

Die V. These der Barmer Theologischen Erklärung als grundlegende Aussage über das (Rechts-)Verhältnis von Kirche und Staat

Prof. Dr. Hans-Richard Reuter*

Wolfgang Lienemann zum 65. Geburtstag.

In diesem Jahr blicken nicht nur Staat und Kirchen in Nordrhein-Westfalen auf 25 Jahre des zwischen ihnen am 29. März 1984 geschlossenen ‚Düsseldorfer Vertrags‘¹ zurück, sondern ebenso der deutsche Protestantismus auf die vor 75 Jahren, am 29. Mai 1934 von der 1. Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche verabschiedete Barmer Theologische Erklärung. Entstanden in der Zeit der nationalsozialistischen Diktatur hat die Barmer Theologische Erklärung² angesichts staatlicher und innerkirchlicher Bedrohung in sechs Punkten elementare Aussagen über Wesen und Auftrag der Kirche (und in der V. These auch über ihr Verhältnis zum Staat) getroffen. In den Grundordnungen der evangelischen Landeskirchen in NRW wird die Barmer Erklärung in ihrem Verbindlichkeitsrang für den Dienst der Kirche den Bekenntnissen zugeordnet.³ Das Zusammentreffen des 25. und des 75. Jahrestages hat die Veranstalter zu dem mir gestellten Thema bewogen – wohl in der Annahme, die V. These von Barmen, die in *politisch-ethischer* Hinsicht vielfach traktiert worden ist⁴, habe auch etwas Grundlegendes zum *Rechtsverhältnis* von Kirche und Staat zu sagen, das ja bei einem Staatskirchenvertrag zur Debatte steht. Diese Annahme ist freilich keineswegs selbstverständlich. Soweit ich sehe werden Implikationen von Barmen V für das Staatskirchenrecht in der reichhaltigen Barmen-Literatur bislang nur im Theologischen Votum der EKV von 1986 angesprochen.⁵ Der Aufweis solcher staatskirchenrechtlich relevanter Implikationen erfordert eine Lektüre, die eher latente Bezüge freilegt, dafür aber man-

* Der Autor ist Professor für Theologische Ethik und Direktor des Instituts für Ethik und angrenzende Sozialwissenschaften der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Dem Aufsatz liegt ein Vortrag zu Grunde, der beim Fachsymposium „25 Jahre ‚Düsseldorfer Vertrag‘ zur Pflege und Entwicklung der Evangelischen Theologie durch Forschung, Lehre und Studium in Nordrhein-Westfalen“ der evangelischen Landeskirchen in NRW am 10. Sept. 2009 in Düsseldorf gehalten wurde.

1 Abgedr. in: *J. Listl* (Hg.), Die Konkordate und Kirchenverträge in der Bundesrepublik Deutschland, 2. Bd., Berlin 1987, S. 380-388. Vgl. hierzu *D. Dehnen / K. Winterhoff*, Der Düsseldorfer Vertrag. Zum Vertrag des Landes Nordrhein-Westfalen mit der Ev. Kirche im Rheinland, der Ev. Kirche von Westfalen und der Lippischen Landeskirche vom 29. März 1984, *ZevKR* 30 (1985), S. 29-46.

2 Vgl. *M. Heimbucher / R. Weth* (Hg.), Die Barmer Theologische Erklärung. Einführung und Dokumentation, 7. Aufl. 2009.

3 Vgl. Grundart. I KO-EKiR, Grundart. II KO-EKvW, Präambel KV-LLK.

4 Vgl. zur jüngeren, die historischen Hintergründe einbeziehenden, aber vorwiegend den politisch-ethischen Grundaussagen von Barmen V gewidmeten Interpretation: *W. Huber*, Aufgaben und Grenzen des Staats. Politische Ethik im Anschluss an die 5. Barmer These, in: *Ders.*, Folgen christlicher Freiheit, Neukirchen 1983, S. 95-112; *E. Jüngel*, Mit Frieden Staat zu machen. Politische Existenz nach Barmen V, München 1984; *G. Brakelmann*, Barmen V – ein historisch-kritischer Rückblick, *EvTh* 45 (1985), S. 3-20; *J. Mehlhausen*, Die historische und gegenwärtige Bedeutung der V. Barmer These, in: *T. Rendtorff* (Hg.), Charisma und Institution, Gütersloh 1985, S. 211-220; *W. Hüffmeier* (Hg.), Für Recht und Frieden sorgen. Auftrag der Kirche und Aufgabe des Staates nach Barmen V, 2. Aufl. Gütersloh 1988.

5 *Hüffmeier* (o. Fußn. 4), S. 97-100.

ches abblendet, was unter dem allgemeineren Blickwinkel politischer Ethik von Interesse wäre. Im folgenden wende ich mich zunächst dem historischen Wortsinn der V. Barmer These zu (I.); anschließend frage ich nach Möglichkeiten und Grenzen ihrer Rezeption für Probleme des Rechtsverhältnisses von Kirchen, Religionsgemeinschaften und Staat heute (II.).

