

Kirche und Staat in Deutschland, Frankreich und den USA

Geschichte und Gegenwart einer spannungsreichen Beziehung. XIV. Dietrich-Bonhoeffer-Vorlesung 2010 in Mainz

von
Irene Dingel, Christiane Tietz

1. Auflage

[Kirche und Staat in Deutschland, Frankreich und den USA – Dingel / Tietz](#)

schnell und portofrei erhältlich bei beck-shop.de DIE FACHBUCHHANDLUNG

Vandenhoeck & Ruprecht 2012

Verlag C.H. Beck im Internet:

www.beck.de

ISBN 978 3 525 10111 7

Kirche und Staat in Deutschland, Frankreich und den USA

Geschichte und Gegenwart einer spannungsreichen
Beziehung

XIV. Dietrich-Bonhoeffer-Vorlesung 2010 in Mainz

Herausgegeben von
Irene Dingel und Christiane Tietz

Vandenhoeck & Ruprecht

V&R



Veröffentlichungen des
Instituts für Europäische Geschichte Mainz

Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte
Herausgegeben von Irene Dingel

Beiheft 89

Vandenhoeck & Ruprecht

Kirche und Staat in Deutschland, Frankreich und den USA

Geschichte und Gegenwart einer
spannungsreichen Beziehung

XIV. Dietrich-Bonhoeffer-Vorlesung 2010 in Mainz

Herausgegeben von
Irene Dingel und Christiane Tietz

Vandenhoeck & Ruprecht

Gedruckt mit der Unterstützung der Stiftung Bonhoeffer-Lehrstuhl.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN 978-3-525-10111-7

ISBN 978-3-647-10111-8 (E-Book)

© 2012, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen/
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U.S.A.
www.v-r.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Printed in Germany.

Satz und Redaktion: Vanessa Brabsche

Druck und Bindearbeiten: ☉ Hubert & Co, Göttingen

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Inhalt

Vorwort	7
Heinrich Bedford-Strohm Das Verhältnis von Kirche und Staat – seine Geschichte und seine Aktualisierung bei Dietrich Bonhoeffer	9
Christiane Tietz Die Entstehung der Trennung von Kirche und Staat in den USA	31
Robin W. Lovin Aktuelle Probleme und Chancen der US-amerikanischen Trennung von Kirche und Staat	51
Axel Frhr. von Campenhausen Die Entstehung des französischen Modells der <i>laïcité</i> und seine Modifikationen	65
Roland Minnerath Die französische <i>laïcité</i> – eine Besonderheit oder ein Modell für Europa?	89
Heinrich de Wall Die Entstehung der deutschen Verhältnisbestimmung von Kirche und Staat	101
Hans Michael Heinig Herausforderungen des deutschen Staatskirchen- und Religionsrechts aus verfassungsrechtlicher Sicht	121
Karl Kardinal Lehmann Probleme und Perspektiven des deutschen Staat-Kirche-Verhältnisses unter besonderer Berücksichtigung der Religionsfreiheit in einer immer stärker pluralistischen Gesellschaft	139
Wolfgang Huber Probleme und Perspektiven des deutschen Staat-Kirche-Verhältnisses unter besonderer Berücksichtigung der europäischen Situation	159

Autorenverzeichnis	169
Register	171

Vorwort

Es gehört zu den Errungenschaften der Neuzeit, einer Vermischung von Kirche und Staat zu wehren. Weder soll die Kirche theokratisch das politische Gemeinwesen bestimmen noch der Staat totalitär über die Kirche herrschen. Kirche und Staat sollen getrennt sein. Denn beiden tut eine – recht verständene – Trennung gut.

Will man verstehen, was eine solche Trennung bedeuten kann und was sie nicht bedeuten sollte, bietet es sich an, drei unterschiedliche Modelle zu untersuchen. Deutschland, Frankreich und die USA haben auf je andere Weise versucht, ein Verhältnis von Kirche und Staat zu realisieren, das eine Vermischung der Kompetenzen vermeidet. Dabei ist durchaus strittig, welches der drei Modelle am erfolgreichsten ist.

Um die Modelle in ihrer charakteristischen Ausprägung zu erfassen, nimmt ein Teil der hier vorgelegten Beiträge eine historische Perspektive ein. Es wird nach den historischen Bedingungen und Grundlagen für die jeweils spezifische Form des Staat-Kirche-Verhältnisses gefragt. Bestimmte geschichtliche Konstellationen sind hier zu bedenken, wichtige politische und kirchliche Problemlagen zu betrachten. Dabei zeigt sich, wie kontextgeprägt die betreffenden Verhältnisbestimmungen – und die damit gelösten wie erzeugten Probleme – sind.

Der andere Teil der Beiträge fragt systematisch nach den Stärken und Schwächen, den Problemen und Chancen der drei Modelle angesichts gegenwärtiger Veränderungen und Herausforderungen. Diese sind politischer, gesellschaftlicher, ökonomischer und religiöser Natur. Neue Situationen wie die des religiösen Pluralismus erfordern entweder eine Anpassung des Modells oder eine neue Plausibilität des Bisherigen. Die systematisch angelegten Beiträge diskutieren dieses Erfordernis in Bezug auf die drei landestypischen Konstellationen, wobei das Nebeneinanderstehen der Modelle den Blick für die jeweiligen Eigentümlichkeiten schärft.

