, erlebe ich diesen Moment jedes Mal, wenn ich im Kölner Dom vor dem Richter-Fenster stehe: „Alle Religionen“, so Jäger, „sind Wege zur Erfahrung des Göttlichen, aber keine von ihnen kann behaupten, den einzigen Zugang zu ihm zu besitzen. Ich verdeutliche auch das gerne mit einem Bild: Religionen sind wie schöne bunte Kirchenfenster. Sie geben dem Licht, das durch sie hindurchscheint, eine bestimmte Struktur. Scheint kein Licht, sind sie dumpf und nichtssagend. Deshalb ist das Licht das eigentlich Entscheidende. Das Licht aber können wir mit unseren Augen nicht sehen. Licht macht sichtbar, ist selbst aber unsichtbar. Sichtbar wird es nur, wenn es in Farben zerlegt und strukturiert wird. Ebenso verhält es sich mit den Religionen im Blick auf das Göttliche. Sie verleihen dem Unfassbaren eine fassbare Struktur. Den Preis, den die Religionen dafür zu entrichten haben, ist die Reduktion des Göttlichen auf einen Ausschnitt seines Spektrums. Diesen Ausschnitt für das Ganze zu halten, wäre töricht. Ebenso töricht, wie zu

glauben, das Glasfenster hätte eine eigene Leuchtkraft unabhängig von dem Licht, das es erhellt. Umgekehrt muss man aber auch sehen, dass sich das Licht in sein Spektrum brechen muss, wenn es nicht nur scheinen, sondern auch erscheinen will. Gott erscheint in den Religionen. Aber er ist in ihnen nie in der ganzen Fülle seines Lichts erfahrbar, wenn sie nicht offen sind für die Erfahrung.“⁰¹

Meine Kirchen haben mich diese Offenheit für die Erfahrung der eigenen Unvollständigkeit und für die Wahrnehmung der vielen Ausschnitte des Göttlichen gelehrt. Diese Offenheit muss zukünftig in jede gesellschaftliche Richtung möglich werden.

Um ein solches offenes gesellschaftliches Miteinander vorzudenken und vorzuleben, arbeitet die muslimische Alhambra Gesellschaft e. V., die ich 2017 mitgründen durfte, aktuell mit der Evangelischen Akademie der Pfalz zusammen, um die Idee einer gemeinsamen „Akademie der Religionen“ zu realisieren. Dabei geht es um die Frage, wie wir unsere unterschiedlichen religiösen Überzeugungen verbinden und gerade durch diese Verbindung für das Wohl unserer gesamten Gesellschaft wirksam werden lassen.

Religion – gerade in unterschiedlicher konfessioneller Prägung – kann dadurch eine neue wichtige Bedeutung erlangen. Nicht mehr nur als Fundament einer exklusiven und damit auch immer exkludierenden Identität, sondern als Stützpfeiler eines zusammenführenden, eines verbindenden Gemeinschaftssinns, der über die Grenzen der verschiedenen konfessionellen Gemeinschaften hinaus den Rahmen einer ganz eigenen interkulturellen Beziehung definiert: den einer Gemeinschaft aller Mitgeschöpfe, verbunden in dem Wirken für das Wohl aller in unserer Gesellschaft. Dabei tragen unsere Kirchen mit ihren Traditionen und der Fülle ihrer spirituellen Bedeutung eine große Verantwortung für das Gelingen einer zunehmend vielfältiger werdenden Gesellschaft.

MURAT KAYMAN

ist Jurist und war unter anderem im muslimischen Verband DİTİB tätig, wo er nach der Aufdeckung der Spitzeltätigkeit von Imamen in Deutschland 2017 von seinen Ämtern zurücktrat. Er ist Mitbegründer der Alhambra Gesellschaft e.V. und Co-Host des Podcasts „Dauernörgler“. Aktuell ist er Projektleiter und Gastgeber des Online-Formats „Das unbequeme Gespräch“.
rakayman@gmail.com

⁰¹ Willigis Jäger, *Die Welle ist das Meer: Mystische Spiritualität*, Freiburg/Br. 2010, S. 47 f.

Nichtreligiösität als Normalfall

Henriette H.

Andacht, Eucharistie, Fürbitten und Liturgie sind fremde Begriffe in meinen Ohren. Die Kirche spielt in meinem Leben kaum eine Rolle. Außer bei einem Kirchenbesuch auf einer Urlaubsreise oder durch die Berichterstattung in den Medien habe ich wenig Berührungspunkte. Dieser Essay ist ein seltener Moment, mich mit dem Thema Kirche auseinanderzusetzen.

Meine Konfessionslosigkeit liegt größtenteils an meiner Sozialisierung. Ich bin in einer ostdeutschen, nichtreligiösen Familie und in einem entsprechenden Umfeld aufgewachsen. Religiöse Praktiken wie Taufen, Konfirmationen oder kirchliche Hochzeiten habe ich nur in Ausnahmen erlebt und kenne ich vor allem aus Erzählungen von Freundinnen und Freunden, deren Familien aus Westdeutschland stammen. Meine Schulfreundinnen und -freunde und ich haben den Eintritt ins Erwachsenenalter mit der Jugendweihe gefeiert. Hochzeiten werden vor allem im Standesamt geschlossen. Manchmal wird sich das Ja-Wort auch in der Kirche gegeben, weil der Rahmen feierlicher ist. Obwohl ich nur ein paar Jahre vor der Wende geboren wurde und den weitaus größeren Teil meines Lebens im geeinten Deutschland gelebt habe, prägen diese tradierten Familien- und Gesellschaftswerte auch heute meine Sicht auf die Welt und auf die Kirche.

Um herauszufinden, woher das kommt, recherchiere ich im Internet. Schnell wird klar, dass meine Familie, meine Freundinnen und Freunde und ich kein Einzelfall sind. Im ehemaligen Osten herrscht eine Kultur der Konfessionslosigkeit. Das klingt ein wenig anarchisch, schießt es mir durch den Kopf. Drei Viertel der Bevölkerung fühlen sich keiner Glaubensrichtung zugehörig. Vielmehr ist Nichtreligiösität die Normalität. Das stimmt, denke ich mir. Wenn dann doch jemand religiös ist, empfinde ich das oft als überraschend. Die wenigen religiösen Menschen in meiner unmittelbaren Umgebung tragen ihre Kircheng Zugehörigkeit nicht vor sich her. Oft wird darüber geschwiegen, weil Religion als Pri-

vatsache angesehen und teilweise als unmodern empfunden wird. Das deckt sich mit dem, was ich in Artikeln über die Kirche in Ostdeutschland lese.

Ich lese weiter, dass die verbreitete Nichtreligiösität zu Beginn der DDR ganz und gar nicht der Normalfall war. Über 90 Prozent der Menschen ordneten sich nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs auf dem späteren Gebiet der DDR einer Konfession zu, vor allem der evangelischen Landeskirchen und – mit einigem Abstand – der römisch-katholischen Kirche. Das änderte sich grundlegend in den folgenden 40 Jahren DDR, in denen die Entchristlichung aktiv betrieben wurde. Nach dem kommunistischen Weltbild wurde Religion als „Opium des Volkes“ kritisiert. Diesen Satz von Karl Marx kenne ich sehr gut. In der DDR gab es eine strikte Trennung zwischen Kirche und Staat. Die Regierungen haben aktiv den Einfluss der Kirchen begrenzt – nicht zuletzt, weil sie die einzig verbliebenen nichtstaatlichen Großorganisationen waren. Im Unterricht wurde ein atheistisches Weltbild gelehrt, und Religionsunterricht sowie religiöse Praktiken wurden an den Rand gedrängt und durch Rituale wie die Jugendweihe ersetzt. Kirchenvertreter und Gläubige waren staatlichen Repressionen ausgesetzt.

Trotz der Ausgrenzung oder gerade deshalb, überlege ich, hat die Kirche bei der Friedlichen Revolution 1989/90 und beim Ende der DDR eine bedeutsame Rolle gespielt. Die Kirche wurde ein Ort für die Opposition, um sich zu treffen und zu beraten. Die Montags-Friedensgebete in Leipzig waren ein Bestandteil der Revolution, und Kirchenvertreter moderierten den Zentralen Runden Tisch, der das Ende der DDR besiegelte und den Neubeginn verhandelte. Trotz der allgemein positiv wahrgenommenen Rolle der Kirche in der Friedlichen Revolution wirkte der verbreitete Atheismus auch nach 1990 fort und kaum mehr Menschen traten der Kirche bei. Aber nicht nur in den neuen, sondern auch in den alten Bundesländern nahmen die Kirchenaustritte zu.

Mit der heutigen Kirche assoziiere ich sehr unterschiedliche Dinge. Zum einen verbinde ich mit der Kirche eine Starre und fehlende Modernität, besonders wenn es um Ansichten zur Rolle der Frau in der Gesellschaft und in der Kirche, Abtreibungen und Homosexualität geht. Negativ stellt sich für mich die Kirche beim Thema sexueller Missbrauch dar. Die institutionelle Verfasstheit der Kirche kann zu Macht- und Abhängig-

keitsverhältnissen zwischen Kirchenvertretern und Gläubigen führen, die die Entstehung von Missbrauch begünstigen. Erschreckend ist zudem, dass die Kirche den sexuellen Missbrauch nicht aufgedeckt, sondern sogar vertuscht hat – zum Teil bis heute. Die mangelnde Aufarbeitung schadet der Glaubwürdigkeit der Kirche. Daher ist es nicht verwunderlich, dass immer mehr Menschen aus der Kirche austreten.

Zum anderen ist die Kirche eine Glaubensgemeinschaft, die Zusammengehörigkeit und Fürsorge schenkt. Sie ist ein Ort der Spiritualität, der Sinn stiftet und Gläubigen Halt gibt. Die Kirche bringt auch Menschen aus unterschiedlichen sozialen Schichten und Berufen zusammen und schafft dadurch gesellschaftlichen Zusammenhalt. Viele kirchliche Wohlfahrtsverbände und Organisationen wie die Caritas übernehmen wichtige gesellschaftliche Aufgaben dort, wo der Staat an seine Grenzen kommt. Diese Aspekte von Kirche bewundere ich.

Die Zukunft der Kirche liegt meines Erachtens darin, sich der eigenen Vergangenheit ehrlich zu stellen, Strukturen und Ansichten zu modernisieren und die genannten positiven Aspekte zu stärken.

HENRIETTE H.

ist Politikwissenschaftlerin und kommt aus Berlin. Sie arbeitet im universitären Kontext und forscht dort zu internationalen Politikfragen.

Berufen um der Menschen willen

Markus Wippermann

„Hey Kids, könnt ihr die Stöcke, die ihr gesammelt habt, nicht zu einem Kreuz zusammenlegen?“ Gottesdienste unter freiem Himmel, ob in ganz großen Gruppen bei Kirchentagen oder beim Zeltlager mit einer überschaubaren Gruppe: Solche Gottesdienste im Freien sprechen mich besonders an. Dort ist das Erleben der Gemeinschaft und auch der Natur noch mal ganz anders und intensiver. Im Grunde braucht es gar nicht die Gebäude aus Stein. Viel wichtiger sind die lebendigen Bausteine (1 Petrus 2,5). Wo diese zusammenkommen, baut sich Kirche auf.

Kirche ist für mich zuallererst die Gemeinschaft der Glaubenden. Die Menschen, die Jesus Christus folgen wollen und an den dreifaltigen Gott glauben, von dem er Zeugnis abgelegt hat. So kann es im Grunde nur eine Kirche geben, eine Gemeinschaft der Glaubenden. Das entspricht ja auch dem Gebetswunsch Jesu, dass alle eins sind (Johannes 17,21). Die Kirche als Institution und in Konfessionen aufgegliedert ist Menschenwerk. In der von mir beschriebenen Kirche als große Glaubensgemeinschaft bin ich zu Hause, von klein auf. Ich durfte viele Erfahrungen machen, die mir einen lebendigen, dem Leben zugewandten Gott und Glauben aufgedeckt haben. Viele Menschen haben mir ihren Glauben in ihrem Alltag authentisch und ansteckend vorgelebt. Und mit vielen Menschen durfte ich besondere, glückliche Momente erleben – in Gottesdiensten, bei Großveranstaltungen wie Weltjugendtagen oder Ministrantenwallfahrten oder auch in Einzelgesprächen und -begleitungen.

Die katholische Kirche als Institution ist leider sehr weit von der Lebenswirklichkeit der Menschen entfernt. Der Pfarrer vor Ort kennt, akzeptiert und begleitet seine Gemeindemitglieder als Personen in ihren Sorgen und Freuden. Die Kirchenleitung aber ist häufig auf Bestandswahrung bedacht und wenig innovationsfreudig. Der jungen Generation gegenüber herrscht eine große Skepsis. Partizipation und Gleichberechtigung werden klein geschrieben. Dagegen

ist die evangelische Kirche demokratischer, direkter, lebensnaher verfasst. Doch auch sie wird von den Menschen unserer Tage oft in Geiselhaft mit ihren katholischen Geschwistern genommen – Fehler von Papst und Bischöfen führen dazu, dass auch ihre Mitglieder austreten wollen. Beide Kirchen leiden vor allem unter dem Desinteresse, das dem Glauben entgegengebracht wird. Die Menschen haben es heute scheinbar nicht mehr nötig, an einen Gott zu glauben und einer Kirche anzugehören. Zumindest aber das letztere.

Zwölf Jahre habe ich mich als Priester in der katholischen Kirche mit viel Herzblut engagiert, gerade die Kinder- und Jugendarbeit lag mir am Herzen. Das, was ich in und mit lebendiger Gemeinde erfahren durfte, wollte ich auch anderen ermöglichen. Mit der Zeit fiel es mir jedoch immer schwerer, die Entscheidungen der Kirchenleitung gegenüber den Gemeindegliedern vor Ort zu vertreten. Als ich mich verliebte, war klar, dass die Wege sich trennen mussten. Den wenigsten katholischen Priestern ist es offiziell erlaubt, in einer Beziehung zu leben. So habe ich selbst erlebt, wie schnell die Rede von Mitbrüderlichkeit enden kann, manche sogenannten Mitbrüder nicht mal mehr auf Mails antworten und ein persönlicher Brief an den eigenen Bischof aus einer Abteilung der Verwaltung beantwortet wird. Aus den Gemeinden, in denen ich wirken durfte, habe ich fast ausnahmslos bestärkende und ermutigende Reaktionen erfahren. Das Kirchenvolk reagiert auf das Festhalten am Zölibat mit Kopfschütteln und Verärgerung. Zu arg und zahlreich sind die Verfehlungen von zölibatär Lebenden, auch in der Kirchenleitung!

Nichtsdestotrotz sehe ich meine Berufung weiterhin darin, das Evangelium zu verkünden und Menschen in den verschiedenen Lebenslagen zu begleiten. Ich bin sehr froh und dankbar, dass die Evangelische Kirche von Westfalen mich als Pfarrer angestellt hat. So kann ich weiterhin die Arbeit verrichten, für die mein Herz schlägt und die ich für sehr wichtig und notwendig erachte. Die Menschen in meiner jetzigen Kirchengemeinde begegnen mir mit einer großen Offenheit. Ich möchte mit ihnen gemeinsam die Perspektive auf ein Leben in Fülle, das Jesus uns verheißt hat, im konkreten Alltag erfahren und umzusetzen versuchen. Konkret bedeutet das eine positive Sicht auf Sexualität, gleiche Behandlung von

Menschen unterschiedlicher Geschlechter, unbedingter Einsatz für die Würde und Gottesebenbildlichkeit jedes menschlichen Lebens, verantwortungsvoller Umgang mit der Schöpfung und Stärkung des Friedens, unter dem eigenen Dach der Christenheit beginnend.

Wichtig ist mir, mich selbst als Teil von Kirche zu verstehen. Sie ist nicht bloß eine mir fremd gegenüberstehende Größe. Sehr beeindruckend finde ich auch heute noch die Antwort, die Mutter Teresa von Kalkutta einmal einem Journalisten im Interview gab. Er fragte sie, was sich denn alles in der Kirche ändern müsse. Darauf entgegnete sie ihm: „Sie und ich.“ Umkehr ist ein Schlüsselwort in der Verkündigung des Wanderpredigers aus Nazareth. Umkehr gelingt nicht theoretisch, sondern im ganz konkreten Leben von dir und mir.

MARKUS WIPPERMANN

hat katholische Theologie in Paderborn und Wien studiert und wurde 2008 zum Priester geweiht. 2020 schied er aus dem Priesterdienst aus. Nach einem Studium der Evangelischen Theologie in Bochum wurde er im Oktober 2022 als evangelischer Pfarrer in der Gemeinde Gladbeck tätig. markus.wippermann@ekvw.de

Kein „weißer Jesus“!

Nathaly Kurtz

Was Kirche für mich bedeutet, fällt mir nicht leicht zu beantworten. Trotz der für eine Theologiestudentin typischen Biografie: Angefangen bei der Kinderkirche, zu der mich meine Großmutter brachte, einer prägenden Konfirmationsunterrichtszeit, etlichen Jugendfreizeiten und Engagement in der kirchlichen Jugend, inklusive der Leitung von Kinder- und Mädchengruppen. Mein Verhältnis zur Kirche bleibt von Widersprüchen und Gleichzeitigkeiten geprägt. Nicht die Tatsache, dass ich trotz atheistischem Vater und katholischer Mutter Teil der Evangelischen Landeskirche bin, erzeugte bei mir ein fehlendes Zugehörigkeitsgefühl; es war mein Schwarzsein.

Die Evangelischen Landeskirchen sind weiße Institutionen. Und obgleich in Kirche von Nächstenliebe und der Gemeinschaft aller in Christi gepredigt wird, ist und war die Institution für mich und meine BPoC-Geschwister (Black and Persons of Color) nicht immer ein sicherer Ort. Ein Ort, wo wir selbstverständlich willkommen heißen werden, unsere Anwesenheit nicht in Frage gestellt wird und wir nicht zu Schmuck beziehungsweise zu einem Beweis vermeintlicher Weltoffenheit degradiert werden.

Jahrelang dachte ich, mein Schicksal sei das einer Einzelkämpferin in dieser Institution. Doch dann kam das Jahr 2020, es war wie eine Zäsur: Es kam nicht nur eine weltweite Pandemie, auch mein persönliches Leben änderte sich, mit dem Umzug weg von Bonn, wo ich mehrere Jahre hochschulpolitisch aktiv war, unter anderem im AStA-Vorsitz. In den USA wurde George Floyd durch einen Polizisten ermordet, was zu den weltweiten Black-Lives-Matter-Protesten führte. Diese Protestbewegung wirkte auch in den Raum Kirche, und innerkirchliche antirassistische Stimmen wie Sarah Vecera und Quinton Ceasar wurden nun gehört.

Im Spätsommer 2020 fand erstmals die Veranstaltung „Dear White Church“ statt, zu der auch ich eingeladen wurde. Zum ersten Mal hatte ich bei einer kirchlichen Veranstaltung das Gefühl, dass die Tragweite und Tiefe von rassistischen Strukturen in Gesellschaft und Kirche ernstgenommen wird. Zum ersten Mal herrschte das Bewusstsein, dass es eine kritische Auseinandersetzung über den

Zusammenhang von Kolonialismus und Mission braucht. Diese erste „Dear White Church“-Tagung war ein Schlüsselmoment für mich, da ich zuvor mein politisch-aktivistisches Handeln getrennt von Kirche und Theologie gelebt hatte. Dort fand ich Menschen, mit denen ich nicht nur viele Ansichten teilte, sondern auch viele Erfahrungen. Das Gefühl, eine wirkliche Gemeinschaft gefunden zu haben, begleitet mich seitdem. Sarah Vecera, die ein fantastisches Buch mit dem Titel „Wie ist Jesus weiß geworden? – Mein Traum von einer Kirche ohne Rassismus“ geschrieben hat, ist es zu verdanken, dass es eine bundesweite Vernetzung von BPoC in Kirche gibt, die immer größer wird.

Als ich mich im Studium mit Befreiungstheologien befasst habe, änderte sich ebenfalls mein Blick auf Kirche und Theologie. Die Überzeugung, dass G*tt parteiisch ist und auf der Seite der Armen und Unterdrückten steht, dass man sich aktiv aus ausbeuterischen und unterdrückerischen Verhältnissen befreien soll, statt auf endzeitliche Erlösung zu hoffen, das holte mich sofort ab. Dass sich Befreiungstheolog*innen oft marxistischer Analyse bedienen, überzeugte mich erst recht, und ein absolutes Highlight für mich war die Begegnung mit Gustavo Gutiérrez, dem Vater der Befreiungstheologie, im Rahmen einer Studienfahrt nach Lima/Peru. Im Befreiungstheologischen Netzwerk habe ich eine Community gefunden, mit der ich die Begeisterung für die Befreiungstheologie teilen kann, die als Fach an deutschen Universitäten eine eher marginale Rolle spielt. Dort habe ich Menschen kennengelernt, die sich zum Beispiel in der Kirchenasylbewegung engagieren. Kirchenasyl bietet Menschen Schutz vor Abschiebung, und die Bewegung setzt sich für ein humaneres Asylrecht ein. Ich habe anderthalb Jahre für Asyl in der Kirche Berlin-Brandenburg gearbeitet und miterlebt, welche Schrecklichkeiten und nicht nachvollziehbaren Entscheidungen das Leben von vielen Asylbewerber*innen bestimmt. Ich kann nur jede Kirchengemeinde dazu aufrufen, die Stellung und Macht, die Kirche gegenüber dem Staat hat, zum aktiven Schutz von Menschen zu nutzen.

In Kirche sah und sehe ich das Potenzial, transformative Gerechtigkeit herzustellen und Raum für schwierige und schmerzhafteste Momente und Gespräche zu ermöglichen. Da in der deutschen Kirchen- und Theologiewelt eine wirkliche fach-

01 James H. Cone, *A Black Theology of Liberation*, Ossining 1986², S. 14.

liche und pädagogische Auseinandersetzung mit dem Thema Rassismus nicht zu finden war, habe ich 2022 eine dreijährige Weiterbildung zur Referentin des Programms „Sacred Conversations to End Racism“ bei der US-amerikanischen Kirche United Church of Christ (UCC) begonnen. Dieses Programm wurde von Velda Love konzipiert und erhebt den Anspruch, sich mit Rassismus und Marginalisierung sowohl historisch-politisch als auch theologisch-spirituell auseinanderzusetzen. Es soll ganzheitlich, dekolonisierend und communitybasiert wirken. Im Austausch mit den US-amerikanischen Glaubensgeschwistern stellte ich fest, dass meine Sprachfähigkeit über die eigene Religiosität und Spiritualität, trotz Theologiestudiums, noch ausbaufähig ist, von meiner Unsicherheit, spontan Gebete zu sprechen, gar nicht erst angefangen. Ich musste einen Widerspruch feststellen: „Philosophisch-theologische Verkopftheit“, die mich zum Theologiestudium gebracht hat, stand mir bei meiner eigenen gelebten Spiritualität häufig im Weg.

Zum Symbol dessen, was ich an Kirche und Christentum kritisiere und ablehne, ist der „weiße Jesus“ geworden. Wenn mich dieser blondgelockte, blauäugige Mann vom Kreuz hängend leidend anblickt, denke ich oft an die Grausamkeiten, die im Namen ebendiesem, der ja für unsere Sünden gestorben ist und nun unser aller König sei, ausgeübt wurden. Macht und Unmenschlichkeit, die durch seinen Namen legitimiert wurden, und Imperien, die man in seinem Namen errichtete. Dieser „weiße Jesus“ steht dem radikalen jüdischen Wanderprediger gegenüber: Jemand, der sich den Unterdrückten und Ausgeschlossenen zuwandte und an der Peripherie des römischen Reichs, von ebendieser imperialen Macht exekutiert wurde.

Was Theologie ist oder sein sollte, hat vielleicht niemand besser auf den Punkt gebracht als James H. Cone, der Begründer der Schwarzen Befreiungstheologie:

„Theology is not a rational discourse about ultimate reality; it is also a prophetic word about the righteousness of God that must be spoken in clear, strong, and uncompromising language.“⁰¹

NATHALY KURTZ

studiert Evangelische Theologie (Kirchliches Examen) an der Humboldt-Universität zu Berlin und arbeitet als Bildungsreferentin im kirchlichen Kontext zu den Themen Rassismus, Dekolonisation und Intersektionalität.
nathaly-kurtz@live.de

Gemeinde als einladender, sicherer Raum

Thomas Sonnhüter

Meine Jugend war von Mobbing und Ausgrenzung geprägt, die Schule war für mich die Hölle auf Erden. Meine Freie evangelische Gemeinde kam mir dagegen vor wie ein Stück Himmel: Hier wurde ich nicht ausgelacht und nicht ausgegrenzt, hier wurde ich respektiert und geliebt. Erwachsene und Gleichaltrige fragten nach meiner Meinung, nahmen sich Zeit für mich und ließen mich Verantwortung übernehmen. Man hat mir von einem barmherzigen Gott erzählt, von Jesus, der mich bedingungslos liebt. Das half mir, auch mit den dunklen Gedanken umzugehen, über die ich als Jugendlicher mit niemandem reden wollte. Meine Gemeinde war jung und divers – Menschen mit unterschiedlichen Hintergründen und Prägungen, mit ganz verschiedenen Interessen, waren hier zusammen. Das war nicht immer einfach und glatt. Doch uns verband etwas, das mehr wiegt als gemeinsame Hobbys oder politische Ansichten: der gemeinsame Glaube an den dreieinen Gott. Dabei glaubten wir gar nicht alle genau gleich – auch die Gottesbeziehung der einzelnen Menschen war so unterschiedlich wie sie selbst. Ich wurde darin unterstützt, nicht einfach alles nachzumachen, sondern meinen eigenen Weg im Glauben zu gehen. Mit 17 Jahren wollte ich verbindlich dazugehören, ließ mich taufen und wurde Gemeindeglied.

Zu schön, um wahr zu sein? Mir ist bewusst, dass viele Menschen Kirche nicht positiv erleben, sondern ausgrenzend, einengend, missbräuchlich. Mit den Jahren habe ich selbst auch Verletzungen erlebt. Und auch ich habe Menschen verletzt. Ich glaube: Je näher man sich ist, desto eher kann so etwas passieren. Ich vergleiche Gemeinde daher gerne mit Familie: Familie kann der sicherste und schönste Ort der Welt sein – aber auch voller Streit und Gewalt. Romantisierung ist weder für Familie noch für Gemeinde hilfreich. Besser ehrlich und authentisch sein: Wir sind Menschen, wir machen Fehler und übernehmen Verantwortung – und wir stehen immer wieder auf und sind füreinander da.

Ich darf als theologischer Laie mit meinen persönlichen Begabungen und Interessen mitarbeiten: Gottesdienste liturgisch gestalten, predigen, Menschen segnen, Gesprächsgruppen leiten, in der Gemeindeleitung mitarbeiten, unsere Gemeinde in überregionalen Gremien vertreten und vieles mehr. Ich bringe meine eigene Note ein und andere tun das auch. Wir versuchen das zu leben, was die Bibel „Priestertum aller Glaubenden“ nennt. Dennoch profitieren wir sehr von unseren Hauptamtlichen mit ihrer fundierten theologischen Ausbildung.

Wir legen in meiner Freikirche Wert auf eine freiwillige Mitgliedschaft. Diese bewusste persönliche Entscheidung führt auch zu einer großen Verbundenheit. Die Ortsgemeinden sind eigenständig und dadurch sehr unterschiedlich. Einen hohen Stellenwert hat bei uns das persönliche Gewissen, was in einer Zeit der zunehmenden Polarisierung und dem Wunsch nach einfachen Antworten umso wichtiger ist und immer wieder verteidigt werden will.

Ich wurde vor kurzem über Instagram gefragt, woran man eine „gute“ Gemeinde erkennt. Ausgehend von meinen oben beschriebenen Erfahrungen und Überlegungen habe ich es so formuliert: Eine gute Gemeinde ist – unabhängig von der Konfession – eine, in der das Evangelium gepredigt wird: Dass Gott uns Menschen liebt. Eine gute Gemeinde ist nicht perfekt – aber die Menschen ringen um den richtigen Umgang miteinander, geben nicht so schnell auf, lernen und verzeihen. Eine gute Gemeinde ist ein offener, einladender und sicherer Raum des Lebens und Glaubens – oder arbeitet daran, einer zu werden. Und sie ist ein Ort, an dem Verletzungen heilen dürfen.

Meine Hoffnung ist, dass Kirche neben allem wichtigen sozialen und kulturellen Engagement auch als genau dieser Ort in die Gesellschaft hineinwirken kann: Ein Ort, an dem Grenzen zwischen Menschen überwunden werden und Versöhnung möglich wird.

THOMAS SONNHÜTER

ist Sozialpädagoge in der Erziehungs- und Familienberatung und Mitglied der Freien evangelischen Gemeinde Solingen-Aufderhöhe.

thomas@sonnhueter.com

Zwiegespalten

Julia Eisele

Wenn mich jemand fragt, wie ich zur Kirche stehe, bin ich zweigespalten:

Ich bin katholisch aufgewachsen und sozialisiert worden. Taufe, Kommunion und Firmung, all das habe ich mitgemacht. Mit meiner Familie war ich zwar nicht jede Woche, aber doch sehr regelmäßig in der Kirche und in den Kindergottesdiensten. Zusätzlich war ich auf einer erzbischöflichen Schule, und auch hier waren der Religionsunterricht und der monatliche Besuch des Schulgottesdienstes bis zum Abitur Pflichtprogramm. Kirche, der Glaube und die christlichen Werte waren damit von Anfang an ein Teil meines Lebens.

Nach meiner Kommunion wurde ich Messdienerin, ging zu den wöchentlichen Gruppenstunden, war mehrmals im Monat als Messdienerin in der Kirche und fuhr auf Sommerlager und Herbstfahrten mit. In dieser Zeit lernte ich viele neue Leute kennen und knüpfte Kontakte, aus denen lebenslange Freundschaften entstanden sind. Mit 16 Jahren wurde ich dann selbst Leiterin, übernahm eine Gruppenstunde, plante Fahrten und Aktionen mit und entdeckte meine Begeisterung dafür. In einer Gruppe aktiv zu sein, die dieselben christlichen Werte vertritt wie ich, mit ihnen gemeinsam tolle Aktionen zu planen und durchzuführen, viele Kinder damit glücklich zu machen – das macht auch mich glücklich.

Mit der Zeit engagierte ich mich mehr und lernte, was Jugendarbeit alles bedeutet und wie viele unterschiedliche Jugendverbände und -organisationen es eigentlich gibt. Auch wenn sich die Schwerpunkte ein wenig unterscheiden, gibt es eine große Gemeinsamkeit. Ziel ist es, dass Kinder und Jugendliche innerhalb der Verbände eine gute Zeit haben und gleichzeitig innerhalb der Gemeinschaft Werte wie Respekt, Gleichberechtigung, Demokratie, Selbstständigkeit, Freundschaft und den Glauben kennenlernen und erfahren.