I. Kirche und Staat – in Barmen

Maßgeblicher Autor der Barmer Erklärung war der reformierte, damals in Bonn lehrende Schweizer Theologe *Karl Barth*, der freilich seine Textentwürfe in einem Arbeitsausschuss mit den Lutheranern *Hans Asmussen* und *Thomas Breit* abstimmen musste.⁶ Der Text wurde durch die Synode ausdrücklich „im Zusammenhang mit“ dem Einführungsreferat von *Asmussen*⁷ beschlossen⁸, das einem der Synodalen damals zunächst spontan als „gut lutherischer Kommentar zu einem gut reformierten Text“ erschien.⁹ Auch wenn man auf solche konfessionelle Zuschreibungen verzichtet, die die Barmer Erklärung (ohne ein Unionsbekenntnis zu sein) gerade hinter sich lassen wollte, so stehen doch die Namen von *Barth* und *Asmussen* für unterschiedliche Interpretationsmöglichkeiten, die für die Erhebung des historischen Wortsinns zu beachten sind. Als Auslegungsmaxime muss außerdem gelten, dass die Aussagen zum Kirche-Staat-Verhältnis, die in Barths Vorentwürfen nicht als eigenständige These enthalten, sondern im Zusammenhang der Aussagen über die Gestalt der Kirche platziert waren¹⁰, im Kontext der gesamten Erklärung auszulegen sind. Wie alle anderen Thesen, so folgt auch Barmen V der Struktur: Schriftzitat – affirmative Aussagen – Verwerfung(en):

1. Das Schriftzitat

Das Bibelzitat der V. These ist nicht aus dem oft missbrauchten 13. Kapitel des Römerbriefes genommen, das in der Luther-Übersetzung mit den Worten beginnt: „Jedermann sei untertan der Obrigkeit, die Gewalt über ihn hat.“ Eine obrigkeitsstaatliche Terminologie wird damit von vornherein vermieden. Angeführt wird auch nicht das Wort Jesu aus Mk 12,17 „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist und Gott, was Gottes ist“, denn dies hätte im Sinn einer scheidunglich friedlichen Bereichsscheidung missverstanden werden können. Zitiert wird vielmehr die knappe Stelle 1. Petr 2,17b: „Fürchtet Gott, ehret den König!“ – ein Wort, das strikt zwischen Furcht und Ehrerbietung unterscheidet: Gott allein gebührt die Furcht, den Inhabern der Staatsgewalt gebührt Ehrerbietung, Respekt – damit aber eine innere Haltung, die sich nicht prinzipiell von dem unterscheidet, was jedermann gebührt (vgl. 1. Petr 2,17a). Anders als der folgende Text setzt das Bibelzitat also nicht bei der objektiven Institution des Staates ein, sondern bei der Frage der subjektiven Loyalität des einzelnen Staatsbürgers und markiert mit der

6 Zur Vorgeschichte und Entstehung vgl. *Chr. Barth*, Bekenntnis im Werden. Neue Quellen zur Entstehung der Barmer Erklärung, Neukirchen 1979; *C. Nicolaisen*, Der Weg nach Barmen. Die Entstehungsgeschichte der Theologischen Erklärung von 1934, Neukirchen 1985, *Hüffmeier* (o. Fußn. 4), S. 22-49.

7 In: *Heimbucher / Weth* (o. Fußn. 2), S. 44-63.

8 *Heimbucher / Weth* (o. Fußn. 2), S. 63.

9 *K. B. Ritter* zit. n. *E. Wolf*, Barmen. Kirche zwischen Versuchung und Gnade, 2. Aufl. München 1970, S. 75, Fn. 3.

10 Vgl. *Barth* (o. Fußn. 6), S. 51ff; *Nicolaisen* (o. Fußn. 6), S. 74.

Unterscheidung von Furcht und Respekt verschiedene Stufen dieser Loyalität – für den Fall des Konflikts ist der alte christliche Gewissensvorbehalt aus Apg 5,29 mitzuhören: „Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen!“

Damit wird der reformatorische Grundsatz geltend gemacht, wonach die Grenze der Staatsloyalität der Christen dort zu ziehen ist, wo durch staatliches Handeln in den Kernbereich der Person, in die Freiheit des Glaubens und Gewissens eingegriffen wird. Schon Luther handelte ja in seiner gleichnamigen Schrift ‚Von weltlicher Obrigkeit‘ unter der bestimmten Leitfrage ‚wie weit‘, d.h. bis zu welcher Grenze ‚man ihr Gehorsam schuldig sei‘ – freilich unter dem defensiven individuaethischen Aspekt, dass dann, wenn diese Grenze von der politischen Obrigkeit verletzt wird, für den Christen die Pflicht zum leidensbereiten Ungehorsam bestehe.¹¹ Dass jedoch der Freiheit des Glaubens die rechtliche Gewährleistung der individuellen Glaubensfreiheit seitens des Staates korrespondieren muss, vor allem aber, dass die rechtliche Garantie der christlichen Glaubensfreiheit als exemplarischer Fall für die Garantie allgemeiner Religionsfreiheit verstanden werden muss, hat sich dem Protestantismus (ebenso wie das moderne Menschenrechtsethos im Ganzen) allerdings erst spät erschlossen.¹²

2. Die Aufgabe des Staates

In der affirmativen Teilthese über den Staat ist zunächst bemerkenswert die Markierung seines *Ortes*, den er mit der Kirche teilt: Beide werden „in der noch nicht erlösten Welt“ lokalisiert, womit die Feststellung getroffen ist, dass es sich bei beiden um unvollkommene, imperfekte Einrichtungen handelt – nicht etwa (wie nach neothomistisch-katholischer Auffassung) um *societates perfectae*, die einander als gleichrangige Ordnungsmächte gegenüber stehen.¹³

Des Weiteren wird der Staat theologisch überhaupt nicht als „Ordnung“ verstanden, sondern unter dem Gesichtspunkt einer kraft „göttlicher Anordnung“ gestellten *Aufgabe*. Der Unterschied zwischen Ordnung und Anordnung, zwischen *ordo* und *ordinatio* ist klein, aber darf nicht überhört werden. Während der Vortrag von *Asmussen* in Übereinstimmung mit einer früheren Fassung noch von „Ordnung“ spricht¹⁴, hat *Karl Barth* aus gutem Grund auf dem Terminus „Anordnung“ bestanden, denn er markiert den Widerspruch gegen eine Staatslehre, die das Wesen des Staates von schöpfungstheologischen Vorgaben wie Volk und Nation her zu begreifen versuchte. Während damals ein Vertreter des regimenahen Erlanger Luthertums wie *Paul Althaus* im Staat „die geschichtliche Form“ sah, „in der ein Volk den Beruf zur Entfaltung des eigenen Lebens ergreift und erfüllt und damit Gottes Willen und Gesetz erfüllt“¹⁵, enthält die Barmer

11 WA 11, S. 245-281.

12 Bahnbrechend hierfür *W. Huber / H.E. Tödt*, Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt, Stuttgart 1977 (u.ö.).

