

Gleichheit und Differenz in der Religionspolitik – was fordert das Neutralitätsprinzip?

Von Hans-Richard Reuter

Ob sie sich nun an Kruzifixen, Kopftüchern und Minaretten oder am Religionsunterricht und der Verleihung korporativer Rechte für Religionsgemeinschaften entzünden – mit der neuen öffentlichen Sichtbarkeit und gleichzeitigen Pluralisierung des Religiösen gehen Konflikte einher, die grundsätzliche Fragen der Religionspolitik aufwerfen. Werden solche Konflikte hierzulande dadurch genährt, dass der wachsende weltanschaulich-religiöse Pluralismus »auf eine religionspolitische Verfassung von Politik und Gesellschaft [trifft], die sich, trotz aller Justierungen durch Gesetzgeber, Verwaltung und Gerichte, durch eine religiös-christlich-großkirchliche Schlagseite auszeichnet, die Religion, Christentum und den beiden großen Kirchen einen privilegierten Status und besondere Rechte gewährt und sie in besonderem Maße fördert«? Der Politikwissenschaftler Ulrich Willems stellt diese Diagnose nicht im Interesse laizistischer Forderungen nach radikaler Trennung von Staat und Religion. Er versteht sie vielmehr als Anstoß zu einer Neuinterpretation des Prinzips der weltanschaulichen Neutralität, und zwar als Prinzip des »gleichen – auch symbolischen – Abstandes von Staat und Politik gegenüber den religiösen und weltanschaulichen Überzeugungen der Bürgerinnen und Bürger sowie ihrer kollektiven Ausdrucks- und Aktionsformen«.¹ Aber was bedeutet solche Äquidistanz genau?

Gegenläufig hierzu meldet sich neuerdings ein kulturkampfbereiter staatsrechtlicher Revisio-nismus zu Wort, der den in ständiger Verfassungsrechtsprechung entwickelten Grundsatz der weltanschaulich-religiösen Neutralität des Staates² in Frage stellt. So konstatiert Christian Hillgruber unter Verweis auf das Menschenwürdeprinzip, die freiheitlich-demokratische Grundordnung und die Präambel des Grundgesetzes, dem darin wertgebundenen Staat sei eine neutrale Haltung zu allen Religionen weder geboten noch möglich: Wenn der Staat auch religiös motiviertes Verhalten wie Witwenverbrennungen und Menschenopfer verbieten dürfe, so eben auf Grund »seines eigenen Glaubens an bestimmte Werte« und der erforderlichen, »wenn auch mittelbare[n], staatliche[n] Überprüfung der Glaubenslehren und -praxis der jeweiligen Religion auf ihre Vereinbarkeit mit der grundgesetzlichen Wertordnung«. Diese Erkenntnis solle »den Weg freimachen für eine unbefangene staatliche Religionspolitik, die nicht alle Religionsgemeinschaften über einen Kamm schert, sondern Unterschiede macht und daher staatlichen Schutz und staatliche Förderung bewusst ungleich verteilt«.³ Und nach Arnd Uhle soll der Zugang zu »institutionellen staatskirchenrechtlichen Vergünstigungen« davon abhängen, dass eine Religionsgemeinschaft bereit und geeignet ist, »im Rahmen ihres Wirkens aus freien Stücken die abendländische Kulturidentität wirkmächtig zu unterstützen«.⁴ Auch Paul Kirchhof meint, bei der finanziellen und organisatorischen Förderung von Religionsgemeinschaften müsse der Staat

entscheiden, »welche kirchlichen Lehren und Lebensformen seine Kultur tragen und historisch entfaltet haben, welche Lehren für ihn eher schädlich und hinderlich sind«.⁵ Was also erfordert der religiöse Pluralismus: differenzbewusste Verabschiedung oder gleichheitsorientierte Neuinterpretation des Neutralitätsprinzips?⁶