Leider sind die Werte, die in den Jugendverbänden bereits gelebt werden, in der katholischen Kirche in der Realität eher weniger vorhanden. Durch mein Engagement im Diözesanausschuss

des BDKJ (Bund deutscher katholischer Jugend) im Erzbistum Köln kam ich zum ersten Mal aktiv und verstärkt mit überregionalen kirchlichen Themen und der Kirchenpolitik in Kontakt. Die Enthüllungen über den sexuellen Missbrauch in der Kirche haben mich erschüttert. Vor allem die Art und Weise, wie danach damit umgegangen wurde, hat mich sehr frustriert. Anstatt anständiger Aufarbeitung, Konsequenzen für die Täter und Solidarität mit den Opfern, gab es nur Schweigen und noch mehr Vertuschung, was für mich ein mehr als fragwürdiges Bild von der Moral in der Kirche gezeichnet hat. Dazu kommen die generell veralteten Strukturen und das längst nicht mehr zeitgemäße Weltbild, das die Kirche vertritt. All das wären eigentlich mehr als genug Gründe, der Kirche den Rücken zu kehren.

Warum also tue ich es nicht?

Weil Kirche für mich (zumindest die gelebte Kirche) viel mehr ist als nur Missbrauch und stau-bige Regeln. Ich bin noch in der Kirche, weil sie einen Ort für meinen Glauben und die Gemeinschaft bietet. Menschen mit denselben Werten kommen zusammen, um zu feiern. Ob an Feiertagen, Festen, in Krisenzeiten oder im ganz Alltäglichen: Die Kirche ist ein Ort des Zusammenkommens und der Begegnung. Dabei steht sie sich allerdings oft selbst im Weg.

Verstaubte Ansichten, langjährige Mitglieder, die wegsterben und immer mehr Menschen, die aus der Kirche austreten, weil nichts getan wird, um diese Strukturen aufzubrechen und um die Institution attraktiver zu gestalten. Und dazu der Satz: „Das haben wir immer so gemacht“, sobald jemand neue Ideen hat.

Der „klassische“ Gottesdienst in der Gemeinde ist meist eintönig, langweilig und nicht sonderlich ansprechend. Außer an Feiertagen zieht mich heute selten etwas in die Messe. Ich weiß allerdings, dass es auch anders sein kann: Auf Katholik*innentagen, bei Aktionen der Jugendverbände oder in Taizé habe ich schon an verschiedensten Arten von Gottesdiensten teilgenommen. Impulse, die zum Nachdenken anregen, mitreißende Predigten zu aktuellen Themen, Live-Bands oder generell einfache Lieder, die Lust zum Mitsingen machen. Es braucht nicht viel, um einen Gottesdienst zu einer ansprechenden Veranstaltung zu machen. Dabei sind Inhalt und Ablauf ja eigentlich derselbe wie im „klassischen“ Gottesdienst.

Neben der Umgestaltung der Gottesdienste gibt es auch noch weitere Angebote und Mög-

lichkeiten (abseits vom Kirchenbesuch), um durch den Glauben zusammenzukommen. Seien es Workshops, Diskussionen, spirituelle Impulse, gemeinsame Gebete oder andere Veranstaltungen, man muss nur mal etwas verändern und neue Möglichkeiten in Betracht ziehen. Ich bin froh, dass es in meiner Heimatgemeinde noch motivierte Menschen gibt, die sich trotz des ständigen Gegenwindes des Erzbistums und der Institution Kirche noch engagieren und neue, attraktivere Möglichkeiten des Zusammenkommens schaffen.

Wenn die Kirche so weitermacht wie bisher, hat sie meiner Meinung nach in dieser Form keine lange Zukunft mehr. Es muss dringend auch von oben etwas getan werden, um die verstaubten Strukturen aufzubrechen und die Kirche wieder attraktiver zu gestalten. Dazu sollte sich die Kirche ein Beispiel an den engagierten Menschen in den Gemeinden vor Ort und ihren Jugendverbänden nehmen. Die aktuellen Grundlagen und Werte, die dort bereits gelebt werden, müssen von der Institution Kirche anerkannt, verinnerlicht und umgesetzt werden. Eine Weltkirche braucht Weltoffenheit.

JULIA EISELE

ist Studentin, Vorstand des Bundes der Deutschen Katholischen Jugend Pulheim (BDKJ) und Mitglied im BDKJ-Diözesanausschuss des Erzbistums Köln. juliaeisele@bdkj-pulheim.de

KIRCHEN IN DEUTSCHLAND

Ein historischer Abriss

Wolfram Kinzig

Im Master-Studiengang „Ecumenical Studies“ der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn, an der ich Kirchengeschichte lehre, können Studierende aus der ganzen Welt etwas über die Vielfalt der Konfessionen und die Geschichte und Praxis der ökumenischen Bewegung erfahren. Wir beginnen das Studienjahr immer mit einer Einführung in die Kirchen in Deutschland – und ernten jedes Mal ungläubiges Kopfschütteln: Wie kann es sein, dass evangelische Christen in diesem Land ihre Konfession nicht selbst wählen können, sondern es von ihrem Wohnsitz abhängt, ob sie lutherisch, reformiert oder uniert sind? Studierende aus Ländern mit strenger Trennung von Staat und Kirche wundern sich außerdem darüber, warum man mit Taufe und erstem eigenem Einkommen kirchensteuerpflichtig wird und wieso der Staat diese Kirchensteuern einzieht, um sie dann der Kirche zu übergeben.

ENTSTEHUNG DES KIRCHENSYSTEMS

Um die Besonderheiten des kirchlichen Systems in Deutschland zu verstehen, muss man mehrere Jahrhunderte zurückgehen.⁰¹ Im Spätmittelalter war das Heilige Römische Reich durch das Erstarken von Partikulargewalten (zum Beispiel Reichsfürsten, Freie Reichsstädte) bei gleichzeitiger Schwächung der Zentralgewalt (Kaiser) faktisch in eine Vielzahl von Territorien zerfallen, die weitgehend eigenständig regiert wurden. Der territoriale Partikularismus verschärfte sich im Laufe des 16. Jahrhunderts durch die eingetretene konfessionelle Zersplitterung. Nunmehr gab es neben den „Altgläubigen“ (Katholiken) Lutheraner und Calvinisten (letztere auch „Reformierte“ genannt) sowie eine Reihe von kleineren konfessionellen Gruppen. Die Fürsten orientierten sich in ihrer Politik unter anderem an der Konfession, der sie selbst anhingen.

Nachdem der Versuch der protestantischen Fürsten, die Reformation im gesamten Reich durchzusetzen, im Schmalkaldischen Krieg (1546–1547) endgültig gescheitert war, wurde schließlich im Augsburger Reichsabschied (auch Augsburger Religionsfrieden genannt) von 1555 die konfessionelle Spaltung Deutschlands in Katholiken und Lutheraner durch die Einführung des landesherrlichen Kirchenregiments zementiert (siehe *Abbildung* S. 14).⁰² Seither war im Wesentlichen das Bekenntnis der Fürsten für die Konfession ihrer Untertanen gemäß dem Prinzip „*cuius regio eius religio*“ ausschlaggebend. Religionsausübung wurde also noch nicht – wie im Gefolge des Pietismus und der Aufklärung üblich – als Herzens- oder Privatsache verstanden. Sie war vielmehr ein öffentlicher Akt, der entsprechenden rechtlichen Regelungen unterlag, die sich nunmehr im Rahmen des Religionsfriedens bewegen mussten. Dieses System wurde im Westfälischen Frieden von 1648 festgeschrieben, indem man die konfessionellen Grenzen im Reich unter Berücksichtigung auch der Reformierten endgültig fixierte. In den protestantischen Territorien war dabei nach dem Wegfall des traditionellen Kirchensystems der Fürst gleichzeitig der oberste Bischof (*summus episcopus*), dem die *cura religionis*, die Fürsorge für die jeweilige Landeskirche, oblag. In den katholischen Gebieten wurde die Kirche dagegen weiterhin in einem komplizierten Miteinander von Fürst, Episkopat und Papst regiert.

Trotz aller politischen Umwälzungen und der grundlegenden territorialen Neuordnung, wie sie die napoleonische Herrschaft mit dem Ende des Heiligen Römischen Reiches 1806, der Wiener Kongress 1814/15 und die Gründung des Deutschen Reiches 1871 mit sich brachten, änderte sich an diesem rechtlichen Zustand nur wenig. Er blieb bis zum Zusammenbruch des Kaiserreichs im Ersten Weltkrieg und der Einführung der Weimarer Reichsverfassung im Jahre 1919 weitgehend bestehen.



Konfessionsverteilung um 1555

Quelle: Informationen zur politischen Bildung – Info aktuell 21/2009

© Ingenieurbüro für Kartografie Dr. H.-J. Kämmer, Berlin

Allerdings wurde die konfessionelle Landkarte im 19. Jahrhundert noch unübersichtlicher: In einigen deutschen Staaten – entscheidend angestoßen durch den preußischen König Friedrich Wilhelm III. – wurden Unionen zwischen Reformierten und Lutheranern eingeführt, die sich aber nicht in ganz Deutschland durchsetzen konnten. Sie reichten von der reinen Verwaltungsunion, bei der Lutheraner und Reformierte durch eine gemeinsame Administration geleitet wurden, aber ansonsten ihre je eigenen gottesdienstlichen Formen und Bekenntnisse behielten (etwa in der Lippischen Landeskirche), bis hin zur Konsensus- oder Bekenntnisunion, die sich auf ein gemeinsames Glaubensdokument stützte (etwa in der Pfalz und in Baden). So sind derzeit 10 der 20 Kirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland in der einen oder anderen Weise uniert. Faktisch entstand dadurch eine dritte, in der Praxis recht diffuse protestantische Konfession.

01 Die nachfolgenden Ausführungen sind eine aktualisierte und erweiterte Fassung von: Wolfram Kinzig, Kirche in Deutschland, in: Informationen zur politischen Bildung – Info aktuell 21/2009, S. 4–11.

02 Für den Text des Reichsabschieds siehe etwa www.westfaelische-geschichte.de/que739.

Mehr noch: Mancherorts regte sich Widerstand gegen die Theologie der Aufklärung und die meist von oben verordneten Unionen. Es kam zu Abspaltungen, von denen heute die Evangelisch-altreformierte Kirche in Niedersachsen (EAK) und die Altlutheraner in Form der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK) sowie kleinere Sonderkonfessionen noch existieren.⁰³

Während sich der strukturelle Rahmen des landesherrlichen Kirchenregiments auf protestantischer Seite wenig änderte, führten der Reichsdeputationshauptschluss von 1803 und der Wiener Kongress zu massiven Verschiebungen und Verlusten vor allem auf katholischer Seite. Im Zuge der sogenannten Säkularisation wurden die Fürstbistümer, in denen ein Bischof als Landesherr regierte, und die Fürststaben abgeschafft, was einen einschneidenden Vermögensverlust zur Folge hatte. Hinzu kamen erhebliche kulturelle Zerstörungen durch Umwidmung oder Abriss von Kirchen- und Klostergebäuden sowie Zweckentfremdung und Verschleuderung von kirchlichem Eigentum. Außerdem verloren die Bischöfe dadurch politischen Einfluss im Reichstag und den politischen Vertretungen der einzelnen deutschen Staaten.

Alles zusammengenommen hatte diese Entwicklung eine erhebliche Schwächung des Katholizismus in Deutschland zur Folge, die durch die Dominanz des überwiegend evangelischen Preußen im 19. Jahrhundert verstärkt wurde. Im sogenannten Kulturkampf versuchten die deutschen Staaten seit den 1860er Jahren den katholischen Einfluss generell und vor allem die Rom-Bindung des Episkopats zu beschränken. Diese Politik erwies sich als schwerer politischer Fehler und wurde in den 1880er Jahren aufgegeben, hatte aber unter anderem zur Folge, dass sich der Katholizismus in Form der Zentrums-partei politisch organisierte. Abgesehen davon waren die Katholiken in Deutschland durch die konservative Theologie der Päpste, die im Unfehlbarkeitsdogma auf dem I. Vatikanischen Konzil 1869/70 gipfelte, einer inneren Zerreißprobe ausgesetzt. Sie führte in den Jahren nach dem Konzil zur Abspaltung der Alt-katholischen Kirche, einer Episkopalkirche mit Frauenordination, die heute mit der anglikanischen Kirchenfamilie in Gemeinschaft steht.

03 Zu den aktuellen Mitgliederzahlen siehe www.altreformiert.de/de und www.selk.de/index.php/strukturen-zahlen.

WEIMARER REPUBLIK UND NATIONALSOZIALISMUS

In der Verfassung des Deutschen Reiches vom 11. August 1919 (Weimarer Reichsverfassung)⁰⁴ kam das landesherrliche Kirchenregiment an sein Ende. In Artikel 137 wurde ausdrücklich festgelegt: „Es besteht keine Staatskirche.“ Die Kirchen galten nunmehr als „Religionsgesellschaften“ und unterlagen damit im Prinzip dem Vereinsrecht (Art. 124). Dennoch gab es eine Reihe von Sonderregelungen, die in den Artikeln 135–141 in einem eigenen Abschnitt „Religion und Religionsgesellschaften“ festgehalten wurden. Hierzu gehörten unter anderem:

- die Verfassung der Religionsgesellschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts (Art. 137)
- die Freiheit der Selbstverwaltung (Art. 137)
- die Zusage der Glaubens- und der Gewissensfreiheit und das Recht zur ungestörten Religionsausübung unter Beteiligung der Religionsgesellschaften, auch im Heer, in Krankenhäusern, Gefängnissen und sonstigen öffentlichen Anstalten (Art. 135; 137; 140; 141)
- die strikte Trennung von Religionszugehörigkeit und Genuss bürgerlicher und staatsbürgerlicher Rechte sowie Zulassung zu öffentlichen Ämtern (Art. 136)
- das Recht zur Erhebung von Kirchensteuer (Art. 137)
- das Recht auf Eigentum (Art. 138)
- der Schutz des Sonntags und der staatlich anerkannten Feiertage (Art. 139).

Der Religionsunterricht wurde an allen Schulen – mit Ausnahme der „bekenntnisfreien Schulen“ – als ordentliches Lehrfach „in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der betreffenden Religionsgesellschaft“ unter Aufsicht des Staates eingeführt. Die theologischen Fakultäten an den Hochschulen blieben erhalten (Art. 149). Da-

rüber hinaus erhielten die Religionsgesellschaften weiterhin Staatsleistungen, sofern sie hierauf durch Gesetz, Vertrag oder besondere Rechtstitel einen Anspruch hatten (Art. 138, 173). Sie ergaben sich unter anderem aus den Bestimmungen des Reichsdeputationshauptschlusses von 1803, denen zufolge den Kirchen für die entstandenen Verluste Ausgleichszahlungen zugesichert wurden. Die Ablösung dieser Zahlungen ist bis heute nicht gelungen. Die Artikel 136–139 und 141 der Weimarer Verfassung wurden 1949 in das Grundgesetz übernommen (Art. 140 GG).

Der katholischen Kirche gelang es durch die neuen gesetzlichen Regelungen sowie durch eine geschickte Kirchenpolitik, ihre Selbstständigkeit zu behaupten und weiter auszubauen. Die rechtliche Sicherung der Beziehungen zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Deutschen Reich wurde durch eine Reihe von Länderkonkordaten, vor allem aber durch das Reichskonkordat im Sommer 1933 besiegelt, das bereits in die Zeit des Nationalsozialismus fiel.

Die mittlerweile eingetretenen politischen Veränderungen warfen indessen neue Probleme auf. Eugenio Pacelli, der als päpstlicher Nuntius und Kardinalstaatssekretär die Konkordate ausgehandelt hatte, blieb als Papst Pius XII. (1939–1958) in seiner äußeren Haltung zum NS-Regime umstritten. Dies darf aber nicht isoliert gesehen werden: Manche Bischöfe, allen voran der „Löwe von Münster“, Clemens August Graf von Galen, nutzten die erreichten Spielräume, um nachdrücklich gegen Maßnahmen des NS-Regimes zu protestieren. Der Münchener Kardinal Michael von Faulhaber entwarf die Enzyklika „Mit brennender Sorge“ (1937), in der Pius XI. (1922–1939) gegen die Machthaber in Deutschland seine Stimme erhob.

Die evangelischen Landeskirchen sahen in der Weimarer Republik den kirchenpolitischen Entwicklungen zeitweise hilflos zu oder versuchten, in herkömmlicher Weise mit dem Staat zu paktieren. Zwar kam es zu einer Reihe von Kirchenverträgen zwischen mehreren evangelischen Landeskirchen und den deutschen Ländern, die – wie die katholischen Konkordate – bis heute Gültigkeit haben. Gleichzeitig begaben sich die evangelischen Kirchen aber in mehr oder weniger starke Abhängigkeit von den jeweils herrschenden politischen Mächten. Auf institutioneller Ebene gipfelte dies schließlich in der weitgehenden Unfähigkeit, dem nationalsozialistischen Gewaltstaat wirkungsvollen Widerstand zu leisten. Der oppositionellen

04 Für die Verfassungstexte siehe etwa www.verfassungen.de/de19-33/verf19-i.htm.

„Bekennenden Kirche“ fehlten der Mut, die organisatorischen Möglichkeiten und der aktive Rückhalt in der Bevölkerung, um der Mitwirkungs- und Anpassungsstrategie der NS-treuen „Deutschen Christen“ Einhalt zu gebieten oder der systematischen Ermordung von Jüdinnen und Juden wirkungsvoll entgegenzutreten. Öffentliche Proteste, etwa durch die Berliner Studienrätin Elisabeth Schmitz oder den in Buchenwald hingerichteten Pfarrer Paul Schneider, oder gar die Mitwirkung an Attentats- und Umsturzplänen, wie etwa durch Dietrich Bonhoeffer, blieben die Ausnahme.

Schon seit dem Ende des 18. Jahrhunderts wurde darüber hinaus in den evangelischen Kirchen stärker als im Katholizismus ein Entkirchlichungs-, ja Entchristianisierungsprozess erkennbar. Er lässt sich nicht nur an einer bis dahin unbekanntenen Distanz zur Institution Kirche, sondern auch an der steigenden Popularität atheistischer Positionen ablesen, die häufig sozialphilosophisch oder naturwissenschaftlich begründet wurden. Am drastischsten war die Situation in Berlin: Hier nahmen um 1850 lediglich etwa 16 Prozent der evangelischen Christen am Abendmahl teil. Als 1874 in Preußen die Zivilehe eingeführt wurde, fiel die kirchliche Trauung bei den verheirateten Paaren auf 20 Prozent; auch wurde nur noch die Hälfte der Kinder getauft.⁰⁵

Die Gründe für diesen zunehmenden Säkularisierungsprozess, der heute vielfach als Konsequenz der Aufklärung gesehen wird, sind vielschichtig. Hierzu zählen im 19. Jahrhundert neben Kostengründen (Gebühren für die Kasualien Taufe, Trauung und Bestattung) auch politische Faktoren. So löste die Nähe der Kirchen zu restaurativen und antiliberalen Kreisen innerhalb der Obrigkeiten insbesondere unter der Arbeiterschaft antikirchliche Reaktionen aus. Auch zeigte die Verelendung der Arbeiterschaft infolge der ungezügelter Industrialisierung ihre Wirkung: So vermochten die Kirchen auf die „soziale Frage“ nur unzureichende Antworten zu geben. Zugleich erschütterten Erkenntnisse in Theologie und Philosophie die Gewissheit in die historische Zuverlässigkeit der biblischen Schriften, und neue naturwissenschaftliche Einsichten – vor allem die Entstehung des Darwinismus – stellten die jahrhundertealten christlichen Erklärungsmuster für den Ursprung von Welt und Mensch infrage.

05 Vgl. Martin H. Jung, *Der Protestantismus in Deutschland von 1815 bis 1870*, Leipzig 2000, S. 117.

STRUKTUR- UND ORIENTIERUNGSFRAGEN NACH 1945

Der seit 1919 gehegte, aber in der Weimarer Republik nie verwirklichte Plan zur Bildung einer evangelischen Nationalkirche wurde 1933 völlig diskreditiert, als die Nationalsozialisten die Wahlen zu einer ersten Nationalsynode nutzten, um die Landeskirchen weitgehend gleichzuschalten. Nach 1945 wurde der Plan nicht wieder aufgenommen. Stattdessen knüpfte man an das alte landeskirchliche System an, das nunmehr durch einen Zusammenschluss auf nationaler Ebene, die „Evangelische Kirche in Deutschland“ (EKD), überwölbt wurde, der in seinem kirchlichen Selbstverständnis bis heute nicht endgültig geklärt ist.⁰⁶ Damit wurde die konfessionelle und territoriale Zersplitterung der evangelischen Landeskirchen nicht überwunden.

Die staatskirchenrechtlichen Entwicklungen in der DDR führten 1969 unter dem Druck der Verhältnisse zur Gründung des „Bundes der evangelischen Kirchen in der DDR“ (BEK) und somit zur faktischen Abspaltung der Kirchen in Ostdeutschland von der EKD. Nach der Wiedervereinigung löste sich der BEK 1991 auf, und die alten Verhältnisse wurden wiederhergestellt. Freilich hatten die Bemühungen um Entkirchlichung im real existierenden Sozialismus in der Bevölkerung tiefe Spuren hinterlassen, die bis heute nachwirken.

In neuerer Zeit sind in den evangelischen Kirchen zunehmende Anzeichen dafür zu entdecken, dass man sich auf theologischer wie auf administrativer Ebene auf Gemeinsamkeiten besinnt. Schon seit den 1960er Jahren hatte es Bemühungen gegeben, in Lehrfragen zwischen den evangelischen Kirchen lutherischer und reformierter Tradition Übereinstimmung zu erzielen. Parallel dazu verpflichteten sich zahlreiche lutherische und reformierte Kirchen aus ganz Europa 1973 in Leuenberg bei Basel zur gegenseitigen Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft („Leuenberger Konkordie“). Daraus entstand die Gemeinschaft Evan-

06 In einem Faltblatt stellt sich die EKD als „eine Gemeinschaft von 20 konfessionell unterschiedlich geprägten Landeskirchen“ und als Vertretung der „Gemeinschaft der Gliedkirchen gegenüber Bund, Ländern, EU und Zivilgesellschaft“ vor. Siehe www.ekd.de/Was-tut-die-Evangelische-Kirche-in-Deutschland-12813.htm.

gelischer Kirchen in Europa (GEKE) mit derzeit 95 Mitgliedskirchen. Die lehrmäßigen Differenzen zwischen den Kirchen der Reformation dürfen seither als weitgehend überwunden gelten.

Diese Rückbesinnung auf die reformatorischen Grundlagen bei gleichzeitiger theologischer Weiterarbeit, aber auch zunehmende finanzielle Probleme führten in Deutschland schließlich 2003 zur Entstehung der Union Evangelischer Kirchen (UEK) in der EKD mit derzeit 12 Mitgliedskirchen. Ihre Grundordnung basiert auf einem gemeinsamen Verständnis des Evangeliums und der Sakramente von Taufe und Abendmahl, weshalb sich die UEK – unbeschadet der fortdauernden kirchlichen Selbstständigkeit ihrer Mitglieder – als Kirche versteht und eine weitergehende Einheit der EKD anstrebt.

Ob es dazu kommt, ist derzeit noch offen. Nicht zuletzt hat die verwirrende Zahl von Zusammenschlüssen auf unterschiedlichen Ebenen eine Kirchenbürokratie hervorgebracht, die ein erhebliches Beharrungsvermögen aufweist. Erste Anzeichen für eine Konzentration der Kräfte gab es etwa durch die Zusammenschlüsse der Kirchen in Berlin-Brandenburg und der schlesischen Oberlausitz 2004, der (unierten) Evangelischen Kirche der Kirchenprovinz Sachsen und der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Thüringen 2009 und dreier norddeutscher Kirchen 2012.

Auf katholischer Seite steht der Fülle der evangelischen Kirchen ein weitgehend zentralistisches System gegenüber: Die 27 deutschen Bistümer sind in sieben Kirchenprovinzen gegliedert, mit den Erzdiözesen Bamberg, Berlin, Freiburg, Hamburg, Köln, München und Freising sowie Paderborn. Ihre Struktur ist durch das weltweit gültige Gesetzbuch der römisch-katholischen Kirche, den „Codex Iuris Canonici“ (CIC) von 1983, geordnet. Als nationales Koordinationsgremium fungiert seit 1965 die Deutsche Bischofskonferenz, die laut Statut „zum Studium und zur Förderung gemeinsamer pastoraler Aufgaben, zu gegenseitiger Beratung, zur notwendigen Koordinierung der kirchlichen Arbeit und zum gemeinsamen Erlass von Entscheidungen sowie zur Pflege der Verbindung zu anderen Bischofskonferenzen“ dient. Ihr steht das Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK) zur Seite, was sich gemäß Satzung als „Zusammenschluss von Vertreterinnen und Vertretern der Diözesanräte und der katholischen Verbände sowie von Institutionen des Laienapostolats und von weiteren

Persönlichkeiten aus Kirche und Gesellschaft“ versteht. Kirchenrechtlich kommt dem ZdK allerdings lediglich eine beratende Funktion zu.

Da die ostdeutschen Bischöfe nach dem Mauerbau nicht mehr an der Bischofskonferenz teilnehmen konnten, gab es in der DDR zeitweise eine separate „Berliner Ordinarienkonferenz“ (seit 1976 „Berliner Bischofskonferenz“); 1990 vereinigten sich beide Gremien wieder.

Die Spannungen zwischen nationalkirchlichen und ultramontanen, also nach Rom ausgerichteten Tendenzen innerhalb des deutschen Katholizismus, die im 19. Jahrhundert die Beziehungen zu den deutschen Staaten erheblich belasteten, sind zwar nicht völlig verschwunden, aber doch deutlich abgeklungen. Gleichwohl muss man sich klar machen, dass die katholische Kirche seit jeher in viel stärkerem Maße supranational und global denkt als der Protestantismus. Insofern wird die Lage im deutschen Katholizismus oft durch Entwicklungen beeinflusst, die außerhalb der Landesgrenze ihren Ursprung haben.

Auch das II. Vatikanische Konzil (1962–1965) reagierte auf globale Entwicklungen. Seine Einsichten und Ergebnisse hatten Auswirkungen auf die gesamte katholische Christenheit. In den Beschlüssen dieses Konzils wurde eine deutliche, so bisher nicht dagewesene Öffnung der katholischen Kirche zur Welt und zu den Chancen und Herausforderungen der modernen Zeit vollzogen.

Für das Gros der Katholikinnen und Katholiken machte sich dies etwa durch die Liturgiereform bemerkbar. In deren Folge wurde die lateinische Messe weitgehend abgeschafft und die jeweilige Landessprache im Gottesdienst eingeführt. Die Reform brachte eine Abkehr vom Hochaltar und die Einführung des freistehenden „Volksaltars“ mit sich, an dem der Priester nunmehr die Messe zu den Gottesdienstbesuchern hingewandt zelebriert. Dadurch soll der Gemeinschaftscharakter stärker hervortreten. Außerdem wurde die Mitsprache von Laien gestärkt. Sie konnten nun in den neu eingerichteten (beratenden) Pfarrgemeinderäten und verstärkt auf anderen Ebenen der Kirchenadministration mitwirken, wodurch auch der Einfluss des ZdK zunahm. Darüber hinaus entspannte sich das Verhältnis zu den anderen Konfessionen und Religionen zunächst merklich, insbesondere zum Judentum.

Diese Aufbruchsstimmung wurde indes noch während der Amtszeit Papst Pauls VI. (1963–1978) durch weithin als konservativ emp-

fundene Maßnahmen gedämpft. Dieser Trend sollte sich unter Pauls Nachfolgern Johannes Paul II. (1978–2005) und Benedikt XVI. (2005–2013) noch verstärken. Hierzu zählten unter anderem offizielle Verlautbarungen wie die Enzyklika *Humanae Vitae* (1968) Pauls VI., in der die Empfängnisverhütung durch Kontrazeptiva („Pille“) und jede Form von Abtreibung abgelehnt wurden. Diese Lehre bekräftigte Johannes Paul II. in seiner Enzyklika *Evangelium Vitae* (1995). Ebenso führte und führt die Besetzung von Bischofsstühlen mit konservativen Kirchenführern – wie etwa in Köln in den Jahren 1988 und 2014 – zu erheblichen Auseinandersetzungen in den betroffenen Diözesen. Schließlich sorgte die Wiedenzulassung der lateinischen Messe in Ausnahmefällen nach dem Messbuch von 1962 durch Benedikt XVI. 2007 für erhebliche Unruhe unter deutschen Katholiken. Die damit einhergehende Wiedenzulassung der Karfreitagsliturgie mit der problematischen „Fürbitte für die Juden“ (die 2008 überarbeitet wurde, aber umstritten blieb) trübte zudem das Verhältnis zum Judentum wieder ein.⁰⁷

Das katholisch-jüdische Verhältnis wurde Anfang 2009 einer weiteren Belastungsprobe unterzogen, als Benedikt XVI. die auch in Deutschland vertretene Priesterbruderschaft St. Pius X., deren Bischöfe 1988 exkommuniziert worden waren, wieder in die Sakramentsgemeinschaft aufnahm, obwohl führende Vertreter der Bruderschaft weiterhin offen antisemitische Ansichten vertraten.

Im Pontifikat von Papst Franziskus (seit 2013) hat vor allem die sexuelle Gewalt an Kindern und Jugendlichen in kirchlichen Einrichtungen und durch kirchliche Amtsträger und deren schleppende Aufdeckung und Aufarbeitung für Verwerfungen gesorgt, die noch nicht abgetragen sind.⁰⁸ In Deutschland führte dieser Umstand zur Einrichtung des „Synodalen Weges“, eines von Bischofskonferenz und ZdK gemeinsam getragenen Gesprächsprozesses, der im März 2023 mit

einer Reihe von Beschlüssen und Texten seinen vorläufigen Abschluss fand. Derzeit ist die Einrichtung eines Synodalen Rates im Gespräch, der durch einen Ausschuss ab November 2023 vorbereitet werden soll.⁰⁹

Im ökumenischen Dialog mit dem Luthertum erfolgte 1999 mit der Unterzeichnung der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“¹⁰ zwischen Lutherischem Weltbund und katholischer Kirche ein wichtiger Schritt zur Überwindung der seit der Reformation strittigen dogmatischen Fragen. Seither sind aber die offiziellen ökumenischen Kontakte zwischen den Protestanten und Rom deutlich abgekühlt. So beharrt die katholische Seite auf ihrer Auffassung, die Kirchen der Reformation könnten nicht „Kirchen“ genannt werden, da sie „die apostolische Sukzession im Weihesakrament“ nicht besäßen und ihnen deshalb „ein wesentliches konstitutives Element des Kircheseins“ fehle.¹¹ Die Anerkennung der Lehre von der apostolischen Sukzession in ihrer römischen Form, das heißt einschließlich der Vorrangstellung des Papstes als Nachfolger des Apostels Simon Petrus mit dem Anspruch auf höchste Lehrautorität in dogmatischen Fragen und die kirchliche Leitungsgewalt, ist den Protestanten schlechterdings unmöglich.