13 Zu dieser für das koordinationsrechtliche Verständnis der Konkordate maßgeblichen Sicht vgl. die Enzykliken *Leos XIII.* *Diuernus illud* (1881) und *Immortale Dei* (1885). Auszüge der entscheidenden Passagen bei *E. Marmy*, Mensch und Gemeinschaft in christlicher Schau. Dokumente, Freiburg/Schweiz 1945, Nr. 803, 857, 858.

14 *Heimbucher / Weth* (o. Fußn. 2), S. 59.

15 *P. Althaus*, Leitsätze zur Ethik, 2. Aufl. Erlangen 1928, S. 60f.

Erklärung in Abkehr von jeder Form der Staatsmetaphysik ein sehr nüchternes funktionales Verständnis des Staates, indem sie lediglich von der von ihm zu erfüllenden elementaren Aufgabe spricht.

Inhaltliches Ziel dieser Aufgabe ist es, „für Recht und Frieden zu sorgen“. In diesen Worten klingt eine Reminiszenz an eine klassische Formel der politischen Ethik an: *iustitia et pax*, Gerechtigkeit und Frieden galten im traditionellen christlichen Naturrecht als die reich gefüllten inhaltlichen Ziele, an denen das Handeln des rechtmäßigen Herrschers zu messen war.¹⁶ Allerdings ist dies nicht mehr als eine Reminiszenz, denn unter modernen Erkenntnisvoraussetzungen ist strittig geworden, wie ein allgemein geteiltes Konzept von Gerechtigkeit und Frieden aussieht und begründet werden kann. Zum einen ist „Recht“ nicht ohne weiteres dasselbe wie „Gerechtigkeit“ – eine Konsequenz der neuzeitlichen Abkehr vom mittelalterlichen Politikverständnis ist es gerade, dass der Staat für Gerechtigkeit nicht unmittelbar, sondern mit Hilfe von Gesetzen zu sorgen hat und dass der Maßstab für die Gerechtigkeit der Gesetze bzw. des in Gesetze gefassten positiven Rechts nicht in einer überzeitlichen Naturrechtsvorlage gefunden werden kann. Zum andern stand in den vorangegangenen Entwürfen der Barmer Theologischen Erklärung nicht zufällig statt „Frieden“ das Wort „Sicherheit“¹⁷ und für viele der Barmer Synodalen mag sich die Substitution von „Sicherheit“ durch „Frieden“ vor allem auf den inneren Frieden bezogen haben. Historisch ist die Formel „Recht und Frieden“ in Barmen also von sehr unterschiedlichen Vorverständnissen aus zustimmungsfähig gewesen; dazu gehören auch solche, die im NS-Staat auch nach den Einschränkungen bürgerlicher Freiheiten vom April 1933 einen Gesetzes- und insofern „Rechtsstaat“ sahen und die „Frieden“ als Zielbestimmung für die kulturpädagogischen Aufgaben des Staates und als Äquivalent für den ausgefallenen Rückbezug auf das „Volk“ lasen. Systematisch jedoch liegt in dem Satz, dass der Staat „nach dem Maß menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens [...] für Recht und Frieden zu sorgen hat“, zuallererst die Anerkennung der Weltlichkeit von Staat und Recht, die Betonung der Relativität und Nicht-Absolutheit des Politischen und der Hinweis darauf, dass über die Grundlagen und die konkrete Ausgestaltung einer Rechts- und Friedensordnung in den Grenzen menschlicher Einsicht und d.h. der (fehlbaren) Vernunft diskursiv gestritten werden muss.

Dessen ungeachtet gehört es laut Barmen V zur Letztentscheidungsmacht des Staates über die Rechtsordnung, dass er über wirksame *Mittel* verfügt, durch die (unter Bedingungen der noch nicht erlösten Welt) das gebrochene Recht und der gestörte Frieden wiederhergestellt werden kann. Wenn die V. These in der Tradition des neuzeitlichen Konzepts vom Staat diesem das „Monopol physischer Gewaltsamkeit“ (*Max Weber*) zuspricht und formuliert, dass die Realisierung der Staatsaufgabe nicht ‚durch‘, sondern „unter Androhung und Ausübung von Gewalt“ erfolgen soll, so wird damit unterstrichen, dass es sich bei der Gewalt nicht um ein normales und wesentliches, sondern um ein äußerstes Mittel der Rechts- und Friedenswahrung im Notfall handelt.

16 Vgl. u.a. *Th. Strohm*, *Justitia et Pax. Erwägungen zu einer Grundformel politischer Ethik*, ZEE 16 (1972), S. 193-207.