1. Die moralische Pointe der mit der Entstehung des neuzeitlichen Staates aufs engste verbundenen Rahmensäkularisierung des Rechts⁷ besteht in der weltanschaulich-religiösen Selbstbeschränkung des Staates um der Freiheit seiner Bürger willen. Liberale Theorien behaupten deshalb mit guten Gründen einen Vorrang des Rechts vor dem Guten: Die rechtlichen Normen der äußeren Freiheitskoexistenz, die für alle Rechtsgenossen gelten, haben Vorrang vor den weltanschaulich-religiösen Vorstellungen vom Guten, die die identitätsbestimmenden Lebensformen von Einzelnen oder Gemeinschaften prägen. Darin stimmen liberale Theorien überein, nicht jedoch in der Begründung des Neutralitätsgebots. Der weltanschauliche Liberalismus sieht es in einem Menschenbild begründet, das gekennzeichnet ist durch die Entscheidungsfreiheit der Person gegenüber allen ihr vorgegebenen Bindungen, d.h. durch die negative *Freiheit von* ihnen. Neutralität von Recht und Staat bedeutet dann, dass religiöse Vorstellungen vom Guten möglichst auf die Privatsphäre zurückgedrängt werden müssen. Doch die Option für ein strikt individualistisches, durch abstrakte Entscheidungsfreiheit gekennzeichnetes Menschenbild ist keineswegs neutral, sondern selbst einer bestimmten weltanschaulichen Position verhaftet. Eine angemessenere – und mit der reformatorischen Grundunterscheidung von geistlichem und weltlichem Regiment kompatible – Begründung des Neutralitätsgebots gibt der politische Liberalismus⁸: Er favorisiert mit dem Ideal der Entscheidungsfreiheit nicht ein umfassendes Verständnis der Person, sondern beschränkt es auf die Rechtsperson. Und die durch das Recht garantierte negative Freiheit betrachtet er nicht als die ›wahre‹ Freiheit, sondern als Schutzhülle für die positive *Freiheit zu* einem guten und sinnerfüllten Leben.

Die Neutralität von Recht und Staat erfordert dann aber nicht, dass das Recht von religiös-weltanschaulichen Bezügen vollständig frei zu sein hätte. Sie gebietet vielmehr erstens die *Neutralität der Begründung*: Bevor religiös-weltanschauliche Vorstellungen des Guten in das Recht eingehen, müssen sie den Test der Verallgemeinerungsfähigkeit und wechselseitigen Rechtfertigungsfähigkeit unter freien und gleichen Staatsbürgern bestehen. Die Konsequenz: In solchen Fragen des Guten, die unter den Bürgern unumstritten sind, muss es nicht notwendigerweise staatliche Abstinenz geben.⁹ Staatliche Neutralität gebietet zweitens *Neutralität der Ziele*: Der liberale Staat darf keine Maßnahmen treffen, durch die die Anhänger bestimmter religiöser Überzeugungen *absichtlich* gegenüber anderen bevorzugt oder benachteiligt werden. Unter pluralistischen Bedingungen schließt dies die Einrichtung einer Staatsreligion aus und erfordert die organisatorische Trennung von Staat und Religionsgemeinschaften, die aber Kooperation ebenso zulässt wie Indifferenz. Zielneutralität erfordert allerdings nicht Neutralität der Konsequenzen und Auswirkungen: Einen kollektiven Bestandsschutz oder »Artenschutz« kann es nicht geben, denn wirksame Vorkehrungen gegen das »Aussterben« weltanschaulich-religiöser Lebensformen wären kaum ohne Verletzung individueller Freiheitsrechte denkbar.

Das Neutralitätsprinzip ist somit Ausdruck eines grundlegenden Gleichheitsrechts: Alle Staatsbürgerinnen und -bürger haben ein basales Recht auf gleiche Berücksichtigung und Achtung. Auf einer konkreteren Ebene sind allerdings zwei Aspekte des Gleichheitsprinzips zu unter-

scheiden¹⁰: Zum einen das *Recht auf Gleichbehandlung* in dem Sinn, dass allen Betroffenen ein gleicher Anspruch auf die Verteilung von bestimmten Chancen oder Gütern zusteht. Weil solche Gleichbehandlung unter Bedingungen faktischer Ungleichheit stattfindet, schließt dies die Möglichkeit oder sogar Notwendigkeit ein, nach jeweils relevanten Hinsichten Gleiches gleich und Ungleiches ungleich zu behandeln. Als solche relevanten Hinsichten gerechtfertigter Ungleichbehandlung kandidieren im Fall von weltanschaulich-religiösen Identitäten und Lebensformen üblicherweise vor allem vier: Gesichtspunkte der historisch-kulturellen Tradition, der Loyalität zum Staat, der Relevanz für Gemeinwohl und der institutionellen Stabilität. Der andere hier in Rede stehende Anspruch ist das *Recht, als Gleiche(r)* anerkannt zu werden. Dieses Recht betrifft »nicht eine gleiche Verteilung eines Gutes oder einer Chance, sondern es ist das Recht, in der politischen Entscheidung darüber, wie diese Güter und Chancen zu verteilen sind, auf gleiche Weise berücksichtigt zu werden.«¹¹ Dabei ist klar, dass in einer liberalen Konzeption der Gleichheit das politische Recht, als Gleicher anerkannt zu werden, grundlegender ist und den Primat besitzt vor dem distributiven Recht auf Gleichbehandlung. Diese beiden Dimensionen des Gleichheitsrechts zu unterscheiden ist deshalb von Interesse, weil sie für die *Garantie der individuellen Religionsfreiheit* einerseits und für die *gemeinschaftsbezogene Religionsförderungs politik* andererseits einschlägig sind.