Diese Vorbehalte aus Rom konnten auf nationaler Ebene durch die guten Kontakte zwischen EKD und Bischofskonferenz teilweise abgemildert werden. Sie belasten aber die ökumenischen Beziehungen bis hinunter auf die Gemeindeebene schwer.

AKTUELLE HERAUSFORDERUNGEN

Neben den „Großkirchen“ bestehen eine Reihe von christlichen Gemeinschaften, die man häufig unter dem unscharfen Begriff der „Freikirchen“ zusammenfasst. Zu ihnen zählen diejenigen Kir-

07 Im Messbuch von 1962 hatte es geheißsen, man bete für die Juden, dass Gott „den Schleier von ihren Herzen wegnehmen“ möge, „auf dass auch sie unsern Herrn Jesus Christus erkennen“. In der Fassung von 2008 wurde die Formulierung zwar abgemildert, aber nicht gänzlich gestrichen. Kritiker sehen hier eine Kontinuität der problematischen „Judenmission“, die dem jüdischen Glauben seine Anerkennung abspricht.

08 Siehe dazu auch den Beitrag von Sabine Andresen in dieser Ausgabe (Anm. d. Red.).

09 Vgl. Synodaler Ausschuss nimmt im November Arbeit auf, 4. 4. 2023, www.synodalerweg.de/service/aktuelles/meldung/synodaler-ausschuss-nimmt-im-november-arbeit-auf. Siehe dazu auch den Beitrag von Daniel Deckers in dieser Ausgabe (Anm. d. Red.).

10 Online unter www.lutheranworld.org/sites/default/files/2019/documents/lutherischer_weltbund_gemeinsame_erklaerung.pdf.

11 Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche, 29. 6. 2007, www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20070629_responsa-quaestiones_ge.html.

chen, die direkt oder indirekt aus der Reformation hervorgegangen sind (etwa Mennoniten, Baptisten) sowie Gemeinschaften, die sich neuen religiösen und spirituellen Aufbrüchen verdanken. Dazu zählen zum Beispiel die Methodisten, die Pfingstkirchen und die Freien evangelischen Gemeinden. Es gibt zudem evangelikale Gruppierungen, die auch innerhalb der evangelischen Landeskirchen aktiv sind, wie den Liebenzeller Gemeinschaftsverband. Die evangelikalen Christen sind in ihrer Gesamtheit überwiegend in der Evangelischen Allianz in Deutschland e. V. organisiert.

Die im Einzelnen sehr unterschiedlichen Freikirchen sind oft durch eine Haltung gekennzeichnet, die die Bibel im Wortsinn als unbezweifelbar ansieht und der historisch-kritischen Bibelforschung, wie sie an theologischen Fakultäten betrieben wird, distanziert gegenübersteht. Einige Kirchen, wie etwa die Mennoniten, sind einem strengen Pazifismus verpflichtet und lehnen zum Beispiel den Dienst an der Waffe ab. Viele Gemeinschaften praktizieren eine Erwachsenentaufe. In Gruppen wie den Pfingstkirchen wird eine ausgeprägte Jesusfrömmigkeit gepflegt, die charismatische Züge trägt. Einige Gruppierungen lehnen die Evolutionslehre zugunsten des biblischen Schöpfungsberichts ab und pflegen ein konservatives Ehe- und Familienbild (sexuelle Enthaltsamkeit vor der Ehe; Ablehnung gleichgeschlechtlicher Lebensgemeinschaften).

Insgesamt spielen die Freikirchen in Deutschland sowohl in Zahlen als auch in der öffentlichen Wahrnehmung eine untergeordnete Rolle. So haben derzeit (Stand 2022) der baptistische Bund Freier evangelischer Gemeinden knapp 74 000, die Evangelisch-methodistische Kirche knapp 45 000, der Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden knapp 65 000 und die Freien evangelischen Gemeinden (Stand 2021) rund 42 500 Mitglieder.¹²

12 Für die Mitglieder-Statistiken der genannten Freikirchen siehe Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden, BEFG-Statistik: weniger Mitglieder bei steigenden Taufzahlen, 19. 5. 2023, www.befg.de/aktuelles-schwerpunkte/nachrichten/artikel/befg-statistik-2022-weniger-mitglieder-bei-steigenden-taufzahlen; Evangelisch-methodistische Kirche, Statistische Zahlen, 31. 12. 2022, www.emk.de/presse-informationen/statistische-zahlen; Bund Freikirchlicher Pfingstbewegungen, Statistiken und Zahlen zum Bund Freikirchlicher Pfingstgemeinden, www.bfp.de/de/statistiken-und-zahlen-zum-bfp; Freie evangelische Gemeinden, Mehr Gemeinden und steigende Gottesdienst-Reichweite in 2021, 10. 11. 2022, www.feg.de/gemeindestatistik-2021.

Diese Randständigkeit dürfte auch mit der geordneten Beziehung von Staat und „Großkirchen“ zu tun haben, von der bisher beide Seiten profitieren. So haben die großen Kirchen nach 1945 ihr diakonisches Netzwerk mit Kindergärten und -tagesstätten, Schulen, Krankenhäusern und weiteren Einrichtungen so stark ausgebaut, dass sie im sogenannten Dritten (Non-Profit-) Sektor die größten Arbeitgeber sind: Die evangelische Diakonie Deutschland hatte 2020 knapp 600 000 Mitarbeitende, die katholische Caritas Deutschland rund 696 000.¹³ Gleichzeitig erfolgt die Finanzierung heute überwiegend durch den Staat.

Dieses symbiotische Verhältnis wird durch das Religionsverfassungsrecht (Staatskirchenrecht) geregelt.¹⁴ Es gerät allerdings durch den in den vergangenen Jahrzehnten zu beobachtenden und derzeit rasch zunehmenden Mitgliederschwind in den Kirchen unter Druck. Dabei handelt es sich im Grunde um kein neues Phänomen. Es äußerte sich im 19. Jahrhundert zunächst in den sinkenden Teilnehmezahlen im Gottesdienst und bei den Kasualien (Taufe, Trauung, Bestattung), bis sich ab den 1870er Jahren die Möglichkeit zum Kirchenaustritt eröffnete. Betrachtet man die Zahlen in der Weimarer Republik, der Bundesrepublik von 1945 bis 1989 und Gesamtdeutschland seit 1989,¹⁵ so ist deutlich zu erkennen, dass diese Entwicklung nicht linear verläuft. Sie weist vielmehr Austrittsspitzen auf, die vor allem in der Zeit unmittelbar nach dem Ersten Weltkrieg und der „Revolution von 1968“ (in Westdeutschland) liegen. Seit 2013 ist wiederum ein kontinuierlicher Anstieg von Kirchenaustritten zu beobachten, der sich seit 2021 nochmals deutlich beschleunigt hat und im vergangenen Jahr bei über 900 000 Austritten lag (über 522 000 katholisch, 380 000 evangelisch),¹⁶ die mit Abstand höchste jemals gemessene Zahl. Ihnen

13 Vgl. Diakonie Deutschland, Die Diakonie stellt sich vor, www.diakonie.de/auf-einen-blick; Deutscher Caritasverband, Millionenfache Hilfe – Die Caritas in Zahlen, www.caritas.de/diecaritas/wir-ueber-uns/die-caritas-in-zahlen/statistik.

14 Siehe dazu auch den Beitrag von Hans Michael Heinig in dieser Ausgabe (*Anm. d. Red.*).

15 Vgl. Antonius Liedhegener, Zeitreihen zu Konfessionszugehörigkeit und Kirchenbindung in Deutschland (1860–2019), 2020, www.liedhegener.info/?page_id=14.

16 Vgl. Statistik-Dashboard Erzbistum Berlin, www.vdd.bistumsatlas.de/statistik; EKD, Zahl evangelischer Kirchenmitglieder sinkt erneut deutlich, 7. 3. 2023, www.ekd.de/zahl-evangelischer-kirchenmitglieder-sinkt-erneut-deutlich-77750.htm.

standen 2021 nur 5570 (katholisch) und 18 545 (evangelisch) Eintritte und Wiederaufnahmen gegenüber.¹⁷ Außerdem übersteigt die Zahl der Todesfälle die der Taufen beträchtlich. Damit gehörten Ende 2022 nur noch 19,2 Millionen Menschen einer evangelischen Landeskirche und 20,9 Millionen der katholischen Kirche an,¹⁸ was knapp 48 Prozent der Gesamtbevölkerung in Deutschland ausmacht.

Dieser neueste Säkularisierungsschub dürfte nicht zuletzt durch zeitweise Kirchenschließungen während der Corona-Pandemie, den Missbrauchsskandal sowie den Vorwurf der Verschwendung von Kirchenfinanzen ausgelöst worden sein.¹⁹ Doch es kommen andere Faktoren hinzu, die den Schritt zum Austritt erleichtern: So kann man der Kirche heute fernbleiben, ohne – wie früher – soziale oder kirchendisziplinäre Konsequenzen fürchten zu müssen. Auch hat man in der Verkündigung die Drohung mit göttlicher Strafe zu Recht abgebaut. Zudem genügt ein Gang zum Amtsgericht, um die Kirchensteuer einzusparen, während gleichzeitig das Angebot an religiösen und spirituellen Alternativen kontinuierlich wächst. In Zeiten ökonomischer Krisen kommt der Kirchenaustritt dann nicht überraschend.

Bislang ist nicht erkennbar, dass die Freikirchen davon erheblich profitieren könnten – im Gegenteil: Auch hier stagnieren die Zahlen oder sind rückläufig, wenn auch nicht in dem Ausmaß wie in den Großkirchen. Diese in Deutschland historisch einmalige Entwicklung stellt die Christenheit hierzulande vor erhebliche Herausforderungen, auf die sie noch keine tragfähigen Antworten gefunden hat.

Aber dies wird auch Auswirkungen auf die deutsche Gesellschaft insgesamt haben: Durch die großflächige Zusammenlegung von Gemeinden kommt es schon jetzt zur Verringerung der Zahl der Gottesdienste und damit zur Aufgabe

und zum Abriss von Kirchengebäuden, was Veränderungen im Städtebild, aber auch im dörflichen Brauchtum zur Folge hat.²⁰ Die Kirchen können so als Begleiter in allen Lebensphasen nicht mehr uneingeschränkt zur Verfügung stehen. Der absehbare Rückzug aus ihren bisherigen diakonischen Tätigkeiten wird die öffentliche Hand mit erheblichen zusätzlichen Kosten belasten. Darüber hinaus werden die Kirchen auch ihre Aktivitäten als Kulturvermittler in Kunst und Musik sowie als Träger von Büchereien massiv einschränken müssen. Schließlich wird ihre Stimme als eine moralische Instanz in Krisensituationen immer weniger Gehör finden. Bei aller berechtigten Kritik am derzeitigen Erscheinungsbild der Institution Kirche hat die Gesellschaft die Tragweite dieser Entwicklungen für das Gemeinwesen insgesamt noch nicht erfasst.

WOLFRAM KINZIG

ist Professor für Kirchengeschichte an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn.

kinzig@uni-bonn.de

APuZ- Newsletter abonnieren

www.bpb.de/newsletter

Der Newsletter informiert Sie etwa 30 mal im Jahr per E-Mail über die Beiträge der aktuellen Ausgabe sowie über kommende Themenschwerpunkte, den jährlichen „Call for Papers“ und Veranstaltungen.

17 Vgl. Deutsche Bischofskonferenz, Kirchliche Statistik, www.dbk.de/kirche-in-zahlen/kirchliche-statistik; EKD, Statistik der Evangelischen Kirche in Deutschland, www.ekd.de/statistik.

18 Vgl. EKD (Anm. 17); Deutsche Bischofskonferenz, Katholiken weltweit und in Deutschland, www.dbk.de/katholische-kirche/katholiken.

19 Vgl. dazu im Einzelnen Petra-Angela Ahrens, Kirchenaustritte seit 2018: Wege und Anlässe. Ergebnisse einer bundesweiten Repräsentativbefragung, Baden-Baden 2022.

20 Vgl. hierzu auch den Beitrag von Stefanie Lieb in dieser Ausgabe (Anm. d. Red.).

PLURALISIERUNG – SÄKULARISIERUNG – EUROPÄISIERUNG

Dynamiken im Verhältnis von Staat und Kirche

Hans Michael Heinig

Wenig wirkt in Deutschland so stabil, wie das Verhältnis von Staat und Kirche. Den Eindruck könnte man zumindest gewinnen, wenn man nur die maßgeblichen Verfassungsbestimmungen betrachtet. Das Grundgesetz übernahm 1949 die relevanten Passagen aus der Weimarer Reichsverfassung von 1919 (Artikel 140 GG). Unser Religionsverfassungsrecht wurde also zu großen Teilen vor mehr als 100 Jahren formuliert.

Aber schon gleich nach Inkrafttreten der Bonner Verfassung wusste man, dass nicht zwingend dasselbe gemeint ist, wenn „zwei Grundgesetze dasselbe sagen“.⁰¹ Der Kontext des Normtextes und die gesellschaftlichen Verhältnisse verändern sich. Auf beides reagiert das Recht: Rechtstexte werden anders interpretiert, neue Fallkonstellationen beschäftigen die Rechtsprechung, gewandelte normative Leitbilder prägen die Rechtspraxis. So unterliegen das politische System und die staatliche Verwaltung, Religionskulturen und kirchliche Organisationsformen, die gesellschaftlichen Moralvorstellungen und Idealbilder gelingenden sozialen Lebens fortwährenden, mehr oder weniger tiefgreifenden Wandlungen. Folglich transformiert sich unter der Hand trotz gleichlautender Verfassungsnormen auch das Verhältnis von Staat und Kirchen.

RELIGIÖSE INDIVIDUALISIERUNG UND PLURALISIERUNG

Nach 1945 wurde der Nationalsozialismus in weiten Teilen zunächst als eine säkularistische Verirrung gedeutet. Exemplarisch steht dafür das Stuttgarter Schuldbekennnis der evangelischen Kirchen. Der Abfall vom christlichen Glauben mündete, so das Zeitverständnis, im Zivilisationsbruch des Nationalsozialismus. Als probates Gegenmittel sah man eine christliche Tiefenimprägung der westdeutschen Nach-

kriegsgesellschaft durch eine erstarkte Volkskirche.⁰² Das christliche Naturrecht erfuhr eine Renaissance bis hin in die höchstgerichtliche Rechtsprechung.⁰³ Die bundesdeutsche Lehre aus der NS-Zeit verzichtete also zunächst darauf, moderne Pluralismuskonzeptionen oder eine dezidiert individualistische Grundhaltung aufzunehmen. In dieser Fluchtlinie bewegte sich auch die Umdeutung der in das Grundgesetz übernommenen Weimarer Religionsnormen:⁰⁴ Staat und Kirche begegneten sich, so die Vorstellung der sogenannten Koordinationslehre, auf Augenhöhe. Den Kirchen wurde ein quasi-souveräner Status zugestanden. Staat und Kirche hätten mit den gleichen „Untertanen“ zu tun und müssten sich deshalb koordinieren. Staatskirchenverträge und Konkordate wurden zum bevorzugten Handlungsinstrument, um die Beziehungen zwischen ihnen zu gestalten. Minderheitenreligionen und Weltanschauungen wurden weitgehend ignoriert. Im expandierenden Wohlfahrtsstaat wurde den kirchlichen Trägern breiter Entfaltungsraum eingeräumt. Auf einfachgesetzlicher Ebene bildeten sich zahlreiche Sonderklauseln in einer Vielzahl von Einzelfeldern heraus, vom Arbeitsrecht über das Bildungsrecht bis hin zum Denkmalschutzrecht, die der angesonnenen besonderen Stellung der Kirche Rechnung tragen sollten.

Mitte der 1960er Jahre sollte dann der „koordinationsrechtliche Überschwang“⁰⁵ enden. Es kam in der Rechtswissenschaft, in der gerichtlichen Spruchpraxis und im politischen Kräftespiel zu erheblichen Verschiebungen: Kirchenaustritte wurden erstmals zum Thema. Moderne Rechtstheorien gewannen gegenüber dem Naturrechtsdenken die Oberhand.⁰⁶ Die Kirchen erschienen nicht mehr als staatsanaloge Sondermacht. Vielmehr betrachtete man sie als dem demokratischen Gesetzgeber unterworfe-

ne, zugleich verfassungsrechtlich in ihrer Unabhängigkeit geschützte und insoweit mit anderen Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften vergleichbare Organisationen. Bezeichnend war die Titelgebung für die Staatsrechtslehrtagung 1967: Die Kirchen standen „unter dem Grundgesetz“, nicht über oder neben der Verfassung.⁰⁷ Verfassungsrechtlich gesehen waren sie weniger Heilsanstalt oder Ordnungsmacht als vielmehr Produkt der religiösen Vereinigungsfreiheit ihrer Mitglieder.

Doch ganz lassen wollte man von der Sonderstellung der Kirchen dann doch nicht. Immer wieder gab es Versuche, die Kirchen auf eine höhere Stufe zu stellen als andere Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften. Die Rede war von „gestufter Parität“, in der das staatskirchliche Erbe und eine herausragende gesellschaftliche Bedeutung ins Feld geführt wurden, um weitreichende Ungleichbehandlungen zwischen den Kirchen und allen anderen Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften zu rechtfertigen. Schnell machte das Bonmot Ernst-Wolfgang Böckenfördes Karriere, der freiheitliche Staat lebe von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren könne.⁰⁸ In der öffentlichen Wahrnehmung entwickelte sich daraus die Überzeugung, die Kirchen lieferten die Ethos-Ressourcen, auf die die moderne Demokratie angewiesen sei. Deshalb müsse der Staat die Kirchen finanziell fördern, mit ihnen bei der Wahrnehmung sozial- und kulturstaatlicher Aufgaben eng kooperieren und ihnen weitreichende Freiheitsräume zugestehen.

01 Rudolf Smend, Staat und Kirche nach dem Bonner Grundgesetz (1951), in: Hans Michael Heinig/Hendrik Munsonius/Jens Reisinger (Hrsg.), Abhandlungen zum Kirchen- und Staatskirchenrecht, Tübingen 2019, S. 3.

02 Vgl. Kurt Nowak, Geschichte des Christentums in Deutschland, München 1995, S. 305.

03 Vgl. Lena Foljanty, Recht oder Gesetz, Tübingen 2013.

04 Im Überblick mit weiteren Nachweisen Hans Michael Heinig, Prekäre Ordnungen, Tübingen 2018, S. 50 ff.

05 Axel von Campenhausen, Die Kirchen unter dem Grundgesetz 1949–1989, in: Rudolf Morsey/Konrad Repgen (Hrsg.), Christen und Grundgesetz, Paderborn 1989, S. 71–93, hier S. 74.

06 Zur damaligen Debatte etwa Werner Maihofer (Hrsg.), Naturrecht oder Rechtspositivismus?, Darmstadt 1962.

07 Vgl. Martin Heckel/Alexander Hollerbach, Die Kirchen unter dem Grundgesetz, in: Veröffentlichungen der Vereinigung Deutscher Staatsrechtslehrer, Berlin 1968, S. 5–106.

08 Vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation (1967), in: ders., Recht, Staat, Freiheit, Frankfurt/M. 1991, S. 92–114, hier S. 112.

Nach und nach verlor auch dieses die 1970er und 1980er Jahre prägende Paradigma an Überzeugungskraft. Zu stark wirkten die transformativen Kräfte der Pluralisierung und Individualisierung.⁰⁹ Religionskulturen veränderten sich. Kirchliche Dogmen und Amtsträger verloren an der ihnen selbstverständlich zugesprochenen Autorität. Glauben wurde zwar nicht zur Privatsache, aber doch zu einer höchstpersönlichen Angelegenheit, die trotz kirchlicher Bindung Synkretismen aller Art und religiöse Patchwork-Identitäten ganz selbstverständlich einschließt. Zudem veränderte seit den 1960er Jahren Arbeitsmigration und später dann auch Fluchtmigration die religiöse Landschaft in Deutschland. Der Islam in seinen vielfältigen Ausprägungen gewann an Relevanz.

Im Horizont solcher Entwicklungen kam es erneut zu einem grundlegenden Paradigmenwechsel in der Rechtswissenschaft und in der Spruchpraxis der Gerichte. Zunehmend wurde reflektiert, welche beachtliche Verschiebungen sich durch Prozesse der Individualisierung und Pluralisierung im Grundverständnis ergeben. Das beginnt bei der Bezeichnung des Rechtsgebietes: Aus dem „Staatskirchenrecht“ wurde das „Religionsverfassungsrecht“.¹⁰ Die Religionsfreiheit, zuvorderst in ihrer individual- und minderheitsschützenden Dimension, gewann gegenüber institutionell geprägten Bestimmungen an Bedeutung. Typische Anerkennungskämpfe in einer Migrationsgesellschaft, die nach ihrem vorherrschenden politischen Selbstverständnis lange Zeit kein Einwanderungsland sein wollte, wurden in gerichtlichen Foren ausgetragen:¹¹ Kopftuchtragende Lehrerinnen, religiös begründete Schulbefreiungen oder das Schächten wurden zu intensiv und breit diskutierten Rechtsfällen. Die staatskirchenrechtliche „Schlacke“ der Bonner Republik wurde nach und nach abgetragen – und das zukunftsweisende pluralistische Grundanliegen der Weimarer Nationalversammlung quasi wie-

09 Vgl. Detlef Pollack, Religion und gesellschaftliche Differenzierung, Tübingen 2016, S. 168 ff.

10 Exemplarisch für die Debatte Hans Michael Heinig/Christian Walter (Hrsg.), Staatskirchenrecht oder Religionsverfassungsrecht?, Tübingen 2007.

11 Vgl. Matthias Koenig, Gerichte als Arenen religiöser Anerkennungskämpfe, in: Astrid Reuter/Hans G. Kippenberg (Hrsg.), Religionskonflikte im Verfassungsstaat, Göttingen 2010, S. 144–164.

derentdeckt:¹² Denn 1919 suchten maßgebliche politische Kräfte nach einer Verfassungsordnung für gleichsam imaginierte religionspluralistische Verhältnisse, die es damals faktisch nur in marginalen Ansätzen gab. Bewusst sprach die Weimarer Verfassung nicht von Kirchen, sondern von Religions- und Weltanschauungsgesellschaften. Alle Religionen sollten „gleicher Ehre sein“, hieß es damals. Man zielte auf ein Trennungsmodell, das sich von der französischen Laizität unterscheidet, indem es das bikonfessionelle Arrangement mit seinen Wurzeln bis hin zum Westfälischen Frieden von 1648 pluralitätsgerecht fortschreibt. Gleiche Rechte für alle Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften in der freiheitsrechtlich geschützten Entfaltung und staatlichen Kooperation lautete der Grundgedanke, der doch bemerkenswert aktuell und zeitgerecht erscheint.

SÄKULARISIERUNG

„Säkularisierung“ gehört sicherlich zu den umstrittensten und vielschichtigsten Begriffen der politischen Ideengeschichte – jedenfalls, wenn man sie nicht mit „Säkularisation“, der staatlichen Enteignung von Kirchen, gleichsetzt. Säkularisierung meint vielmehr die durch Um- und Abbrüche bestimmte, komplizierte Überführung theologischer in „säkulare“ Denkungsarten.¹³ Geradezu klassisch ist der Streit, ob Säkularisierung eine radikale Zäsur bedeutet oder eine Transformation, Überschreibung oder Übersetzung theologischer Sinngehalte in „weltliche“ meint.

Im Kontext religionsrechtlicher und -politischer Ordnungen spielt das nähere Verständnis von Religion eine zentrale Rolle: Wer Religion als etwas begreift, woran jemand „sein Herz hängt“, als diffusen Sinn und Geschmack für das Unendliche, kennt im Grunde keine Säkularisierung. Wenn man den Religionsbegriff nur weit genug anlegt, hat am Ende jeder irgendeine Art von *belief system*. Solchen Positionen stehen diametral diejenigen gegenüber, die bloß auf Kirchenzugehörigkeit oder die Observanz autoritativ wir-

kender religiöser Gebote schauen. Sie nehmen nur ein ganz bestimmtes Spektrum an Religionskulturen überhaupt wahr.

Um beiden Extremen zu entgehen, ist es in der Religionssoziologie üblich, eine breite Facette an Indikatoren heranzuziehen, um Säkularisierungsprozesse zu erfassen.¹⁴ Dazu gehört die Institutionenbindung, die Teilnahme an religiös organisierten Riten und die Entwicklung der Mitgliederzahlen ebenso wie Verschiebungen in den individuellen und familiären Frömmigkeitspraktiken oder in den Bildern, die sich Menschen vom Transzendenten machen (Gottesbilder, transzendente Kräfte). In der Langzeitbeobachtung zeigen alle Indikatoren, konfessions- und religionsübergreifend, dass die Verweltlichung des sozialen Alltags, der Festkultur oder der biografischen Übergänge in neue Lebensphasen mit wachsender Geschwindigkeit zunimmt, wobei es sich jedoch nicht um einen linearen Prozess handelt.¹⁵

Für die theoretischen Deutungen der religionsrechtlichen und -politischen Ordnung spielen Säkularisierungsprozesse vordergründig eine geringere Rolle als die beschriebenen Dynamiken der Pluralisierung und Individualisierung. Das mag auf den ersten Blick überraschen, ist die sozio-kulturelle Bedeutung der Säkularisierung doch enorm: Man vergleiche etwa die Religionslandschaft urbaner Räume oder östlicher Landstriche der 1920er Jahre mit der von heute, um eine Ahnung von den transformativen Kräften zu bekommen, die hier walten. Säkularisierungsprozesse betreffen Fragen individueller Lebensführung ebenso einschneidend wie die der gesamten Institutionenordnung.

Aber das normative Spannungsfeld, in dem sich liberaldemokratische Verfassungsstaaten verorten, ist in Sachen Säkularisierung und Säkularität recht verlässlich fixiert: Die moderne Demokratie folgt in ihren Legitimationsmustern einer säkularen Logik, doch sie kann sich keiner säkularistischen Agenda verschreiben, ohne ihres freiheitlichen Charakters verlustig zu gehen. Wie gesellschaftliche Säkularisierungsprozesse dann bei der genauen Gestaltung der religionsrechtlichen und -politischen Ordnung verarbeitet werden, ist weitgehend den demokratietyptischen Aushandlungsprozessen überlassen. Ob etwa freien (traditionell: religiösen) Wohlfahrtsverbän-

12 Vgl. Folkart Wittekind, Welche Religionsgemeinschaften sollen Körperschaften des öffentlichen Rechts sein?, in: Günter Brakelmann/Norbert Friedrich/Traugott Jähnichen (Hrsg.), Auf dem Weg zum Grundgesetz, Münster 1999, S. 77–97.

13 Vgl. Hans Michael Heinig, Säkularisierung/Säkularisation, in: Martin Honecker et al. (Hrsg.), Evangelisches Soziallexikon, Stuttgart 2001, Spalte 1364–1371.

14 Vgl. Detlef Pollack/Gergely Rosta, Religion in der Moderne, Frankfurt/M.–New York 2022².

15 Vgl. ebd.

den ein gewisser Vorrang als Leistungsanbietern im Sozialstaat gelassen wird oder sie in scharfen Wettbewerb mit gewinnorientierten Konkurrenten gesetzt werden; ob der Reformationstag (Norddeutschland) oder der internationale Frauentag (Berlin) als gesetzlicher Feiertag anerkannt wird; ob Regierungsmitglieder als Gäste publikumswirksam an religiösen Feiern teilnehmen; wie religiöse Belange in der Bauplanung oder im Immissionschutzrecht berücksichtigt werden; welches Gewicht kirchlichen Stellungnahmen zu Gesetzgebungsvorhaben zukommt. All das ist, auch wenn man diese Konstellationen jeweils verfassungsrechtlich durchbuchstabieren kann, zunächst einmal eine Frage politischer Opportunität und demokratischer Selbstverständigung.

Schaut man sich die kirchlichen Perspektiven auf die Säkularität des liberalen Staates an, lassen sich wiederum drei Phasen ausmachen, mit Zäsuren in den 1960er und den 1990er Jahren: Zunächst hatten sich kirchliche Kreise nach 1945 teilweise noch schwer damit getan, dass sich demokratische politische Ordnungen ihrerseits radikal säkular begründen, nämlich mittels des Prinzips der Volkssouveränität. Weiterreichende Vorstellungen, nach denen der Staat etwa Bestandteil einer göttlichen Schöpfungsordnung ist, mögen Gläubige motivieren, loyale Staatsbürger zu sein. Als allgemeine Rechtfertigung staatlicher Machtausübung ist diese traditionelle theologische Vorstellung allerdings untauglich geworden. Auch eine Erwähnung Gottes in der Präambel des Grundgesetzes vermag daran nichts zu ändern. Der kirchlicherseits empfundene Säkularisierungsdruck wurde zunächst aber durch die christlich-bikonfessionelle Homogenität der Nachkriegsgesellschaft und die politisch eingeräumte Sonderstellung der Kirchen abgemildert.

Bis Ende der 1960er Jahre kam es dann zu weitreichenden Prozessen der theologischen Aneignung liberaldemokratischen Gedankenguts in den politischen Ethiken beider Kirchen. Die katholische Weltkirche wandte sich mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil der demokratischen Moderne zu. Die Evangelische Kirche in Deutschland brachte ihre Lernprozesse schließlich mit der sogenannten Demokratiedenkschrift auf den Punkt.¹⁶ Die Kirchen wurden, anders

als in Weimar, maßgebliche intermediäre Stützen des Grundgesetzes, zu Orten demokratischer Bildung und vielfältigen zivilgesellschaftlichen Engagements. Bis in die 1980er Jahre schwang aber auch noch die Idee einer gewissen „Kulturschuld“ mit. Wiederum kristallisierten sich solche Vorstellungen um das oben zitierte Böckenförde-Diktum: Wenn der freiheitliche, säkularisierte Staat von Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht garantieren kann, ist er denen, die über die nötigen Ethos-Ressourcen „verfügen“, zu Wohlwollen und Entgegenkommen verpflichtet. Versteht man Säkularisierung als Um- und Fortschreibung religiöser Denktraditionen, hat der säkularisierte Staat die (christliche) Religion gleichsam immer noch in seinem Rücken.

Solche religionspolitischen Argumentationsstrategien zur Legitimation kirchlicher Privilegierung verloren im Zuge der oben beschriebenen Prozesse der Pluralisierung und Individualisierung nach und nach an Plausibilität. Mit forcierter Pluralisierung wächst die Sensibilität für Diskriminierungen, und zugleich gerät Tradition als Begründung für Ungleichbehandlung unter Verdacht. In dem Maße, in dem religiöse Interessen qualitativ und quantitativ an Gewicht verlieren, wächst auch die Wahrscheinlichkeit, dass sie in der demokratischen Gemeinwohlproduktion eine geringere Bedeutung spielen.