Der Band dokumentiert die XIV. Dietrich-Bonhoeffer-Vorlesung 2010 in Mainz, die als Kooperation der Evangelisch-theologischen Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität, des Leibniz-Instituts für Europäische Geschichte und des Erbacher Hofes (Akademie des Bistums Mainz) veranstaltet wurde. Die Dietrich-Bonhoeffer-Vorlesung widmet sich sozialetischen Themen, die für den Theologen und Widerstandskämpfer Dietrich Bonhoeffer (1906–1945) zentral waren, und beleuchtet sie in ihrer aktuellen Relevanz. Sie ist Teil eines deutsch-amerikanischen Vorlesungs- und Austauschprogramms, das dem 1994 gestifteten Dietrich-Bonhoeffer-Lehrstuhl am Union Theolo-

gical Seminary in New York zugeordnet ist. Die Dietrich-Bonhoeffer-Vorlesung findet jährlich im Wechsel in den USA und in Deutschland statt und wird, wie auch der Lehrstuhl in New York und das Austauschprogramm, von der *Stiftung Bonhoeffer-Lehrstuhl* im Stifterverband für die Deutsche Wissenschaft e.V. gefördert. Die Herausgeberinnen sind der *Stiftung Bonhoeffer-Lehrstuhl* für die großzügige finanzielle Förderung der Mainzer Bonhoeffer-Vorlesung außerordentlich dankbar.

Bei der Drucklegung des Bandes haben mehrere Mainzer Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter geholfen. Vanessa Brabsche, Mirjam Dienlin, Elisabeth Engler, Jan Gross, Juliane Klein und Dominik Weyl sei dafür herzlich gedankt.

Mainz, im April 2012

Irene Dingel

Christiane Tietz

Heinrich Bedford-Strohm

Das Verhältnis von Kirche und Staat – seine Geschichte und seine Aktualisierung bei Dietrich Bonhoeffer¹

1. Einleitung

Wenn wir das Verhältnis von Kirche und Staat in den Blick nehmen, stoßen wir auf Kernfragen des christlichen Glaubens. Und wenn wir in die Geschichte schauen, stoßen wir auf Fragen, die uns auch heute zutiefst bewegen. Von einem Theologen wie Dietrich Bonhoeffer, der wie wenige andere den nüchternen Blick auf die Wirklichkeit und intellektuelle Ehrlichkeit mit einer in tiefer Frömmigkeit gegründeten theologischen Leidenschaft zu verbinden wusste, sind hier besonders tiefgehende Einsichten zu erwarten.

Es ist oft gerade die geronnene Geschichte von Kirche und Staat, die heute bei vielen Menschen Emotionen freisetzt und kritische Nachfragen generiert. Stellen wir uns vor, wie ein Landesbischof die Jahreskonferenz der Wohnungslosenhilfe im Diakonischen Werk besucht, um ein Grußwort zu sprechen und damit seine Wertschätzung gegenüber dieser Arbeit zum Ausdruck zu bringen². Seine Referentin rät ihm, aus symbolischen Gründen nicht mit seiner Limousine vorzufahren, sondern mit öffentlichen Verkehrsmitteln anzureisen. Ist das ein guter Rat? Soll er seine Überzeugung, dass die Kirche immer auch eine Kirche der Armen sein muss, anders zum Ausdruck bringen als durch das Verstecken seines im Laufe vieler Jahrhunderte hierzulande gewachsenen Status? Und was, wenn bei der Konferenz zur Sprache kommt, dass das Gehalt des Landesbischofs, kirchenvertraglich abgesichert, dem eines hohen Regierungsbeamten gleicht und mit einer Pauschale vom Staat an die Kirche abgegolten wird?

Sollte der Landesbischof in Diskussionen um diese Dinge verwickelt werden, wird er auf die Geschichte von Staat und Kirche in Deutschland Bezug nehmen und sich möglicherweise dagegen wenden, ohne Not auf staatliche Ersatzleistungen aus den Kirchenverträgen zu verzichten, die im Budget der Kirche dann fehlen würden und mit denen indirekt u.a. auch die Wohnungslosenhilfe mitfinanziert werden kann.

1 Für die Unterstützung bei der formalen Vereinheitlichung und verschiedene Hinweise zur sprachlichen Verbesserung danke ich Natalie Buck.

2 Das Beispiel ist rein fiktiv. Dass der Autor einmal tatsächlich zum Landesbischof gewählt werden würde, war zum Zeitpunkt des Vortrags in keinsten Weise absehbar.

Die imaginäre Diskussion zeigt: Wir können viele heutige Diskussionen überhaupt nicht verstehen, wenn wir ihre historische Basis nicht kennen. Sie zeigt aber auch: Der Blick auf die Geschichte und die Berufung auf die Geschichte kann nie an die Stelle guter Gründe für ein Festhalten an historisch Gewachsenem und an die Stelle seiner theologischen Reflexion treten. Wir können uns zu historisch Gewachsenem heute verhalten. Wir können auf den gewachsenen Wegen weitergehen oder wir können uns bewusst neu orientieren.

Dietrich Bonhoeffers Denkweg im Hinblick auf seine theologische Reflexion von Staat und Kirche kann so interpretiert werden, dass er sich genau dieser Herausforderung stellte. Die Wahrnehmung der Wirklichkeit und ihre konzentrierte theologische Reflexion sind es gewesen, die Bonhoeffers Verständnis von Kirche und Staat geprägt und die Bewährung dieses Verständnisses in seinem eigenen Leben geleitet haben.

Ich will im Folgenden das riesige Feld der Geschichte von Staat und Kirche an exemplarischen Knotenpunkten abtasten und dabei jeweils ein charakteristisches Modell ihrer Verhältnisbestimmung in den Blick nehmen. Wir werden sehen, dass die damit in den Blick tretenden Vorstellungen von Kirche und Staat auch in den heutigen Diskussionen immer wieder auftauchen und Wirkung entfalten.