2. Die *Garantie individueller Religionsfreiheit* ist eine menschenrechtliche Grundforderung und insofern eine *Konkretisierung des primären Rechts jeder Einzelperson, als Gleiche anerkannt zu werden*. Ihre moralische Begründung findet sie in der gebotenen Achtung der personalen Identität des Menschen, ihren rechtsethischen Maßstab im größtmöglichen Umfang gleicher religiöser Freiheit, der mit den Freiheiten und Rechten aller Staatsbürger/innen vereinbar ist. Bei der grundrechtlichen Gewährleistung des Menschenrechts auf gleichen Schutz der religiösen Freiheit ist deshalb eine Differenzierung nach Gesichtspunkten faktischer Ungleichheit illegitim. Das gilt für alle vier zuvor genannten Merkmale, die als legitime Ungleichheit auf unserem Gebiet in Betracht kommen: Die Merkmale ›Gemeinwohlrelevanz‹ und ›institutionelle Stabilität‹ scheiden schon deshalb aus, weil sie auf Religionsgemeinschaften abstellen und ihren Bezugspunkt nicht in der Überzeugung des Einzelnen haben, an die das individuelle Menschenrecht anknüpft. Staats- bzw. politische Loyalität kann im Rahmen einer liberalen Konzeption schon deshalb nicht zur Bedingung der Religionsfreiheitsgarantie gemacht werden, weil damit der Sinn des primär staatsgerichteten Freiheitsrechts selbst verkehrt würde. Schließlich erlaubt der offene Charakter der menschen- und grundrechtlichen Freiheitsgarantien auch keine Einschränkung der Religionsfreiheit durch ein traditions- oder kulturbestimmtes Verständnis von Begriff und Phänomen der Religion. Für die Frage, was als Religion zu gelten oder nicht zu gelten hat, können weder die in einem Gemeinwesen traditionell vertretenen Glaubensweisen ausschlaggebend sein noch partikuläre kulturelle Standards. Wer also das muslimische Kopftuch verbieten möchte, kann unter sonst gleichen Bedingungen nicht das Nonnenhabit und die Kippa erlauben. Der freiheitliche Staat schützt die Religionsfreiheit nicht wegen des intrinsischen Werts bestimmter Religionen (darüber steht ihm kein Urteil zu), sondern um der personalen Identität seiner religiös gebundenen und interessierten Bürger willen.

Mehr noch: Da die religiöse Neutralität des Staates lediglich Ausdruck und Konsequenz seiner umfassenden weltanschaulich-ethischen Neutralität ist, schützt das (im weiteren Sinn) reli-

giöse Freiheitsrecht in seinem Kern alle *identitätskonstitutiven Überzeugungen mit Höchstrelevanz* – gleichgültig, ob diese sich aus einer umfassenden Weltsicht herleiten, die mit der Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz arbeitet (so meist im Fall von Religion), ob sie sich auf eine umfassende Weltdeutung stützen, die keinen Transzendenzbezug kennt (Weltanschauung) oder ob sie zu ihrer Begründung nur auf die subjektiven Bedingungen der Identitätswahrung des Individuums verweisen (wie sie im Phänomen des Gewissens erfahren werden). Daraus ergibt sich ein weitgehendes an den Staat gerichtetes Definitionsverbot bezüglich der hier verwendeten Rechtsbegriffe von »Religion«, »Weltanschauung« und »Gewissen«, das nur insofern zu relativieren ist, als der identitätsbestimmende Charakter der Überzeugungen allgemein plausibilisierbar sein muss. Lediglich angemerkt sei, dass die Religionsfreiheit in rechtsethischer und menschenrechtlicher Sicht nicht notwendigerweise (wie in der deutschen Verfassungsrechtsprechung) als ein einheitliches und umfassendes Gesamtgrundrecht zu verstehen ist¹², sondern mit Glaubensfreiheit, Bekenntnisfreiheit und Religionsausübungsfreiheit durchaus differenzierbare Tatbestände umfasst¹³.