Zugleich sind mit der Abschaffung der Staatskirche (Artikel 140 GG in Verbindung mit Artikel 137 Absatz 1 WRV) nicht nur Staatsreligionen, sondern auch antireligiöse Staatsweltanschauungen unterbunden. Staatliche Politik darf nicht zum gezielten „Treiber“ gesellschaftlicher Säkularisierung werden; auch eine säkulare demokratische Mehrheit darf keine weltanschaulich-säkularistischen Politiken verfolgen. Die säkularer werdende Gesellschaft wird nicht zu einer religionsfreien Zone. Das wollte Jürgen Habermas mit der Rede von der „postsäkularen Gesellschaft“ zum Ausdruck bringen.¹⁷ Die religiöse Option der Lebensführung wird weiterhin durch die Religionsfreiheit geschützt, und organisierte Religion bleibt ein wichtiger Faktor im öffentlichen Leben – zum Guten, etwa in Gestalt eines religiös motivierten Altruismus, wie zum Schlechten, etwa in Gestalt heiß laufender Religionskonflikte.

¹⁶ Vgl. Reiner Anselm, Politische Ethik, in: Wolfgang Huber/Torsten Meireis/Hans-Richard Reuter (Hrsg.), Handbuch der Evangelischen Ethik, München 2015, S. 195–264, hier: S. 221–230.

¹⁷ Jürgen Habermas, Glauben und Wissen, Frankfurt/M. 2001, S. 13.

EUROPÄISIERUNG

Fortschreitende nationenübergreifende Verflechtungen bedingen nicht nur Prozesse religiöser Pluralisierung, sondern prägen auch eine Überformung des nationalen Religionsrechts durch das Recht der Europäischen Union (EU).¹⁸ Als gewichtiger Treiber der Europäisierung des deutschen religionsverfassungsrechtlichen Systems hat sich der Europäische Gerichtshof (EuGH) positioniert.

Zwar wurde 2007 in das europäische Vertragswerk eigens eine Bestimmung aufgenommen, die verhindern sollte, dass die heterogenen religionsrechtlichen Systeme der Mitgliedstaaten direkt oder mittelbar europarechtlich harmonisiert werden (Art. 17 AEUV). Im 2000 erarbeiteten Grundrechtekatalog der EU sollten Klauseln Vorsorge treffen, dass die mitgliedstaatlichen Grundrechte, auch die vergleichsweise weit reichende Religionsfreiheit des Grundgesetzes, unbotmäßig durch die der EU verdrängt werden (Art. 51 ff. EUGRCh). Doch wie diese Regularien genau zu verstehen sind und ob der EuGH mit ihnen politisch umsichtig und methodisch akribisch umzugehen weiß, darüber gehen die Expertenmeinungen weit auseinander.

Im Detail erweisen sich die Dinge oft als tückisch kompliziert: So hat die EU eine dezidierte Kompetenz für Antidiskriminierungsmaßnahmen (Artikel 19 AEUV). Auf dieser Grundlage hat sie Regeln für das Arbeitsleben beschlossen, die auch kirchliche Arbeitgeber oder religiöse Arbeitnehmer betreffen. Der EuGH legt das Recht nun dergestalt aus, dass religiösen Interessen in der Abwägung mit kollidierenden Anliegen erkennbar weniger Bedeutung beigemessen wird, als man das in Deutschland gewöhnt ist: Unternehmerisch begründete Neutralitätsverpflichtungen obsiegen über das Interesse einer gläubigen Muslima, ein Kopftuch am Arbeitsplatz tragen zu dürfen.¹⁹

18 Neben der im Weiteren skizzierten unionsrechtlichen Europäisierung sei hier auch auf die Europäische Menschenrechtskonvention (EMRK) als eine weitere, von der EU unabhängige völkerrechtliche Schicht verwiesen. Zum Überblick etwa Angelika Nussberger, Die Rechtsprechung des Europäischen Gerichtshofs für Menschenrechte zur Lösung von Konflikten in multireligiösen Gesellschaften, in: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 4/2017, S. 419–439.

19 Vgl. EuGH, Urteil vom 14. 3. 2017 – C-157/15 – Achbita/G4S Secure Solutions; ders., Urteil vom 14. 3. 2017 – C-188/15 – Bougnaoui und ADDH; mit leicht anderer Akzentsetzung: ders., Urteil vom 15. 7. 2021 – C-804/18 und C-341/19 – WABE und MH Müller Handel.

Die Kirchen wiederum dürfen bei der Personalauswahl ihre theologischen Vorstellungen einer „Dienstgemeinschaft“ nur noch mit erheblichen Einschränkungen umsetzen.²⁰ Gerade beim kirchlichen Arbeitsrecht vermissen manche im EuGH die Sensibilität dafür, dass hier theologische Fragen des Kircheseins berührt werden und die Justiz in der Gefahr steht, säkularitätswidrig eigene religiöse Vorstellungen zugrunde zu legen. Das Bundesverfassungsgericht war sich dieser Problematik einer unbotmäßigen Richtertheologie immer allzu bewusst. Doch es wird inzwischen aus seiner prägenden Rolle für die religionsrechtliche Ordnung in Deutschland ein Stück weit verdrängt. Dazu trägt auch bei, dass der EuGH den Anwendungsbereich der EU-Grundrechte weit versteht. Hierdurch müssen herkömmliche Wertungen des deutschen Religionsverfassungsrechts zurücktreten, wenn ein Fall einen Anknüpfungspunkt zum Unionsrecht bietet.

Schaut man sich die vom EuGH behandelten Fälle mit Religionsbezug in der Summe an, wird deutlich, welches Transformationspotenzial im Unionsrecht ungeachtet fehlender originärer EU-Kompetenzen für das Religionsrecht schlummert: Das Wettbewerbs- und Beihilferecht berührt die sozialstaatliche Leistungserbringung durch kirchliche Träger.²¹ Das Datenschutzrecht ist volleuropäisiert – mit potenziellen Folgen etwa für missionarische Tätigkeiten.²² Grundlegende Abwägungsentscheidungen im kirchlichen Arbeitsrecht in Deutschland wurden seitens des EuGH unter Verweis auf das EU-Antidiskriminierungsrecht revidiert.²³

Nun kann man die einzelnen Entscheidungen des EuGH, wenn nicht in jedem Aspekt der Begründung, so doch im Ergebnis, durchaus nachvollziehen. Für religiös geprägte Sachverhalte, für die Kirchen wie für andere religiöse Organisationen, besteht keine Bereichsausnahme im Unionsrecht. Sie werden wie viele andere Felder, etwa Sport oder Kultur zumindest mittelbar vom Europarecht erfasst, obwohl die Union für sie keine Gesetzeskompetenz hat. Die EU hat dabei immer schon Wert darauf gelegt, Ausnah-

20 Vgl. ders., Urteil vom 17. 4. 2018 – C-414/16 – Egenberger; ders., Urteil vom 11. 9. 2018 – C-68/17 – IR.

21 Vgl. ders., Urteil vom 27. 6. 2017 – C-74/16 – Congregación de Escuelas Pías Provincia Betania.

22 Vgl. ders., Urteil vom 10. 7. 2018 – C-25/17 – Jehovan todistajat.

23 Vgl. ders. (Anm. 20).

meklauseln eng zu verstehen und restriktiv anzuwenden, um eine einheitliche und möglichst effektive Geltung des Unionsrechts sicherzustellen. Dieses hat sich stark aus der Logik der Marktfreiheiten und des Binnenmarktprojektes heraus entwickelt, sodass es gleichsam in seiner DNA liegt, unternehmerischen Freiheiten höheres Gewicht beizumessen, als dies mitgliedstaatliche Verfassungsgerichte zu tun pflegen. Antidiskriminierungsfragen spielen im Unionsrecht über alle Politikfelder hinweg eine wichtigere Rolle als traditionell im deutschen Verfassungsrecht. Zudem ist das Unionsrecht als recht junge Rechtsordnung traditionsarm und gilt unmittelbar überstaatlich, weshalb es weit weniger als das mitgliedstaatliche Religionsrecht von historischen Pfadabhängigkeiten und spezifischen kollektiven Lernerfahrungen geprägt ist. Manche sehen darin auch eine Chance. Sie haben etwa die Interventionen des EuGH in Sachen kirchliches Arbeitsrecht als lange überfällig und geradezu befreiend erlebt.

AUSBLICK

Es spricht wenig dafür, dass die vorstehend aufgezeigten Dynamiken – Pluralisierung, Säkularisierung, Europäisierung – mit ihren Rückwirkungen auf die Praxis des deutschen Religionsrechts absehbar zum Erliegen kommen. Im Gegenteil: Die Großtrends zur Individualisierung auch des religiösen Lebens, zur migrationsbedingten Pluralisierung, zum religiösen Traditionsabbruch und zum Kirchenaustritt sowie zur europarechtlichen Überformung dürften sich eher noch verstärken. Gleichwohl hat die zwar im Detail fluide, in der Grundanlage aber doch religionsfreundliche, integrativ-kooperative Ordnung Bestand. Ein grundstürzender Systemwechsel hin zu scharfen Unterscheidungen zwischen einzelnen Religionskulturen, so eine typisch islamophob motivierte rechtspopulistische Forderung, oder zu einer streng laizistischen Ausrichtung, die Religion aus der Öffentlichkeit verdrängen will, ist absehbar nicht zu erwarten.

Mindestens drei Indikatoren tragen diese Prognose: Erstens hat die Politik seit den 2000er

Jahren einige Mühen aufgewandt, um islamische Organisationsstrukturen mit ihren Eigenheiten in das kooperative Arrangement zu integrieren. Damit sollte auch dem Eindruck eklatanter, den Status quo delegitimierender Ungleichbehandlung entgegengewirkt werden. Zweitens sind Mehrheiten für eine grundlegende Verfassungsreform nicht in Sicht. Nachdem drittens sukzessive das Ausmaß des sexuellen Missbrauchs Schutzbeföhlener durch zumeist römisch-katholische Geistliche und dessen Jahrzehnte währende systematische Verschleierung durch Kirchenleitungen bekannt wurden, fanden sich kaum politische Stimmen, die eine grundlegende Modifikationen im Verhältnis von Staat und Kirchen forderten.²⁴ Angesichts der Monstrosität der im Raum stehenden Vorwürfe ist dieses Verhalten nicht ganz einfach zu erklären. Mittelfristig und mittelbar könnte der Missbrauchsskandal zu einem Verlust staatskirchenrechtlicher Selbstverständlichkeiten beitragen. Harsche unmittelbare politische Sanktionen blieben aber aus.

Druck zu merklichen Änderungen dürfte sich somit nicht etwa aus einer strategischen Neuausrichtung staatlicher Politik ergeben, sondern schlicht aus der Entwicklung kirchlicher Mitgliederzahlen und daraus folgender schrumpfender Finanzkraft. Sie wird die zivilgesellschaftliche Leistungsfähigkeit der Kirchen dramatisch einschränken. Die größte organisatorische Herausforderung der Kirchen in den nächsten 20 Jahren besteht schlicht darin, mit Anstand zu schrumpfen. Die Halbierung der Mitglieder und Einnahmen setzt sie einem alle organisatorischen Verästelungen erfassenden Stresstest aus, der für das Verhältnis zum Staat wie zu anderen Teilen der Gesellschaft nicht folgenlos bleiben kann. Was das auf längere Zeit für die Gestalt des deutschen Religionsrechts bedeutet, zeichnet sich momentan nicht mal in Ansätzen ab.

HANS MICHAEL HEINIG

ist Professor für Öffentliches Recht und Kirchenrecht an der Georg-August-Universität Göttingen.
ls.heinig@jura.uni-goettingen.de

24 Zur Relevanz der Missbrauchsdebatte für die weitere Ausgestaltung des Staat-Kirche-Verhältnisses jüngst Isabelle Ley/Tine Stein/Georg Essen (Hrsg.), *Semper reformanda*, Freiburg/Br. 2023.

FÜR SCHULD UND VERSAGEN VERANTWORTUNG ÜBERNEHMEN

Sexueller Kindesmissbrauch in der evangelischen und katholischen Kirche

Sabine Andresen

Lutz kam aus einem strengen katholischen Elternhaus. Ein Kaplan faszinierte den zehnjährigen Jungen, weil er so offen und unkompliziert war. Doch dann begannen die Umarmungen und schließlich, in einer Ferienfreizeit, die gewalttätigen sexuellen Übergriffe. „Und plötzlich ist er versetzt worden, dann war er weg. Ich habe versucht, die ganze Sache zu vergessen oder wegzuschieben.“⁰¹

Nach ihrer Konfirmation blieb Johanna in der vom neuen Pastor geleiteten Jugendgruppe aktiv. Der verheiratete Pastor habe sich immer sehr progressiv gegeben und die Jugendliche mit Umarmungen, Liebeserklärungen und Küssen verwirrt. Über mehrere Jahre zog sich der sexuelle Missbrauch hin. „Heute weiß ich, dass es vor mir Mädchen gab, und ich weiß auch, wen er sich nach mir ausgesucht hat.“⁰²

Berichte über sexuellen Kindesmissbrauch, sexualisierte oder sexuelle Gewalt durch katholische und evangelische Geistliche in Gemeinden oder kirchlichen Einrichtungen erschüttern.⁰³ Ausgerechnet in der Kirche wurden die Würde und Integrität der Jüngsten massiv verletzt, Täter und Täterinnen geschützt, vielfach in eine andere Gemeinde versetzt und bis heute wird dem Wunsch nach Aufklärung und Anerkennung erwachsener Betroffener nur zögerlich entsprochen. Das alles lässt viele Menschen an der geistlichen, moralischen und intellektuellen Autorität dieser Institution zweifeln. Auch innerhalb der Kirchen sind derzeit Verantwortliche angesichts der Ergebnisse aus Studien und Aufarbeitungsberichten schockiert. Die persönliche Erschütterung über sexuelle Gewalt und Versagen der Kirchen soll niemandem persönlich abgesprochen werden. Insgesamt zeugen die Berichte betroffener Menschen von einer Hartleibigkeit der Insti-

tution Kirche, der katholischen wie der evangelischen, im Umgang mit dem Wissen, wie wenig zum aktiven Schutz von Kindern und Jugendlichen unternommen wurde und mit welcher Missachtung Betroffene immer noch rechnen müssen.

Die 2016 gegründete Unabhängige Kommission zur Aufarbeitung sexuellen Kindesmissbrauchs⁰⁴ stellte vor diesem Hintergrund im Sommer 2018 ihr drittes Hearing unter den Titel „Kirchen und ihre Verantwortung zur Aufarbeitung sexuellen Kindesmissbrauchs“.⁰⁵ Kommissionsmitglied Heiner Keupp rief beide Kirchen dazu auf, eine „offene und schonungslose Fehleranalyse“ zu betreiben.⁰⁶ Er formulierte dies im Hinblick auf Priorisierung von Prävention und der Arbeit an einer besseren Zukunft, als zentrales Handlungsfeld beider Kirchen. Keupp forderte von beiden Kirchen eine aufrichtige Aufarbeitung.

KERNAUFGABE PRÄVENTION

In den zurückliegenden Jahren ist es zu zahlreichen Austritten evangelischer und katholischer Kirchenmitglieder gekommen. Diese „Abstimmung mit den Füßen“ sollte nicht darüber hinwegtäuschen, welche große Rolle beide Kirchen mit Caritas und Diakonie im Alltag von Familien spielen. Sie übernehmen tagtäglich Betreuungs-, Bildungs- und Erziehungsaufgaben. Im März 2022 wies die Statistik 9445 Kindertagesstätten und Horte in katholischer und 9278 Kindertagesstätten in evangelischer Trägerschaft aus. 2022 wurden in katholischen Einrichtungen 633 023 Kinder, in evangelischen 591 793 Kinder betreut.⁰⁷ Von über 30 000 Schulen in Deutschland sind 632 evangelische⁰⁸ und 904 katholische Organisationen.⁰⁹

Der Ruf nach Prävention und Handlungswissen in Verdachtsfällen ist somit verständlich. Das Personal beider Kirchen und in allen Entscheidungs- und Handlungsbereichen muss im Kinder- und Jugendschutz professionell agieren können, und die Leitung von Einrichtungen ist verantwortlich, Qualifikation und Weiterbildung zu ermöglichen. Kinder und Jugendliche verbringen sehr viel Zeit außerhalb der Familie, und dies inzwischen bereits im Kleinkindalter. Um Gewalt zu verhindern und von Gewalt Betroffenen zu helfen, wird Verantwortung auf viele Schultern im Bereich Betreuung und Erziehung verteilt. Pädagogische Einrichtungen benötigen Schutzkonzepte, an deren Entwicklung auch Kinder und Jugendliche zu beteiligen sind.

Die damit verbundenen Aufgaben insbesondere für die Kinder- und Jugendhilfe, zu denen auch die frühkindliche Betreuung, Bildung und Erziehung zählen, hat der Staat gesetzlich geregelt.¹⁰ Die Weiterentwicklung des Kinderschutzes resultiert aus der Einsicht, dass Staat, freie Träger, Fachwelt und Zivilgesellschaft hier häufig versagt haben. Die Bemühungen der beiden Kirchen um Prävention und Intervention sind folglich in diese gesamtgesellschaftlichen Initiativen einzuordnen.

01 Unabhängige Kommission zur Aufarbeitung sexuellen Kindesmissbrauchs (UKASK), *Meine Geschichte*. Bilanzbericht 2019, Bd. 2, Berlin 2019, S. 42.

02 Ebd., S. 33.

03 Zu den Begriffen vgl. Sabine Andresen/Andrea Pohling/Nina Schaumann, *Pädagogik als Gefahrenzone*. Vertrauen, Verletzbarkeit und Verantwortung als Erkenntniskategorien für Aufarbeitung sexueller Gewalt in pädagogischen Kontexten, in: Birgit Aschmann (Hrsg.), *Katholische Dunkelräume*. Die Kirche und der sexuelle Missbrauch, Paderborn 2022, S. 96–115.

04 Siehe www.aufarbeitungskommission.de.

05 Siehe Kirchen und ihre Verantwortung zur Aufarbeitung sexuellen Kindesmissbrauchs. 3. Öffentliches Hearing der Aufarbeitungskommission in Berlin, 27.6.2018, www.aufarbeitungskommission.de/service-presse/service/meldungen/oeffentliches-hearing-kirchen.

06 Heiner Keupp, *Zwei Kirchen – zwei Systeme zur Aufarbeitung von sexuellem Kindesmissbrauch*. Vortrag zum 3. Öffentlichen Hearing „Kirchen und ihre Verantwortung zur Aufarbeitung sexuellen Kindesmissbrauch“ am 27. Juni 2018, S. 6, www.aufarbeitungskommission.de/wp-content/uploads/2018/07/Impulsreferat_Heiner-Keupp_Hearing-Aufarbeitungskommission_Juni-2018.pdf.

07 Vgl. Statistisches Bundesamt, *Kinder und tätige Personen in Tageseinrichtungen und in öffentlich geförderter Kindertagespflege* am 1.3.2022, S. 11 f., www.destatis.de/DE/Themen/Gesellschaft-Umwelt/Soziales/Kindertagesbetreuung/Publikationen/_publikationen-innen-kinder-taetige-personen.html.

Eine Stärkung der Rechte von Kindern und Jugendlichen und ihres Schutzes ist auch ein Anliegen Gewaltbetroffener, die sich als Erwachsene an die Kirchen wenden. Doch es sind insbesondere ihre Berichte, die vor Augen führen, welche Bedeutung der beim Hearing 2018 angemahnten Fehleranalyse im Sinne der Aufarbeitung von Unrecht in den zurückliegenden Jahrzehnten zukommt. Sie kann zu einer fundierten Prävention beitragen.

AUFARBEITUNG: ZUHÖREN UND ES-WISSEN-WOLLEN

Doch Aufarbeitung ist keinesfalls ausschließlich ein Instrument gelingender Prävention. Die Forderung an beide Kirchen, sich ihrer Vergangenheit zu stellen, zielt auf die Veränderung von Haltung, Struktur, Kultur und Organisation. Sie erweist sich als berechtigter Anspruch derjenigen, denen Schutz und Integrität in der Kirche nicht gewährt wurde. Die Kommission formulierte dies als Recht auf Aufarbeitung für diejenigen, die in kirchlichen Einrichtungen von Gewalt betroffen waren, wie auch für jene, die in ihrer Herkunftsfamilie, in staatlichen Schulen, im Breiten- und Spitzensport, in Kliniken oder Kultureinrichtungen sexuelle Gewalt und Machtmissbrauch erleben mussten und deren Leid durch das Versagen staatlicher Jugendämter und des Straf- und Familiengerichtswesens verlängert wurde.

Der Hinweis, dass doch die Familie der häufigste Tatort sei, taugt in diesem Zusammenhang nicht dafür, Fälle aus Schulen, Sportvereinen oder eben aus dem Kontext Kirche herunterzuspielen.¹¹ Allzulange wurde gerade auch in beiden Kirchen insinuiert, es handle sich allenfalls um Einzelfälle. Die Erkenntnisse der Aufarbeitungskommission wie auch die der inzwischen vorliegenden Studien verdeutlichen Ausmaß der Gewalt, Gelegenheitsstrukturen und eine Kultur der Ignoranz gegenüber dem Leid der anver-

08 Vgl. Evangelische Kirche in Deutschland (EKD), *Bildung und Erziehung*. Statistik zu Kindertagesstätten, Schulen und weiteren Bildungseinrichtungen der Evangelischen Kirche in Deutschland, www.ekd.de/statistik-erziehung-17389.htm.

09 Vgl. Deutsche Bischofskonferenz, *Katholische Schulen*, www.dbk.de/katholische-kirche/aufgaben/schulen.

10 Vgl. §45 Abs. 2 S. 4 SGB VIII, Bundestagsdrucksache 19/26107, 25.1.2021, S. 98.

11 Vgl. Sabine Andresen et al., *Sexuelle Gewalt in der Familie*. Gesellschaftliche Aufarbeitung sexueller Gewalt von 1945 bis in die Gegenwart, Berlin 2021.

trauten Kinder und Jugendlichen. Die Erfahrung lehrt, dass es anspruchsvoll ist und eine entschiedene Haltung von Führungskräften voraussetzt, den unabhängigen und kritischen Blick in die eigene düstere Vergangenheit zuzulassen, Täter und Täterinnen sowie Verantwortliche für aktiven Täterschutz zu identifizieren und zu einer offenen Überwindung von Machtmissbrauch beizutragen. Unabhängige Aufarbeitung sexuellen Kindesmissbrauchs ist insofern unbequem und erzeugt Widerstand.

Die Aufarbeitungskommission hat angesichts dessen eine Empfehlung für die Vorgehensweise von Aufarbeitung in Institutionen erarbeitet und 2019 veröffentlicht. Aufarbeitung, so das Empfehlungspapier, muss unabhängig sein. Sie soll aufdecken, in welcher Kultur sexueller Kindesmissbrauch stattgefunden hat, welche Strukturen dazu beigetragen haben und wer von den Taten gewusst, aber sie nicht oder spät unterbunden hat. Aufarbeitung soll sichtbar machen, ob es unter den Verantwortlichen zum Zeitpunkt des Missbrauchs eine Haltung gab, die Gewalt begünstigte, und klären, ob und warum sie vertuscht, verdrängt oder verschwiegen wurde. Aufarbeitung ist mit dem Anspruch verbunden, einen Beitrag zu Anerkennung von Leid zu leisten, auf Versorgungslücken für erwachsene Betroffene hinzuweisen und die Rechte von Kindern und Jugendlichen zu stärken. Zentral für jede Aufarbeitung ist die Beteiligung von Betroffenen. Dadurch wird den Kirchen Deutungsmacht aus der Hand genommen.¹²

Im Zentrum stehen die Zeugnisse betroffener Menschen und weiterer Zeitzeug:innen, so auch beim Hearing der Kommission zur Verantwortung der Kirchen 2018. Zeugnenschaft benötigt ein Auditorium, in dem zugehört und geglaubt wird. Dazu beizutragen, war unter anderem die Bitte an den katholischen Bischof von Trier, Stephan Ackermann, und die Hamburger evangelische Bischöfin Kirsten Fehrs. Vor einem Dialog mit Betroffenen geht es folglich darum, den Anspruch auf Deutungshoheit aufzugeben und die Berichte offen anzuhören. Daran anschließend stellen sich Fragen nach Schlussfolgerungen aus den Zeugnissen, nach möglichen Reformen und der Legitimität von Macht.

Dies alles sind Vorgänge, die Zeit benötigen. Zeit erweist sich allerdings als eine für unabhängige,

sorgfältige Aufarbeitung äußerst herausfordernde Kategorie. So besteht in Aufarbeitungsprojekten beispielsweise ein zeitintensiver Klärungsbedarf über Fragen der Veröffentlichung und zum Äußerungs- und Persönlichkeitsrecht. Doch viele Betroffene sind aus nachvollziehbaren Gründen ungeduldig. Ihr Leben kann durch die sexualisierte Gewalt stark geprägt sein, immer wieder hat sie die Reaktion von Vertreter:innen der Kirchen zurückgeworfen in ihrer individuellen Aufarbeitung. Sie berichten von vielen Lebensstationen des Wartens auf Antwort. Menschen lange warten zu lassen, sie hinzuhalten, ist eine Form der Machtausübung und wird als solche auch von den Betroffenen wahrgenommen. Lutz, aus dessen Bericht oben zitiert wird, hatte bei der katholischen Kirche einen „Antrag auf Anerkennung des Leids“ gestellt: „Lange hörte ich erst mal nichts.“¹³

Die Aufarbeitung von Gelegenheitsstrukturen für Täter und Täterinnen verweist auf kontextübergreifende Phänomene. Dazu zählen ihre Strategien, die Reaktion von Dritten im Umfeld, die schwache soziale Position der Kinder und Jugendlichen, deren Bedürfnis nach Zuwendung in Lebenskrisen von Tätern und Täterinnen ausgenutzt wurde, sowie Erkenntnisse über die Bedeutung des Geheimhaltungsdrucks und über die Schuld- und Schamgefühle aufseiten des Kindes. Diese zu untersuchen ist wichtig, aber es geht darüber hinaus darum, das Spezifische in unterschiedlichen Tatkontexten in den Blick zu nehmen. Die Historikerin Birgit Aschmann formuliert dies für die katholische Kirche als Untersuchung der „katholischen Dunkelräume“. Analog dazu müssen auch die evangelischen Dunkelräume ausgeleuchtet werden.¹⁴

ÖFFENTLICHKEIT UND AUSEINANDERSETZUNG

Das Geschichtenportal der Aufarbeitungskommission dokumentiert, mit welcher Haltung Sportverbände, Familien, Schulen, aber auch die Kirchen Betroffenen begegnen.¹⁵ Die mediale Berichterstattung insbesondere über sexuellen Kindesmissbrauch in der katholischen Kirche

¹² Vgl. UKASK, Rechte und Pflichten: Aufarbeitungsprozesse in Institutionen. Empfehlungen zur Aufarbeitung sexuellen Kindesmissbrauchs, Berlin 2019.

¹³ Vgl. UKASK (Anm. 1), S. 43.

¹⁴ Birgit Aschmann (Hrsg.), Katholische Dunkelräume. Die Kirche und der sexuelle Missbrauch, Paderborn 2022.

¹⁵ UKASK, Geschichten, die zählen, www.aufarbeitungskommission.de/ihre-geschichte/geschichtenportal.

motivierte Menschen, sich an die Aufarbeitungskommission zu wenden. Dies verdeutlicht das Zitat von Uwe, der durch einen katholischen Pfarrer sexuelle Gewalt erlitten hat:

„Nachdem die Medien in letzter Zeit oft über sexuellen Missbrauch in der Kirche berichten, habe ich mich wieder mit dem Verdrängten beschäftigt und den Entschluss gefasst, meine Jahre des Missbrauchs zu erzählen. Heute muss man sich alles anhören und mir Glauben schenken.“¹⁶

Ähnliches berichten Betroffene aus der evangelischen Kirche. Spätestens das Hearing 2018 hat vor Augen geführt, dass sexueller Kindesmissbrauch, seine Vertuschung und Verharmlosung sowie die Priorisierung des Institutionen- statt des Kinderschutzes in Deutschland keinesfalls nur die katholische Kirche betrifft. Frühzeitig haben sich auch Betroffene aus dem Tatkontext evangelische Kirche für vertrauliche Anhörungen bei der Kommission gemeldet.¹⁷

Die katholische Kirche stand wegen der „Internationalisierung des Missbrauchsskandals“ bereits früher unter dem Druck einer Aufarbeitung, zuerst in Irland und den USA und seit 2010 dann auch deutlicher in Deutschland.¹⁸ Das Skandalöse von Macht- und Missbrauchsfällen in einer mit moralischer Reputation, Redlichkeit und Vertrauenswürdigkeit verbundenen Institution wurde folglich zunächst eher mit der katholischen Kirche in Verbindung gebracht. Dazu trugen auch Diskurse über die Tabuisierung von Sexualität, über Zölibat, Frauenfeindlichkeit und die Macht von Männern sowie über Klerikalismus und Hierarchie bei. Doch es zeigte sich, dass dies deutlich zu kurz griff und sich auch die evangelische Kirche dem stellen muss, was Heiner Keupp als Verantwortungsverweigerung charakterisierte: „Es reicht nicht, immer nur das zuzugeben und aufzuarbeiten, das von Betroffenen aufgedeckt wurde.“¹⁹

Im Hinblick auf die katholische Kirche unterscheidet der Kirchenhistoriker Wilhelm Damberg drei Phasen, in denen es auf der internationalen Bühne um die öffentliche Thematisierung sexueller Gewalt ging: Zunächst die Aufarbeitung und Berichterstattung, dann finanzielle und an-

dere Formen der Entschädigung der Opfer und schließlich staatliche Reaktionen.²⁰ International nicht anders als in Deutschland kamen die ersten wesentlichen Impulse von Betroffenen. 1989 wurde die internationale Betroffenenorganisation Survivors Network of Those Abused by Priests (SNAP) gegründet, um gemeinsam Druck auf die Kirche ausüben und sich vernetzen zu können.²¹ Derartige Organisationen sind bis heute bedeutungsvoll, denn viele Betroffene machen die Erfahrung, dass ohne Druck die Institution nur schwer zum Handeln zu bewegen ist.