In einem weiteren Schritt will ich die Entwicklung von Dietrich Bonhoeffers Denken zum Verhältnis von Kirche und Staat nachzuzeichnen versuchen und dann mit Überlegungen zum Verhältnis von Kirche und Staat heute schließen.

2. Die Geschichte von Kirche und Staat – Schlaglichter aus zwei Jahrtausenden

2.1 Die Urgemeinde – Kontrastgesellschaft angesichts des nahen Reiches Gottes

Dass die in den biblischen Texten beschriebene Urgemeinde eine Glaubens-treue aufwies, der gegenüber alles, was danach kam nur als Verfalls-geschichte angesehen werden kann, gehört zu den historischen Behauptungen, die sich durch die Jahrhunderte hindurch ziehen und in der Regel geleitet sind von einer bestimmten defizitgeleiteten Wahrnehmung der jeweils eigenen Situation. »Gib uns in dieser schlaffen und glaubensarmen Zeit die scharf geschliffnen Waffen der ersten Christenheit« – so hat Philipp Spitta 1833 in dem Kirchenlied *O komm, du Geist der Wahrheit* formuliert³.

3 Evangelisches Gesangbuch (EG) Nr. 136.

Und im Neuen Testament selbst wird eine oft als »Liebeskommunismus« bezeichnete Gemeinschaft der Urgemeinde beschrieben, die tatsächlich Anlass für eine solche, immer wieder artikulierte Sehnsucht nach einer authentischen Kirche bietet, die selbst lebt, wovon sie spricht. »Alle aber, die gläubig geworden waren« heißt es in der Apostelgeschichte des Lukas

waren beieinander und hatten alle Dinge gemeinsam. Sie verkauften Güter und Habe und teilten sie aus unter alle, je nachdem es einer nötig hatte. Und sie waren täglich einmütig beieinander im Tempel und brachen das Brot hier und dort in den Häusern, hielten die Mahlzeiten mit Freude und lauterem Herzen und lobten Gott und fanden Wohlwollen beim ganzen Volk (Apg 2,44–47).

Hier wird tatsächlich eine Kontrastgesellschaft beschrieben, die in ihrer Differenz zur Praxis der Kirche heute nachhaltig ins Auge sticht.

Wer sich klar macht, wie häufig etwa in den Briefen des Paulus von Konfliktsituationen in den Gemeinden die Rede ist, die uns heute wohlvertraut sind, der wird einer Verklärung der Urgemeinde allerdings mit Skepsis begegnen. Vieles spricht dafür, dass die Passage aus der Apostelgeschichte schon damals eher Idealbild als Realität beschreibt.

Noch viel stärker wiegt die Tatsache, dass die ersten Gemeinden in ihrer lebensweltlichen Praxis im Kern geprägt waren durch die Erwartung des nahen Reiches Gottes. Sowohl der Wanderradikalismus der Jesusbewegung als auch die paulinische Ermahnung zur Unterordnung unter die Obrigkeit (Röm 13), die eine solch markante, zuweilen fatale Wirkungsgeschichte entfaltete, können nicht verstanden werden, ohne die Erwartung, dass Gott sein Reich mit der Umwertung aller Werte in Kürze selbst herbeiführen werde. Zu einer solchen Naherwartung passt die Kontrastgesellschaft als zeichenhafte Vorwegnahme der Realität des Reiches Gottes. Sie passt deswegen, weil die später immer dringlicher werdenden Probleme von Kirche und Staat in diesem Kontext kein Thema sind. Diese Probleme haben nämlich zu tun mit den *Grenzen* charismatischer Gemeinschaft und der damit verbundenen Notwendigkeit der *Aufdauerstellung* mithilfe von Institutionen und stellen sich unter den Bedingungen der Naherwartung nicht.

Wer die biblischen Texte zur Kirche und zu deren Verhältnis zum Staat als direkte Modelllieferanten für heutige Kontexte versteht, greift deswegen hermeneutisch zu kurz. Der faktische Parusieverzug, die weltweite Ausbreitung des Christentums und die Einwanderung in Kontexte, die mit staatlicher Macht verbunden sind, stellen neue Fragen, die auch beantwortet werden müssen.

Es wäre freilich ebenso falsch, den Radikalismus der urgemeindlichen Kontrastgesellschaft mit diesem Argument einfach beiseite zu wischen. Als biblische Zumutung kommt ihm gerade dann besondere Bedeutung zu, wenn

die Verbindung von Christentum und Macht so selbstverständlich wird, dass die Orientierungen, die Jesus etwa in der Bergpredigt gegeben hat, immer mehr in den Hintergrund treten.

Diese Situation entsteht im 4. Jahrhundert mit der so genannten »Konstantinischen Wende«. Bei den Anhängern des Modells der »Kontrastgesellschaft« gilt sie als der Sündenfall des Christentums, in dem sich das Christentum an staatliche Macht verkauft und verraten habe⁴.

Vieles spricht dafür, dass diese Deutung jedenfalls einseitig ist. Eine positivere Deutung als Durchbruch zur Verbreitung des Evangeliums und zur endgültigen Konsolidierung der Kirche kann jedenfalls auch gute Gründe für sich in Anspruch nehmen.

2.2 Die Konstantinische Wende – Kirche *im* Weltreich

Die Zäsur, die die Konstantinische Wende bedeutet, ist gewaltig. Noch im Frühsommer 303 waren die Christen durch den Kaiser Diokletian einer weiteren schweren Verfolgung ausgesetzt gewesen. Man muss sich klar machen, dass nur acht Jahre später Kaiser Galerius im Namen der anderen Kaiser der Tetrarchie am 30. April 311 in Nikomedia ein Edikt verkündete, welches das Christentum als *religio licita* anerkannte und mit einem Schlag die Situation veränderte. Nach dem Sieg Konstantins 312 in der »Schlacht an der Milvischen Brücke« und seiner Bekehrung war der Einfluss des Christentums auf das staatliche Handeln endgültig gesichert.