17 Vgl. *Nicolaisen* (o. Fußn. 6), S. 185.

3. Die Aufgabe der Kirche

Die affirmative Teilthese über die *Kirche* hält hinsichtlich ihrer Aufgabe gegenüber dem Staat im ersten Satz fest: „Die Kirche erkennt in Dank und Ehrfurcht gegen Gott die Wohltat dieser seiner Anordnung an.“ Die Formulierung nimmt direkt auf die entsprechende Aussage im lateinischen Text des Art. XVI des Augsburger Bekenntnisses Bezug, wo gelehrt wird, „*quod omnes legitimae ordinationes civiles sint bona opera Dei*“.¹⁸ An dieser Stelle enthält der endgültige Text der Barmer Erklärung eine bemerkenswerte Differenz zu den vorangegangenen Fassungen. Ursprünglich hatte nämlich *Karl Barth* formuliert: „Die Kirche, frei in der Bindung an ihren Auftrag, begleitet den in der Bindung an seinen Auftrag ebenso freien Staat mit der ernstesten Anerkennung seiner Würde [...] [und] mit ihrer Fürbitte“.¹⁹ Diese an die berühmte *Cavour*'sche Formel von der freien Kirche im freien Staat erinnernde Aussage ließ für lutherische Ohren allzu deutlich *Barths* Präferenz für den liberalen Rechtsstaat durchklingen, die von der Synodenmehrheit keineswegs geteilt und darum durch eine Formulierung ersetzt wurde, die im Sinn einer besonderen Staatsverbundenheit der Kirche gelesen werden konnte. Historisch ist somit nicht davon auszugehen, dass die V. These in Barmen als Plädoyer für den säkularen, weltanschaulich neutralen Staat verstanden worden ist – auch wenn sie systematisch für diese Interpretation offen ist, die *Barth* mit Klarheit vertreten hat, etwa wenn er später davon sprach, dass die „Bürgergemeinde als solche [...] geistlich blind und unwissend“ und für Fragen der Sinnstiftung auf andere Ressourcen – nämlich die der „Christengemeinde“ – angewiesen sei.²⁰

Wenn es im 2. Satz heißt, „dass die Kirche an Gottes Reich, Gottes Gebot und Gerechtigkeit und damit an die Verantwortung der Regierenden und Regierten“ „erinnert“, so ist erstens unter „Kirche“ nicht exklusiv das kirchliche „Amt“, sondern im Sinn von Barmen III die „Gemeinde von Brüdern“ und Schwestern unter der Geistesgegenwart Jesu Christ zu verstehen, zweitens korrespondiert der der Kirche zugeschriebene Auftrag dem erwähnten Umstand, dass die staatliche Sorge für Recht und Frieden immer in den Grenzen einer profanen Vernunft erfolgt, die geschichtlich wandelbar und im konkreten Fall fehlbar ist. Angesichts dessen soll die Kirche im Rückgang auf ihre Botschaft Leitlinien und Kriterien formulieren, an denen staatliches Handeln zu messen ist – nicht im Wege der direkten Politisierung von Glaubensaussagen, wohl aber indirekt, nämlich vermittelt über die persönliche Verantwortung der mündigen Christenmenschen, gleichviel, ob sie sich in der Rolle der Regierenden oder der Regierten befinden.

Deshalb kontrastiert die Aussage über die Aufgabe der Kirche scharf das spezifische *Mittel*, das ihr im Unterschied zum Staat zur Erfüllung ihres Verkündigungsauftrags allein zu Gebote steht. Verfügt der Staat äußerstenfalls über das Mittel der Gewalt, so „vertraut und gehorcht“ die Kirche „allein der Kraft des Wortes“, das sie in Jesus Christus verkörpert sieht (Barmen II), und „durch das Gott alle Dinge trägt“. Kann so-

18 BSLK, S. 67.

19 *Barth* (o. Fußn. 6), S. 62.

20 *K. Barth*, Christengemeinde und Bürgergemeinde (1946), in: *Ders.*, Texte zur Barmer Theologischen Erklärung, Zürich 1984, S. 89-136 (91).

mit der Staat den Rechtsgehorsam seiner Bürger notfalls erzwingen, so ist die Kirche *sine vi, sed verbo* auf die Hör- und Verantwortungsfähigkeit aller angewiesen.

4. Die Verwerfungssätze

Abschließend markiert die V. Barmer These in zwei Verwerfungssätzen die äußersten Grenzbestimmungen im Verhältnis von Kirche und Staat, bei deren Verletzung der *status confessionis*, der Bekenntnisfall, d.h. das Ende der innerkirchlichen oder innerstaatlichen Gefolgschaftsbereitschaft eintritt. Während die affirmativen Teilthesen von Barmen V primär politisch-ethischer Natur waren und die differenzierten Aufgaben (und Mittel) von Kirche und Staat betrafen, kommen mit den Verwerfungssätzen ansatzweise rechtlich-organisatorische Implikationen in den Blick. Der Bekenntnisfall tritt nämlich dem Wortlaut der Verwerfungssätze nach spätestens dann ein, wenn die Selbstständigkeit oder auch die Eigengeartetheit der Organisationsformen von Kirche und Staat aufgehoben werden:

Der ersten Verwerfung zufolge wird die Selbstständigkeit und organisatorische Trennung von Kirche und Staat seitens des Staates dann aufgehoben, wenn dieser als totaler Staat zur „einzige[n] und totale[n] Ordnung menschlichen Lebens“ wird. Auch wenn Barmen V einem Sprachgebrauch folgt, der das politische Gemeinwesen insgesamt dem Begriff des ‚Staates‘ subsumiert, wird doch mit der ersten Verwerfungsthese indirekt Raum geschaffen für die Autonomie der vom Staat unterschiedenen Lebens- und Organisationsformen der Gesellschaft.²¹

In der zweiten Verwerfungsthese wird das Spezifische der Organisationsformen von Kirche und Staat angesprochen. Deren Eigenart wird seitens der Kirche in Frage gestellt, wenn sie sich „über ihren besonderen Auftrag hinaus staatliche Art, staatliche Aufgaben und staatliche Würde“ aneignet „und damit selbst zu einem Organ des Staates“ wird. Historisch war dies gegen den Versuch der Deutschen Christen gesagt, die Kirche mit Arierparagraph und Führerprinzip staatlichen Vorgaben anzupassen (oder gar ein ‚landesherrliches Kirchenregiment‘ unter der Kirchenhoheit des nationalsozialistischen Regimes zu restituieren²²); systematisch ist dies dagegen gerichtet, dass die Kirche die Gestalt ihrer Ordnung nicht durch ihren geistlichen Auftrag bestimmt sein lässt, sondern durch die Selbstinstrumentalisierung für politisch-religiöse Interessen des Staates. Damit wird an die zentrale Aussage der III. Barmer These angeknüpft, wonach die Kirche das Evangelium „mit ihrer Botschaft wie mit ihrer Ordnung [...] zu bezeugen“ hat.

