

# ZWISCHEN BONN UND BARMEN

## Zwei theologische Lesarten des Böckenförde-Diktums

*Volker Stümke*

Im Jahr 1967 formulierte Ernst-Wolfgang Böckenförde, der damalige Professor für öffentliches Recht, Verfassungs- und Rechtsgeschichte sowie Rechtsphilosophie in Heidelberg, sein inzwischen berühmt gewordenes Diktum, mit dem er unter Christen für die Bonner Demokratie warb<sup>1</sup>: »Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann. Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist. Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her, aus der moralischen Substanz des einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft, reguliert. Andererseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heißt mit den Mitteln des Rechtszwanges und autoritativen Gebots, zu garantieren suchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben und – auf säkularisierter Ebene – in jenen Totalitätsanspruch zurückzufallen, aus dem er in den konfessionellen Bürgerkriegen herausgeführt hat.«<sup>2</sup> Ein Gespräch zwischen Johannes von Lüpke und mir in Wittenberg im März 2015 fortführend möchte ich einige Implikationen dieses Votums für die evangelische Kirche skizzieren. Näherhin hatte Johannes von Lüpke den Barmer Impuls, der in Kap. 2.b) dargelegt wird, in die politischen Debatten eingetragen, während ich die herkömmliche politische Lesart der Bonner Demokratie [Kap. 2.a)] wiederholte. Und auch hier zeigte sich, dass die Lesart meines Lehrers eine Erweiterung und Vertiefung der Problemlage in sich trug. Auf diesem Hintergrund stellen sich zwei grundlegende Fragen, die den Aufsatz gliedern werden.

---

<sup>1</sup> Vgl. HERMANN-JOSEF GROSSE KRACHT, Fünfzig Jahre Böckenförde-Theorem. Eine bundesrepublikanische Bekenntnisformel im Streit der Interpretationen, in: DERS./KLAUS GROSSE KRACHT (Hg.), Religion – Recht – Republik. Studien zur Ernst-Wolfgang Böckenförde, Paderborn 2014, 155–183, 158f.

<sup>2</sup> ERNST-WOLFGANG BÖCKENFÖRDE, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, in: DERS., Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte. Erweiterte Ausgabe, Frankfurt a.M. 2006, 92–114, 113.

## 1. DIE KIRCHE ALS UNTERSTÜTZERIN DES FREIHEITLICHEN SÄKULARISIERTEN STAATES

Will die evangelische Kirche, den liberalen Staat unterstützend, dazu beitragen, diese Voraussetzungen zu erhalten? Böckenförde warb dafür, dass die katholischen Christen ihre Distanz zum liberalen Staat verringern und sich für die freiheitliche demokratische Grundordnung der BRD engagieren sollten. Und das setzt voraus, dass »die Christen diesen Staat in seiner Weltlichkeit nicht länger als etwas Fremdes, ihrem Glauben Feindliches erkennen, sondern als die Chance der Freiheit, die zu erhalten und zu realisieren auch ihre Aufgabe ist.«<sup>3</sup> Nicht der Klerus, sondern die christlichen Laien werden angesprochen – bereits damit folgt Böckenförde (durchaus kirchenkritisch) dem »Ethos der Demokratie«, das einen Zugang »von unten her« vorgibt.<sup>4</sup> Und die Freiheit ist das ethische Gut, dessen Erhalt und Verwirklichung von den Christen durch ihr politisches Engagement befördert werden soll. Diesen Einsichten kann sich auch eine evangelische Ethik anschließen.