Konstantins Motive für die Neubestimmung des Verhältnisses von Kirche und Staat waren immer umstritten: Benutzte er das Christentum nur als effektiven Kitt für sein Riesenreich? War er also ausschließlich Politiker und religiös ein Heuchler? Oder war er ehrlich religiös und handelte aus religiösen Motiven? Oder stimmt beides und Konstantins ehrlicher Glaube verband sich mit seinen Machtinteressen⁵?

Man wird jedenfalls konstatieren müssen, dass Konstantin Konsequenzen aus der neuen Orientierung am Christentum zog, die erkennbar christlich basiert waren. Dazu gehört das Verbot der Kreuzigungsstrafe, aber auch das Verbot der Gesichtsschändung. »Wenn jemand in Anbetracht der Schwere der Verbrechen, bei denen er ertappt wurde« – so hieß es in dem entsprechenden Erlass –, »zu den Spielen oder zu[r] Zwangsarbeit in] den Bergwerken verurteilt worden ist, so soll er nicht am Gesicht [sondern allenfalls an

4 Vgl. etwa Wolfgang LIENEMANN, Frieden, Göttingen 2000, S. 31, der die entsprechende Kapitelüberschrift mit Fragezeichen versieht: »Die »Konstantinische Wende« als ursprünglicher politischer Sündenfall des Christentums?« Lienemann selbst beantwortet diese Frage mit Nein.

5 Vgl. dazu Martin WALLRAFF, Christus verus Sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike, Münster 2001, bes. Kap. 2.5, S. 126–143.

Händen und Waden] gebrandmarkt werden [...]; denn das nach dem Gleichnis der himmlischen Schönheit gebildete Antlitz darf nicht geschändet werden«⁶.

Der humanitäre Impuls des Christentums drückt sich auch in der neu eingeführten Verordnung zum Sonntagsschutz aus:

Wie wir es für ganz und gar unziemlich erachten, dass der durch seine Verehrung hoch angesehene Tag der Sonne durch Gerichtsgezänk und schädlichen Parteienhader ausgefüllt werde, so ist es uns [im Gegenteil] lieb und erfreulich, wenn an jenem Tage geschieht, was [Gott] besonders wohlgefällig ist. Darum soll allen erlaubt sein, an diesem Festtag [ihre Sklaven] freizulassen und loszugeben [oder: ihre Söhne für mündig zu erklären und ihre Sklaven freizulassen] [...] ⁷.

Dass die Politik Konstantins weit von dem entfernt war, was wir heute als eine an christlicher Humanität orientierte Politik nennen würden, steht außer Zweifel. Diese wenigen Schlaglichter zeigen aber: Selbst in einer Welt, in der blutige Machtpolitik, wie sie Konstantin selbst während seines schon erwachsenen Lebens in der diokletianischen Verfolgung miterlebte, zur Normalität gehörte, kann das Christentum nicht auf die Legitimation der Macht und die Funktion als gesellschaftlicher Kitt reduziert werden. Schon bei Konstantin lässt sich das Humanisierungspotenzial der christlichen Religion für die Politik identifizieren, das bei den heutigen Diskussionen um Kirche und Staat eine zentrale Rolle spielt.

Es kann nicht verwundern, dass bei der engen Verbindung von Kirche und Staat, wie sie die Konstantinische Wende gebracht hat, die Identität der Kirche zunehmend zum Thema wurde. Ebenso wenig überraschend ist es, dass die Kirche nun ihrerseits das Mittel der Macht beanspruchte, um diese Identität zu sichern und ihr Ausdruck zu verleihen. Beides findet seine Zuspitzung in einer historischen Station des Verhältnisses von Kirche und Staat im Mittelalter, die nachhaltige Wirkungen hatte. Im so genannten »Investiturstreit« geht es nicht mehr nur wie bei Konstantin um die Frage, wie die Kirche sich *in* einem Weltreich positionieren könne, sondern, zugespitzt gesagt, ob die Kirche sich selbst als »Weltreich« verstehen solle.

2.3 Der Investiturstreit – Kirche *als* Weltreich?

Mit der Person Gregors VII. verbindet sich ein neues Selbstbewusstsein der Kirche, das sich zum einen in dem Bemühen um Authentizität und Freiheit der Kirche äußerte. Das war das Ziel der schon unter dem Pontifikat Leos IX.

⁶ Adolf Martin RITTER (Hg.), *Alte Kirche, Neukirchen-Vluy* n 1977, S. 125.

⁷ Ebd.

einsetzenden Reformen, die sich gegen die Simonie (die Käuflichkeit kirchlicher Ämter), gegen die Laieninvestitur (die herrschaftspolitisch motivierte Einsetzung von Bischöfen durch Laien, wie etwa den König), und gegen den Nikolaitismus (die Priesterehe bzw. Mißachtung des Zölibats) richteten. Diese Reformbewegung in der Kirche wird auch als »Gregorianische Reform« bezeichnet. Zum anderen beanspruchte Gregor für die Kirche aber auch Macht über die Welt, eine Macht, die sich im Papstamt konzentrieren sollte.

Gregor, der sich dabei u.a. auf Augustins *De Civitate Dei* berief, sah den Papst als uneingeschränkten Herr der Universalkirche. Der Papst aber ist nicht nur der Inhaber des geistlichen, sondern auch des weltlichen Schwertes, welches er im Auftrag Gottes dem weltlichen Herrscher verleiht. Nur ihm, nicht den übrigen Bischöfen, haben die Fürsten die Füße zu küssen. Er darf sogar die Untertanen von ihrem Treueeid dem Kaiser gegenüber entbinden. Papsttum und weltliche Gewalt sind wie Sonne und Mond: der Mond (die weltliche Gewalt) erhält von der Sonne (der geistlichen Gewalt) sein Licht⁸.