3. Bei *gemeinschaftsbezogener Religionsförderungs politik* in der Demokratie handelt es sich um die Vergabe staatlicher Leistungen und Vergünstigungen an Akteure der Zivilgesellschaft. Religionsförderung im weiten Sinn umfasst (institutionelle) Gewährleistungen unterschiedlicher Art wie z.B. das Angebot eines öffentlich-rechtlichen Körperschaftsstatus *sui generis*, die Präsenz in staatlichen Bildungsinstitutionen, Anstaltsseelsorge, Hilfen bei der Finanzierung, Sonderregelungen im Arbeitsrecht, Zulassung religiöser Symbole in öffentlichen Einrichtungen, religiöse Feiertage u.a.m. Die Liste solcher Gewährleistungen und ihr Umfang sind abhängig vom jeweiligen gesellschaftlichen Kontext; sie bleibt insofern der demokratischen Selbstbestimmung überlassen. Allerdings unterstützt der moderne Sozial- und Kulturstaat auf so vielen Gebieten die Aktivitäten seiner Bürger, dass eine Ignoranz, Abstinenz oder Indifferenz gegenüber den Religionsgemeinschaften seiner Neutralität geradewegs zuwiderliefe. Eine kooperationsoffene Neutralität schließt aktive Religionsförderung nicht aus, wenn sie den Primat der individuellen Religionsfreiheit berücksichtigt und im Übrigen das distributive *Recht auf Gleichbehandlung vergleichbarer Religionsgemeinschaften* beachtet. Der Gleichheitsgrundsatz erlaubt es hier, Gleiches gleich und Ungleiches ungleich zu behandeln. Weil es bei Gewährleistungen im Rahmen der Religionsförderung nicht zuletzt um die Verteilung korporativer Einfluss- und Wirkungschancen und somit um die Zuteilung sozialer Verbandsmacht geht, ist die gleichmäßige (paritätische) Berücksichtigung relevanter faktischer Ungleichheiten im gesellschaftlichen Erscheinungsbild und Wirkungsprofil der verschiedenen Religionsgemeinschaften nicht von vornherein illegitim. Es kommt aber darauf an, *welche* der auf religionspolitischem Gebiet kandidierenden Gesichtspunkte gerechtfertigter Ungleichbehandlung einer demokratischen Religionsförderungs politik zu Grunde zu legen sind.

Was vorab das *Traditionskriterium* betrifft, so wäre eine konsequente, auch »symbolische« Äquidistanz zu allen kulturprägenden Überlieferungen (einschließlich der herkunftskulturellen) offensichtlich nur im luftleeren Raum ahistorischer Abstraktion praktikabel. Die auf schonenden Ausgleich bedachte und integrationsfördernde Berücksichtigung von Minderheitenansprüchen auf Präsenz im öffentlichen Raum schließt die symbolische Hervorhebung bestimmter, für das historisch vermittelte Selbstverständnis eines Gemeinwesens prägender religiöser Traditio-

nen nicht aus, solange sie im zivilreligiösen Konsens der politischen Kultur verankert und nicht mit ›harten‹ rechtlichen Privilegien verknüpft ist. Als Ausdruck der jeweiligen (natürlich nicht irreversiblen) Mehrheitskultur sind solche Asymmetrien unvermeidlich – man kann nicht Sonntag, Sabbat und Freitag gleichzeitig als gesetzliche Feiertage garantiert bekommen.

Wenn bei der Zuerkennung religionsfördernder Gewährleistungen *funktionale Maßstäbe der Gemeinwohlrelevanz* angelegt werden, so muss auch dies nicht in jedem Fall der religiös-weltanschaulichen Neutralität widersprechen. Denn das Neutralitätsgebot fordert nur, dass keine Religionsgemeinschaft als solche, d.h. unter dem Aspekt ihrer *religiösen* Überzeugung und Lebensform staatlich bewertet werden darf. Eine direkte Bewertung von Religionsgemeinschaften als solcher findet aber nicht notwendigerweise statt, wenn der Staat die Leistungsvergabe mit der Erwartung von Gegenleistungen verbindet, die nicht ihm, sondern der Gesellschaft zu Gute kommen. Einer pluralistischen Gesellschaft ist allerdings das ›Gemeinwohl‹ nicht mehr objektiv vorgegeben, vielmehr deliberativ aufgegeben. Der Maßstab der Gemeinwohlfunktionalität lässt sich aus dem leistungsstaatlichen Ansatz demokratischer Religionsförderungs politik nur dann rechtfertigen, wenn er pluralismusoffen verstanden wird, sich einer ›Qualitätsprüfung‹ des religiösen Kernbereichs enthält und strikt auf den *säkularen* Mehrwert abstellt, den die kulturellen, sozialen und gesellschaftsbezogenen Aktivitäten der Religionsgemeinschaften erbringen.¹⁴