Allerdings steht diese Bejahung der liberalen Demokratie, die sich in der evangelischen Kirche nach 1945 dann auch durchgesetzt hat,<sup>5</sup> in einer gewissen Spannung zu den Grundfunktionen des Staates, wie sie in prominenten Ethiken zu finden ist. Zwei Beispiele: Emil Brunner hat in seiner Sozialethik von 1943, die als Beitrag für eine »Vorbereitung einer Nachkriegsordnung« die christlichen Grundsätze unter dem Leitbegriff der Gerechtigkeit zur Sprache bringen wollte, »vier Stufen der staatlichen Gerechtigkeit« differenziert. An erster Stelle stehe das staatliche Gewaltmonopol, gefolgt von Gesetzen als einer verlässlichen und sich selbst bindenden Struktur des Rechtsstaates, die dann drittens zudem gerecht sein und insbesondere die Menschenrechte akzeptieren sollten. Die vierte Stufe markiere die Demokratie als gerechte Machtverteilung im Staat, aber sie könne durchaus »die schlechteste aller Ordnungen sein – dann nämlich, wenn das Volk für sie nicht reif ist, wenn die gesellschaftlichen Verhältnisse so zerrüttet sind, dass nur ein zentraler starker Wille, eine »starke Hand« imstande ist, die offene oder latente gesellschaftliche Anarchie zu bändigen.«<sup>6</sup> Eine ähnliche Stufung findet sich in der aktuellen Ethik Arnulf von Scheliha, der ebenfalls das staatliche Gewaltmonopol an oberste Stelle rückt, gefolgt von der Rechtsstaatlichkeit und hernach von De-

<sup>3</sup> BÖCKENFÖRDE, *Recht* (s. Anm. 2), 114.

<sup>4</sup> ERNST-WOLFGANG BÖCKENFÖRDE, *Das Ethos der modernen Demokratie und die Kirche*, in: DERS., *Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957–2002*, Berlin <sup>2</sup>2007, 9–25, 10f.

<sup>5</sup> Vgl. ARNULF VON SCHELIHA, *Protestantische Ethik des Politischen*, Tübingen 2013, 197–218.

<sup>6</sup> EMIL BRUNNER, *Gerechtigkeit. Eine Lehre von den Grundgesetzen der Gesellschaftsordnung*, Zürich <sup>3</sup>1981, 233–240; Zitate: V [Einleitung von Werner Kägi], 233 und 237.

mokratie und Gewaltenteilung. Dementsprechend »ist es auch ethisch legitim, in einem autoritären Staat zu leben, in ihm das Ethos der christlichen Religion zur Geltung zu bringen und auf diese Weise sukzessive und kontextrelativ auf eine umfassende Realisierung von Freiheit und Gerechtigkeit hinzuwirken«.<sup>7</sup>

Diese Relativierung einer freiheitlich demokratischen Ordnung ließe sich jedoch als Vorbehalt gegenüber einem liberalen Staat missverstehen, so dass die gerechte Verteilung der Macht und die Partizipation möglichst aller an den politischen Entscheidungen ein Luxusgut wäre. Priorität habe der starke Staat – und dementsprechend müsste sich das Engagement der Christen vor allem auf den Machterhalt der »Obrigkeit« fokussieren. Aber diesen Rückfall in obrigkeitliches Denken hatten beide Theologen nicht im Sinn. Vielmehr skizzieren sie ein Entwicklungsschema, das den demokratischen und liberalen Rechtsstaat als klares Ziel anvisiert, das aber aus den geschichtlichen Erfahrungen – seien es die des Zweiten Weltkrieges, seien es die zusammenbrechender Staaten – nicht nur mögliche, sondern leider auch reale Rückschritte auf dem Weg hin zu dem wünschenswerten Zustand einbezieht. Zwar wirkt diese Stufung (insbesondere bei Brunner) zu starr; eine Berücksichtigung gesellschaftlicher Kräfte und globaler Verkettungen würde eine stärkere Vernetzung der genannten rechtsethischen Errungenschaften ermöglichen, die dann nicht mehr Stufen, sondern eher Pfeiler wären. Dass jedoch der Staatsgewalt eine grundlegende Rolle zuzubilligen ist, hatte bereits Martin Luther im Blick: »Was behält sie [die weltliche Obrigkeit], wenn sie die Gewalt verloren hat?«<sup>8</sup> Das staatliche Gewaltmonopol ist demnach die Grundlage, auf der allein ein liberales, rechtsstaatliches und demokratisches Gemeinwesen errichtet werden kann – aber eben möglichst auch soll.