Dieses kirchliche bzw. päpstliche Selbstbewusstsein steht hinter den Vorgängen, die dann zum berühmten »Gang nach Canossa« führten. Auf der Fastensynode von 1075 eröffnete Gregor den Kampf, indem er die Synode das Verbot der Laieninvestitur beschließen ließ. Die Durchführung dieses Beschlusses hätte massive Auswirkungen auf Reich und Kirche gehabt. Mit der Beseitigung der Investitur und des damit verbundenen Lehnseides des kirchlichen Würdenträgers an den König wäre das Ottonisch-Salische Reichskirchensystem, eine Reichsverwaltung, die gezielt die Kompetenzen der kirchlichen Würdenträger in Dienst nahm, nicht mehr praktikabel gewesen. Die Bischöfe ihrerseits wären zwar plötzlich von der weltlichen Gewalt unabhängig geworden, hätten aber aus der Masse der kirchlichen Besitztümer jene herauslösen lassen müssen, die ihnen im Laufe der Zeit zur Verwaltung im Namen des Königs mit entsprechenden Regalien übertragen worden waren. Dies hätte auch den Verzicht aus den daraus bezogenen Einkünften bedeutet. Kurz: beim Investiturstreit, der an dieser Stelle nicht im Einzelnen nachgezeichnet werden kann, ging es um Freiheit der Kirche einerseits und um den Bestand eines komplizierten, die Kirche instrumentalisierenden Reichsverbands andererseits und damit auch – auf beiden Seiten – um ökonomische und machtpolitische Interessen.

Dass es Gregor gelang, den deutschen König und späteren Kaiser Heinrich IV. durch Exkommunikation und Aufhebung des Treueeides seiner Untertanen zu dem Bußgang auf die Burg Canossa vom 25. bis 28. Januar 1077 zu zwingen, bei dem er um die Wiederaufnahme in die Kirche bit-

8 Vgl. dazu den *Dictatus Papae* Gregors VII. von 1075, in: Reinhold MOKROSCH/Herbert WALZ (Hg.), *Mittelalter, Neukirchen-Vluyn* 31989, S. 61f.

ten musste, hat sich als Demütigung der weltlichen Macht durch die Kirche ins geschichtliche Bewusstsein eingegraben, auch wenn historische Untersuchungen das Ereignis heute differenzierter beurteilen.

Im Kulturkampf, um nur ein Beispiel zu nennen, den der deutsche Reichskanzler Otto von Bismarck mit dem Heiligen Stuhl in Rom führte, nachdem der Papst den deutschen Gesandten beim Heiligen Stuhl abgelehnt hatte, nahm Bismarck in seiner Rede vor dem Reichstag am 14. Mai 1872 direkt Bezug darauf: »Seien sie außer Sorge, nach Canossa gehen wir nicht – weder körperlich noch geistig«⁹.

Es gibt gute Gründe für die Einschätzung, dass der Sieg Gregors VII. in Canossa für eine an Machtdemonstration gegenüber dem Staat orientierte Kirche ein Pyrrhussieg war. Der Gang nach Canossa – so einst Karl Heussi – bedeutete »einen der entscheidenden Wendepunkte der abendländischen Geschichte«¹⁰. Die damit verbundene Demütigung der weltlichen Gewalt habe langfristig einen Drang zur Zurückdrängung der universalen Gewalten (Kaisertum und Papsttum) und zur Ausbildung nationaler Identitäten, unabhängig von Rom, erzeugt.

Diese kirchlichen und politischen Entwicklungen bestimmen auch die historische Linie, in die die reformatorische Neubesinnung im Hinblick auf das Verhältnis von Kirche und Staat hinein zu zeichnen ist.

2.4 Die Reformation – Kirche und Staat als Gottes je unterschiedenes Regiment

Das Zeitalter der Reformation setzt selbstverständlich das Christentum als normative Grundtextur des Staates voraus. Die Frage, ob ein christlicher Fürst auch explizit als solcher regieren könne oder etwa seine christliche Grundhaltung nur privat leben solle, stellt sich nicht; wohl aber, *wie* ein christlicher Fürst *christlich* regieren könne und wie sich solches Regieren von der Existenz als einzelner Christ unterscheide.

Man kann Luthers Zweiregimentenlehre als Versuch einer Antwort auf die zwei großen Versuchungen verstehen, denen Kirche und Staat da, wo sie nicht recht aufeinander bezogen werden, ausgesetzt sind. Auf der einen Seite stünde die Versuchung eines reinen Machtstaats, der die christliche Lehre nur als Instrument zum eigenen Machterhalt benutzt. Das ist der Vorwurf, den die Kritiker der konstantinischen Wende gegenüber der Dominanz eines

9 Rede im Deutschen Reichstag, 14. Mai 1872, in: Alfred DOVE (Hg.), Im neuen Reich. Wochenschrift für das Leben des deutschen Volkes in Staat, Wissenschaft und Kunst 11, Leipzig 1881, S. 549.

10 Karl HEUSSI, Compendium der Kirchengeschichte, Tübingen 1981, S. 190.

Staates erheben, der die Kirche gleichsam gefügig macht und damit letztlich verschluckt. Auf der anderen Seite stünde die Versuchung einer triumphalistischen Kirche, die sich in ihrer hierarchisch verfassten institutionellen Gestalt als von Gott eingesetzte Macht über die Welt versteht und ihrerseits entsprechend machtpolitisch agiert. Das war die Versuchung der gregorianischen Kirche des Investiturstreits, der gegenüber die weltliche Gewalt ihr relatives Eigenrecht zu behaupten versuchte.