Der Neutralität des Staates wird zweifellos am konsequentesten entsprochen, wenn als Bedingung für die gleiche Zuerkennung institutioneller Gewährleistungen lediglich *formale, an der Erwartbarkeit sozialer Stabilität orientierte Kriterien* wie Mitgliederzahl und organisatorische Verfasstheit angelegt werden. Nichts anderes sieht das Grundgesetz als ausdrücklich genannte Voraussetzungen für die Verleihung des öffentlich-rechtlichen Körperschaftsstatus an Religionsgesellschaften vor.¹⁵ Als Verleihungsvoraussetzung wird darüber hinaus Rechtstreue und Akzeptanz der fundamentalen Verfassungsprinzipien zu verlangen sein, denn sie zu missachten und gleichzeitig öffentliche körperschaftliche Garantien zu genießen wäre selbstwidersprüchlich. Die Anwendung solcher strikt formalen Verleihungskriterien rechtfertigt sich unter dem Aspekt der gleichen Freiheitsoptimierung: Der angebotene institutionelle Status ist ein Mittel zur gemeinschaftlichen Entfaltung positiver Religionsfreiheit, das dem Individualgrundrecht indirekt dient, ohne in seinen Schutzbereich zu fallen. Weder *de iure* noch *de facto* ist der Korporationsstatus ein Privileg der Kirchen: Er ist derzeit je nach Bundesland außer christlichen Groß- und Freikirchen auch jüdischen Gemeinschaften sowie ca. 15 sonstigen Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften verliehen¹⁶ – allerdings bislang keinen islamischen. Handelt es sich also vielleicht bei der Organisationsform der Religionsgesellschaft – wie man öfter hört – um einen an den Kirchen orientierten Typus der Vergemeinschaftung, der für Muslime als unzumutbare Zugangssperre wirkt? Auch davon kann dann keine Rede sein, wenn sich die Organisationsanforderung auf das für den säkularen Satt funktional unverzichtbare Mindestmaß der verbandlichen Kooperationsfähigkeit und der Unterscheidbarkeit von Mitgliedern und Nichtmitgliedern beschränkt.¹⁷

Eine über Rechtstreue und fehlende Verfassungsfeindlichkeit hinausgehende ›*Staatsloyalität*‹, die darauf hinausliefe, eine Religionsgemeinschaft durch Privilegien zu aktiver Kooperation mit dem Staat zu verpflichten¹⁸ und zur Mitwirkung an der Grundlegung seines ethischen Fundaments anzuhalten¹⁹, hat das Bundesverfassungsgericht vor nunmehr zehn Jahren aus guten Gründen zurückgewiesen.²⁰ Dabei sollte es bleiben. Dass der freiheitliche, säkularisierte

Staat von Einstellungen und Bereitschaften gesellschaftlicher Akteure lebt, die er *nur erwarten*, zu denen er aber *nicht verpflichtet* kann, gehört zu dem großen »Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist.«²¹ Die Protagonisten der staatschristlichen Restauration jedoch riskieren, dem Laizismus in die Hände zu spielen.

Prof. Dr. Hans-Richard Reuter
Institut für Ethik und angrenzende Sozialwissenschaften
Universitätsstr. 13–17
D-48143 Münster
reuterhr@uni-muenster.de