Dieser Lesart folgend müsste sich das politische Engagement der Christen in einem liberalen Staat sogar noch steigern, gilt es doch, eine Spitzenposition zu erhalten, weil alle vier ethischen Kriterien erfüllt sind. Und dass es sich um einen solchen Zustand handelt, lässt sich durch den Hinweis auf den (Religions-) Frieden und auf die (Religions-) Freiheit inhaltlich untermauern: Seit den Konfessionskriegen ist die individuelle freie Religionsausübung ohne diese beiden Bedingungen zumindest in Europa nicht mehr zu realisieren. Ein Staat, der im Rahmen seiner Ordnung einen Freiraum zur Religionsausübung schafft und freihält, verdient demzufolge die Unterstützung der Christen, weil sie davon profitieren – sowohl individuell wie als Kirche, sofern die Ausübung »frei-gegeben« wird, also die persönliche Teilnahme nicht mehr staatlich vorgeschrieben und die Durchführung an die jeweilige Religionsgemeinschaft

<sup>7</sup> VON SCHELIHA (s. Anm. 5), 324–330, Zitat: 328. Dass Brunners Kriterium der Gerechtigkeit wegfällt, hängt daran, dass von Scheliha Gerechtigkeit vor allem prozedural verstanden hat.

<sup>8</sup> WA 18, 305, 8 (Vermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben von 1525).

delegiert wird.<sup>9</sup> Diese Zurückhaltung bei den inhaltlichen Bestimmungen bei gleichzeitiger Aufrechterhaltung einer Rechtsordnung ist ein Merkmal des liberalen Staates, der sich damit, wie es vor allem Joachim Ritter herausstrich, von der Gesellschaft abhebt und ihr einen eigenen Gestaltungsfreiraum eröffnet.<sup>10</sup>

Folglich dient die Unterstützung des Staates durch die Kirche und die Christen nicht nur der Beständigkeit des liberalen Staates, sondern auch der Selbstprofilierung der Kirche als einer gesellschaftlich aktiven und relevant werdenden Kraft.<sup>11</sup> Aber nicht nur für Christen, sondern auch für andere Religionen wie für Atheisten oder Religionsfreie hält der liberale Staat diesen Freiraum bereit: Religionsfreiheit ist ein Menschenrecht. Weiß sich die Kirche normativ verpflichtet, der Stadt (und ihrer unterschiedlichen Bewohner) Bestes zu suchen (Jer 29,7), dann wird sie nicht nur wegen der eigenen Vorteile, sondern auch mit Blick auf die anderen Mitbewohner der Polis den liberalen Staat erhalten wollen.

## 2. WIE KANN DIE KIRCHE DIESE UNTERSTÜTZUNG ERBRINGEN?

Wie kann die Kirche diese Unterstützung erbringen? Um diese Folgefrage zu beantworten, muss zunächst präzisiert werden, warum der liberale Staat das nur durch externe Hilfe Erreichbare nicht selbst hervorbringen kann und welche Unterstützung er infolge dessen benötigt. Böckenförde recurriert auf die politische Freiheit als zentrale Errungenschaft, aber ihre politische Gewährleistung und damit ihre gesellschaftliche Realität hänge daran, dass die Staatsbürger von sich aus die Freiheiten aller respektierten und dementsprechend auch den politischen Ausgleich zwischen den Freiheitsansprüchen der Bürger akzeptierten und die entsprechenden Gesetze befolgten. Loyalität (als moralische Tugend) und der Konsens (als Homogenität) seien demnach für den liberalen Staat unverzichtbar, aber nicht ohne Begrenzung der staatsbürgerlichen Freiheit durch den Staat erreichbar, während gesellschaftliche Kräfte hier eigene Ressourcen geltend machen können – auf freiwilliger Basis,

<sup>9</sup> Vgl. ERNST-WOLFGANG BÖCKENFÖRDE, *Der säkularisierte, religionsneutrale Staat als sittliche Idee – Die Reinigung des Glaubens durch die Vernunft*, in: DERS., *Wissenschaft, Politik, Verfassungsgericht*, Berlin 2011, 84–93, Zitat: 86.