21 Anders und einschränkend allerdings *Asmussen*, der in seinem Einführungsvortrag betont: „Totaler Staat“, das kann nur heißen: ein Staat, der sich bemüht, innerhalb der von Gott gesetzten Grenzen das gesamte Leben des Volkes zu umfassen.“ In: *Heimbucher / Weth* (o. Fußn. 2), S. 60.

22 So *Mehlhausen* (o. Fußn. 4).

II. Kirche, Religion und Staat – nach Barmen

„Die Barmer Theologische Erklärung wurde in einer politischen und weltanschaulichen Situation formuliert, die durch einen tiefen historischen Einschnitt und Kontinuitätsbruch von uns getrennt ist.“²³ Mehr noch: Nicht nur waren die Barmer Synodalen mehrheitlich keine Demokraten; sie teilten darüber hinaus einen Antimodernismus, der fatalerweise glaubte, die Wirkungsgeschichte der Aufklärung (!) als Ursache der aktuellen kirchlichen und theologischen Fehlentwicklungen identifizieren zu sollen.²⁴ Als Hauptverfasser der Barmer Erklärung hat *Karl Barth* den Text später als „Minimum“ dessen bezeichnet, „was die Gemeinde um des Glaubens willen [...] sagen musste, und als äußerlich sehr bedrängte und politisch nicht einheitlich orientierte Gemeinde zur Not und unter Aufbietung allen Mutes gerade noch sagen konnte. Eine sehr starke und sehr lebendige Kirche waren wir eben nicht.“²⁵ Auch wenn man die V. These (wie die Barmer Erklärung im Ganzen) im Horizont von Karl Barths eigener Theologie als einen interpretationsoffenen und -bedürftigen „Ruf nach vorwärts“²⁶ versteht, kommt man nicht umhin, die Punkte zu markieren, die im Blick auf die gegenwärtige religionspolitische Lage zur Präzisierung und Weiterentwicklung, aber auch zur Korrektur nötigen²⁷:

1. Religiös-weltanschauliche Neutralität des Staates

Die Barmer Erklärung hat sich nicht auf das rechtstaatlich-liberale Konzept der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates festgelegt, auch wenn ihre Aussagen heute systematisch in dieser Richtung weiterentwickelt werden können und müssen. Historisch ist die Entstehung des neuzeitlichen ‚Staates‘ aufs engste mit dem Vorgang der Säkularisierung des Rechts verbunden²⁸ – Säkularisierung hier verstanden als Entsakralisierung des politischen und als ‚Ausklammerung‘ konflikträchtiger religiöser Überzeugungen zugunsten einer weltanschaulich neutralen Rahmenordnung. Fragt man über die faktische Pazifizierungsfunktion dieser Rahmensäkularisierung des Rechts hinaus nach ihrer moralischen Bedeutung, so liegt sie in der Selbstbeschränkung des Staates um der Freiheit seiner Bürger willen. Liberale Theorien behaupten deshalb mit guten Gründen einen Vorrang des Rechts vor dem Guten, d.h.: 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:

23 *Hüffmeier* (o. Fußn. 4), S. 60.

24 *Asmussen* in: *Heimbucher / Weth* (o. Fußn. 2), S. 53: „Wenn wir [...] protestieren [...], dann nicht als Untertanen gegen die Obrigkeit, sondern wie erheben Protest gegen dieselbe Erscheinung, die seit mehr als 200 Jahren die Verwüstung der Kirche schon langsam vorbereitete hat.“

25 *K. Barth*, *Texte zur Barmer Theologischen Erklärung*, Zürich 1984, S. 169.

26 *Barth* (o. Fußn. 25), S. 172.

27 Vgl. zum folgenden ausführlich: *H.-R. Reuter*, *Neutralität – Religionsfreiheit – Parität. Prinzipien eines legitimen staatlichen Religionsverfassungsrechts*, in: *W. Lienemann / H.-R. Reuter* (Hg.), *Das Recht der Religionsgemeinschaften in Mittel-, Ost- und Südosteuropa*, Baden-Baden 2005, S. 5-31.

28 Vgl. *E.-W. Böckenförde*, *Die Entstehung des Staates aus dem Vorgang der Säkularisation*, in: *Ders., Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht*, Frankfurt/M. 1976, S. 42-64.

Der *weltanschauliche Liberalismus* sieht das Neutralitätsgebot in einem bestimmten Menschenbild begründet, nämlich in einem Verständnis der Person, das gekennzeichnet ist durch die Entscheidungs- und Wahlfreiheit 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 und jedes positive Engagement des Staates in Fragen Religion unterbleiben muss, weil es die individuelle Entscheidungsfreiheit zu verletzen droht. Nun ist aber die Option für ein strikt individualistisches, durch abstrakte Entscheidungs- und Wahlfreiheit gekennzeichnetes Menschenbild keineswegs neutral, sondern selbst einer bestimmten weltanschaulichen Position verhaftet.