Luther hat mit seiner Zweiregimenterlehre an der Radikalität des Evangeliums, und darin insbesondere der Bergpredigt, festgehalten und gleichzeitig die Dilemmasituationen, in die jeder Regierende gerät, der sein Christsein ernstnimmt, gewürdigt und beantwortet. Er wählte dazu die Metapher der beiden Reiche – des geistlichen Reichs, in dem die Maximen der Bergpredigt (Mt 5–7) regieren und des weltlichen Reichs, in dem angesichts des Bösen auch das Mittel des Zwangs notwendig sein kann. Hinter beiden Reichen – und das haben die fatalen Missinterpretationen ignoriert – steht Gottes Regiment der Liebe. Da »unter tausent kaum eyn recht Christ ist«, sagt Luther, würde ohne das Schwert des weltlichen Regiments

eyns das ander fressen, das niemant kund weyb und kind zihen, sich neeren und Gotte dienen, damit die welt wu(e)ste wu(e)rde. Darumb hatt Gott die zwey regiment verordnet, das geystliche, wilchs Christen unnd frum leutt macht durch den heyligen geyst unter Christo, unnd das weltliche, wilchs den unchristen und bo(e)ßen weret, daß sie eußerlich mu(e)ssen frid halten und still seyn on yhren danck. [...] Wenn nu yemand wollt die welt nach dem Euangelio regirn und alle weltliche recht und schwerd aufheben und fur geben, sie weren alle getaufft und Christen, unter wilchen das Euangelion will keyn recht noch schwerd haben, auch nicht nott ist – lieber, radt, was wu(e)rde der selb machen? Er wu(e)rde den wilden bo(e)ßen thieren die band und keten aufflo(e)ßen, das sie yderman zu(o) ryssen und zu(o) byssen, und daneben furgeben, es weren feyne, zame korre [= zutrauliche] thierlin¹¹.

Dass es Luther nicht um staatliche Machtausübung um ihrer selbst willen, sondern um die Liebe geht, die das Recht der Schwachen schützt, zeigt sein zusammenfassender Rat an jeden Christen:

An dyr und an dem deynem helltistu dich nach dem Euangelio und leydest unrecht als eyn rechter Christ fur dich, An dem andern und an dem seynem helltistu dich nach der liebe unnd leydest keyn unrecht fur deynen nehisten; wilchs das Euangelion nicht verpeutt, ja viel mehr gepeutt am andern ortt¹².

11 Martin LUTHER, Von weltlicher Oberkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei, 1523, in: D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe (WA), Bd. 11, Weimar 1900, S. 251,12–28.

12 WA 11, S. 255,17–21.

Wir sehen also, dass Luther dem Staat gegenüber den Geboten der Bergpredigt durchaus eine Eigengesetzlichkeit zubilligt. Aber – und das ist nun das Entscheidende – es ist eben nur eine *relative* Eigengesetzlichkeit. Die Liebe und die damit verbundene Minimierung der Gewalt bindet auch die staatliche Ordnung.

Wenn ich an dieser Stelle nun einen Sprung vom Zeitalter der Reformation ins 20. Jahrhundert mache, dann verdankt sich das zunächst der praktischen Notwendigkeit, noch Raum zu lassen für die Frage der Aktualisierung der Geschichte von Kirche und Staat bei Dietrich Bonhoeffer¹³. Der Sprung ins 20. Jahrhundert rechtfertigt sich aber auch dadurch, dass sich wesentliche Intentionen der Zweiregimenterlehre in denjenigen Regelungen der Weimarer Reichsverfassung finden, die für dieses Jahrhundert in Deutschland prägend waren.

Der Vorrang des Gewissens vor der Loyalität gegenüber dem Staat, der bei Luther zum Ausdruck kommt, fand zwar erst durch bittere Konfessionskriege hindurch und gegen vielfachen Widerstand der Kirchen seine kodifizierte Gestalt als Menschenrecht der Glaubens- und Gewissensfreiheit. Die Wurzel dieses in Art. 135 der Weimarer Verfassung niedergelegten Rechts kann aber durchaus schon in der Reformation gesehen werden. Und die Regelungen der Weimarer Verfassung, die den Abschied von der Staatskirche markieren (Art. 137,1), aber gleichzeitig der Kirche und anderen Religionsgemeinschaften den Status von Körperschaften des öffentlichen Rechts zusichern (Art. 137,5), respektieren die relative Eigengesetzlichkeit des Staates, würdigen aber gleichzeitig die öffentliche Bedeutung von Religion. Daher konvergieren diese Regelungen mit einem Verständnis des Staates, das Raum für die Anerkennung von Gottes Regiment lässt¹⁴.

Damit ist nun bei aller Fragmentarität des geschichtlichen Rückblicks der Boden bereitet für den Blick auf die Behandlung des Verhältnisses von Kirche und Staat bei Dietrich Bonhoeffer.

13 Für eine ausführliche Nachzeichnung dieses Bogens vgl. Christoph LINK, Staat und Kirche in der neueren deutschen Geschichte. Fünf Abhandlungen, Frankfurt a.M. 2000, S. 11–48.