Einige Jahre vor der Gründung von SNAP war der „Doyle Report“ erschienen, ein bis heute wichtiges Dokument, das aber zum Erscheinungszeitpunkt keine weitreichende Resonanz erfuhr.²² An diesem Bericht lässt sich ein typisches Muster des öffentlichen Umgangs mit früheren Veröffentlichungen über sexuellen Kindesmissbrauch verdeutlichen: Solange es ging, wurden sie von Kirche, Staat und Zivilgesellschaft übergangen. Ohne eine kritische, medial erzeugte Öffentlichkeit läuft die Forderung nach Aufarbeitung ins Leere. In den USA waren schließlich die Veröffentlichungen des „Boston Globe“ 2002 von großer Tragweite und lösten in der Folge auch eine Reihe gerichtlicher Verfahren aus.²³

Fälle von Ausbeutung, Erniedrigung und (sexueller) Gewalt, insbesondere in der Heimerziehung der katholischen Kirche, hatten ab den 1990er Jahren in Irland Aufmerksamkeit erhalten. Die in Auftrag gegebenen Untersuchungen und deren Berichterlegung, insbesondere der „Ryan Report“ von 2009, waren Vorbild für die Diskussion über die Einrichtung einer Aufarbeitungskommission in Deutschland.²⁴ Für Irland erwies sich die Geste des Ministerpräsidenten Bertie Ahern im Jahr 1999 als wegweisend: Der Regierungschef übernahm Verantwortung für das Versagen des Staates, der die Kinder- und Jugendhilfe komplett

¹⁶ Ebd., Uwes Geschichte, www.geschichten-die-zaehlen.de/erfahrungsberichte/sexueller-kindesmissbrauch-heim-uwe.

¹⁷ Vgl. UKASK, Bilanzbericht 2019, Bd. 1, Berlin 2019, S. 154 ff.

¹⁸ Vgl. Wilhelm Damberg, Missbrauch. Die Geschichte eines internationalen Skandals, in: Aschmann (Anm. 14), S. 3–22.

¹⁹ Vgl. Keupp (Anm. 6), S. 2.

²⁰ Vgl. Damberg (Anm. 18).

²¹ Siehe www.snapnetwork.org.

²² Vgl. Michael Peterson/Ray Mouton/Thomas P. Doyle, The Problem of Sexual Molestation by Roman Catholic Clergy: Meeting the Problem in a comprehensive and responsible Manner, 1985. www.documentcloud.org/documents/1216510-doyle-mouton-peterson-report-1985.

²³ Vgl. Damberg (Anm. 18).

²⁴ Vgl. Department of Children, Equality, Disability, Integration and Youth Ireland, The Report of the Commission to Inquire into Child Sexual Abuse (Ryan Report), www.gov.ie/en/publication/3c76d0-the-report-of-the-commission-to-inquire-into-child-abuse-the-ryan-re.

der katholischen Kirche überlassen hatte. Dies ist ein Beispiel dafür, dass stets auch das Verhältnis von Kirche und Staat untersucht werden muss, um Verfahren der Entschädigung und Aufarbeitung von Gelegenheitsstrukturen für sexuellen Kindesmissbrauch einordnen zu können.

Für die katholische Kirche in jedem einzelnen Land ist zweifellos die Positionierung des Vatikans von großer Bedeutung. Hierzu lassen sich nur die öffentlich zugänglichen Informationen aufführen – ein weiteres Problem bisheriger Aufarbeitung, auf das auch Wilhelm Damberg hinweist.²⁵ Der Zugang zu Archiven und damit zu Akten und Dokumenten ist neben der Zeugenschaft unverzichtbar. Er bedarf in jedem Aufarbeitungsprojekt in beiden Kirchen der Klärung und vertragliche Aushandlung. Innerhalb der katholischen Kirche ist das Jahr 2001 ein Einschnitt, denn für die Fälle sexuellen Kindesmissbrauchs wurde seinerzeit eine Berichtspflicht an die Glaubenskongregation im Vatikan erlassen. Die jüngsten Aufarbeitungsberichte aus Deutschland, etwa aus dem Erzbistum Freiburg, haben allerdings ans Licht gebracht, dass sich zwei Erzbischöfe nicht daran gehalten und somit kanonisches Recht ignoriert haben.²⁶

In Deutschland gilt das Jahr 2010 als gesellschaftlicher Wendepunkt im Umgang mit sexuellem Kindesmissbrauch. Hierzu haben Betroffene wie Matthias Katsch und der damalige Leiter des Berliner Canisius-Kollegs, Pater Klaus Mertes SJ, beigetragen. 2018 wurde schließlich die sogenannte MHG-Studie veröffentlicht: Sie dokumentiert Fälle von 3677 betroffenen Kindern und 1670 Tätern innerhalb der katholischen Kirche.²⁷ Die beteiligten Wissenschaftler:innen haben deutlich gemacht, dass dies keineswegs dem wahren Ausmaß entspricht, was die weiteren inzwischen veröffentlichten Aufarbeitungsstudien aus den Bistümern bestätigen. 2020 unterzeichnete der damalige Missbrauchsbeauftragte der Bundesregierung, Johannes-Wilhelm Rörig, mit der Deutschen Bischofskonferenz eine „Gemeinsame Erklärung“ zur Realisierung unabhängiger Auf-

arbeitung.²⁸ Im Mai 2021 folgte eine weitere für die Ordensgemeinschaften.²⁹

Für die evangelische Kirche fehlt bislang eine auf Aufarbeitung konzentrierte Vereinbarung.³⁰ 2014 wurde der Schlussbericht der unabhängigen Kommission zur Aufarbeitung von Missbrauchsfällen im Gebiet der ehemaligen Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche veröffentlicht.³¹ Ausgangspunkt dafür waren mehrere Fälle mit medialer Aufmerksamkeit, unter anderem ein Fall in Ahrensburg. Durch diese Untersuchung wurden weitere Fälle bekannt sowie Fehlverhalten im Umgang mit Tätern, Taten und Vertuschung. Der Bericht verweist auf spezifische Mythen und „Wahrnehmungsblockaden der Kirche“.³² Bereits in diesem Bericht wird zudem auf die Verstrickungen mit dem Sexual- und Sozialpädagogen Helmut Kentler als gefragtem Redner auf Kirchentagen oder mit dem Internatsleiter der Odenwaldschule, Gerald Becker, als Mitglied von EKD-Bildungsgremien verwiesen.³³ Die evangelische Nordkirche reagierte mit einem 10-Punkte-Plan, welcher schwerpunktmäßig auf Prävention und Intervention fokussiert.³⁴ Bischöfin Maria Jepsen trat in

28 Vgl. Deutsche Bischofskonferenz/UBSKM, Gemeinsame Erklärung über verbindliche Kriterien und Standards für eine unabhängige Aufarbeitung von sexuellem Missbrauch in der katholischen Kirche in Deutschland, 28. 4. 2020, www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2020/2020-074a-Gemeinsame-Erklärung-UBSKM-Dt.-Bischofskonferenz.pdf.

29 Vgl. Deutsche Ordensobernkongferenz/UBSKM, Gemeinsame Erklärung zur verbindlichen Regelung für eine unabhängige Aufarbeitung sexualisierter Gewalt in Ordensgemeinschaften, 17. 5. 2021, www.orden.de/dokumente/4_Aktuelles/Themen/Missbrauch/Sonstige_Dokumente/Gemeinsame_Erklärung_zur_verbindlichen_Regelung_fuer_eine_unabhaengige_Aufarbeitung_sexualisierter_Gewalt_in_Ordensgemeinschaften.pdf.

30 Siehe www.ekd.de/Vereinbarung-Unabhaengiger-Beauftragter-EKD-24028.htm.

31 Vgl. Dirk Bange et al., Schlussbericht der unabhängigen Kommission zur Aufarbeitung von Missbrauchsfällen im Gebiet der ehemaligen Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche, heute Evangelisch-Lutherische Kirche in Norddeutschland, Hamburg–Köln–Bonn 2014.

32 Ebd., S. 149 ff.

33 Ebd., S. 158. Helmut Kentler war häufiger Gast in evangelischen Akademien und auf Kirchentagen. Seit den 1990er Jahren liegen Erkenntnisse darüber vor, dass er in Berlin Jugendliche in die Obhut von Sexualstraftätern gab. Er publizierte auch über diese Vorgehensweise. Neuere Untersuchungen befassen sich zudem mit der Rolle der Jugendämter in Berlin und anderen Bundesländern.

34 Vgl. Evangelisch-Lutherische Kirche in Norddeutschland, Kirche gegen sexualisierte Gewalt, www.kirche-gegen-sexualisierte-gewalt.de/fileadmin/user_upload/baukasten/Baukasten_Kirche_gegen_sexualisierte_Gewalt/Dokumente/NK_Info_vorlaeufiger_10-Punkte-Plan.pdf.

25 Vgl. Damberg (Anm. 18).

26 Vgl. Arbeitsgruppe „Machtstrukturen und Aktenanalyse“ der GE-Kommission zur Aufarbeitung sexuellen Missbrauchs in der Erzdiözese Freiburg, Abschlussbericht vom 11. April 2023, S. 51 ff., S. 150, S. 158 ff. und S. 163.

27 Vgl. Harald Dreßing et al., Sexueller Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Priester, Diakone und männliche Ordensangehörige im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz, Mannheim–Heidelberg–Gießen 2018.

diesem Zusammenhang 2010 von ihrem Amt zurück. Diese Form persönlicher Verantwortung zog von ihren katholischen Kollegen erst 2023 der Osnabrücker Bischof Franz-Josef Bode.³⁵

Nach dem Hearing der Aufarbeitungskommission beschloss die Synode der EKD im November 2018 einen 11-Punkte-Plan.³⁶ Im Zuge dessen wurde auch das umfangreiche interdisziplinäre Projekt „ForuM – Forschung zu sexualisierter Gewalt und anderen Missbrauchsformen in der evangelischen Kirche und Diakonie Deutschlands“ auf den Weg gebracht, dessen Ergebnisse Anfang 2024 vorgestellt werden sollen.³⁷ Aus den bisherigen Untersuchungen zu Helmut Kentler, aber auch zur Odenwaldschule, ergeben sich weitere Anfragen an die evangelische Kirche.³⁸ Hierzu gibt eine jüngst veröffentlichte Studie weitere Auskunft. Sie befasst sich mit der „Bedeutung von sexualpädagogischen Vorstellungen für die strukturelle Begünstigung von sexualisierter Gewalt im Raum der evangelischen Kirche“ und verdeutlicht weiteren Forschungs- und Aufarbeitungsbedarf.³⁹

MERKMALE VON KIRCHE ALS TATKONTEXT

Birgit Aschmann plädiert für eine forschungsorientierte, interdisziplinäre Aufarbeitung.⁴⁰ Interdisziplinarität und die Orientierung an den Berichten von Betroffenen haben sich bislang als erkenntnisreich erwiesen. In ihrer Auswertung von Zeugnissen Betroffener an die Aufarbeitungskommission hat die Erziehungswissenschaftlerin

Marlene Kowalski aus einer professionstheoretischen Perspektive die Tatkontexte katholische und evangelische Kirche untersucht.⁴¹ Für die Fallstudie lagen die bis dahin eingegangenen Berichte vor. Dabei kamen zwei Drittel der Berichte aus der katholischen, ein Drittel aus der evangelischen Kirche. In der Studie werden Phänomene, die in beiden Kirchen relevant waren, aufgedeckt. So seien das Gebot des Nicht-Sprechen-Dürfens sowie das strategische Ausnutzen der geistlichen Autorität und kirchlicher Rituale in Berichten aus beiden Kirchen vorgekommen. Betroffene aus beiden Kirchen schildern zudem, wie ihr Glaube, der Gottesglaube des Kindes, gezielt instrumentalisiert wurde, sie veranschaulichen dadurch die große Verletzbarkeit eines Kindes in der Kirche.

In der Fallstudie wird zudem das Verhältnis von Kirche und Herkunftsfamilie entschlüsselt, denn in welchem Maße der Pfarrer für die Eltern betroffener Kinder eine nicht zu hinterfragende Autoritätsperson war, hat auch die Modi von Sprechen und Schweigen geprägt. Täter beider Kirchen nutzten insbesondere prekäre familiäre Konstellationen aus, weil diese Kinder und Jugendliche besonders bedürftig nach Aufmerksamkeit und Zuwendung werden lassen. Für beide Kirchen wird herausgestellt, dass die Praxis einer Bagatellisierung verbreitet war und Übergriffe allenfalls als Einzelfälle anerkannt wurden.

In beiden Kirchen gehört die Gemeinde zum konkreten Tatkontext, denn hier ergeben sich verschiedene Möglichkeiten des strategischen Annäherns an ein Kind. Doch die Analyse legt auch Unterschiede zwischen katholischen und evangelischen Dunkelräumen offen: In der katholischen Kirche ermöglicht der Ministrant:innendienst den Zugang zu jungen Kindern, in der evangelischen Kirche der Unterricht der Konfirmand:innen. Jugendliche, wie die oben zitierte Johanna, sind in einer Phase der Selbstzweifel und Orientierungssuche, sie sind zugleich begeisterungsfähig. Das wurde ausgenutzt.

Solche Erkenntnisse auf der Basis von Betroffenenberichten geben Hinweise auf Merkmale und Gelegenheitsstrukturen, die eine religiöse Konnotation haben. Sie verdeutlichen, wie nötig

35 Vgl. Osnabrücker Bischof Bode zurückgetreten, 25.3.2023, www.tagesschau.de/inland/gesellschaft/kirche-ruecktritt-bode-101.html.

36 Vgl. EKD, 11-Punkte-Handlungsplan gegen sexualisierte Gewalt, www.ekd.de/11-punkte-plan-missbrauch-evangelische-kirche-44841.htm.

37 Siehe www.forum-studie.de.

38 Vgl. Heiner Keupp et al., Die Odenwaldschule als Leuchtturm der Reformpädagogik und als Ort sexualisierter Gewalt. Eine sozialpsychologische Perspektive, Wiesbaden 2019; Meike S. Baader et al., Ergebnisbericht „Helmut Kentlers Wirken in der Berliner Kinder- und Jugendhilfe“, Hildesheim 2020; Meike S. Baader et al., Zwischenbericht „Helmut Kentlers Wirken in der Berliner Kinder- und Jugendhilfe – Aufarbeitung der organisationalen Verfahren und Verantwortung des Berliner Landesjugendamtes“, Hildesheim 2023.

39 Vgl. Jeannette Windheuser/Vivian Buchholz, Konzeption und Quellen- und Literaturliste: Die Bedeutung von sexualpädagogischen Vorstellungen für die strukturelle Begünstigung von sexualisierter Gewalt im Raum der evangelischen Kirche. Unter Mitarbeit von Beatrice Kollinger, Berlin 2023.

40 Vgl. Aschmann (Anm. 14).

41 Vgl. Marlene Kowalski, Sexueller Kindesmissbrauch in der katholischen und evangelischen Kirche, Berlin 2018, www.aufarbeitungskommission.de/wp-content/uploads/2018/06/Fallanalyse-Sexueller-Kindesmissbrauch-im-Kontext-der-katholischen-und-evangelischen-Kirche.pdf.

ein differenzierter Blick ist und wie sehr es darauf ankommt, die jeweilige Dynamik zwischen dem Phänomen Religion und der jeweiligen Organisation einer Kirche zu untersuchen. Einseitige Hinweise auf zölibatäres Leben hier oder liberale Sexualpädagogik dort erklären nur wenig. Die zahlreichen Facetten von Macht und Missbrauch in beiden Kirchen sind aufzudecken und einer substanziellen Kritik zuzuführen.

Unabhängige Aufarbeitung, der Zugang zu Archiven, die Möglichkeit der Zeugenschaft und echten Beteiligung von Betroffenen, die Veröffentlichung der Ergebnisse, Wiedergutmachung, Verantwortungsübernahme und der aufrichtige und entschiedene Wille zur Veränderung sind angesichts vorliegender Erkenntnisse das Gebot der Stunde. Auch Staat und Zivilgesellschaft haben eine Verantwortung dafür. Seit 2010 sind Betroffene immer wieder enttäuscht worden. Sie und andere stellen die Frage, ob die geforderte Fehleranalyse, die Aufarbeitung der „Dunkelräume“, den Kirchen aus der Hand genommen werden müsste.

42 Vgl. UKASK (Anm. 15).

Auch ist die Sorge vielleicht nicht unbegründet, dass angesichts aktueller Krisen sexuelle Gewalt und die von ihr Betroffenen in den gesellschaftlichen und politischen „Dunkelräumen“ verschwinden und damit die Kirchen in ihrer Deutungshoheit über Recht und Unrecht erneut Oberwasser erhalten. Ich empfehle die Lektüre der Berichte von Betroffenen auf dem Geschichtsentportal der Unabhängigen Kommission⁴² und erinnere abschließend noch einmal an die vielen Kinder und Jugendlichen hier und heute, die unter den Dächern beider Kirchen betreut werden. Ihr Schutz ist ohne unabhängige Aufarbeitung sexuellen Kindesmissbrauchs Makulatur.

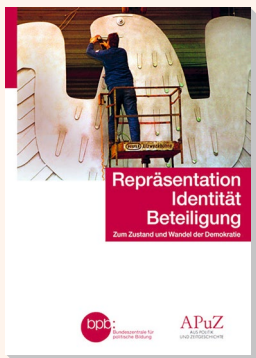
SABINE ANDRESEN

ist Professorin für Sozialpädagogik und Familienforschung an der Goethe-Universität Frankfurt am Main. Sie war von 2016 bis 2021 Vorsitzende der Unabhängigen Kommission zur Aufarbeitung sexuellen Kindesmissbrauchs. Unter anderem mit Forscher:innen aus Israel arbeitet sie zu den Möglichkeiten von Aufarbeitung von Unrecht in Kindheit und Jugend. s.andresen@em.uni-frankfurt.de

APuZ

EDITION

Zum Wieder- und Weiterlesen



2022
Bestell-Nr. 10871



2022
Bestell-Nr. 10799



2021
Bestell-Nr. 10751



2021
Bestell-Nr. 10714

Hier bestellen
oder kostenfrei herunterladen



GEHORSAM UND GEWISSEN

Eine erste Bilanz des Synodalen Wegs

Daniel Deckers

An die Frühjahrs-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz (DBK) des Jahres 1999 erinnerte sich Reinhard Marx nur ungerne. „Nie wieder Lingen“ – auf diese Formel hatte der damals 45 Jahre alte Geistliche das absehbare Ende des Streits unter den Bischöfen über Ausstieg oder Verbleib der katholischen Kirche in der gesetzlichen Schwangerschaftskonfliktberatung gebracht. Was war geschehen?

In dem emsländischen Ort hatten sich die nach außen hin gerne geschlossen auftretenden Bischöfe so heftig gestritten wie noch nie. Eine Minderheit um den Kölner Kardinal Joachim Meisner und Erzbischof Johannes Dyba aus Fulda sahen die Zeit gekommen, den wiederholten Aufforderungen von Papst Johannes Paul II. und seinem Spiritus Rector Joseph Kardinal Ratzinger Folge zu leisten. Fortan sollten in kirchlichen Einrichtungen keine Bescheinigungen über eine Schwangerschaftskonfliktberatung mehr ausgestellt werden. Die Mehrheit unter Führung des Vorsitzenden der DBK, des Mainzer Bischofs Karl Lehmann, ahnte, dass sich die Geduld des Papstes und seiner Entourage mit den renitenten Bischöfen in Deutschland dem Ende zuneigte.

Drei Jahre lang hatten Lehmann und seine Mitstreiter schriftlich und mündlich alle möglichen Argumente zugunsten eines Verbleibs vorgebracht, allen voran, dass mehrere tausend Frauen im Jahr trotz eines „Scheins“, der seit 1996 eine der Bedingungen für eine „rechtswidrige, aber straffreie“ Abtreibung war, nachweislich von einer Abtreibung Abstand nahmen. In Rom wurden die Bischöfe behandelt wie Schuljungen, wenn man ihnen überhaupt zuhörte. Denjenigen hingegen standen alle Türen offen, die den Konflikt unter den deutschen Bischöfen in den Vatikan getragen hatten und sich als Kämpfer gegen eine „Kultur des Todes“ des päpstlichen Wohlwollens sicher sein konnten.

Wenige Monate nach der Frühjahrs-Vollversammlung 1999 verfügte der Papst das Ende der Mitwirkung der katholischen Kirche in der ge-

setzlichen Schwangerschaftskonfliktberatung. Alle Bischöfe gehorchten, die einen sofort, die anderen früher oder später. Ihr Gewissen zählte nichts mehr, Papsttreue stand am Ende über allem.

Es schlug die Stunde der Laien. Aus der Mitte des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK) heraus wurde unter seinem aus der DDR stammenden Präsidenten Hans-Joachim Meyer im Herbst 1999 *Donum vitae* gegründet. Als katholisch geprägte, aber kirchlich nicht anerkannte Organisation arbeitet sie bis heute nach dem Beratungskonzept, das das Bundesverfassungsgericht auch unter dem Einfluss der katholischen Kirche entwickelt hatte.⁰¹ Von kirchenspalterischen Tendenzen war damals die Rede, auch fehlte es nicht an Stimmen aus der „Weltkirche“, die die deutschen Katholiken des Verrats an Werten wie dem Lebensschutz und der Papsttreue bezichtigten.

Nach dem Tod von Johannes Paul II. trat der Streit über die Konfliktberatung und die angebliche Staatshörigkeit der deutschen Katholiken allmählich in den Hintergrund. Doch noch unter Papst Benedikt XVI. (2005–2013), einst Joseph Kardinal Ratzinger, stieg keiner der Weihbischöfe zum Ortsbischof auf, der für den Verbleib in der Konfliktberatung eingetreten war. Marx, der 1999 aufseiten des Papstes gestanden hatte und für den Ausstieg gewesen war, wurde 2001 Bischof von Trier und sechs Jahre später Erzbischof von München und Freising.

SEXUELLER MISSBRAUCH ALS AUSLÖSER

Nie wieder Lingen? Zwanzig Jahre nach dem ungewohnt offenen Streit waren die annähernd siebenzig katholischen Diözesan- und Weihbischöfe aus den 27 (Erz-)Bistümern abermals im Emsland zu Gast – und wieder sollte es hoch hergehen. Ein halbes Jahr zuvor hatten Wissenschaftler aus Mannheim, Heidelberg und Gießen die nach den Anfangsbuchstaben der drei Universitätsstädte be-

nannte MHG-Studie über sexuellen Missbrauch in der katholischen Kirche in Deutschland veröffentlicht.⁰² Die Bischöfe selbst hatten sie in Auftrag gegeben, wie die US-amerikanischen viele Jahre zuvor beim John Jay College of Criminal Justice.⁰³ Und wie in den Vereinigten Staaten, aber auch in dem von Missbrauchsenthüllungen unvorstellbaren Ausmaßes geschockten Irland, warf auch die MHG-Studie einen düsteren Schatten auf die Reputation der katholischen Kirche in Deutschland.

Die Bischöfe mussten sich nicht länger nur ihre sattsam bekannte „moralische Lethargie“⁰⁴ im Umgang mit Tätern und Betroffenen nachsagen lassen. Die Analyse tausender Personalakten hatte darüber hinaus zu erkennen gegeben, dass es in der Verfassung der Kirche angelegte, mithin systemische Ursachen dafür gab, dass Geistliche zu Tätern werden konnten. Derweil ging den Bischöfen und ihren leitenden Mitarbeitern, darunter nicht wenigen Laien, der Schutz der Institution trotzdem über alles.

Doch welche Konsequenzen ziehen? Selbst nach den Enthüllungen über sexuelle Gewalt am renommierten Canisius-Kolleg der Jesuiten in Berlin hatte 2010 nicht die Stunde der Laien geschlagen. Für das ZdK unter Führung von Unionspolitikern wie Hans-Joachim Meyer (1997–2009), Alois Glück (2009–2015) und Thomas Sternberg (2015–2021) war sexuelle Gewalt in der Kirche kein Thema. Sich selbst als Teil der Institution Kirche zu sehen, in der Missbrauch auch in den im ZdK repräsentierten Sozial- und Jugendverbänden, im Bereich der Caritas oder der Geistlichen Gemeinschaften vorkommen könne, kam damals nur wenigen Mitgliedern des Zentralkomitees in den Sinn. Ebenso wenigen dämmerte es bis 2018, dass die Begünstigung von sexuellem Missbrauch in den kirchlichen Machtstrukturen selbst angelegt sein könnte und man schon des-

wegen auf Veränderungen dringen müsse, vor allem auf das Aufbrechen der männerbündischen Mentalitäten durch die Öffnung des Weiheamtes für Frauen.

Andere Gründe für Reformen gab es für das ZdK zuhauf. Hatte der Vatikan im Verein mit der Bischofskonferenz nicht viele Voten der „Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland“ in Würzburg (1972–1975) ignoriert, allen voran die Forderungen, das Amt des Diakons für Frauen zu öffnen und verheiratete Männer zu Priestern zu weihen?⁰⁵ Hatte das ZdK seit den neunziger Jahren nicht immer wieder darauf gedrungen, auch andere Getaufte als nur Kleriker an der Bestellung der Bischöfe mitwirken zu lassen? Das schikanöse kirchliche Arbeitsrecht zu reformieren? Und war es nicht höchste Zeit, die Stigmatisierung von Lebensformen zu beenden, die mit den Maßgaben der lehramtlichen Biopolitik nicht zu vereinbaren waren?

An Themen wie diesen hatte sich das ZdK über Jahrzehnte mehr oder weniger erfolglos abgearbeitet. Die Bischöfe gaben sich gerne machtlos, was mit den innerkirchlichen Machtverhältnissen während des langen Pontifikates von Johannes Paul II. (1978–2005) und seines Nachfolgers Benedikt XVI. erklärt wurde. Doch das vermeintliche „Nicht-Können“ war nicht selten eine Maskierung für das „Nicht-Wollen“. Niemand hätte einen Bischof daran hindern können, mit der Etablierung einer Verwaltungsgerichtsbarkeit für ein Minimum an Rechtskultur in der Kirche zu sorgen. Doch das Wohlwollen auch der gemeinhin als „liberal“ titulierten Bischöfe kam umso häufiger an seine Grenzen, je mehr sich das ZdK gerierte wie ein kirchlicher Gesamtbetriebsrat. Das entsprach insofern der Realität, als die Mehrheit der Mitglieder des Zentralkomitees, das im Revolutionsjahr 1848 mit dem Ziel gegründet worden war, Politik und Gesellschaft mit dem christlichen Ethos zu durchdringen, mittlerweile aus kirchlich besoldeten Laien bestand und nach wie vor besteht.

01 Vgl. Daniel Deckers, *Der Kardinal. Karl Lehmann – eine Biographie*, München 2002, S. 318–324.

02 MHG, *Sexueller Missbrauch an Minderjährigen durch katholische Priester, Diakone und männliche Ordensangehörige im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz*, 24. 9. 2018, www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/dossiers_2018/MHG-Studie-gesamt.pdf.

03 John Jay College of Criminal Justice, *The Nature and Scope of Sexual Abuse of Minors by Catholic Priests and Deacons in the United States 1950–2002*, Washington 2004, www.bishop-accountability.org/reports/2004_02_27_JohnJay_revised/2004_02_27_John_Jay_Main_Report_Optimized.pdf.

04 Franz-Xaver Kaufmann, *Moralische Lethargie in der Kirche*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung (FAZ)*, 26. 4. 2010, S. 8.

05 Vgl. Ludwig Bertsch SJ et al. (Hrsg.), *Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Voten der Vollversammlung*, Freiburg/Br.–Basel–Wien 1976, www.dbk.de/fileadmin/redaktion/Synoden/gemeinsame_Synode/band1/synode.pdf; dies., *Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Voten der Vollversammlung, Ergänzungsband: Arbeitspapiere der Sachkommissionen*, Freiburg/Br.–Basel–Wien 1977, www.dbk.de/fileadmin/redaktion/Synoden/gemeinsame_Synode/band2/ergaenzungsband.pdf.

AUFTAKT ZUM SYNODALEN WEG

Nun aber kam nicht nur die MHG-Studie, sondern im Februar 2019 „wieder Lingen“: Nach mehreren Phasen ergebnislosen Beratens führte der anscheinend vom Saulus zum Paulus gewandelte Reinhard Kardinal Marx, der seit 2014 Vorsitzender der DBK war, wenige Minuten vor Ende der Frühjahrs-Vollversammlung handstreichartig einen Beschluss herbei, wonach die Bischöfe gemeinsam mit dem ZdK über Reformen beraten sollten.⁰⁶ Die Laien ließen sich nicht lange bitten. Da aber bald auch alle kirchlichen Berufsgruppen ein Mitspracherecht reklamierten, wurde aus dem „Synodalen Weg“, wie das Projekt bald getauft wurde, eine Art Ständeverammlung mit weit mehr als 200 Mitgliedern. Nur Missbrauchs-betroffene waren nicht eingeladen. An sie hatten Bischöfe und Laien zu diesem Zeitpunkt nicht gedacht.

Im Frühjahr 2019 nahmen vier „Vorbereitungsforen“ zu den Themenfeldern „Macht, Partizipation, Gewaltenteilung“, „Sexualmoral“, „Priesterliche Lebensform“ sowie „Frauen in Diensten und Ämtern der Kirche“ die Arbeit auf. Geleitet wurden sie paritätisch von je einem Mitglied der Bischofskonferenz und des ZdK, den Ton setzten indes kleine, gut organisierte Gruppen von Theologieprofessoren. Im Herbst 2019 wurden inhaltliche Konturen und der Zeitplan des Reformprojektes vorgelegt, Bischofskonferenz und ZdK stimmten zu.

Ein Gutteil der Diözesanbischöfe schwankte zwischen Wohlwollen und Skepsis, eine Minderheit, darunter nicht wenige Weihbischöfe, gab sich misstrauisch bis offen ablehnend. Damit gestaltete sich die Stimmungslage wie seit Jahren üblich – allerdings mit dem Unterschied, dass viele Themen auf der Agenda standen, bei denen die Bischofskonferenz keine eigenen Entscheidungskompetenzen hatte. Wie also auf einem Feld agieren, das durch Festlegungen im Katechismus, durch Einlassungen von Päpsten und nicht zuletzt durch das weltweit geltende Kirchenrecht derart vermint war, dass Themen wie Frauenordination oder Homosexualität über Jahrzehnte einer Todeszone glichen? Konflikte mit dem Vatikan, aber auch mit vielen anderen der schon

immer konservativen Bischofskonferenzen, etwa in den Vereinigten Staaten, waren somit vorprogrammiert. Die wenigen Kirchenrechtler, die das Projekt nicht von vorneherein stillschweigend abschrieben oder als „Potemkinsches Synodaldorf“ geißelten,⁰⁷ boten eine Lösung an: Anstatt sich auf das aussichtslose Unterfangen einzulassen und das 1983 in Kraft gesetzte universal-kirchliche Rechtsbuch in entscheidenden Teilen neu zu fassen, sollten sich die Bischöfe kollektiv verpflichten, die ihnen aufgrund „göttlichen Rechts“ zustehenden autokratischen Kompetenzen an mehr oder weniger demokratisch legitimierte Gremien zu delegieren und sich an deren Beschlüsse zu halten.