<sup>10</sup> Vgl. JENS HACKE, *Philosophie der Bürgerlichkeit. Die liberalkonservative Begründung der Bundesrepublik*, Göttingen 2006, 161–166. Zum Einfluss von Ritter auf Böckenförde vgl. auch KLAUS GROSSE KRACHT, *Unterwegs zum Staat*. Ernst-Wolfgang Böckenförde auf dem Weg durch die intellektuelle Topographie der frühen Bundesrepublik 1949–1964, in: GROSSE KRACHT (s. Anm. 1), 11–40, 26–34.

<sup>11</sup> Vgl. BÖCKENFÖRDE, *Wissenschaft* (s. Anm. 9), 431.

weil sie den Menschen nicht als Staatsbürger verpflichten, sondern als Mitglied beeinflussen und beanspruchen würden.<sup>12</sup>

Böckenfördes Analyse der Sollbruchstelle des liberalen Staates und ihrer Kompensation durch gesellschaftliche Kräfte (wie die Kirchen) hat zwei kritische Rückfragen provoziert. Hartmut Kress unterstellt ihm einen »kirchlich-apologetischen Akzent«, der darin bestehe, dass sowohl die Rede von der Homogenität [im Eingangszitat] wie der Aufruf an die katholischen Christen zum politischen Engagement eine Subsumtion der Politik unter die katholische Deutungshoheit befördere.<sup>13</sup> Jedoch meint Homogenität für Böckenförde keineswegs die Berufung auf das christliche Abendland und seine Werte, vielmehr spricht er im Anschluss an die Sozialdemokraten Hermann Heller und Adolf Arndt von der »Einigkeit über das Unabstimmbare«, die ein plurales »wir« meint, das die Interessenkämpfe keineswegs harmonisiert, wohl aber zivilisiert bzw. zähmt.<sup>14</sup> Es geht also um den »sense of belonging«<sup>15</sup> und korrespondierend um ein »demokratisches Ethos«<sup>16</sup>, das vom Staat durchaus unterstützt, aber eben nicht garantiert werden könne.<sup>17</sup>

Demgegenüber fragt Jürgen Habermas, ob nicht der Staatsbürger von sich aus ein eigenes politisches Ethos entwickeln und profilieren könne, das aus der demokratischen Partizipation selbst erwachse und nicht auf externe Unterstützungen angewiesen sei – die man natürlich nicht ablehnen sollte, die aber nicht unabdingbar seien.<sup>18</sup> Dem kann Böckenförde insoweit zustimmen,

<sup>12</sup> Vgl. BÖCKENFÖRDE, Recht (s. Anm. 2), 229–233 und Wissenschaft (s. Anm. 9), 117–119.

<sup>13</sup> HARTMUT KRESS, Das Böckenförde-Diktum – im modernen Pluralismus noch zeitgemäß?, in: Humanismus aktuell. Hefte für Kultur und Weltanschauung Heft 22: Humanismus und Böckenförde-Diktum, Berlin 2008, 7–19; Zitat: 8.

<sup>14</sup> BÖCKENFÖRDE, Recht (s. Anm. 2), 165–169; Zitat: 167; dazu KLAUS GROSSE KRACHT (s. Anm. 1), 32–34.

<sup>15</sup> ERNST-WOLFGANG BÖCKENFÖRDE, Stellungnahme; in: Ethica 16 (2008), 369–371, 370.

<sup>16</sup> DIRK LÜDDECKE, Gegenstrebige Fügungen der Demokratie. Überlegungen zum historisch-institutionellen und ordo-sozialliberalen Demokratieverständnis Ernst-Wolfgang Böckenfördes, in: REINHARD MEHRING/MARTIN OTTO (Hg.), Voraussetzungen und Garantien des Staates. Ernst Wolfgang Böckenfördes Staatsverständnis, Baden-Baden 2014, 119–144, 138.

<sup>17</sup> Vgl. BÖCKENFÖRDE, Wissenschaft (s. Anm. 9), 472–477. An dieser Stelle gibt es eine inhaltliche Nähe zu MICHAEL SANDEL, Moral und Politik. Wie wir das Richtige tun, Berlin 2015, 95: »Denn trotz seiner Attraktivität fehlen dem liberalen Konzept von Freiheit die staatsbürgerlichen Ressourcen, um den Gedanken der Selbstverwaltung zu stärken. Die Philosophie der öffentlichen Angelegenheiten, mit der wir leben, kann die versprochene politische Freiheit nicht gewährleisten, weil sie nicht dazu imstande ist, den Gemeinsinn und das staatsbürgerliche Engagement zu wecken, die diese Freiheit erfordert.« Auch der kommunitaristische Denker ist also nicht gegen das liberale Paradigma eingestellt, aber er ist wie Böckenförde skeptisch gegenüber dessen Ausstrahlungskraft.