Eine angemessenere Begründung des Neutralitätsgebots gibt der *politische Liberalismus*²⁹: Er favorisiert mit dem Ideal der Entscheidungsfreiheit nicht ein umfassendes, selber weltanschaulich geprägtes 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 eine Schutzhülle für die positive *Freiheit zu* etwas, nämlich zu einem guten und sinnerfüllten Leben. Die Neutralität von Recht und Staat bedeutet dann nicht, dass das Recht von religiös-weltanschaulichen Vorstellungen völlig frei zu sein hätte. Sie ist vielmehr als grundlegende Gleichheitskonzeption zu verstehen. Neutralität bedeutet erstens *Neutralität der Begründung* des Rechts: Bevor religiös-weltanschauliche Elemente in das Recht eingehen, müssen sie einem Test unterworfen werden, der nicht selbst weltanschaulicher Natur ist, sondern das Kriterium der Verallgemeinerungsfähigkeit und wechselseitigen Rechtfertigungsfähigkeit unter freien und gleichen Staatsbürgern zugrundelegt. Staatliche Neutralität bedeutet 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. Diese Neutralitätskonzeption schließt die Etablierung einer Staatskirche aus und gebietet die organisatorische Trennung von Kirche und Staat; sie schließt ebenso die Etablierung eines christlichen Staates aus und erfordert die Anerkennung des religiösen Pluralismus. Sie erlaubt aber auf dieser Grundlage ohne weiteres eine wechselseitige Kooperation von Staat und Religionsgemeinschaften – eine solche wechselseitige Kooperation liegt auch deshalb nahe, weil es sich bei beiden, Staat und Kirchen um Personenverbände handelt und deshalb eine strenge Bereichsscheidung bei ihrer Aufgabenerfüllung unmöglich ist.

2. Religionsfreiheit

Barmen V hat ausweislich des Schriftzitats als Grenze der Staatsloyalität des Christen die Freiheit von Glauben und Gewissen angesehen, doch lag ihr eine menschenrechtliche Begründung des Anspruchs auf Glaubensfreiheit noch fern. Als Hauptverfasser der Barmer Theologischen Erklärung hatte *Karl Barth* den Zusammenhang von ‚Rechtfertigung und Recht‘ genau darin gesehen, dass der Staat, indem er die Verkündigung des Evangeliums, die Predigt von der Rechtfertigung freigibt, zugleich ein Freiheitsrecht

29 Vgl. J. Rawls, Die Idee des politischen Liberalismus. Aufsätze 1978-1989, Frankfurt/M. 1992.

einräumt, bei dem es sich um nichts weniger als um die „Begründung, die Erhaltung und Wiederherstellung alles Menschenrechts“³⁰ handelt. Allerdings vollzog auch Barth nicht explizit den notwendigen nächsten Schritt, nämlich den aus dem Faktum der christlichen Verkündigung folgenden Freiheitsanspruch zum menschenrechtlichen Anspruch auf gleiche *Religionsfreiheit* zu verallgemeinern.

Grundlegender verfassungsrechtlicher Bezugspunkt für das Verhältnis des Staates zu den Kirchen muss aber heute das individuelle Recht auf Religionsfreiheit sein. Rechtsmoralisch ist als menschenrechtlicher Standard zu fordern, dass der Staat die Freiheit des religiösen Glaubens und Bekennens garantiert – und zwar im Rahmen des gleichen Rechts auf denjenigen Umfang der Religionsfreiheit, der mit der Freiheit aller Staatsbürger/innen verträglich ist. Als Anerkennung eines Menschenrechts ist das religiöse Freiheitsrecht eine Konkretisierung des elementaren Rechts jeder Person, als Gleiche anerkannt zu werden. Das religiöse Freiheitsrecht findet seine moralische Begründung in der gebotenen Achtung der personalen Identität des Menschen und der (sei es positiven, sei es negativen) Bedeutung religiöser Überzeugungen für diese personale Identität. Das religiöse Freiheitsrecht schützt in seinem Kern identitätskonstitutive Überzeugungen mit Höchstrelevanz – deshalb muss der identitätsbestimmende Charakter der jeweiligen Überzeugung allgemein plausibilisierbar sein. Einer weitergehenden Definition des Rechtsbegriffs der ‚Religion‘ sollte sich der freiheitliche Staat jedoch möglichst enthalten, um nicht seine Neutralität zu verletzen.

Vor allem aber garantiert der freiheitliche neutrale Staat 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. Daraus folgt, dass es bei der Zuerkennung der gleichen individuellen Religionsfreiheit keine Abstufung geben darf, die im ungleichen Wert einer Religion begründet wäre. Das heißt: 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; also keine traditions- oder kulturbestimmten Verständnisse von Begriff und Phänomen der Religion. Ferner kann die Loyalität zum Staat nicht zum Kriterium der Zuerkennung individueller Religionsfreiheit gemacht werden, denn damit würde der Sinn von Freiheitsrechten, die ja *per se* als Abwehrrechte gegen den Staat gedacht sind, auf den Kopf gestellt. Plakativ und jetzt ohne Rücksicht auf Einzelprobleme gesagt: Wer das muslimische Kopftuch verbietet, kann nicht das Nonnenhabit oder die Kippa erlauben.

3. Kirchliches Selbstbestimmungsrecht

Zu den unmissverständlichen Aussagen der Barmer Erklärung gehört die erwähnte III. These, die auch in der V. These klar durchgehalten worden ist. Gegen jede Trennung von ‚Geistkirche‘ und ‚Rechtikirche‘ wird hier der unlösliche Zusammenhang von Botschaft und Ordnung der Kirche statuiert – mit der Folge, dass die Kirchenorganisa-

30 K. Barth, *Rechtfertigung und Recht* (1938), *Theologische Studien* 104 (1970), S. 5-48 (47).

tion nicht staatlicher Kirchenhoheit oder -aufsicht unterstellt werden darf. Dieser theologischen Feststellung korrespondiert heute verfassungsrechtlich die Gewährleistung des *Selbstbestimmungsrechts* der Kirchen wie aller Religionsgemeinschaften: „Jede Religionsgesellschaft ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbständig innerhalb der Schranken des für alle geltenden Gesetzes“ (Art. 140 GG i.V.m. Art. 137,3 WRV).