Diesem Ansatz, so schien es schon zu Beginn der ersten Vollversammlung des Synodalen Wegs Anfang Februar 2020 in Frankfurt am Main, wollten viele Ortsbischöfe folgen, aber nicht alle. Das tat der guten Stimmung keinen Abbruch. In den beengten Räumlichkeiten des ehemaligen Dominikanerklosters saßen die weit mehr als zweihundert Synodalen wie einst in Würzburg in den siebziger Jahren alphabetisch gereiht. Bei so viel ungewohnter körperlicher Nähe war denn auch schnell vergessen, dass die Vorbereitungsphase entgegen dem in der Öffentlichkeit sorgsam gepflegten Bild unter keinem guten Stern gestanden hatte. Die Amtszeiten sowohl des langjährigen DBK-Sekretärs, Hans Langendörfer SJ, als auch seines Gegenübers im ZdK, Stefan Vesper, waren abgelaufen. Für beide waren Nachfolger nicht in Sicht. Somit war auch niemand da, der sich für den Erfolg oder Misserfolg des Projekts hätte verbürgen und für ein Maximum an prozeduraler Rationalität und organisatorischer Professionalität hätte sorgen müssen. Marx, der Initiator des Synodalen Wegs, war von seinen multiplen Funktionen als Erzbischof und Vorsitzender der Bischofskonferenz sowie als Mitglied des päpstlichen K-9-Beratungsgremiums und als Chefaufseher der Vatikanfinanzen absorbiert. Er hatte weder die Autorität noch hielt er es für das Gelingen des Reformprojektes für notwendig, unter den unwilligen „Mitbrüdern“, die sich um den Kölner Erzbischof Rainer Maria Kardinal Woelki schar-

⁰⁷ Vgl. Silvia Engels, „Nichts außer Placebo-Beteiligung in einer ständemonarchischen Kirche“. Interview mit dem Bonner Kirchenrechtler Norbert Lüdecke, 5. 2. 2022, www.deutschlandfunk.de/synodaler-weg-interview-mit-kirchenrechtler-norbert-luedecke-uni-bonn-dlf-89ac78f3-100.html.

⁰⁶ Alle Dokumente des „Synodalen Wegs“ sind abrufbar unter www.synodalerweg.de.

ten, zu werben. Auch im Vatikan war es um das Ansehen des teutonisch-robust auftretenden Kardinals nicht zum Besten bestellt.

KRITIK AUS DEM VATIKAN

Bewusste Missverständnisse und notorisch böswillige Interpretationen, wie sie im Vatikan gegenüber fast allem, was aus Deutschland kam, Tradition hatten, waren daher von Beginn an die Begleitmusik des Synodalen Wegs. Trotzdem hielt es die Bischofskonferenz nicht für nötig, die Spielräume ihrer oftmals deutschen Widersacher in der Kurie durch intensive und verbindliche Kommunikation so eng wie möglich zu machen. Als überflüssig galt auch die strukturelle Einbindung der Kirchen aus den west- und osteuropäischen Nachbarländern. Die Strategen des Weges hielten es scheinbar für ausreichend, „Beobachter“ zu den Sitzungen einzuladen, damit sie als Zaungäste einem Geschehen beiwohnen konnten, mit dem die Deutschen Geschichte schreiben wollten.

Was Papst Franziskus von dem unkonventionellen Arrangement hielt, zeigte sich schon im Frühsommer 2019: nichts. Der sich gerne unkonventionell gebende Argentinier schrieb dem (katholischen) „pilgernden Volk Gottes“ hierzulande einen Brief. Die darin enthaltene Mahnung, sich vor Ort bitte schön der „Evangelisierung“ anzunehmen, war aber nicht nur ein Echo einer Minderheit der Bischöfe, die diesem Thema ein eigenes, fünftes Synodalforum widmen wollten. Der Papst, der große Teile der kirchlichen und weltlichen Öffentlichkeit mit hypermoralischen Tiraden gegen Kapitalismus und Klerikalismus für sich eingenommen hatte, verstand keinen Spaß, wenn sich Laien und Bischöfe in Deutschland verbündeten, um auf eigene Faust den unchristlichen Ausgeburten ebenjenes Klerikalismus zu Leibe zu rücken.

Im Verein mit den Laien gab sich die Mehrheit der Bischöfe unbeeindruckt. In wohlgesetzten Worten ließ man den Papst schriftlich wissen, er habe das Anliegen nicht richtig verstanden. Würde man sich für die von ihm doch so geschätzte Evangelisierung nicht gerade dadurch einsetzen, indem man die lebens- und glaubensfeindlichen Strukturen und Mentalitäten in der katholischen Kirche beseitigte?

Doch wie lange würde der Widerstand durchzuhalten sein? Und würden, wenn es wieder hart

auf hart käme, nicht wieder viele Bischöfe den Gehorsam über ihr Gewissen obsiegen lassen?

Der Kölner Kardinal Woelki eröffnete derweil eine andere Kampfzone. Noch bevor die erste Synodalversammlung zu Ende ging, wählte sich der Rheinländer in einem „quasi protestantischen Kirchenparlament“. Woelki konnte bei seiner implizit auch anti-ökumenischen Tirade nicht nur den päpstlichen Botschafter Nikola Eterović in Berlin auf seiner Seite wissen. 2021 ätzte der Papst höchstselbst: „In Deutschland gibt es eine sehr gute evangelische Kirche. Wir brauchen nicht zwei davon.“⁰⁸ Und weil er Woelki wohl bis zum Ende als Stachel im Fleisch des Synodalen Wegs brauchte, musste dieser für sein verheerendes Agieren im Zuge der Aufarbeitung der Missbrauchsfälle im Erzbistum Köln keine ernsthaften Konsequenzen seitens des Vatikans fürchten.

Apropos protestantisch: Keine andere Kirche in Europa verfügt im Guten wie im Schlechten über so viel Erfahrung mit synodalen Strukturen wie die protestantische. Aber sich dieses Wissen etwa über Prozessdynamiken oder einen fairen Umgang mit Minderheiten in ökumenischer Verbundenheit anzueignen, hielten die Wortführer des Synodalen Wegs nicht für notwendig. Ebenso wenig waren die Vordenker des Reformprojektes dafür zu gewinnen, der ebenso legitimen wie unvermeidlichen Meinungsvielfalt unter den Synodalen durch die Möglichkeit differenzierter Zustimmung beziehungsweise Ablehnung einzelner Reformprojekte Rechnung zu tragen. Eine andere Methode als „Ganz oder gar nicht“ hätte es einer Minderheit aus Bischöfen und Laien schwerer gemacht, sich als Opfer einer robust agierenden Mehrheit zu fühlen, die sich auf der einzig richtigen Seite der Geschichte wähnte.

FORDERUNGEN UND KONFLIKTE

Eine grundstürzende Reform leitete die DBK derweil im Schatten des mit großem medialem Interesse bedachten Synodalen Wegs in die Wege: Das kirchliche Arbeitsrecht wurde im

⁰⁸ Franziskus äußert Sorge über Synodalen Weg in Deutschland, 14. 6. 2022, www.vaticannews.va/de/papst/news/2022-06/franziskus-kritik-synodaler-weg-deutschland-jesuiten-zeitschrift.html.

November 2021 vom Kopf auf die Füße gestellt. Nach der neuen „Grundordnung des kirchlichen Dienstes“, die von allen Diözesanbischöfen in Kraft gesetzt wurde, soll nicht mehr die persönliche Lebensführung in Übereinstimmung mit den biopolitischen Vorgaben der Kirche bei der Einstellung oder dem Verbleib der rund 800 000 Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter im Raum der Kirche und ihrer Caritas den Ausschlag geben. Die „Katholizität“ einer Schule, eines Kindergartens oder eines Krankenhauses soll sich künftig vielmehr an deren christlichem Profil erweisen.

Diese Umkehr der „katholischen“ Beweislast hin zu einem „institutionenorientierten“ Ansatz hatte sich seit einigen Jahren abgezeichnet. Doch wie viel Leid die Kirche bis zuletzt in Kauf genommen hatte, wurde in der Aktion „Out in Church“ deutlich. Mehrere hundert hauptamtliche, ehemalige und ehrenamtliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der katholischen Kirche in Deutschland gaben sich Anfang 2022 öffentlich als homosexuell oder auf andere Weise als nicht-heterosexuell zu erkennen. Von der großen Mehrheit der Mitglieder des Synodalen Wegs wurde diese Initiative enthusiastisch begrüßt.

Auf dem Synodalen Weg schon früher sichtbar geworden waren indes die Betroffenen von sexuellem Missbrauch in der katholischen Kirche. Drei Sprecher des 2020 von der Bischofskonferenz eingerichteten Betroffenenbeirates erhielten zwar keinen Sitz mit Stimmrecht. Ihre Präsenz wie ihre Wortmeldungen verliehen den Reformen gleichwohl je länger, desto mehr jene Legitimation, auf die man anfangs glaubte verzichten zu können.

Auf dem Weg verloren gegangen waren derweil indes nicht wenige andere Schrittmacher des Verständigungsprozesses. Kardinal Marx hatte sich 2020 angesichts ungewisser Aussichten auf eine Wiederwahl nach nur einer Amtszeit nicht wieder als Vorsitzender der Bischofskonferenz zur Verfügung gestellt. Seine Stelle im Präsidium des Synodalen Wegs nahm sein Nachfolger an der Spitze der DBK, der Limburger Bischof Georg Bätzing, ein. Thomas Sternberg hatte derweil das Amt des Präsidenten des ZdK mit dem der Kunststiftung NRW getauscht. An die Stelle des vormaligen CDU-Landespolitikers trat im November 2021 die pensionierte Caritas-Führungskraft Irme Stetter-Karp aus dem Bistum Rottenburg-Stuttgart.

Trotzdem: Der Korb mit den Früchten des Reformprojektes, den die beiden gleichberechtigten Präsidenten im Februar 2023 präsentierten, war so voll, wie es 2019 kaum jemand zu hoffen gewagt hatte – zu groß war damals die Ungewissheit, ob die Mehrheit der Bischöfe diesmal bereit wäre, ihr Gewissen über den Gehorsam zu stellen. Anders als im Konflikt über die Schwangerenberatung waren die meisten auch dann standhaft geblieben, als der Druck seitens des Papstes und seiner Gefolgsleute fast übermächtig wurde.

Seit dem ersten Brief des Papstes vom Juni 2019 hatte sich der Strom an direkten und indirekten Warnungen vor einem deutschen „Sonderweg“ und einem Zerwürfnis mit der „Weltkirche“ stetig verstärkt. Kardinäle und Bischöfe aus nahezu allen Kontinenten glaubten zu wissen, dass die Deutschen auf dem Weg seien, die Kirche zu spalten. Selbst ganze Bischofskonferenzen wie die „Nordische“ polemisierten gegen die DBK.

Fruchtlos geblieben waren auch alle Bemühungen, die Protagonisten des Synodalen Wegs einschließlich der Mehrheit der deutschen Bischöfe mithilfe römischer Interventionen von ihrem „Irrweg“ als angebliche Geisterfahrer der Weltkirche abzubringen. Die Ankündigung einer „Weltsynode“ über das Thema Synodalität, mit der Papst Franziskus Freund wie Feind im Oktober 2021 überraschte, war der letzte Versuch, die Deutschen zu stoppen und gleichzeitig jeden weiteren Versuch im Keim zu ersticken, in einer Ortskirche ähnliche Wege zu bestreiten. Die Vorkämpfer der „deutschen Synode“ drehten ein weiteres Mal den Spieß um und erklärten sich ihrerseits zur Speerspitze von Synodalität in der Kirche.

Lässt man die Enthaltungen außen vor, wurde mit Zweidrittelmehrheit die Einrichtung eines Synodalen Rates ab 2026 samt eines vorbereitenden Synodalen Ausschusses ab November 2023 beschlossen, der „als Beratungs- und Beschlussorgan über wesentliche Entwicklungen in Kirche und Gesellschaft“ beraten soll – und damit – entgegen anderslautenden Beteuerungen – die DBK wie auch das ZdK in ihrer bisherigen Form überflüssig machen dürfte.

Auch sollen die Gläubigen künftig „an den Prozessen zur Bestellung des Diözesanbischofs adäquat beteiligt“ werden – an der Bestellung der Weihbischöfe offenkundig aber nicht. Dass die-

se geplante „Musterordnung“ kirchliches Recht bricht und staatskirchenrechtliche Verträge berührt, wurde in dem Beschluss souverän ignoriert. Über den Zölibat der Diözesanpriester heißt es, der Papst solle die Verbindung von Zulassung zur Weihe und Verpflichtung zur Ehelosigkeit durch die Weltsynode prüfen lassen. Vorab soll der Papst die Weihe von bewährten (verheirateten) Männern erlauben.

Die Forderung nach einer Zulassung von Frauen zum Priesteramt war nur implizit erhoben worden – als ausdrückliches Votum hätte sie wohl die erforderliche Mehrheit verfehlt. Allerdings sollen sich die deutschen Bischöfe dafür einsetzen, dass Frauen in allen Teilkirchen, die dies wünschen, zum Diakonat zugelassen werden. Gleichfalls dem Papst vorgelegt werden soll eine sogenannte Partikularnorm, die es Laien und damit auch Frauen erlaubt, in der Eucharistiefeier zu predigen. Unabhängig vom Willen des Papstes sollen „zeitnah“ Segensfeiern für gleichgeschlechtliche Paare und wiederverheiratete Geschiedene eingeführt werden. Dem Papst wiederum empfohlen wird, eine „Neubewertung und Präzisierung von Homosexualität“ sowie Bisexualität als „Variante sexueller Präferenzstrukturen von Menschen“ vorzunehmen, wie es in einer im Juli 2023 verbreiteten Zusammenfassung der Ergebnisse des Synodalen Wegs heißt.

Wie verhärtet die Fronten zwischen dem Vatikan und den als „deutsche Christen“ (so eine auf den Nationalsozialismus abhebende Anspielung des Schweizer Kurienkardinals Kurt Koch) perhorreszierten Bischöfen waren, zeigte sich beim turnusmäßigen Rapport der DBK im November 2022 in Rom. Ein „Gespräch“, in dem mehrere Kurienkardinäle die Beschlüsse des Synodalen Wegs als im Wesentlichen unvereinbar mit der Lehre und dem Recht der Kirche erklärten, mündete in eine derart vehemente Verteidigung des Projektes, dass der Papst zu einem am darauffolgenden Tag angesetzten Treffen mit der DBK nicht erschien.

Wenige Woche später ließ Franziskus den Bischöfen in Deutschland verbieten, einen Synodalen Rat einzurichten. Wiederum fühlte sich die Mehrheit nicht zu Gehorsam verpflichtet. Sie ließ sich auch nicht aus dem Konzept bringen, als vier der Bischöfe sich Ende Juni 2023 weigerten, Mittel für die Finanzierung des mehr als siebzig (!) Mitglieder zählenden Synodalen Ausschusses bereitzustellen.

UNGEWISSE PERSPEKTIVEN

Wie lange die „Koalition der Willigen“ Bestand hat, wird sich weisen. Bei der anstehenden Neubesetzung mehrerer wichtiger Bischofsstühle dürfte der Papst wie weiland seine Vorgänger nach dem Konflikt über die Schwangerschaftskonfliktberatung versucht sein, Geistliche zu bevorzugen, die den Reformanliegen keine Sympathie entgegenbringen. Freilich ließe diese Strategie den Kreis der Kandidaten noch stärker schrumpfen. Der Bedarf an Persönlichkeiten, die auch nur formal für Leitungsaufgaben qualifiziert wären, ist in der katholischen Kirche auf allen Ebenen längst größer als das Angebot.

Den Protagonisten des Synodalen Wegs müssten noch andere Entwicklungen zu denken geben. So hat das Reformprojekt die Entfremdung eines stetig wachsenden Teils der katholisch getauften Bürger in Deutschland von der Kirche nicht verlangsamt, geschweige denn gestoppt. Im Gegenteil: Im Jahr 2022 traten mehr als 522 000 Katholiken aus ihrer Kirche aus – im „Missbrauchs-Jahr“ 2010 waren es „nur“ 180 000 gewesen. Ein Ende dieser Entwicklung ist nicht abzusehen und womöglich durch noch so viele innerkirchliche Reformen nicht mehr zu bremsen.

Zum Bild einer implodierenden Kirche gehört aber auch, dass man als Beobachter des Synodalen Wegs den Eindruck gewinnt, die Kirche bestehe zu fast hundert Prozent aus in Deutschland geborenen Männern und Frauen. Dabei haben in den Ballungsräumen, aber auch zunehmend im ländlichen Raum, mittlerweile mehr als ein Drittel der Katholiken einen Migrationshintergrund – je jünger, desto wahrscheinlicher. So verschieden dieser in Abhängigkeit von der Herkunft aus Mitteleuropa, aus Südeuropa, dem Balkan, aus Afrika oder Asien auch ist, so wenig sind die kulturellen und religiösen Einstellungen der katholisch geprägten Migranten mit denen der „altdeutschen“ Funktionseliten identisch. Die beiden (!) Repräsentanten der „Katholiken anderer Muttersprache“ in der Synodenvollversammlung machten darauf aufmerksam, dass die Reformemphase und Konfliktfreudigkeit des deutschen Mehrheitskatholizismus von den vielen konservativ geprägten Katholiken mit Migrationshintergrund nicht geteilt werden. Folgen für das Problembewusstsein der Protagonisten des Reformprojektes hatte dies indes nicht.

Entsprechend überrascht waren die deutschen Teilnehmer des „kontinentalen Vorbereitungs-treffens“ auf die Weltsynode, das im Februar

2023 Repräsentanten der Ortskirchen aus allen Teilen Europas in Prag zusammenführte. Mit ihren Reformwünschen stießen sie mehrheitlich auf zurückhaltende, wenn nicht schroff ablehnende Reaktionen. Entsprechend gedämpft sind denn auch die Erwartungen an die Weltsynode, die im Oktober 2023 eröffnet wird und zwölf Monate später mit einer weiteren Vollversammlung beendet werden soll. Würden die deutschen Beschlüsse den gut vierhundert Mitgliedern und Beobachtern aus aller Welt vorlegt, so fände wohl kaum einer eine Mehrheit, soweit er Fragen der Lehre und der Disziplin berührt.

Zwar treibt Kritik an den Zulassungsbedingungen zum Weiheamt, der Stellung der Frau in der Kirche und am Missbrauch von Macht nicht allein Katholiken in Deutschland um. Doch wie realistisch ist die Vorstellung, dasjenige umstandslos zur universalen, für etwa 1,4 Milliarden Katholiken weltweit geltenden Norm zu erheben, von dem sich die Mehrheit der Katholiken hierzulande eine neue Gestalt von Kirche erhofft? Der Hinweis auf die Nicht-Vermittelbarkeit von Anliegen wie denen des Synodalen Wegs in den Kirchen des Glo-

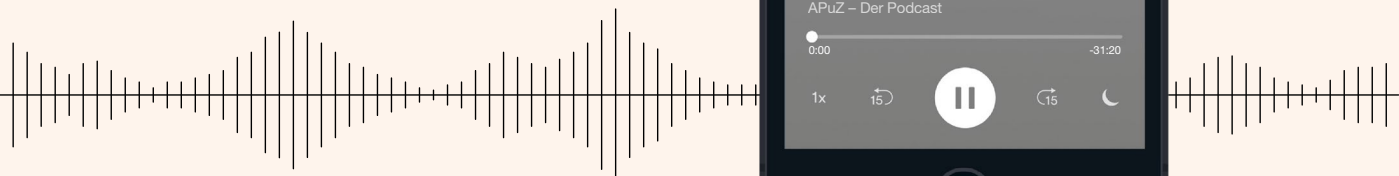
balen Südens kann jedoch kein Argument sein, um Reformprojekte per se als illegitim zu bezeichnen. Vielmehr wäre zu fragen, wie es um die Glaubwürdigkeit einer Kirche bestellt ist, in der sich Laien, Bischöfe oder auch Päpste mit Geschlechter- und Machtverhältnissen in Gesellschaften arrangieren, die von patriarchalen und/oder tribalistischen Logiken dominiert werden. Noch sinnvoller wäre es aber, einen Lösungsvorschlag pro tempore zu skizzieren. Als Frage formuliert: Könnte die Spannung zwischen Diversität und Identität nicht so aufgelöst werden, dass man sich gemeinsam über einen *common ground* verständigt, also über das, was als unveräußerlicher Teil einer gemeinsamen Identität gelten muss? Und gleichzeitig den Kirchen in den verschiedenen Kulturräumen jenen Freiraum zugesteht, der für eine christliche Zeitgenossenschaft erforderlich ist?

DANIEL DECKERS

ist verantwortlicher Redakteur der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung“ und assoziierter Wissenschaftler an der Hochschule Geisenheim University. d.deckers@faz.de

Der APuZ-Podcast

Ein Thema, 30 Minuten,
jeden 1. Mittwoch im Monat



DIE FINANZIERUNG DER KIRCHEN IN DEUTSCHLAND

Gegenstand und Faktor kirchlicher Freiheit

Michael Germann

Die Kirchen brauchen kein Geld, um Kirche zu sein. Für ihr Wirken unter den Menschen setzen sie aber notwendig Mittel ein, angefangen bei Wasser, Brot und Wein, und nicht endend bei Gebäuden, Kommunikationsmedien und Personal. Kirchliche Finanzen sind kein Selbstzweck, sondern Mittel zum Zweck, dem Auftrag der Kirche nachzugehen.

Die beiden großen Kirchen in Deutschland wenden heute vergleichsweise umfangreiche Mittel für die Erfüllung ihrer Aufgaben auf. Wie viel Geld sie insgesamt einnehmen und ausgeben, ist vor allem deshalb schwer zu sagen, weil die kirchlichen Finanzen auf viele tausend grundsätzlich selbständige Haushalte verteilt sind. Das sind nämlich nicht nur die 27 römisch-katholischen Erzbistümer und Bistümer und die 20 evangelischen Landeskirchen, sondern auch die mehr als 12 000 evangelischen Kirchengemeinden, die mehr als 9000 römisch-katholischen Pfarreien und zahlreiche weitere kirchliche sowie caritative beziehungsweise diakonische Rechtsträger.⁰¹ Eine zusammenfassende kirchliche Finanzstatistik ist eine Fleißarbeit, die nur im Abstand von einigen Jahren geleistet wird, in der evangelischen Kirche zuletzt auf dem Datenstand von 2014.⁰² Damals bewegte die evangelische Kirche – ohne die Diakonie – in der Summe knapp 12,3 Milliarden Euro.

Davon gingen knapp acht Milliarden Euro (64,3 Prozent) in die kirchlichen Arbeitsfelder wie die allgemeine Gemeindegemeinschaft und die zielgruppenbezogene Arbeit, vor allem mit Kindern und Jugendlichen (zusammen rund 1,7 Milliarden Euro), den Pfarrdienst (1,9 Milliarden Euro), Kirchenmusik (0,2 Milliarden Euro), Kindertagesstätten (2,8 Milliarden Euro), Bildungsarbeit (0,7 Milliarden Euro), Unterstützung diakonischer Arbeit (0,4 Milliarden Euro) und Entwicklungshilfe (0,2 Milliarden Euro). Die Leitung und

Verwaltung kostete 1,1 Milliarden Euro, die Gebäudeunterhaltung 1,2 Milliarden. Die übrigen Ausgaben verteilten sich vor allem auf die finanzielle Vorsorge, die Kosten der Kirchensteuerverwaltung und den Betrieb von Friedhöfen.

Auf der Einnahmenseite ist die Kirchensteuer mit 5,3 Milliarden Euro (43,1 Prozent) der bedeutendste Posten, gefolgt von der (Teil-)Refinanzierung der Kindertagesstätten (2,2 Milliarden Euro) und der Erfüllung anderer öffentlicher Aufgaben (1 Milliarde Euro) durch die öffentliche Hand, Vermögenserträgen wie Pacht, Miete und Zinsen (1,5 Milliarden Euro), Entgelten wie die Elternbeiträge für die Kindergärten (1 Milliarde Euro) und Rücklagenentnahmen (0,6 Milliarden Euro). Demgegenüber trugen die Spenden (0,34 Milliarden Euro) und die Staatsleistungsansprüche (0,27 Milliarden Euro) 2,8 Prozent und 2,2 Prozent zu den Einnahmen bei.

Diese Zahlen stellen nur exemplarisch die Verhältnisse der evangelischen Kirche vor neun Jahren dar. Für die römisch-katholische Kirche und für die Folgejahre bis heute sind sicherlich andere Beträge einzusetzen. Die Verteilung der Ausgaben und Einnahmen dürfte sich jedoch kaum unterscheiden.

Solche Haushaltszahlen sind ein grober Anhaltspunkt dafür, „wie reich“ die Kirchen sind. Weniger aussagekräftig wäre eine Summe des kirchlichen Vermögens. Darin müsste etwa auch das Eigentum an den Gebäuden bewertet werden, die die Kirchen überwiegend selbst nutzen. In den evangelischen Kirchen werden über 74 000 Gebäude gezählt, unter ihnen rund 21 000 Kirchengebäude.⁰³ Deren Unterhaltung und Bewirtschaftung ist teuer, zumal mehr als drei Viertel von ihnen unter Denkmalschutz stehen. Die wirtschaftliche Wirkung des Kapital- und Immobilienvermögens auf den finanziellen Reichtum der Kirche ist daher annäherungsweise aus der Ge-

genüberstellung der erwähnten Vermögenserträge einerseits und der Ausgaben für den Gebäudeunterhalt andererseits abzulesen: 2014 standen 889 Millionen Euro an Erträgen 1,179 Milliarden Euro an Ausgaben gegenüber.

Für die künftige Entwicklung der finanziellen Verhältnisse der Kirchen auf der Ausgabenseite schlagen die Verpflichtungen zur Versorgung der Pfarrer und Kirchenbeamten besonders zu Buche. Im Ruhestand erhalten sie ebenso wie staatliche Beamte grundsätzlich keine Rente aus der gesetzlichen Rentenversicherung, sondern Versorgungsbezüge aus dem kirchlichen Haushalt. Was die dafür vorgesehenen Pensionsrückstellungen decken soll, sieht aus wie ein üppiges Kapitalvermögen der Kirchen, ist aber zu den künftigen Versorgungspflichten ins Verhältnis zu setzen.⁰⁴ Schuldenberge haben die Kirchen bisher nicht angehäuft. Das ist im Vergleich mit dem bekannten Stand der Staatsfinanzen bemerkenswert.

BEDEUTUNG DER KIRCHENSTEUER FÜR DIE KIRCHENFINANZEN

Hinsichtlich der Einnahmen hängen die Finanzen der Kirchen entscheidend an den Beiträgen ihrer Mitglieder in Gestalt der Kirchensteuer. Daran, dass der Anteil der Kirchensteuer fast die Hälfte der Einnahmen ausmacht, lässt sich nur ihre unmittelbare Bedeutung im Gesamtbild der kirchlichen Haushalte ablesen. Mittelbar hängt von ihr aber auch ab, dass die anderen Einnahmequellen ergiebig bleiben. Ihre Schlüsselstellung in den kirchlichen Finanzen zeichnet sich dadurch aus, dass sie im Gegensatz zu vielen anderen Einnahmen nicht an vorbestimmte Verwendungszwecke gebunden ist, sondern für alle kirchlichen Aufgaben eingesetzt werden kann. Die durchaus umfangreichen öffentlichen Mittel zur Refinanzierung der öffentlichen Aufgabe der Kinder-

betreuung etwa können die Kirchen nur für ihre Kindergärten einsetzen, nicht für den Gemeindepfarrdienst.

Die Kirchensteuer leisten die Kirchenmitglieder als Zuschlag zu ihrer Einkommensteuer. Wie die Höhe der Einkommensteuer bemisst sich also auch die Höhe der Kirchensteuer nach dem staatlichen Steuerrecht und dem zu versteuernden Einkommen. Ein großer Teil der Kirchenmitglieder trägt nicht zum Kirchensteueraufkommen bei, weil ihr Einkommen zu gering ist, um besteuert zu werden. Ein großer Teil des Kirchensteueraufkommens hängt davon ab, welches Einkommen eine kleine Minderheit der finanzkräftigsten Kirchenmitglieder hat – und von deren Willen, Kirchenmitglied zu bleiben. Hinter dem durchschnittlichen Kirchensteueraufkommen je Mitglied, in der evangelischen Kirche beispielsweise zuletzt 313,82 Euro im Jahr 2022,⁰⁵ steht also eine beachtliche finanzielle Solidarleistung.

Abgesehen von der Einkommens- und Steuerentwicklung insgesamt ist für die Zukunft der Kirchenfinanzen somit entscheidend, wie viele Kirchenmitglieder dazu beitragen können. Jeder weiß, dass deren Zahl seit Jahrzehnten sinkt. Vor allem geht die Zahl der Taufen zurück, durch die ein Mensch ja Kirchenmitglied wird. Das wiederum liegt nicht nur an dem steigenden Anteil der Eltern, die selbst nicht der Kirche angehören und denen es schon deshalb nicht einfällt, ihr Kind taufen zu lassen. Auch Eltern, die der Kirche angehören, sehen immer häufiger davon ab.

Eine von der evangelischen und der römisch-katholischen Kirche gemeinsam in Auftrag gegebene Studie hat diese Entwicklungen in die Zukunft projiziert.⁰⁶ Demnach wird sich die Zahl der Kirchenmitglieder bis 2060 gegenüber dem Stand von 2017 ungefähr halbieren. Schon in den ersten Jahren seit dieser Projektion ist die tat-

01 Vgl. Evangelische Kirche in Deutschland (EKD), Der Aufbau der evangelischen Kirche, 31. 12. 2022, www.ekd.de/statistik-20-landeskirchen-44288.htm; Deutsche Bischofskonferenz (DBK), Kirchenstatistik 2022, 28. 6. 2023, www.dbk.de/presse/aktuelles/meldung/kirchenstatistik-2022.

02 Vgl. EKD, Werte mit Wirkung. Einblicke in die Finanzstatistik der evangelischen Kirche, Hannover 2017, www.ekd.de/statistik-downloads-44300.htm.

03 Vgl. ebd., S. 15.

04 Vgl. EKD, EKD zieht Bilanz. Die erstmalige Eröffnungsbilanz der Evangelischen Kirche in Deutschland zum 1. Januar 2013, Hannover 2014, S. 16–18, Dokument abrufbar unter www.kirchenfinanzen.de/download/broschuere_bilanz_web.pdf.

05 Vgl. EKD, Kirchensteuerstatistik 2022. Statistischer Bericht, Hannover 2023, Tabelle 2, S. 4, www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/Steuerstatistik_Bericht_2022.pdf.