<sup>18</sup> Vgl. JÜRGEN HABERMAS, Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?, in: JÜRGEN HABERMAS/JOSEPH RATZINGER, Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, Freiburg i.Br. 2005, 15–37.

als dass sein Diktum keineswegs der Kirche ein Zuliefermonopol zubilligt. Denn weder dürfe der liberale Staat ein solches Monopol zulassen – er wäre sonst eben nicht mehr liberal und religionsneutral. Noch könne die Kirche den Erfolg garantieren – denn der Glaube steht nicht in ihrer Verfügungsgewalt.<sup>19</sup> Allerdings beharrt Böckenförde darauf, dass eine Demokratie »von unten« her aufgebaut sein müsse, so dass die innere Unterstützung des liberalen Staates durch die Staatsbürger geleistet werden müsse – und die werden faktisch durch unterschiedliche gesellschaftliche Kräfte beeinflusst, was auch normativ einem liberalen Staat entspreche. Das von Habermas betonte eigene »Ethos der Demokratie« wäre demnach ein möglicher Baustein, dürfe aber nicht der einzige werden.<sup>20</sup>

a) Die Unterstützung des liberalen Staates durch die Kirche als einer gesellschaftlichen Kraft wäre demzufolge fokussiert auf die staatsbürgerliche Loyalität der Christen einerseits sowie auf deren Mitarbeit in den demokratischen Gremien andererseits, die insbesondere Sachkenntnis und die Bereitschaft, Kompromisse zu akzeptieren, erfordert.<sup>21</sup> Hier kann die evangelische Kirche, der (wie dargelegt) an einem stabilen liberalen Staat gelegen ist, durchaus unterstützend wirken, denn in der lutherischen Tradition sind sowohl der Obrigkeitseingehorsam wie das Berufsethos klar verankert.<sup>22</sup> Warum diese beiden Impulse Luthers weiterführend sind, soll im Folgenden vorgestellt werden.

Dass der Christ gemäß Röm 13 der weltlichen Obrigkeit Gehorsam schuldig sei, wird von Luther durch die Zweiregimentenlehre plausibilisiert, die drei weiterführende Impulse bietet: Die weltliche Obrigkeit sei erstens von Gott eingesetzt, um für Frieden, Recht und Ordnung zu sorgen und verdiene deshalb die Unterstützung der Christen. Zwar ist hier noch nicht von Freiheit und Demokratie die Rede, so dass ethische Transformationsprozesse unabdingbar sind. Aber es kann daran angeknüpft werden, dass für Luther die Obrigkeit Loyalität verdient – als eine weltliche Instanz, die nicht an religiösen, sondern an politischen Zielen gemessen wird. Weder das Seelenheil noch der himmlische Friede, sondern das friedliche und geordnete Zusammenleben von Christen und Nichtchristen ist die politische Aufgabe der Obrigkeit, für die sie die

<sup>19</sup> Vgl. HERMANN-JOSEF GROSSE KRACHT (s. Anm. 1), 160–166.

<sup>20</sup> Vgl. BÖCKENFÖRDE, Kirche (s. Anm. 4), 9–18; Zitate: 11 und 10.

<sup>21</sup> Vgl. BÖCKENFÖRDE, Kirche (s. Anm. 4), 290–294 in Abgrenzung zu einem statischen Denken in der katholischen Tradition, das vom Naturrecht her meint, politische Kontroversen entscheiden zu können – ohne dass man sich auf die konkreten Differenzen einzulassen hätte, so dass man zumeist bei allgemeinen und nichtssagenden Formulierungen stecken blieb, die aber mit einem starken normativen Anspruch vorgetragen wurden.