Als menschliche Einrichtung hat die Kirche ihren Ort – ebenso wie der Staat – „in der noch nicht erlösten Welt“, in der sie allein Christus als ihren Herrn zu bezeugen hat. Die evangelische Kirche kann sich deshalb nicht als Subjekt einer Eigenrechtsmacht verstehen, das der staatlichen Rechtsetzungsermächtigung gar nicht bedarf. In evangelischer Sicht ist das Selbstbestimmungsrecht der Kirchen nicht Ausdruck der Anerkennung einer originären vorstaatlichen Kirchengewalt; es hat vielmehr seine Basis in der menschenrechtlich geschützten kollektiven Religionsfreiheit und respektiert die Konsequenzen der Freiheit von Glaube und Bekenntnis für die kirchliche Organisationsform. Das kirchliche Selbstbestimmungsrecht schützt somit die Selbstständigkeit der Kirche gegenüber dem Staat, allerdings nicht im Sinn eines Dualismus hoheitlicher Mächte, sondern vor dem Hintergrund der beiden gemeinsamen gesellschaftlichen Grundlage: Der Staat ist *die* politische, die Kirche ist *eine* religiöse Selbstorganisation der Gesellschaft.

Der Anspruch auf eine am Bekenntnis orientierte Selbstorganisation der Kirche in Fragen ihrer Struktur (also ihrer Verfassung und ihres Rechts), ihres Personals (also der kirchlichen Ämterverleihung und Mitgliedschaft) und ihres Programms (also ihrer Zwecke und Aufgaben) ist nach Barmen III und V unaufgebbar. Weil der weltanschaulich-neutrale Staat den Inhalt der vom Selbstbestimmungsrecht geschützten Freiheit nicht bestimmen kann und darf, ist es durchaus sachgemäß, dass die deutsche Rechtsprechung hierfür sehr weitgehend auf das Selbstverständnis der Kirchen und Religionsgemeinschaften zurückgreift.³¹ Deshalb ist die Kirche m.E. aber auch gut beraten, wenn sie ihr Selbstbestimmungsrecht nicht überdehnt. Zweifellos gehören über den Kernbereich von Verkündigung, Gottesdienst und Seelsorge hinaus auch das öffentliche Wirken in Form von Bildung, Diakonie und gemeinwohlbezogenem Engagement zum unverzichtbaren Auftrag der Kirche.³² Um hier glaubwürdig und überzeugend ein kirchliches Selbstbestimmungsrecht geltend machen zu können, sollten wenigstens zwei Kriterien beachtet werden: *Erstens* muss in allen Dimensionen des öffentlichen Wirkens der Kirche einschließlich ihrer Diakonie das christlich-religiöse Profil erkennbar bleiben; *zweitens* sollte sich die Kirche – wenn sie ihr Selbstbestimmungsrecht etwa im Bereich des Arbeitsrechts geltend macht – keinen geringeren sozialetischen Standards unterwerfen, als solchen, die sie selber anderen Arbeitgebern gegenüber geltend machen würde. Die Gefahr der ‚Selbstsäkularisierung‘ sozialstaatlich integrierter diakonischer Einrichtungen besteht durchaus, aber der Rückfall hinter moderne arbeitsrechtliche Standards dürfte kein probates Mittel gegen sie sein.³³

31 Zum Problem der Schrankenformel des „für alle geltenden Gesetzes“ vgl. *W. Bock*, Das für alle geltende Gesetz und die kirchliche Selbstbestimmung (JusEcc 55), Tübingen 1996.

32 *H.-R. Reuter*, Botschaft und Ordnung. Beiträge zur Kirchentheorie, Leipzig 2009, S. 43f, 87ff.

33 Vgl. dazu *Reuter* (o. Fußn. 32), S. 185-222.

4. Kooperationsoffene staatliche Religionsförderung

In der Konfliktlage des Jahres 1934 hat Barmen V zu Fragen der Kooperation von Kirche und Staat natürlich keine Aussagen gemacht, sondern die Unterscheidung und Trennung beider betont. Dennoch wird auf der politisch-kulturellen Ebene ein entscheidender inhaltlicher Ansatzpunkt für eine positive Zuordnung berührt, wenn gesagt wird, dass die Kirche gegenüber der dem Staat zugänglichen menschlichen Einsicht bei der Sorge für Recht und Frieden „an Gottes Reich, an Gottes Gebot und Gerechtigkeit und damit an die Verantwortung der Regierenden und Regierten“ „erinnert“.

Zusammen mit einer koordinationsrechtlichen Interpretation des Staatskirchenrechts konnte diese Formulierung nach 1945 nicht selten für ein privilegiertes politisches „Wächteramt“ der Kirche in Anspruch genommen werden. Abgesehen davon jedoch, dass damit der in der Barmer Erklärung vorausgesetzte Kirchenbegriff verfehlt wurde, gehören in der pluralistischen Demokratie kirchliche Beiträge zu Grundfragen des Zusammenlebens in die Sphäre deliberativer Gemeinwohlverständigung der Zivilgesellschaft.³⁴ Das heißt heute: Gerade weil sich der säkulare Staat nicht mehr auf gemeinsam geteilte und ‚von oben‘ verordnete materiale Überzeugungen religiös-weltanschaulicher Art stützen kann, sondern nur auf die abstrakteren menschenrechtlichen Prinzipien der Freiheit, Gleichheit und Teilhabe, bleibt er auf die Sphäre einer intakten Öffentlichkeit angewiesen, in der substantielle ethische Überzeugungen und Wertvorstellungen in die gesellschaftlichen Meinungsbildungsprozesse eingebracht werden. Deshalb muss dem freiheitlich demokratischen Staat daran gelegen sein, dass es in der Staatsbürgergesellschaft vitale Akteure gibt, die solche ethischen Ressourcen tradieren und sich dabei nicht ausschließlich an ihrem jeweiligen Eigeninteresse, sondern primär am Gemeinwohl orientieren, wie kontrovers dies im Einzelnen auch definiert werden mag. Zu solchen Akteuren gehören fraglos die Kirchen und Religionsgemeinschaften – enthalten doch religiöse Sprachen eine spezifische Artikulationskraft, die es vermag, gerade auch den ethischen Intuitionen der Lebenswelt einen differenzierten Ausdruck zu verleihen.³⁵