06 Vgl. EKD/DBK, Langfristige Projektion der Kirchenmitglieder und des Kirchensteueraufkommens in Deutschland. Eine Studie des Forschungszentrums Generationenverträge an der Albert-Ludwig-Universität Freiburg, Hannover–Bonn 2019, www.ekd.de/projektion2060-mitgliederzahlen-45532.htm; ausführlicher: David Gutmann/Fabian Peters, #projektion2060 – Die Freiburger Studie zu Kirchenmitgliedschaft und Kirchensteuer, Neukirchen-Vluyn 2021; aktualisiert: Fabian Peters et al., Kirchenaustritte und Corona-Pandemie. Auswirkungen auf die Projektion 2060, in: ET-Studies. Journal of the European Society for Catholic Theology 1/2021, S. 117–127.

sächliche Entwicklung noch weiter nach unten abgewichen, weil in dieser Zeit der von vielen als unzureichend beurteilten Aufarbeitung sexualisierter Gewalt in der Kirche deutlich mehr Menschen den Kirchenaustritt erklärt haben, als zuvor angenommen. Eine Halbierung der Zahl der Kirchenmitglieder wird auch das Kirchensteueraufkommen – gemessen an der Kaufkraft – halbieren. Daraus folgt, dass die Finanzen der Kirche binnen einer Generation vieles von dem, was heute aus der Kirchensteuer ihrer Mitglieder bezahlt werden kann, nicht mehr tragen werden.

RÜCKBLICK: VON DER PFRÜNDENWIRTSCHAFT ZUR KIRCHENSTEUER

Die Finanzierung der Kirchen durch ihre Mitglieder in Form einer Steuer wurde im 19. und frühen 20. Jahrhundert eingeführt. Die Kirchensteuer war die Lösung, um die Finanzierung der Kirchen auf eine sichere Grundlage zu stellen. Denn die bis dahin über Jahrhunderte überwiegende Form der Finanzierung war dazu nicht mehr in der Lage. Sie hatte auf einem gewachsenen Gewirr von – grob gesagt – Vermögenserträgen, Zehntrechten und anderen Einkünften beruht. So hatte man etwa für den Lebensunterhalt eines Pfarrers oder die Instandhaltung eines Kirchengebäudes gesorgt, indem man einen Acker oder ein Waldstück stiftete und eine Abgabe aus deren Bewirtschaftung dem kirchlichen Bedarf widmete. Eine Bezeichnung dafür ist das Wort Pfründe, das heute sonst nur sprichwörtlich für eine bequeme, von keiner weiteren Mühe mehr abhängige Ausstattung mit Einkünften steht und gewöhnlich mit dem Attribut „fett“ verbunden wird. So fett waren die Pfründen der Kirchen im 19. Jahrhundert aber nicht mehr, dass sie ihre Funktion noch erfüllen konnten. Die Entwicklung des Wirtschaftslebens erlaubte es immer weniger, ein entsprechend aufwendiger werdendes kirchliches Leben überwiegend aus den Früchten agrarischer Produktion zu speisen.

Außerdem hatten sich die mit dem modernen Staat gewachsenen Staatsfinanzen schon in den Jahrhunderten zuvor aus verschiedenen Anlässen und Gründen Kirchengut einverleibt und damit auch dessen Finanzierungsfunktion übernommen. Die umfangreichste Säkularisation kirchlichen Vermögens folgte einem der letzten Gesetze des Heiligen Römischen Reichs, dem Reichsde-

putationshauptschluss von 1803. Er (über-)kompensierte die linksrheinischen Gebietsverluste der Fürsten an Frankreich dadurch, dass er ihnen Herrschaft, Territorium und Vermögen der aufgehobenen geistlichen Reichsstände zuschlug. Zudem überließ er ihnen auch das kirchliche Vermögen im eigenen Land zur „freien und vollen Disposition“, und zwar „sowohl zum Behuf des Aufwandes für Gottesdienst, Unterrichts- und anderer gemeinnützige Anstalten, als [auch] zur Erleichterung ihrer Finanzen“. Dabei traten die Staaten vielfach mit Dotationen für die entzogene Finanzbasis der Kirche ein. Diese trugen jedoch nur einen Teil des Bedarfs.

In einem Staat, in dem alle Bürger derselben Kirche angehört hätten, wäre es nicht aufgefallen, wenn man den wachsenden Finanzbedarf der Kirche aus allgemeinen Steuermitteln gedeckt hätte. Doch die konfessionelle Homogenität der Territorien war vielerorts schon längst einem Nebeneinander zumindest der römisch-katholischen und der evangelischen Kirche gewichen. Die Kirchen wurden damit als „Religionsgesellschaften“, also Körperschaften verstanden und rechtlich verfasst, dementsprechend die Konfession der Bürger als Mitgliedschaft. Mit der allmählichen Anerkennung der Religionsfreiheit, letztlich bis zum Kirchenaustrittsrecht, wurde eine Inanspruchnahme der Bürger für die Finanzierung einer Religionsgemeinschaft, der sie nicht angehörten, als fragwürdig erkannt. Eine für die Finanzierung der Kirchen erforderliche Steuer wurde dementsprechend nicht allen Bürgern gemeinsam auferlegt, sondern jeweils den Mitgliedern der einzelnen Kirche. Teilweise wurde diese Finanzierungsform zuerst für die jüdischen Gemeinden geregelt, wo sie in das allgemeine Recht der Religionsgesellschaften integriert wurden, ohne dass man sie mit einer Finanzierung aus staatlichen Mitteln ausstatten wollte. So entwickelte sich die Kirchensteuer.

TRENNUNG VON STAAT UND KIRCHE

Die Kirchensteuer war somit einer der Beiträge zur Trennung der Finanzen von Kirche und Staat. Sie fügte sich gut ein in die Trennung von Staat und Kirche, wie dann die Weimarer Reichsverfassung von 1919 (WRV) sie vorschrieb. Die dafür entscheidenden Bestimmungen erklärt das Grundgesetz von 1949 (GG) zu seinem Bestand-

teil (Artikel 140 GG), sodass sie auch heute den geltenden verfassungsrechtlichen Rahmen für die Finanzen der Kirche bilden.

Nach Artikel 137 Absatz 1 WRV „besteht keine Staatskirche“. Damit sind die Finanzen der Kirchen aus der Verantwortung des Staates entlassen. Der Staat hat nicht die Aufgabe, für solide Finanzen der Kirchen oder anderer Religions- sowie Weltanschauungsgemeinschaften zu sorgen. Wenn ein Wirtschaftsunternehmen in eine finanzielle Schieflage gerät, kann es vorkommen, dass der Staat fördernd einspringt, etwa um Arbeitsplätze zu erhalten, nachteilige Folgen für den Markt zu dämpfen oder andere öffentlichen Interessen zu wahren. Um die finanzielle Stabilität von Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften darf sich der Staat nicht in der gleichen Weise kümmern. Erlaubt – unter Umständen sogar gleichheitsrechtlich geboten – ist dagegen eine Refinanzierung kirchlicher Tätigkeiten, die eine bestimmte öffentliche Aufgabe erfüllen, zum Beispiel die Kinderbetreuung in einem kirchlichen Kindergarten. Ihr Zweck ist die Erfüllung dieser bestimmten öffentlichen Aufgabe, wie sie auch durch nichtkirchliche Träger erfüllt wird, nicht aber eine davon unabhängige institutionelle Finanzierung der Kirche. Gleiches gilt für die Förderung kirchlicher Beiträge zu bestimmten Belangen des Gemeinwohls.⁰⁷

Die Finanzen der Kirchen gehen den Staat also grundsätzlich nichts an. Sie sind eine Angelegenheit der Kirchen; diese ordnen und verwalten sie gemäß Artikel 137 Absatz 3 Satz 1 WRV „selbständig innerhalb der Schranken des für alle geltenden Gesetzes“. Das darin gewährleistete Selbstbestimmungsrecht aller Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften schützt die Freiheit der Kirchen zur Gestaltung ihres Finanzwesens, zur Entscheidung über ihre Einnahmen und Ausgaben, zur Entgegennahme von Zuwendungen, zur Anlage und Verwendung ihres Vermögens, auch zur finanziellen Inanspruchnahme ihrer Mitglieder.⁰⁸ Es

07 Siehe allgemein Ute Mager, Förderung von Kirchen und anderen Religionsgemeinschaften durch den Staat, in: Dietrich Pirson et al. (Hrsg.), *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland*, Bd. 3, Berlin 2020³, § 68; Michael Droegge, Förderung der Kirchen und anderen Religionsgemeinschaften im Abgabenrecht, in: Pirson et al., § 74.

08 Vgl. Burkhard Kämper/Markus Schulten, Die Selbstbestimmung der Kirchen und anderen Religionsgemeinschaften über ihr Vermögen, in: Pirson et al. (Anm. 7), § 70.

wird ergänzt durch einen besonderen Schutz des kirchlichen Vermögens in Artikel 138 Absatz 2 WRV.⁹

Die „Schranken des für alle geltenden Gesetzes“ dürfen die Finanzen der Kirchen nicht anders regeln als die Finanzen anderer Rechtsträger, insbesondere nicht unter eine besondere staatliche Finanzaufsicht stellen. Außerdem müssen ihr Zweck und ihre Wirkung auf die Selbstbestimmung der Kirche, wie diese sie nach ihrem religiösen Selbstverständnis bewertet, in einem ausgewogenen Verhältnis stehen.

Innerhalb der so gezogenen Schranken des für alle geltenden Gesetzes unterliegt es somit der Selbstbestimmung der Kirchen, welches Maß an Transparenz und Öffentlichkeit sie für ihre Finanzen pflegen und nach welchen Maßstäben sie die kirchliche Finanzverantwortung ordnen. Die evangelischen Kirchen legitimieren ihre Finanzen durch die synodale und presbyteriale Budgetverantwortung¹⁰ und sorgen mit der Öffentlichkeit der Haushaltspläne und einer weitergehenden Öffentlichkeitsarbeit für Transparenz.¹¹ In der römisch-katholischen Kirche unterstehen die Finanzen der umfassenden Leitungsgewalt des Bischofs, in deren Rahmen verschiedene, aus gegebenem Anlass in jüngerer Zeit gründlich diskutierte Formen der Aufsicht und Kontrolle Platz haben.¹²

Dabei machen die Kirchen für die Ordnung ihrer Finanzen von den öffentlich-rechtlichen Organisations- und Handlungsformen Gebrauch, die ihnen Artikel 137 Absatz 5 WRV mit der Rechtsform einer Körperschaft des öffentlichen Rechts bereitstellt.

9 Vgl. Karl-Hermann Kästner, Der verfassungsrechtliche Schutz des Vermögens von Kirchen und anderen Religionsgemeinschaften, in: Pirson et al. (Anm. 7), § 69.

10 Vgl. Michael Germann, Die kirchliche Vermögensverantwortung nach evangelischem Kirchenrecht, in: Burkhard Kämper/Hans-Werner Thönnies (Hrsg.), *Die finanziellen Rahmenbedingungen kirchlichen Handelns. Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche*, Bd. 47, Münster 2013, S. 57–93, hier 79–81.

11 Vgl. Arne Kupke, Finanzverwaltungsrecht, in: Hans Ulrich Anke et al. (Hrsg.), *Handbuch des evangelischen Kirchenrechts*, Tübingen 2016, § 26, Rn. 7–12.

12 Vgl. Rüdiger Althaus, Strukturen kirchlicher Vermögen und kirchliche Vermögensverwaltung in der katholischen Kirche, in: Kämper/Thönnies (Anm. 10), S. 99–111; Claudia Leimkühler, Die Bedeutung von Aufsicht und Kontrolle in der kirchlichen Vermögens- und Finanzverwaltung, in: Kämper/Thönnies (Anm. 10), S. 129–153; Richard Puza, Die Verwaltung des Kirchenvermögens, in: Stephan Haering et al. (Hrsg.), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Regensburg 2015³, § 103.

VERSTÄNDNIS UND AUSGESTALTUNG DER KIRCHENSTEUER

Diese Rechtsform einer Körperschaft des öffentlichen Rechts gemäß Artikel 137 Absatz 5 WRV ist die Voraussetzung, unter der sodann Artikel 137 Absatz 6 WRV die so verfassten Religionsgemeinschaften „berechtigt, auf Grund der bürgerlichen Steuerlisten nach Maßgabe der landesrechtlichen Bestimmungen Steuern zu erheben“. Das ist die verfassungsrechtliche Grundlage der Kirchensteuer.¹³ Die Erhebung von Steuern durch öffentlich-rechtlich verfasste Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften versteht man richtig als eine Heranziehung ihrer Mitglieder zu finanziellen Beiträgen in öffentlich-rechtlicher Form. Ohne das Besteuerungsrecht bliebe den Kirchen zur Finanzierung durch Mitgliederbeiträge nur eine Form, die entweder unverbindlich oder nicht durchsetzbar oder aber, wie privatrechtliche Vereinsbeiträge, auf eine Durchsetzung vor den staatlichen Gerichten angewiesen wäre. Das Besteuerungsrecht stellt den Kirchen die effektiveren Verfahren der staatlichen Verwaltungs- und Vollstreckungshilfe bereit.

An die Stelle einer Besteuerung „auf Grund der bürgerlichen Steuerlisten“, die es nicht gibt und die daher sonst eigens für die steuererhebungsberechtigten Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften erstellt werden müssten, setzt das staatliche Kirchensteuerrecht, wie erwähnt, eine Zuschlagsteuer zur staatlichen Lohn- und Einkommensteuer. Sie wird von den staatlichen Finanzämtern festgesetzt, eingezogen und an die betreffende Religionsgemeinschaft weitergeleitet. Das entspricht dem Sinn des Artikel 137 VI WRV und schon nicht nur den Regelungs- und Verwaltungsaufwand auf allen Seiten, sondern auch das Steuergeheimnis der Kirchenmitglieder: Die Religionsgemeinschaften erfahren nicht, welches Einkommen ihre Mitglieder zu versteuern haben, sondern bekommen das Kirchensteueraufkommen ihrer Mitglieder in einer Summe überwiesen. Die Hilfe der staatlichen Finanzämter vergüten die Religionsgemeinschaften mit einem pauschalen Anteil ihres Steueraufkommens. Mit der Anlehnung der Kirchensteuer

¹³ Vgl. Felix Hammer, Die Kirchensteuer und das Besteuerungsrecht anderer Religionsgemeinschaften, in: Pirson et al. (Anm. 7), §72.

an den staatlichen Steuertarif verzichten die Kirchen auf eine eigene Steuerpolitik. Im Gegenzug können sie immerhin auf eine Vermutung der Gerechtigkeit für die Lastenverteilung nach einem demokratisch legitimierten Maßstab steuerlicher Leistungsfähigkeit verweisen.

Das Zusammenwirken zwischen staatlichem und kirchlichem Steuerrecht, staatlichen Finanzämtern und kirchlicher Verwaltung ist reich an Regelungsdetails und Einzelfragen, wirft aber keine grundsätzlichen Schwierigkeiten auf. Das in kirchlichen und außerkirchlichen Kreisen oft geäußerte Unbehagen mit der Kirchensteuer ist jedenfalls nicht mit verfassungsrechtlichen Zweifeln begründbar. Abgesehen davon, dass die Verfassung sie ausdrücklich vorsieht, entspricht sie in dem dargelegten Verständnis und in ihrer rechtspraktischen Ausgestaltung ganz der Trennung von Staat und Kirche und der Religionsfreiheit aller Steuerpflichtigen.

STAATSLEISTUNGEN UND IHRE ABLÖSUNG

Ein geringerer Anteil in den kirchlichen Finanzen, aber eine heute mindestens ebenso große öffentliche Aufmerksamkeit entfällt auf die Staatsleistungen an die Kirchen.¹⁴ Nach dem ersten Anschein sehen sie wie eine finanzielle Unterstützung der Kirchen durch die Bundesländer aus, denn diese zahlen sie nach vertraglicher Regelung als jährliche, dynamisierte Pauschalbeträge aus dem allgemeinen, steuerfinanzierten Staatshaushalt. Erst der Blick auf ihre Herkunft bringt zutage, dass es sich um die Kosten ungetilgter Altschulden des Staates handelt.

Die Trennung von Staat und Kirche stellte der Weimarer Verfassung 1919 die Aufgabe, auch einen überaus unübersichtlichen Bestand an finanziellen Einzelrechtsverhältnissen zwischen den Ländern und den Kirchen zu entflechten. Sie waren zu großen Teilen Dotationen infolge der erwähnten historischen Vorgänge der Säkularisation kirchlichen Vermögens, die an die Stelle der Eigenmittel der Kirche getreten und mit der ver-

¹⁴ Vgl. Michael Germann, Der Weg zur Ablösung der Staatsleistungen an die Kirchen. Wie die verfassungsrechtliche Pflicht nach Art. 140 GG i. V. m. Art. 138 Abs. 1 WRV zu erfüllen ist, Berlin 2022, www.kas.de. Einzelne Sätze daraus sind in den hier folgenden Text eingegangen. Weiterführende Nachweise bei Werner Heun, Staatsleistungen an die Kirchen und andere Religionsgemeinschaften, in: Pirson et al. (Anm. 7), §73.

mögensrechtlichen Verselbständigung der Kirche gegenüber dem Staat schon vor 1919 durch Gesetz, Vertrag oder andere Regelungen zu Rechtsansprüchen geworden waren. Die Weimarer Nationalversammlung wollte mehrheitlich die Trennung von Staat und Kirche nicht mit einer neuen Säkularisation belasten, sondern für beide Seiten möglichst wirtschaftlich neutral gestalten. Daher regelt Artikel 138 Absatz 1 WRV: „Die auf Gesetz, Vertrag oder besonderen Rechtstiteln beruhenden Staatsleistungen an die Religionsgesellschaften werden durch die Landesgesetzgebung abgelöst. Die Grundsätze hierfür stellt das Reich auf.“ Die darin also verfassungsrechtlich gebotene Ablösung bedeutet eine Aufhebung der Dauerleistungspflichten gegen einen Ersatz ihres wirtschaftlichen Wertes.

Dazu ist es bis heute – über 100 Jahre später – noch nicht gekommen. Immerhin ist der wesentliche Entflechtungszweck des Ablösungsgebots schon dadurch erreicht worden, dass die von den Bundesländern mit den Kirchen geschlossenen Staatskirchenverträge die Staatsleistungen zu pauschalen Gesamtzuschüssen zusammenfassen. So sind die Staatskirchenverträge als neue Rechtsgrundlagen an die Stelle der alten getreten. Auf dieser Grundlage werden die Staatsleistungen weitergezahlt, weil anfangs das Reich, nach Inkorporation des Ablösungsgebots in das Grundgesetz der Bund seine Pflicht zur gesetzlichen Regelung der Ablösungsgrundsätze niemals erfüllt hat und die Landesgesetzgeber auch von der auch unabhängig davon bestehenden Möglichkeit einer einvernehmlichen Ablösung keinen Gebrauch gemacht haben. Die Landesgesetzgeber haben stets auf das Fehlen eines „Grundsatzgesetzes“ des Reichs und dann des Bundes verwiesen. Der Bundesgesetzgeber hat jahrzehntlang „keinen Handlungsbedarf“ erkannt. Die Verfassungswidrigkeit dieses bundesgesetzgeberischen Unterlassens ist nie verfassungsgerichtlich festgestellt worden, weil allein die Länder zur Einleitung eines darauf gerichteten Verfahrens berechtigt sind, aber selbst nicht daran interessiert waren, die Erfüllung des Ablösungsgebots durchzusetzen. Initiativen zum Erlass eines Grundsatzgesetzes sind zur Zeit der Weimarer Republik aus fiskalischen Gründen steckengeblieben und nach 1949 nicht wieder aufgenommen worden. Die langfristige Entlastung der Landeshaushalte – im Jahr 2022 waren in der Summe 600 Millionen Euro zu zahlen – nach ei-

ner bis dahin unangenehmen Mehrbelastung versprach zu wenig politisches Prestige. Das Fehlverständnis der Staatsleistungen als Ausdruck staatlichen Wohlwollens gegenüber den Kirchen oder als finanzielle Anerkennung ihres Wirkens stilisierte die Ablösung zum kulturkämpferischen Signal. So ließ man die Staatsleistungen einfach weiterlaufen.

Erst neuerdings macht die Politik Anstalten, das Ablösungsgebot ernst zu nehmen. Nach einer 2020 im Bundestag hinsichtlich des Handlungsbedarfs weitgehend einmütig debattierten, aber von der die Bundesregierung damals tragenden Mehrheit abgelehnten Gesetzesinitiative hat sich die nach der Bundestagswahl 2021 gebildete Koalition vorgenommen, „in einem Grundsatzgesetz im Dialog mit den Ländern und den Kirchen einen fairen Rahmen für die Ablösung der Staatsleistungen“ zu schaffen. Die Ablösung kann auf verschiedene Weise bewirkt werden.¹⁵ Die Tilgung der Ablösungsschuld in einer Einmalzahlung ist wirklichkeitsfern, weil ihr Umfang die Landeshaushalte überfordern dürfte. Die Staatsleistungen entsprechen wirtschaftlich einem Zins auf die Ablösungsschuld. Die Ablösungsschuld entspricht also einem Kapital, dessen Erträge die Höhe der jährlichen Staatsleistungen erreichen und zugleich die Ertragskraft des Kapitals erhalten. Die Tilgung dieses Kapitals ließe sich aber über die Zeit strecken, wenn man die Jahresleistung um einen Tilgungsanteil erhöhte. Wie bei der Leistung auf einen Kredit würde der Zinsanteil progressiv sinken und der Tilgungsanteil entsprechend progressiv wachsen. Dieser Zahlungsfluss ließe sich auch in Schuldverschreibungen abbilden, mit denen die Bundesländer die Ablösung in den allgemeinen Schuldendienst integrieren könnten und mit der Übertragung der Schuldverschreibungen auf die Kirchen als Ablösungsgläubiger das Verfassungsgebot aus Artikel 138 Absatz 1 WRV sofort erfüllt hätten.

Bei der Ablösung der Staatsleistungen geht es um erhebliche Beträge für die Haushalte der Bundesländer und der staatsleistungsberechtigten Kirchen, wobei ihr Gewicht im Verhältnis zu den übrigen Finanzen über die Bundesländer und die Kirchen unterschiedlich verteilt ist. Umso wichtiger ist es, endlich eine verfassungsgemäße Rege-

¹⁵ Vgl. Michael Germann, *Instrumente zur Ablösung der Staatsleistungen an die Kirchen*, Berlin 2023, www.kas.de.

lung zu treffen. Nicht auf dem Spiel stehen hingegen die freiheits- und gemeinwohlförderlichen Kooperationsbeziehungen zwischen dem Staat und den Religionsgemeinschaften. Ihnen gegenüber ist die Ablösung der Staatsleistungen ebenso neutral wie gegenüber der zweckgebundenen Förderung und Refinanzierung des gemeinnützigen Wirkens von Religionsgemeinschaften aus öffentlichen Mitteln.

PERSPEKTIVEN FÜR DIE FINANZIERUNG DER KIRCHEN

Aus verschiedenen Beweggründen wird immer wieder darüber nachgedacht, ob die Finanzen der Kirchen in Deutschland nicht auf andere Füße gestellt werden sollten. Die Finanzierung aus Kirchensteuern wird oft als einzigartig im internationalen Vergleich dargestellt.¹⁶ Eine ähnliche Kirchenfinanzierung aus einer öffentlich-rechtlichen Abgabe kennen allerdings auch die Schweiz sowie die meisten skandinavischen Länder. In Österreich ist das unter der repressiven Kirchenpolitik der deutschen nationalsozialistischen Herrschaft eingeführte Kirchenbeitragsystem erhalten geblieben, das den Kirchen eine effektive Verwirklichung einer Mitgliederfinanzierung nach Leistungsfähigkeit erschwert.¹⁷ In einigen Ländern findet sich eine unmittelbare Finanzierung der Kirchen aus dem Staatshaushalt. Sie kommt unter der Trennung von Staat und Kirche in Deutschland nicht in Frage.

Das sollte auch für die Finanzierung von Religionsgemeinschaften aus einer staatlichen Steuer gelten, über deren Verwendung für eine Religionsgemeinschaft oder einen anderen begünstigten Zweck die Steuerpflichtigen selbst bestimmen dürfen, wie etwa in Italien („otto per mille“). Sie erscheint manchen hierzulande besonders gut geeignet, um die verbindliche Heranziehung von Steuerpflichtigen zur Finanzierung von Religionsgemeinschaften durch Elemente der Freiwilligkeit aufzulockern. Sie löst die Finanzierung aber von der Mitgliedschaft in einer Religionsgemeinschaft. Die Kirchensteuerpflicht des einzelnen Mitglieds besteht gegenüber seiner Religionsgemeinschaft und wird durch diese begründet. Jedes Mitglied kann sich durch Erklä-

rung des Austritts von ihr lösen. Im italienischen Modell tritt an ihre Stelle eine Verpflichtung gegenüber dem Staat zur Leistung einer Zwangsspende. Ihr kann sich kein Steuerpflichtiger entziehen; ohne Weiteres entziehen kann er sich aber der Inpflichtnahme durch seine eigene Religionsgemeinschaft, indem er seine Zwangsspende einem anderen Zweck widmet. Das unterläuft die bürgerliche Wirksamkeit finanzieller Pflichten aus der Mitgliedschaft und ist nur eine Variante der Kirchenfinanzierung aus dem Staatshaushalt, die der Trennung von Staat und Kirche nach Artikel 137 Absatz 1 WRV nicht entspricht.

Die Umstellung der kirchlichen Finanzierung von der Kirchensteuer auf Spenden ist eine Option, die jeder zur Erhebung von Steuern berechtigten Religionsgemeinschaft freisteht. Eine Finanzierung der Kirchen aus Spenden findet sich insbesondere in Nordamerika. Es gibt zahlreiche kleinere Religionsgemeinschaften, die als Körperschaften des öffentlichen Rechts nach Artikel 137 Absatz 5 und 6 WRV zur Erhebung von Steuern berechtigt sind, doch von diesem Recht keinen Gebrauch machen. Das könnten auch die großen Kirchen tun, ohne dass Artikel 137 WRV geändert werden müsste. Das Aufkommen müsste dann allerdings von einer Spendenkultur getragen sein, wie sie sich in Nordamerika entwickelt hat. Mit einer Gestaltung des kirchlichen Lebens nach den Vorstellungen der jeweils finanzkräftigsten Mitglieder wäre zu rechnen.

Gegenüber allen diesen Möglichkeiten zur Finanzierung der Kirche hebt sich die Kirchensteuer als eine relativ zum Mitgliederbestand effektive, staatsferne und gerechte Finanzierungsquelle ab. Der absehbar fortgesetzte Rückgang der Zahl der Kirchenmitglieder wird diese Finanzierungsquelle allerdings erheblich schwächer sprudeln lassen. Die Kirchen beginnen, sich darauf einzurichten.

MICHAEL GERMANN

ist Professor für Öffentliches Recht, Staatskirchenrecht und Kirchenrecht an der Juristischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, ehrenamtlich ist er unter anderem Mitglied der Synode der EKD.

michael.germann@jura.uni-halle.de

¹⁶ Vgl. Hammer (Anm. 13), Rn. 6–8.

¹⁷ Vgl. Stefan Mückl, Kirchensteuer und Kirchenbeitrag, in: Haering et al. (Anm. 12), § 102, hier S. 1544–1546.

SAKRALRAUMTRANSFORMATION

Überlegungen zur Umnutzung von Kirchenbauten

Stefanie Lieb

Seit gut 30 Jahren liefert das Thema „Kirchenumnutzung“ in Deutschland nicht nur im innerkirchlichen Umfeld, sondern auch im gesamtgesellschaftlichen Kontext brisanten Zündstoff in der Debatte um den Erhalt und die Zukunft von Kirchengebäuden. Generell sind abgebrochene, stillgelegte, umgebaute oder umfunktionierte Kirchen „kein historisch neues Phänomen“⁰¹ und lassen sich in allen Bauepochen vom Mittelalter bis in die Moderne nachweisen. Besonders in den Phasen von Säkularisationsprozessen, wie während der Reformation im 16. Jahrhundert oder zu Beginn des 19. Jahrhunderts mit der Einführung des Reichsdeputationshauptschlusses⁰², sind jeweils vermehrt die Aufgabe und Umnutzung von Kirchenbauten feststellbar. So wurde beispielsweise im 16. Jahrhundert die Kapelle eines Augustinerinnen-Klosters in Lemgo zu einem Schulraum umgebaut und -genutzt; im 19. Jahrhundert funktionierte man beispielsweise das Kloster Dalheim (Lichtenau/Westfalen) komplett zu einem landwirtschaftlichen Betrieb um.⁰³ Darüber hinaus zeigt sich, dass im gesamten Architekturbereich die Thematik der Multifunktionalität und Umnutzung keine Seltenheit ist, sondern eher ein „eingebautes“ Transformationspotenzial birgt, das je nach Bedarf abgerufen werden kann: Tempel werden zu Kirchen (Kathedrale in Syrakus), Industrieanlagen werden zu Museen (Zeche Zollverein in Essen) und Schlösser werden zu touristischen Hotspots (Schloss Neuschwanstein bei Füssen). Die Ursachen für eine Architekturumnutzung sind vielseitig, zumeist spielen ökonomische, ökologische sowie politisch-gesellschaftliche Gründe eine Rolle. Der mit der Transformation verbundene, oftmals bauliche Modernisierungsansatz geht von einem konservatorischen Erhalt der Gebäudesubstanz aus, einmal aus ressourcenschonenden Aspekten im Sinne einer Umbaukultur,⁰⁴ und des Weiteren, um als Erinnerungskultur den historischen Symbolwert des

Gebäudes und seines Genius Loci in die Gegenwart zu transferieren.⁰⁵

Für die letzten zwanzig Jahre muss man von einer erneuten Säkularisierungswelle bei Kirchenbauten sprechen, die nach wie vor ansteigt und deren Kipppunkt noch nicht abzusehen ist. Zwar waren 2012 beispielsweise lediglich rund 1,4 Prozent Kirchengebäude von Aufgabe, Abriss oder Umnutzung betroffen.⁰⁶ Inzwischen, gut zehn Jahre später, ist dieser Anteil jedoch bereits auf 4 Prozent angestiegen.⁰⁷ Bei einer Hochrechnung für die nächsten zehn Jahre würde man dann schon von fast 20 Prozent ausgehen müssen, was bedeuten würde, dass jede vierte bis fünfte Kirche nicht mehr in der Ursprungsnutzung als Gottesdienstraum Verwendung findet. Hinzu kommt der enorme Mitgliederschwund in beiden Kirchen, die damit einhergehenden reduzierten Kirchensteuereinnahmen sowie – in der katholischen Kirche – der extreme Priesterangel.⁰⁸ Es müsste also langfristig von Kirche und Gesellschaft gemeinsam diskutiert und entschieden werden, inwieweit Kirchengebäude weiterhin als urbane Markierungen und Stätten von Religion und Kultur in Deutschland eine Chance haben und mit welchen Transformationsstrategien und -praktiken sich neue, sozial konnotierte Möglichkeitsräume umsetzen ließen.⁰⁹

NUTZUNGSENGFÜHRUNG VERSUS ZWECKFREIHEIT?