<sup>22</sup> Vgl. zum Folgenden VOLKER STÜMKE, Frieden, Recht, Ordnung – Luthers Impulse für ein gegenwärtiges Staatsverständnis; in: ROCHUS LEONHARDT/ARNULF VON SCHELIHA (Hg.), Hier stehe ich, ich kann nicht anders! Zu Martin Luthers Staatsverständnis, Baden-Baden 2015, 215–241.

Unterstützung der Christen verdient. Und diese Aufgabe hat die Obrigkeit zweitens nicht von der Kirche oder den Christen erhalten, so dass sie auch nicht als Aufpasser oder Schiedsgericht fungieren dürfen, vielmehr wurde die Obrigkeit direkt von Gott eingesetzt und ist dementsprechend ihm verantwortlich. Diese Verantwortlichkeit muss ebenfalls in der Demokratie deutlich modifiziert werden – aber es bleibt dabei, dass es jedenfalls nicht kirchliche Instanzen sind, vor denen die Obrigkeit ihre weltlichen Tätigkeiten genehmigen lassen muss. Schließlich gilt für Luther drittens, dass der Christ Gott mehr gehorchen muss als den Menschen und auch als den politischen Herrschern. Aber hierbei geht es um den Widerstand und nicht um politische Differenzen. Solche Differenzen müssen politisch gelöst und auch ausgehalten werden – und dabei bietet eine Demokratie weitaus mehr Möglichkeiten als ein lutherischer Obrigkeitsstaat, so dass auch hier Luthers Anregungen modifiziert werden müssen. Seine Pointe jedoch, dass ein christlich motivierter Widerstand nicht politische Vorstellungen, sondern eine Vorgabe Gottes namhaft machen muss, die zudem mit der Vorgabe aus Röm 13 abzugleichen ist, steht gegen eine christliche Verweigerungshaltung gegenüber weltlicher Politik und weist die Christen vielmehr an, auf dem Feld der Politik »weltlich« zu agieren und zu argumentieren.

Weil diese Loyalitätsbekundung zum Untertanengehorsam tendiert, ist es notwendig, Luthers Berufsverständnis zu ergänzen: Der von der Sorge um sein Seelenheil befreite Christ kann in den unterschiedlichen Berufen und gesellschaftlichen Feldern sich als Christ und damit für die Nächstenliebe engagieren. Luther hat diese Betätigungsfelder noch eng mit der Dreiständelehre verknüpft, die es in einer offenen Gesellschaft nicht mehr gibt. Aber der Impuls, dass der Christ sich ohne religiösen Vorbehalt in den weltlichen Berufen (und eben nicht primär im kirchlichen Feld) engagieren darf und dass seine guten Werke weder für das eigene Seelenheil noch als Einschmeicheln bei Gott, sondern allein für das Wohlergehen der Nächsten vollbracht werden, impliziert ein Plädoyer auch für das politische Engagement in einer Demokratie, die ja Frieden und Freiheit befördert und damit den Nächsten dienlich ist. Dieses politische Engagement zum Wohlergehen der Nächsten umfasst sowohl kirchliche Tätigkeitsfelder in der Öffentlichkeit (bspw. in der Diakonie), die vom liberalen Staat akzeptiert werden, wie persönlichen Einsatz von Christen in vielen Berufen. Dass der Nächste dabei nicht mehr nur personal gedacht wird, sondern auf den Feldern der Politik oder der Wirtschaft im Plural begegnet, erleichtert die Bereitschaft der Christen zur Mitarbeit in der Polis. Zudem plausibilisiert dieser Plural die Notwendigkeit der politischen Suche nach Ausgleichsmöglichkeiten und die Akzeptanz von Kompromissen.