Anmerkungen

1. *Ulrich Willems*, Weltanschaulich-neutraler Staat, christlich-abendländische Kultur und Laizismus. Zu Struktur und Konsequenzen aktueller religionspolitischer Konflikte in der Bundesrepublik, in: *Manfred Walther* (Hg.), Religion und Politik. Zur Theorie und Praxis des theologisch-politischen Komplexes, Baden-Baden 2004, 303–328, hier 304f.
2. BVerfGE 19, 206ff, hier 216: »Das Grundgesetz legt durch Art 4 Abs. 1, Art. 3 Abs. 3, Art. 33 Abs. 3 GG sowie durch Art. 136 Abs 1 und 4 und Art 137 Abs. 1 WRV i.V. mit Art 140 GG dem Staat als Heimstatt aller Staatsbürger ohne Ansehen der Person weltanschaulich-religiöse Neutralität auf.«
3. *Christian Hillgruber*, Staat und Religion. Überlegungen zur Säkularität, zur Neutralität und zum religiös-weltanschaulichen Fundament des modernen Staates, Paderborn 2007, 54f, 71.
4. *Arnd Uhle*, Staat – Kirche – Kultur, Berlin 2004, 142.
5. *Paul Kirchhof*, Die Freiheit der Religionen und ihr unterschiedlicher Beitrag zu einem freien Gemeinwesen, in: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 39 (2005), 105–122, hier 121.
6. Vgl. hierzu bereits *Hans-Richard Reuter*, Neutralität – Religionsfreiheit – Parität. Grundlagen eines legitimen Religionsverfassungsrechts im weltanschaulich neutralen Staat, in: *Wolfgang Lienemann / Hans-Richard Reuter* (Hg.), Das Recht der Religionsgemeinschaften in Mittel-, Ost- und Südosteuropa, Baden-Baden 2005, 15–31. Umfassend *Stefan Huster*, Die ethische Neutralität des Staates. Eine liberale Interpretation der Verfassung, Tübingen 2002. Neuerdings *Christian Polke*, Öffentliche Religion in der Demokratie. Eine Untersuchung zur weltanschaulichen Neutralität des Staates, Leipzig 2009.
7. Vgl. *Ernst-Wolfgang Böckenförde*, Die Entstehung des Staates aus dem Vorgang der Säkularisation, in: *Ders.*, Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht, Frankfurt a.M. 1976, 42–64.
8. Vgl. *John Rawls*, Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978–1989, Frankfurt a.M. 1992.
9. Vgl. *Charles Larmore*, Strukturen moralischer Komplexität, dt. Stuttgart 1994, 71; Huster (wie Anm. 6), 118.
10. Vgl. *Ronald Dworkin*, Bürgerrechte ernstgenommen, dt. Frankfurt a.M. 1990, 439ff.
11. Ebd., 440.
12. Vgl. BVerfGE 24, 236 (245f).
13. Vgl. *Martin Honecker*, Religionsfreiheit und evangelische Glaubensüberzeugung, in: Der Staat 23 (1984), 481–499, hier 483f; *Roman Herzog*, Art. Glaubens-, Bekenntnis- und Gewissensfreiheit, in: Evangelisches Staatslexikon, 3. Aufl. Stuttgart 1987, 2. Bd., 1153–1172.
14. Anders Hillgruber, der vom »säkulare[n] Mehrwert der christlichen Religion für den säkularen Verfassungsstaat« spricht und den »Nutzen, der dabei für das Gemeinwohl abfällt«, mit dem »Eigeninteresse und Selbsterhaltungsinteresse des freiheitlichen säkularen Verfassungsstaates« kurzschließt (wie Anm. 3, 71f; Hervorhebung von mir).
15. Vgl. Art. 140 GG i.V.m. Art. 137,5 WRV.
16. Vgl. www.uni-trier.de/index.php?id=26713.
17. Vgl. *Hans-Michael Heinig*, Der Körperschaftsstatus nach Art. 137 Abs. 5 S.2 WRV – ein Gleichheitsversprechen, in: Astrid Reuter / Hans-G. Kippenberg (Hg.), Religionskonflikte im Verfassungsstaat, Göttingen 2010, 93–118.
18. Hillgruber (wie Anm. 3), 78: »Die Gemeinwohlverträglichkeit ihres [sc. der körperschaftlich verfassten Religionsgemeinschaften] Verhaltens, die im religiösen status negativus lediglich eine ihrer Erfüllung ungesicherte Verfassungserwartung an die Grundrechtsausübung darstellt, wird im status activus cooperationis zur verfassungsrechtlichen Bedingung der Kooperationsfähigkeit erhoben und durch eine Verfassungstreupflicht abgesichert.«
19. Ebd., 75f: »Der freiheitliche, säkularisierte Staat, der ein ethisches Fundament braucht, [...] versichert sich auf diese Weise der Hilfe jener Religionsgesellschaften, die bereit und willens sind, als ›moralische Instanz‹ an dieser Grundlegung mit zu arbeiten.«
20. BVerfGE 102, 370ff.
21. Böckenförde (wie Anm. 7), 60.