14 Die Beziehungen zwischen Staat und Kirche – darauf weisen Ernst-Rudolf und Wolfgang Huber in ihrem großen Werk über Staat und Kirche hin – »sind in Deutschland auch heute noch weitgehend von den Weimarer Grundentscheidungen bestimmt. Zu ihnen zählen insbesondere die Entscheidungen für die wechselseitige Unabhängigkeit von Kirche und Staat, für den Öffentlichkeitscharakter der Kirchen sowie für ihre Selbständigkeit in der Verwaltung der eigenen Angelegenheiten, für die Garantie der kirchlichen Vermögensrechte und schließlich für die Möglichkeit der umfassenden Regelung gemeinsamer Angelegenheiten in konkordatsrechtlicher Form«. So in Ernst Rudolf HUBER/Wolfgang HUBER (Hg.), Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts, Bd. 4: Staat und Kirche in der Weimarer Republik, Berlin 1988, S. VII.

3. Kirche und Staat bei Dietrich Bonhoeffer

3.1 Der Kontext

Das Nachdenken über das Verhältnis von Kirche und Staat gehört zum Kern des Bonhoefferschen Denkens. Dafür gibt es zunächst einen biographischen Grund. Bonhoeffer kommt nicht aus einer kirchlichen Binnenwelt, für die die Welt und der Staat als Gestaltungsmacht der Welt gegenüber Glaube und Kirche in den Hintergrund hätten treten können. Bei den Gesprächen in den Häusern der Großfamilie Bonhoeffer spielten politische Fragen immer eine zentrale Rolle. Im Zentrum der intellektuellen Diskurse standen Fragen der Geschichte, der Kultur und eben des staatlichen Handelns. Dass dem jungen Theologen, der seine Dissertation über die Kirche geschrieben hatte, nun auch das Verhältnis von Kirche und Staat besonders am Herzen lag, kann von daher nicht überraschen.

Der wichtigere Grund aber ist ein theologischer. Es ist Bonhoeffer in seinem theologischen Denken immer um die Reflexion der *ganzen* Wirklichkeit gegangen. Insofern musste die Frage, wie eigentlich der Staat regiert wird – und Regieren muss hier im theologischen Sinne von Gottes Regiment verstanden werden – eine zentrale Rolle spielen. Wie wir sehen werden, hat Bonhoeffer diese Frage schon früh in einer Weise beantwortet, die sein Denken und Handeln zunehmend nachhaltig prägte, nämlich *christozentrisch*.

Diese Christozentrik kommt schon in der Dissertation im Blick auf die Kirche zum Ausdruck. Ausgehend von einem Verständnis der Kirche als »Christus als Gemeinde existierend«¹⁵ weist Bonhoeffer jeglichen Herrschaftsanspruch irgendeiner empirischen Instanz zurück, da aller Anspruch aus dem Wort komme. Und er fährt fort: »So scheint es mir als eine notwendige Konsequenz, dass die Kirche selbständig wird, d.h. ihre Lösung vom Staate durchsetzt«¹⁶. Diese nicht weiter erläuterte Äußerung deutet auf eine intendierte Loslösung, die über die ja schon erfolgte Trennung von Kirche und Staat in der Weimarer Verfassung, wie Bonhoeffer sie schon vor Augen hat, noch einmal hinausgeht. Man kann das so deuten, dass Bonhoeffer dabei noch von einem Verhältnis von Kirche und Staat ausgeht, das dem Staat eine weitgehende Autonomie einräumt.

15 Dietrich BONHOEFFER, *Sanctorum Communio*, München 1986, S. 180.

16 Ebd., S. 184f.

3.2 Nationalprotestantische Einflüsse – Barcelona

Wenige Jahre später äußert er sich als Vikar in Barcelona jedenfalls in einer Weise über das staatliche Handeln, dass von einem christozentrisch geprägten kritischen Wächteramt gegenüber dem Staat nur wenig zu spüren ist. Bonhoeffer spricht dort in einem Gemeindevortrag so über den Krieg, dass die damaligen nationalprotestantischen Auffassungen, die er bei seinen Lehrern kennen gelernt hatte, noch deutlich widerhallen. Unter Berufung auf Christus nicht in den Krieg zu ziehen, hieße, »die Meinen im Augenblick der Not im Stiche« zu lassen. »Es wäre doch eine völlige Perversität des ethischen Gefühls« so Bonhoeffer – »wollte ich meinen, es sei nun meine erste Pflicht, den Feind zu lieben und dafür meinen Nächsten im konkretesten Sinne preiszugeben«¹⁷. Im Widerspruch zu allen seinen späteren Aussagen argumentiert er hier mit dem Gedanken der Schöpfungsordnung: alles, was ich habe, danke ich meinem Volk; »was ich bin, bin ich durch mein Volk, so soll auch, was ich habe ihm wieder gehören, das ist so göttliche Ordnung, denn Gott schuf die Völker«¹⁸.

Christoph Strohm hat diese Gedanken als in Bonhoeffers gesamtem theologischen Werk singulär bezeichnet und sie durch die besondere Lage des in der Weimarer Zeit verunsicherten Auslandsdeutschtums mitbedingt gesehen¹⁹. Man wird auch ausdrücklich vermerken müssen, dass die Schrecklichkeit des Krieges bei Bonhoeffer keineswegs vernebelt wird und er Hass auf den Feind ausdrücklich zurückweist, »denn auch der Feind ist in der selben Not wie er, auch der Feind schützt seine Mutter, seine Kinder, sein Volk«²⁰. Dennoch geben die Äußerungen Bonhoeffers in Barcelona seiner berühmt gewordenen späteren Aussage eine konkrete Bedeutung:

Dann kam etwas anderes, etwas, was mein Leben bis heute verändert hat und herumgeworfen hat. Ich kam zum ersten Mal zur Bibel. Das ist auch wieder sehr schlimm zu sagen. Ich hatte schon oft gepredigt, ich hatte schon viel von der Kirche gesehen, darüber geredet und geschrieben – und ich war noch kein Christ geworden, sondern ganz wild und ungebändig mein eigener Herr [...]»²¹.