Allerdings sind sowohl die Loyalität wie die Bereitschaft zur politischen Teilhabe Luther folgend Früchte der Rechtfertigung des Christen allein aus Glauben und allein durch Jesus Christus. Es ist die Aufgabe des geistlichen Regiments, mit den Mitteln des Wortes dem Menschen die Versöhnung mit

Gott zuzusprechen und ihm die Vergebung seiner Sünden zuzusagen.<sup>23</sup> Es ist Gott, der durch seine Zusage den Menschen Glaube und Freiheit eröffnet. Das Wort als Mittel meint dabei sowohl die Bibel als normative Grundlage wie den Aktionsmodus der Kirche (*sine vi, sed verbo*) – und in beiden Lesarten verweist es zurück auf die Kraft des göttlichen Geistes, über den die Kirche nicht verfügt. Daher kann sie auch, wie Böckenförde zu Recht betont hat, den politischen Erfolg ihrer Verkündigung nicht garantieren. Ohne die Botschaft von der Gnade Gottes hängen die Forderungen nach Loyalität und Mitarbeit in der Luft, nur als Implikationen des Evangeliums haben sie unterstützenden Effekt für den liberalen Staat.

b) Schon diese Rückbindung an das Evangelium verdeutlicht, dass weder die Kirche noch die Christen zu Dienstlingen des Staates degravieren. Die Kirche ist als eigenständige Größe und nicht als Ideologieministerium aufgestellt. Dementsprechend kann sie sich mit der Verkündigung des Wortes Gottes nicht nur an die Christen, sondern auch an den Staat richten. Dass der Staat von Gott eingesetzt und mit klaren Vorgaben, die er eigenständig umzusetzen hat, ausgestattet worden ist, sollte ihm gesagt werden: »Die Schrift sagt uns, dass der Staat nach göttlicher Anordnung die Aufgabe hat, in der noch nicht erlösten Welt, in der auch die Kirche steht, nach dem Maß menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens unter Androhung und Ausübung von Gewalt für Recht und Frieden zu sorgen« (Barmen V).<sup>24</sup> Nicht die Kirche selbst, sondern Gott durch sein biblisches Wort normiert den Staat, indem er ihm eine weltlich unverzichtbare Aufgabe zuweist.<sup>25</sup> Und indem die Kirche dies zur Sprache bringt, dokumentiert sie nicht nur ihre eigene normative Bindung an Gott und sein Wort, sondern verdeutlicht zugleich, dass sie nicht die politische Vollmacht oder auch nur Oberaufsicht über den Staat beansprucht. Ob der liberale Staat diese Vorgaben beherzigt und wie er sie »religionsneutral« in politische und rechtliche Formen übersetzt, liegt nicht im Machtbereich der Kirche.

Zumindest gibt die Kirche mit dieser Ankündigung dem liberalen Staat drei Anregungen zu bedenken: Indem sie dem Staat erstens klare Aufgaben zuweist, mahnt sie ihn zur Selbstbeschränkung: »Wir verwerfen die falsche Lehre, als solle und könne der Staat über seinen besonderen Auftrag hinaus

<sup>23</sup> Diesen Rückbezug der Kirche auf das Evangelium betont auch BÖCKENFÖRDE, Kirche (s. Anm. 4), 253–257.

<sup>24</sup> Die Vereinbarkeit der Barmer Theologischen Erklärung mit der lutherischen Zweiregimentenlehre mit Blick auf die Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat haben sehr klar herausgestellt: WILFRIED JOEST/JOHANNES VON LÜPKE, Dogmatik II: Der Weg Gottes mit dem Menschen, Göttingen 2012, 243–250.

<sup>25</sup> Vgl. zum Folgenden JOHANNES VON LÜPKE, Göttliche Anordnung und menschliche Verantwortung. Zur Bedeutung der Barmer Theologischen Erklärung für die politische Ethik, in: MARTIN BÜSCHER/SIEGFRIED KREUZER/THEODORA BEER (Hg.), Glaube und Politik. Interdisziplinäre Zugänge zur Mitgestaltung öffentlichen Lebens, Veröffentlichungen der Kirchlichen Hochschule Wuppertal/Bethel 16, Neukirchen-Vluyn 2015, 185–201.