Wenn sie das motivbildende Deutungspotential der religiösen Überlieferung mit Aussicht auf Resonanz in den öffentlichen Diskurs einbringen wollen, so setzt dies seitens der Glaubensgemeinschaften die Bereitschaft voraus, die Gehalte der eigenen Tradition für reflexive Prozesse historischer Kritik zu öffnen und sie für die säkulare Vernunft sinnerschließend zu übersetzen. Diese gesamtkulturelle bedeutsame Aufgabe gehört bei und neben allen Ausbildungsobliegenheiten zum genuinen Selbstverständnis moderner protestantischer Theologie. Aus guten Gründen wurden deshalb vor 25 Jahren im ‚Düsseldorfer Vertrag‘ (in Fortführung älterer Vereinbarungen³⁶) die Evangelisch-Theologischen Fakultäten und Ausbildungseinrichtungen an den Hochschulen als kooperative Angelegenheit von Kirche und Staat garantiert – denn: Eine nach wissenschaftlichen Standards betriebene Theologie an der Universität³⁷ schützt die Kirchen

34 Vgl. H.-R. Reuter, Art. Öffentlichkeitsauftrag der Evangelischen Kirche, RGG⁴, Bd. 6, Tübingen 2003, Sp. 491-439.

35 J. Habermas, Glaube und Wissen. Friedenspreisrede 2001, in: *Ders.*, Zeitdiagnosen. Zwölf Essays, Frankfurt/M. 2003, S. 249-262.

36 Vertrag des Freistaates Preußen mit den Evangelischen Landeskirchen v. 11. Mai 1931, Vertrag des Landes Nordrhein-Westfalen mit der Lippischen Landeskirche v. 6. März 1958, in: *Listl* (o. Fußn. 1), S. 760-780, S. 322-331.

37 Vgl. hierzu J. E. Christoph, Die Ev.-theol. Fakultäten und das evangelische Kirchenrecht – Rechtsstellung und aktuelle Probleme, ZevKR 50 (2005), S. 46-94; Chr. Grethlein, Theologie und Religionswissenschaften an deutschen

vor religiösem Fundamentalismus, bewahrt die Gesellschaft vor kulturellem Analphabetismus, sorgt für Orientierungswissen – und nützt auf diese Weise auch dem Staat.

Solche (gesetzlich oder) vertragsrechtlich geordneten Kooperationen im Blick auf das öffentliche Wirken der Kirchen – nicht nur, aber nicht zuletzt im Bildungsbereich – und die daraus resultierenden ‚gemeinsamen Angelegenheiten‘ gehören zur aktiven Religionsförderung und den damit verbundenen institutionellen Gewährleistungen. Das Neutralitätsgebot schließt aktive Religionsförderung nicht aus, wenn sie gesellschafts- und kulturpolitisch erwünscht ist, wenn sie die Religionsfreiheit achtet und wenn sie sich am Maßstab der Gleichbehandlung *vergleichbarer* Religionsgemeinschaften orientiert. Der Gleichheitsgrundsatz erlaubt es hier, Gleiches gleich und Ungleiches ungleich zu behandeln. Weil es – anders als bei der Garantie der Religionsfreiheit – bei Gewährleistungen im Rahmen der Religionsförderung um die Verteilung korporativer Einfluss- und Wirkungschancen und somit um die Zuteilung von sozialer Verbandmacht geht, ist hier die gleichmäßige Berücksichtigung relevanter faktischer Ungleichheiten im gesellschaftlichen Erscheinungsbild und Wirkungsprofil der verschiedenen Religionsgemeinschaften nicht von vornherein illegitim:

Der religiös-weltanschaulichen Neutralität des Staates wird sicherlich am konsequentesten entsprochen, wenn als Maßstab für die Zuerkennung institutioneller Gewährleistungen (wie im Fall der grundgesetzlichen Voraussetzungen für die Verleihung des Körperschaftsstatus³⁸) lediglich *formale, an der Erwartbarkeit sozialer Stabilität orientierte Maßstäbe* wie Mitgliederzahl und organisatorische Verfasstheit angelegt werden – allerdings unter der Voraussetzung der Mindestakzeptanz der fundamentalen Verfassungsprinzipien, die zu missachten und gleichzeitig korporative Garantien zu genießen selbstwidersprüchlich wäre. Die Anwendung strikt formaler Kriterien rechtfertigt sich unter dem Aspekt der Freiheitsoptimierung: Die angebotenen institutionellen Absicherungen sind Mittel zur Entfaltung positiver Religionsfreiheit, die dem Individualgrundrecht indirekt dienen, ohne in seinen Schutzbereich zu fallen. Wenn jedoch bei der Zuerkennung anderer religionsfördernder Gewährleistungen auch *funktionale Maßstäbe der Gemeinwohlrelevanz* angelegt werden, so muss dies m.E. 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 statt, wenn der Staat die Leistungsvergabe mit der Erwartung von Gegenleistungen kultureller oder sozialer Art verbindet, die nicht ihm, sondern der Gesellschaft zu Gute kommen. Der funktionale Maßstab der Gemeinwohlrelevanz rechtfertigt sich somit aus dem leistungsstaatlichen Ansatz demokratischer Religionsförderungs politik; diese darf aber nicht der Gefahr erliegen, in eine ‚Qualitätsprüfung‘ des religiösen Kernbereichs überzugehen.

Hochschulen – Anfragen des Wissenschaftsrats an den Evangelisch-Theologischen Fakultätentag, ZThK 105 (2008), S. 352-386; Die Bedeutung der wissenschaftlichen Theologie in Gesellschaft, Universität und Kirche. Ein Beitrag der Kammer der EKD für Theologie (EKD-Texte 104), Hannover 2009.

38 Art. 140 GG i.V.m. Art. 137,5 WRV.