Bei Kirchengebäuden wird, im Unterschied zu anderen Architekturgattungen, von einer relativen Nutzungseingeführung ausgegangen: Sie wurden als religiöse Versammlungsstätte für den christlichen Gottesdienst errichtet und weisen entsprechende Besonderheiten der liturgischen Nutzung auf: Protestantische und katholische Kirchen haben im Außenbau zumeist einen Kirchturm mit Glocken, im Inneren immer eine Altarstellung (zumeist gen Osten ausgerichtet), einen Predigt-

(Ambo, Kanzel) sowie einen Taufort (Taufkapelle, Taufbecken). Des Weiteren muss Platz für die zumeist sitzende Gottesdienstgemeinde vorhanden sein. Für den katholischen Kirchenraum kommen noch zwei weitere Sakramentsorte hinzu: der Tabernakel als Aufbewahrungsort der geweihten Hostien und der Beichtstuhl als Ort des Bußgesprächs.¹⁰ Diese Nutzungseingeführung ist allerdings eher theologisch gesetzt und dient auch als Grundlage für eine mögliche Definition des „sakralen“ oder „heiligen“ Raumes. Diese hat sich besonders im 20. Jahrhundert herauskristallisiert und wird bis heute unter dem Begriff der „Domus Ecclesiae“ weiter diskutiert:¹¹ Eine Kirche gilt dann als „sakral“, wenn die Funktion der „vierfachen Begegnung“ – mit dem transzendenten Gott, mit anderen Menschen, mit sich selbst, mit der Welt – in der liturgischen Feier und im Kirchenraum stattfinden kann.¹²

In einem vermeintlichen Gegensatz dazu steht die Nutzungseinordnung für den Kirchenraum aus architektonischer Sicht als besonders „zweckfrei“, denn, anders als bei vergleichba-

ren Gebäudetypen, „beeinflusst die beabsichtigte Nutzung des Bauwerks (...) nicht unmittelbar seine Architektur“.¹³ Der Schweizer Nachkriegskirchenarchitekt Walter Maria Förderer hat ab den 1960er Jahren seine skulpturalen Betonkirchen als „Gebilde von hoher Zwecklosigkeit“ bezeichnet und wollte damit besonders den künstlerisch-gestalterischen Wert eines Sakralbaus charakterisieren, der vom Nutzenden auch als „zweckfreies“ Architekturereignis wahrgenommen werden kann.¹⁴ Im modernen Kirchenbau wurde dann wiederum versucht, diese Zweckfreiheit und „gebaute Leere“ theologisch zu untermauern. So stattete etwa Rudolf Schwarz den Chorraum seiner Fronleichnamskirche in Aachen mit leeren weißen Wänden aus und markierte damit die göttliche Sphäre im Kirchenraum, die eigentlich vom Menschen nicht gestaltet und betreten werden kann, in der Wahrnehmung dieser konzeptionierten Leere jedoch eine Gotteserfahrung ermöglichen.¹⁵

So scheint mit der Nutzungsdefinition, architektonischen Gestaltung und Deutung des Kirchenraums als sakralem Ort ein Paradoxon vorzuliegen, das einerseits die Eingeführung der gottesdienstlichen Nutzung beinhaltet und andererseits die gebaute Zweckfreiheit des „Anderen

01 Markus Harzenetter, Kirchenumnutzungen als historisches Phänomen, in: Oliver Meys/Birgit Gropp (Hrsg.), Kirchen im Wandel. Veränderte Nutzung von denkmalgeschützten Kirchen, Düsseldorf 2010, S. 5–7, hier S. 5.

02 Der Reichsdeputationshauptschluss trat am 25. Februar 1803 in Deutschland in Kraft und lieferte die juristischen Grundlagen für die deutsche „Totalsäkularisation“. Darin wurde, geregelt, dass der gesamte Kirchenbesitz von Klöstern und Stiften an die Landesherren abgetreten werden musste, mit Ausnahme des Pfarrkirchenvermögens. In der Folge kam es unter anderem zu einem gewaltigen Abbruch von Kirchen oder ihrer Umfunktionalisierung zu Ställen, Logerräumen, Kasernen, Schulen. Vgl. dazu Harzenetter (Anm. 1), S. 5f.

03 Vgl. ebd., S. 4.

04 Vgl. Christoph Grafe/Tim Rienits (Hrsg.), Umbaukultur. Für eine Architektur des Veränderns, Dortmund 2022².

05 Vgl. Stefan Netsch, Strategie und Praxis. Die Umnutzung von Kirchengebäuden in den Niederlanden, Karlsruhe 2018, S. 2.

06 Vgl. Thomas Sternberg, Von hehrer Absicht zum konkreten Verlust. Zum Schicksal liturgisch nicht mehr genutzter Kirchenräume, in: Angelika Büchse et al. (Hrsg.), Kirchen. Nutzung und Umnutzung. Kulturgeschichtliche, theologische und praktische Reflexionen, Münster 2012, S. 59–70, hier S. 59.

07 Vgl. Evangelische Kirche in Deutschland (EKD), Kirchen und Gottesdienststätten in der evangelischen Kirche im Jahr 2019. EKD Statistik 2021, S. 8f., www.ekd.de/berichte-zu-kirchen-und-gottesdienststaetten-in-der-ev-kirche-44484.htm.

08 Vgl. Statistik „Das Ende der Volkskirchen“, in: Baukultur Nordrhein-Westfalen 3/2022, S. 40f.

09 Vgl. Stefanie Lieb, Sakralraumtransformationen: Kirche, Kita, Kolumbarium, in: Herder Korrespondenz. Monatsheft für Gesellschaft und Religion 7/2023, S. 34–37.

10 Vgl. hierzu Albert Gerhards, Wenn Gott und Mensch sich begegnen. Kirchenräume verstehen, Kevelaer 2011.

11 Vgl. Maximilian Gigl, Sakralbauten. Bedeutung und Funktion in säkularer Gesellschaft, Freiburg/Br. 2020, S. 90ff.

12 Vgl. Thomas Sternberg, Suche nach einer neuen Sakralität? Über den Kirchenraum und seine Bedeutung, in: Dirk Ansoerge/Christoph Ingenhoven (Hrsg.), Raumerfahrungen. Raum und Transzendenz. Beiträge zum Gespräch zwischen Theologie, Philosophie und Architektur, Bd. 1, Münster 1999, S. 62–81; Albert Gerhards/Johannes Stückelberger, Liturgie und Raum – in konfessioneller Perspektive, in: Birgit Jerggle-Merz/Benedikt Kranemann (Hrsg.), Liturgie und Konfession. Grundfragen der Liturgiewissenschaft im interkonfessionellen Gespräch, Freiburg/Br., S. 255–273.

13 Vgl. Rainer Fisch, Umnutzung von Kirchengebäuden in Deutschland. Eine kritische Bestandsaufnahme, Bonn 2008, S. 33ff.

14 Vgl. Zara Reckermann, „Gebilde von hoher Zwecklosigkeit“. Walter Maria Förderers Gratwanderung zwischen Architektur und Skulptur am Beispiel von St-Nicolas in Hérémence, Weimar 2009.

15 Vgl. Rudolf Schwarz, Kirchenbau. Welt vor der Schwelle (1960). Neudruck Regensburg 2007, S. 29. Zit. nach Stefanie Lieb, Atmosphäre – eine geeignete Gestaltungskategorie für Räume aus dem Geist der Liturgischen Bewegung?, in: Yvonne Dohna Schlobitten/Albert Gerhards (Hrsg.), Ästhetische Bildung am Ort der Erfahrung – eine Wiederbegegnung mit Romano Guardini und Rudolf Schwarz auf Burg Rothenfels, Regensburg 2023, S. 55–65, hier S. 62.



Aachen, Fronleichnamskirche, Innen, Chor

Foto: Stefanie Lieb



Mönchengladbach, Kletterkirche. Beispiel für eine denkmalgerechte, reversible Umnutzung

Foto: Stefanie Lieb

Ortes“ oder der „Heterotopie“¹⁶ proklamiert. Im ersten Fall wird eine „angemessene“ Umnutzung der Kirche theologisch problematisiert, im zweiten Fall wird das Umnutzungspotenzial eines Kirchengebäudes aufgrund seiner gestalterischen „Zweckfreiheit“ architektonisch regelrecht angeboten. Es sind also zunächst diese zwei unterschiedlichen Perspektiven von Theologie und Architektur auf die Thematik „Sakralraumtransformation“, die häufig zu Missverständnissen führen und den Konflikt entstehen lassen. Als dritter Player in der Debatte kommt bei einer Denkmalkirche nun noch die Denkmalpflege ins Spiel, die im Sinne des Erhalts von identitätsstiftendem baukulturellem Erbe die umgenutzte Kirche weiterhin äußerlich und innerlich als Sakralraum erkennbar belassen möchte.

Auch hier ergibt sich der Konflikt über die Nutzungsfrage: „Denkmalpfleger:innen bewerten eine Kirche von außen nach innen, nach der Stellung in der gebauten Gemeinschaft. Dem gegenüber blicken Theolog:innen von innen nach außen. Ein Gottesdienstraum wird durch seine

geistliche Nutzung geadelt. Oder, in der Umkehrprobe: Eine entwidmete oder profanierte Kirche bleibt für die Inventarisator:innen eine Kirche, deren bauliche Kennzeichen zu schützen sind. Für die beiden großen christlichen Konfessionen hingegen verliert ein Gottesdienstraum – formell gesehen – seinen Wesenskern, sobald sich die Gemeinde von ihm verabschiedet.“¹⁷

BEGRIFFLICHKEITEN UND RECHTSLAGE

Es mag sein, dass der bisherige konfliktreiche Diskurs über die Transformation von Kirchengebäuden bereits in einem unterschiedlichen Verständnis und einer differierenden Deutung der Begrifflichkeiten begründet liegt. Während man in der Architektur und der Denkmalpflege den Terminus „Um-

¹⁶ Vgl. Michel Foucault, *Andere Räume* (1968), in: Karlheinz Barck (Hrsg.), *Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik*, Leipzig 1992, S. 34–46.

¹⁷ Karin Berkemann, *Auf der Lichtung. Kirchenräume als öffentliche Orte*, in: Barbara Welzel/Heide Barrenechea/Ulrike Sommer (Hrsg.), *Kirchturmdenken 2.0. Sakralbauten in ländlichen Räumen: Ankerpunkte lokaler Entwicklung und Knotenpunkte überregionaler Vernetzung*, Bielefeld 2023, S. 216–221, hier S. 219.

nutzung“ wertfrei und fachgerecht versteht, ist er für die Theologie in der Anwendung auf einen Kirchenraum nur schwer zu verifizieren. Hier spricht man lieber von einer „Neunutzung“, da die „Umnutzung“ bereits die „Endnutzung“, die Aufgabe als Sakralraum, und damit die Entwidmung suggeriere.¹⁸ Tatsächlich finden sich 2003 in den beiden ersten Richtlinien zum Umgang mit aufzugebenden Kirchengebäuden von katholischer und evangelischer Seite zu dieser Thematik noch recht radikale Ansichten: Der Abriss einer Kirche sei zwar eine „ultima ratio“, jedoch einer „unangemessenen Umnutzung“ (dazu zählt in der katholischen Kirche nach wie vor auch die Nutzung durch eine islamische Gemeinde!) vorzuziehen.¹⁹ Die Kirchen sehen sich selbst nach der Entwidmung eines Kirchenraums, der durch dieses liturgische Ritual zum „Profanbau“ degradiert wird, weiterhin in der Verantwortung, denn nach wie vor stehe das Kirchengebäude mit seinem zeichenhaften Äußeren für seinen ursprünglichen sakralen Zweck.²⁰ Deshalb sei auch, selbst bei einem Verkauf des Gebäudes, nicht jede Art und Intensität der Nachnutzung möglich, da diese wiederum „die religiösen Gefühle“ der christlichen Gläubigen vor Ort verletzen könne.²¹ Auch an dieser Stelle zeichnet sich wieder ein Paradoxon ab: Einerseits wird die liturgische Entwidmung als säkularisierende „Entladung“, sakrale Aufgabe und „Freigabe“ zur Umnutzung durchgeführt, andererseits aber die dadurch möglichen Neunutzungen mit einem Transformationspotenzial für hybride synergetische Räume²² für Kirche und Gesellschaft nicht zugelassen. Selbst kirchenrechtlich wird dieser Umstand einer frühzeitigen

Entwidmung des Kirchengebäudes eher kritisch gesehen: Es gäbe etliche Arten von Umnutzungen mit einer verbleibenden liturgischen Nutzung, etwa einer zusätzlichen kommunalen oder kulturellen Mitnutzung, sowie eine neue liturgische Nutzung wie das Kolumbarium, bei denen eine vorherige Profanierung zumindest kirchenrechtlich infrage gestellt werden könnte.²³ Der Theologe und Kirchenrechtler Thomas Schüller stellt 2020 fest, dass „kirchenrechtlich sehr viel dafür“ spreche, „sehr zurückhaltend bei der Profanierung von Kirchen zu sein und doch gleichzeitig auf die konkreten Bedarfe bei dem Erhalt des Kirchengebäudes variable, hybride Nutzungskonzepte zu entwickeln.“²⁴

BEDROHT: NACHKRIEGSKIRCHEN

Eine Bautengruppe innerhalb der etwa 45 000 Kirchengebäude in Deutschland ist besonders von der Abwicklung betroffen: die Nachkriegskirchen, also Kirchen und Gemeindezentren, die im Zeitraum zwischen 1950 bis in die 1970er Jahre entstanden sind. Ihr Anteil am Gesamtkirchenbestand ist in manchen Regionen Deutschlands sehr hoch, so etwa in Nordrhein-Westfalen mit rund 2000 Objekten, einem Bundesland, das im Zweiten Weltkrieg stark von Zerstörung betroffen war und in dem viele Kirchen wiederaufgebaut und etliche neu errichtet wurden.²⁵ Wir haben es hier (noch!) mit der höchsten quantitativen und qualitativen Dichte von Nachkriegskirchen weltweit zu tun. Dieses Alleinstellungsmerkmal wird immer wieder von der Denkmalpflege bei kirchlichen Gebäudeabwicklungsprozessen als Appell ins Spiel gebracht, ver-

18 Vgl. zu den Begriffsdifferenzierungen wie „Umnutzung“, „Nutzungserweiterung“, „Teilumnutzung“ und „Neunutzung“ auch Fisch (Anm. 13), S. 134.

19 Vgl. Arbeitshilfe 175 der Deutschen Bischofskonferenz vom 24. September 2003, Umnutzung von Kirchen. Beurteilungskriterien und Entscheidungshilfen, Bonn 2003; Was ist zu bedenken, wenn eine Kirche nicht mehr als Kirche genutzt wird?, Leitlinien des Theologischen Ausschusses der VELKD und des DNK/LWB 122/2003, in: Henner Herrmanns/Ludwig Tavenier (Hrsg.), Das letzte Abendmahl. Umnutzung, Verkauf und Abriss von Kirchengebäuden in Deutschland, Weimar 2008, S. 143–192.

20 Vgl. Stefan Krämer, Kirchen und ihre Zukunft. Herausforderung und Verantwortung für die ganze Gesellschaft, in: Wüstenrot-Stiftung (Hrsg.), Kirchengebäude und ihre Zukunft. Sanierung – Umbau – Umnutzung, Ludwigsburg 2017, S. 8–21, hier S. 15.

21 Arbeitshilfe 175 (Anm. 19), S. 20.

22 Vgl. Alexander Deeg/Kerstin Menzel, Potenziale spannungsreicher Kooperationen. Begriff und Praxis hybrider Kirchennutzung, in: Albert Gerhards (Hrsg.), Kirche im Wandel.

Erfahrungen und Perspektiven, Veröffentlichung der DFG-Forschungsgruppe TRANSARA „Sakralraumtransformation“, Bd. 1, Münster 2022, S. 171–189.

23 Vgl. Reinhild Ahlers, Kolumbarium, Kindergarten, Kulturzentrum. Kirchenrechtliche Aspekte der Umnutzung von Kirchen, in: Büchse et al. (Anm. 6), S. 99–107.

24 Thomas Schüller, Hybride Nutzung von Kirchen – praktische Erfahrungen aus einem Bistum und kirchenrechtliche Notizen, in: Gerhards (Anm. 22), S. 157–170, hier S. 161.

25 Vgl. Godehard Hoffmann/Jürgen Gregori, Moderne Kirchen im Rheinland, Arbeitsheft der rheinischen Denkmalpflege 81, Worms 2014; Martin Bredenbeck, Die Zukunft von Sakralbauten im Rheinland, Regensburg 2015; Stefanie Lieb, Zwischen kunsthistorischer Materialität, Denkmalwert, sakralem Anspruch und Immobilienökonomie: Nachkriegskirchenbauten in der Identitätskrise – oder in der Neu(er)findung per Transformation, in: Gerhards (Anm. 22), S. 107–119.

halt aber häufig ungehört, solange die Nachkriegskirche nicht unter Denkmalschutz steht. Wenn der Denkmalstatus allerdings vorliegt, werden oft die notwendigen Sanierungs- und Umbaumaßnahmen, auch im Zuge einer geplanten Umnutzung, erschwert. Dies erscheint zunächst als ein Dilemma, lässt sich jedoch durch Kompromissbereitschaft und Kreativität aller Beteiligten meist doch lösen. Die „Abrisswut“ von Nachkriegskirchen in den 2000er Jahren, bei der das Bistum Essen mit einem radikalen Abwicklungsprogramm voranschritt²⁶, ist nun einer größeren Sensibilität für den kunsthistorischen Wert dieser Gebäude gewichen. Dennoch macht sich oft, wenn für eine Kirchengemeinde die Transformation ihres Nachkriegsgebäudes aufgrund finanzieller Engpässe ansteht, große Ratlosigkeit bemerkbar, da vielfach die fachliche Expertise und Wertschätzung für diese modernen Bauten fehlt.²⁷ In den letzten 15 Jahren lassen sich allerdings vermehrt Beispiele von hervorragend transformierten und umgebauten Nachkriegskirchen in ganz Deutschland anführen: beispielsweise die ehemalige katholische Kirche St. Ursula in Hürth bei Köln von Gottfried Böhm, die 2010 zu einer Kunstgalerie umgenutzt wurde;²⁸ die evangelische Dornbuschkirche in Frankfurt am Main, die 2006 durch Rückbau einen verkleinerten Gottesdienstraum und einen zusätzlichen Außenraum erhielt;²⁹ die Transformation der evangelischen Trinitatiskirche in Mannheim von Helmut Striffler zu einem Veranstaltungsort für Tanz seit 2015;³⁰ die Gerhard-Uhlhorn-Kirche in Hannover, die bis 2019 unter Beibehalt der Sakralraum-Anmutung zu einem Studierendenwohnheim umgebaut wurde.³¹ Eine Hauptthese für den zukünftigen Umgang mit bedrohten

26 Vgl. Herbert Fendrich/Georg Kronenberg, „Wind of Change?“ Was das Bistum Essen mit seinen Kirchen macht, in: Büchse et al. (Anm. 6), S. 141–168.

27 Vgl. Karin Berkemann, Öffentliche Theologie für ein modernes Kulturerbe – die Idee hinter dem Kirchbauportal „invisibilis“, in: Gerhards (Anm. 22), S. 93–106.

28 Vgl. Kerstin Wittmann-Englert, Starke Zeichen. Zur Wirkung und Wahrnehmung von Kirchengebäuden, in: Wüstenrot-Stiftung (Anm. 20), S. 22–37, hier S. 33f.

29 Vgl. Wüstenrot-Stiftung (Anm. 20), S. 146–151.

30 Vgl. Walter Zahner (Hrsg.), Kirche Raum Gegenwart. Ausstellungskatalog der Dt. Gesellschaft für christl. Kunst e. V., München–Berlin 2023, S. 79–87.

31 Vgl. Hartmut Möller, Schlafen statt beten, 14.2.2021, www.db-bauzeitung.de/bauen-im-bestand/wohnen-kirche-hannover-pfitzner-moorkens/#slider-intro-4.



Dornbusch-Kirche Frankfurt am Main; Rückbau des Kirchenraums und Gewinnung eines Kirch-/Spiel-Platzes

Foto: Stefanie Lieb

Nachkriegskirchen könnte lauten, dass gerade diese mit ihrem großzügigen, klaren und „neutraleren“ Raumangebot auch aufwendigere Transformationen mit Umbau und einer liturgischen Teilnutzung ermöglichen.

Als abschließendes Beispiel in diesem Kontext sei die ehemalige katholische Erlöserkirche in Aachen aufgeführt, die 2016 zu einem Kirchenkolumbarium umgenutzt wurde. Das große kubische Kirchengebäude von Johannes Viethen von 1970 stand aufgrund fehlender Gottesdienstbesuche zur Disposition, und die Kirchengemeinde war angehalten, ein ökonomisch tragfähiges Transformationsmodell für die nicht denkmalgeschützte Nachkriegskirche zu entwickeln. Sie entschied sich für das im Bistum Aachen inzwischen etablierte Konzept des Kirchenkolumbariums, eines Indoor-Friedhofs mit Urnengrabstätte.³² Das Architekturbüro Birk/Sommer entwarf für die rechtwinklige, nüchterne Kirchenhalle eine Binnenarchitektur aus fünf im Raum verteilten, zylinderförmigen Kapellen, die gleichzeitig die Urnenwände darstellen. Die ursprünglich sachliche Farbgebung der Materialien Beton und Backstein wurde durch die Farbtöne Gold und Schwarz in der Chorwand sowie an den Urnenkapellen zu einer feierlichen Wirkung aufgewer-

32 Vgl. Kirche im Bistum Aachen, Kolumbarium (ehemals Grabeskirche), www.bistum-aachen.de/Gemeindearbeit/Kolumbarium/; Sieglinde Klie, Bestatten in Kirchen, Erinnerungslandschaften, Bestattungskultur, in: Gerhards (Anm. 22), S. 137–149; Birgit Franz/Gudrun Gotthardt (Hrsg.), Erweiterte Nutzung von Kirchen – Kirchen als letzte Ruhestätte, Kolumbarien als Lösung für kirchliche Strukturfragen?, Berlin 2015.



Ehemalige Erlöserkirche in Aachen, seit 2020
Columbarium St. Donatus

Foto: Stefanie Lieb

tet. Insgesamt zeigt sich an diesem Beispiel einer transformierten Nachkriegskirche, wie ein Umbau unter Rücksichtnahme auf das Bestehende und mit der klaren Vision einer nachhaltigen, auch liturgischen Umnutzung gelingen kann.³³

RESONANZRÄUME FÜR DIE GEGENWART

Wir sollten neben der ganzen Ökonomie-gesteuerten Zukunftsplanung auch überlegen, wofür wir im Hier und Jetzt Kirchengebäude brauchen. Und diese Frage kann auch die Suche nach dem Stellenwert von christlicher beziehungsweise von Religion überhaupt in der heutigen deutschen Gesellschaft beinhalten. Wenn der Soziologe Hartmut Rosa in seiner jüngsten Schrift „Demokratie

braucht Religion“³⁴ mehr „Resonanzräume“ fordert, dann meint er damit zunächst soziale Refugien und Konstellationen, in die sich eine Gesellschaft im Krisenmodus zurückziehen kann, und in denen sie innehält und das Zuhören wieder erlernt. Die latente Krisensituation in Deutschland bezeichnet er als „rasenden Stillstand“:³⁵ Die Gesellschaft sehe sich gezwungen, sich an einem ökonomischen Wachstumsideal auszurichten, verliere bei dieser ständigen Wachstumsbewegung aber den Sinn und verharre in der Krise. Es entstehe ein systematisches „Aggressionsverhältnis zur Welt“, weil die „To-do-Liste explodiert“ und der Burn-out an jeder Ecke lauert. Rosa analysiert diese Krise als eine gestörte Weltbeziehung und empfiehlt die bewusste Entschleunigung hin zu einem demokratisch-salomonischen Weltverhältnis des „hörenden Herzens“.³⁶ Dem Anderen zuhören, sich mit dem Herzen auf den Anderen einlassen, sei ein Weg, um aus der Spirale des sinnlosen „rasenden Stillstands“ auszusteigen und einen Neuanfang zu ermöglichen. Die dafür notwendigen Resonanzräume findet Rosa in der Musik, in der Kunst und auch in der Religion. Letztere verfüge über entsprechende soziale und materiale Räume, in denen sich Resonanz ereignen könne: „Wenn Sie in eine Kirche gehen, gibt es dort nichts, was Sie sozusagen verfügbar machen können, was Sie unter Kontrolle bringen können. Der Aggressionsmodus findet da gar kein Ziel.“³⁷ Rosa warnt aber auch, dass, wenn die Gesellschaft diese Form der Beziehungsmöglichkeit des Resonanzraumes vergesse oder verliere, sie endgültig als demokratisches Gemeinwesen „erledigt“ sei.³⁸

Die Kirchen selbst sind also angehalten, ihre Gebäude nicht ausschließlich unter immobilienwirtschaftlichen Aspekten zu bewerten, sondern sie auch als wichtige Resonanzräume für eine säkularisierte und pluralistische Gesellschaft anzusehen und weiterhin bereit zu stellen. Der Erhalt und die Transformation dieser kirchlichen Resonanzräume ist ein großer struktureller Wandlungsprozess, in etwa vergleichbar mit dem Strukturwandel in den 1980er Jahren im Ruhrge-

33 Vgl. Martina Schmitz, Das Columbarium St. Donatus in Aachen-Brand. Kunsthistorische Aspekte der Transformation einer Nachkriegskirche zum Bestattungsort, Bachelorarbeit im Fach Kunstgeschichte, Universität zu Köln 2023 (unveröffentlicht); Albert Reinstra (Hrsg.), Kerkgebouwen. 88 inspirerende voorbeelden van nieuw gebruik – van appartement tot zorgcomplex, Wageningen 2020.

34 Hartmut Rosa, Demokratie braucht Religion, München 2022.

35 Ebd., S. 21.

36 Ebd., S. 53.

37 Ebd., S. 68.

38 Ebd., S. 74.



Rettung und Weiterbau einer Kirchenruine zur Fahrradkirche in Markkleeberg-Zöbiger.

Foto: Stefanie Lieb

biet, bei dem Industriebrachen und leerstehende Fabriken zur heute etablierten Industriekultur weiterentwickelt wurden. Zwei Handlungsstrategien erweisen sich dabei als hilfreich: zum einen die Erkenntnis, dass der Erhalt und die Umnutzung von Kirchen eine gesamtgesellschaftliche Aufgabe ist und entsprechend finanziell und strukturplanerisch gefördert werden muss. Und zweitens, dass die Transformation im Mikrokosmos starten sollte, also jeweils vor Ort, mit den dort lebenden Menschen und ihren Interessen und Bedürfnissen.³⁹ Gute Beispiele finden sich in diesem Zusammenhang im Übrigen in Mittel- und Ostdeutschland, wo bei einem weitaus geringeren christlichen Anteil in der Bevölkerung ein hohes bürgerschaftliches Engagement für den Erhalt und die Transformation der „eigenen“ Kirche im Dorf oder Stadtviertel anzutreffen ist.⁴⁰

Last but not least wäre es auch ein zukunftsweisendes Zeichen, wenn Kirche und Gesellschaft

³⁹ Vgl. Lieb (Anm. 9), S. 37.

⁴⁰ Vgl. dazu Evangelische Kirche in Mitteldeutschland et al. (Hrsg.), 500 Kirchen 500 Ideen. Neue Nutzung für sakrale Räume, Berlin 2017.

Kirchengebäude neben der Aufrechterhaltung als Orte für Religion und Kultur auch als ikonische „Umbau-Gebäude“ im Sinne des Umweltschutzes kreativ umrüsten würden: Um die dringend notwendige Reduktion von CO₂-Emissionen zu erreichen, sollte generell von jedem Abriss und Neubau im Baubereich abgesehen werden. Auf großen Kirchendachflächen lassen sich selbstverständlich Solarpaneele anbringen, ohne dass es der „sakralen“ Wirkung einen Abbruch tut. Lediglich bei empfindlichen mittelalterlichen Dächern ist hier im denkmalpflegerischen Sinne Vorsicht geboten.

In der Weiterführung von Hartmut Rosas Aufruf „Demokratie braucht Religion“ könnte man abschließend ergänzen: Eine demokratische Gesellschaft braucht ihre Resonanzräume, auch zum Beispiel in Form der vielzähligen Kirchenräume, die nach wie vor in Deutschland vorhanden sind. Es gilt *jetzt* ihre Potenziale zu entdecken und die notwendigen Transformationsprozesse zu wagen.

STEFANIE LIEB

ist apl. Professorin am Kunsthistorischen Institut der Universität zu Köln und Studienleiterin an der Katholischen Akademie Schwerte. Sie leitet das Teilprojekt „Kunsthistorische Prozesse der Sakralraumtransformation im Raum Aachen und Leipzig“ der DFG-Forschungsgruppe TRANSARA (Sakralraumtransformation in Deutschland).
stefanie.lieb@uni-koeln.de

Herausgegeben von der
Bundeszentrale für politische Bildung
Adenauerallee 86, 53113 Bonn

Redaktionsschluss dieser Ausgabe: 15. September 2023

REDAKTION

Lorenz Abu Ayyash
Anne-Sophie Friedel
Jacob Hirsch (Volontär)
Sascha Kneip
Johannes Piepenbrink
Martin Schiller (verantwortlich für diese Ausgabe)
Hannah Stadler (Praktikantin)
apuz@bpb.de
www.bpb.de/apuz
www.bpb.de/apuz-podcast
twitter.com/APuZ_bpb

Newsletter abonnieren: www.bpb.de/apuz-aktuell
Einzelausgaben bestellen: www.bpb.de/shop/apuz

GRAFISCHES KONZEPT

Charlotte Cassel/Meiré und Meiré, Köln

SATZ

le-tex publishing services GmbH, Leipzig

DRUCK

Frankfurter Societäts-Druckerei GmbH & Co. KG,
Mörfelden-Walldorf

ABONNEMENT

Aus Politik und Zeitgeschichte wird mit der Wochenzeitung
Das **Parlament** ausgeliefert.
Jahresabonnement 25,80 Euro; ermäßigt 13,80 Euro.
Im Ausland zzgl. Versandkosten.
Fazit Communication GmbH
c/o Cover Service GmbH & Co. KG
fazit-com@cover-services.de

Die Veröffentlichungen in „Aus Politik und Zeitgeschichte“ sind keine Meinungsäußerungen der Bundeszentrale für politische Bildung (bpb). Für die inhaltlichen Aussagen tragen die Autorinnen und Autoren die Verantwortung. Beachten Sie bitte auch das weitere Print-, Online- und Veranstaltungsangebot der bpb, das weiterführende, ergänzende und kontroverse Standpunkte zum Thema bereithält.

ISSN 0479-611 X



Die Texte dieser Ausgabe stehen unter einer Creative Commons Lizenz vom Typ Namensnennung-Nicht Kommerziell-Keine Bearbeitung 4.0 International.



APuZ

Nächste Ausgabe
40–41/2023,
30. September 2023

TÜRKEI



APuZ

AUS POLITIK UND ZEITGESCHICHTE

www.bpb.de/apuz