die einzige und totale Ordnung menschlichen Lebens werden« (ebd.). Dass man in Barmen nur die Kirche und nicht auch andere gesellschaftliche Bereiche als »Jenseits« des Staates benannte, muss moniert werden, ändert aber nichts an der grundlegend richtigen Einsicht: dem Protest gegen einen totalen oder totalitären Staat. Zweitens wird mit dem Rekurs auf Gott eine Selbstüberhebung des Staates ausgeschlossen; der Staat ist keine absolute Größe, sondern bezogen auf Gott und damit relativ. Dieser Bezug konkretisiert sich in den Staatsfunktionen, für Recht und Frieden zu sorgen, so dass eine säkulare Lesart nicht ausgeschlossen wird – auch wenn die Kirche in Treue gegen Gott diese Lesart nicht selbst vortragen sollte. Das verweist bereits auf die dritte Anregung: Dem Staat wird jenseits dieser Vorgaben ein klarer Handlungsfreiraum zugesprochen, in dem er nach weltlichen, näherhin: menschlichen Maßstäben und Vollzügen agieren soll. Und es wird dabei nicht normiert, was »menschlich« genau heißt – schon hier beginnt der politische Diskurs, an dem sich Böckenförde folgend die Christen beteiligen sollen.<sup>26</sup> So wie der liberale Staat die Religion frei-gegeben hat, so wird auch er selbst von kirchlicher Bevormundung frei-gestellt, denn eine Vorgabe Gottes ist für die Kirche bindend.

Aber, so könnte man im Anschluss an die Kritik von Habermas einwenden, kann sich der liberale Staat diese Anregungen nicht selbst ins Stamm-buch schreiben? Schließlich hat sich der liberale Staat selbst an das Recht gebunden und Verfahren etabliert, die eine Mitarbeit gesellschaftlicher Kräfte ermöglichen – auf dem Hintergrund genau der Gefahren, die Barmen V anspricht. Sofern diese Anfrage darlegt, dass nicht nur die Kirche solche Anregungen formulieren kann, dass es also kein Abhängigkeitsverhältnis des Staates von der Kirche gibt noch geben soll, ist ihr zuzustimmen. Solche externen Anregungen aber generell zu untersagen, wäre kontraproduktiv, weil es zur Selbstüberhebung des Staates führen könnte. Zudem darf sich zumindest der liberale Staat die religiöse Fundierung dieser Anregung nicht selbst geben, denn dann wäre er nicht mehr liberal und religionsneutral. Dahinter steht die grundlegendere Einsicht in die Perspektivität menschlicher Einsicht: Auch ein liberaler Staat hat seinen »toten Winkel«, auf den ihn andere Beobachter mit einem veränderten Blickwinkel (wie die Kirche) effektiver aufmerksam machen können.

c) Die Kirche unterstützt den liberalen Staat also, indem sie einerseits Loyalität und Mitarbeit der Christen einfordert und indem sie andererseits dem Staat von Gott als ihrer normativen Instanz her ein klares und dennoch offenes Aufgabenprofil vorstellt, in dem seine Stellung und seine Funktionen anerkannt werden. Hinzu tritt schließlich als dritte Unterstützungsleistung, dass sie sich auch selbst als eine gesellschaftliche Institution in den liberalen Staat integriert. Das besagt zum einen, dass sie sich auch institutionell enga-

<sup>26</sup> Vgl. BÖCKENFÖRDE, *Recht* (s. Anm. 2), 139–142 und *Wissenschaft* (s. Anm. 9) 46–52.

giert und gesellschaftliche Verantwortung übernimmt.<sup>27</sup> Zum anderen unterstützt die Kirche den liberalen Staat, indem sie ihre Mitarbeit nicht selbst verabsolutiert, sondern sich als eine gesellschaftliche Größe versteht und darstellt, die andere gesellschaftliche Protagonisten neben sich akzeptiert. Die Kirche distanziert sich mit dieser Selbstrelativierung von jedem Fundamentalismus. Das verhindert aber nicht, dass sie dabei ihr eigenes Profil ausbildet; im Gegenteil: gerade als ein Teilhaber im liberalen Staat sollte sie auf das Wort verweisen, von dem her sie sich versteht und die Weisheit suchen, die aus diesem Wort Gottes erwachsen kann.

---

<sup>27</sup> Dabei spricht konzeptionell nichts dagegen, dass die Kirche sich neben den prominenten Einsatzbereichen der Diakonie und der Bildung auch auf anderen Feldern einbringt. Allerdings könnte organisatorisch die Gefahr bestehen, dass sie sich verzettelt.