17 Ders., Barcelona, Berlin, Amerika 1928–1931, München 1991, S. 336.

18 Ebd., S. 337.

19 Vgl. Christoph STROHM, Theologische Ethik im Kampf gegen den Nationalsozialismus. Der Weg Dietrich Bonhoeffers mit den Juristen Hans von Dohnanyi und Gerhard Leibholz in den Widerstand, München 1989, S. 17.

20 BONHOEFFER, Barcelona, Berlin, Amerika, S. 337.

21 Ders., Illegale Theologenausbildung. Sammelvikariate 1935–1937, München 1996, S. 112.

Es gibt gute Gründe, diese Aussage nicht nur im Sinne persönlicher Frömmigkeit zu verstehen, sondern auch in ihren Konsequenzen für die Entwicklung des theologischen Denkens ernst zu nehmen. Die zunehmend klare Orientierung an der Christozentrik und die Überwindung der in Barcelona geäußerten Vorstellungen werden so zu deuten sein.

Neben der persönlichen Öffnung gegenüber der Botschaft der Bibel muss aber auch Bonhoeffers zunehmende Prägung durch die ökumenische Arbeit als wesentlicher Faktor für eine Neuorientierung gesehen werden. Dass er staatliche Macht immer mehr von der engen Verknüpfung mit dem eigenen Volk abkoppelt, ja sogar dem völkischen Denken entgegenstellt, hat mit den internationalen Begegnungen zu tun, die den Gedanken christlicher Geschwisterschaft über die nationalen Grenzen hinweg konkret erfahrbar machen.

3.3 Wechselseitige Begrenzung von Staat und Kirche

Schon während seines Aufenthalts am Union Theological Seminary in New York 1930 hält er einen Vortrag zum Thema Krieg vor jungen Leuten, der ganz andere Akzente setzt als der Barcelona-Vortrag.

It seems to me that every christian man and woman, takes seriously the great idea of the unity of Christianity, above all personal and national desires, of the one christian people in the whole world, of the brotherhood of mankind [...]²².

Und er schließt seinen Vortrag mit einem flammenden Plädoyer für einen dauerhaften Frieden zwischen den Völkern.

Wenige Wochen nach seiner Rückkehr aus Amerika im Sommer 1931 erstellt er mit seinem Freund Franz Hildebrandt einen Katechismusentwurf *Glaubst du so hast du*, der 1932 in der Monatsschrift für Pastoraltheologie abgedruckt wird. Dort kommt der Gedanke einer menschheitlichen Solidarität als Grundlage allen staatlichen Handelns schon in aller Klarheit zum Ausdruck:

Gott hat gemacht, dass von *einem* Blut aller Menschen Geschlechter auf dem ganzen Erdboden wohnen (Apg 17,26). Darum ist ein völkisches Trotzen auf Fleisch und Blut Sünde wider den Geist. Der blinde Eifer, der nur sich selbst behauptet, wird im Staat gebändigt, ihn hat Gott in sein Amt eingesetzt, dass wir als Christen ihm dienen²³.

22 Ders., Barcelona, Berlin, Amerika, S. 388.

23 Ders., Ökumene, Universität, Pfarramt 1931–1932, München 1994, S. 232. Vgl. STROHM, Theologische Ethik, S. 37f.

In mehreren Schriften der Jahre 1931 und 1932 gibt Bonhoeffer explizit den Begriff der Schöpfungsordnung auf und ersetzt ihn durch den Begriff der »Erhaltungsordnung auf Christus hin«²⁴. Wir erkennen eine Ordnung – so sagt er erläuternd in Thesen zur Erkennbarkeit der Schöpfungsordnung, die erst kurz vor Drucklegung des Bandes zu den Jahren 1931/32 der Ausgabe *Dietrich Bonhoeffer Werke* (DBW) von Günter Brakelmann im Archiv des Diakonischen Werks entdeckt wurden –

als Erhaltungsordnung Gottes, wenn in ihr noch Evangelium gehört werden kann. Gegen eine Ordnung, in der das Evangelium nicht mehr gehört werden kann, muss unser Protest laut werden und gehöre sie zu den ältesten Ordnungen der menschlichen Geschichte²⁵.

Auf dem Hintergrund der Barcelona-Äußerungen muss das als direkte Zurückweisung eines völkischen Verständnisses von Schöpfungsordnung gesehen werden.

Im Hinblick auf die Kirche äußert sich Bonhoeffer in der Vorlesung über *Das Wesen der Kirche* im Sommersemester 1932 auch über eine auf die Urgemeinde rekurrierende Sicht der Kirche als das, was ich eingangs als »Kontrastgesellschaft« bezeichnet habe. In der erhalten gebliebenen Vorlesungsmitschrift heißt es:

Kirche ist in der Welt: Sie will nicht Gemeinde der Heiligen zur Darstellung bringen; Verzicht auf das Ideal der Reinheit. Die ist als solche, als weltgewordene, von ihrem Ursprung an nicht rein: Auch die urchristliche Gemeinde ist nicht rein [...]²⁶.

Bonhoeffer warnt also vor einer Kirche, die sich von der Welt absetzt. Auch die umgekehrte Gefahr einer Verweltlichung spricht er indessen an. Gott hat der Kirche nicht das richtende Schwert der Gewalt gegeben. Ihr Schwert ist allein das Wort und das Gebet. Kirche und Staat – so Bonhoeffer

sind nebeneinander. Kirche darf nicht Staat werden, der Staat wird anerkannt als autonome weltliche Gewalt [...]. Gehorsam gegenüber dem Staat gibt es nur dann, wenn der Staat das Wort nicht bedroht²⁷.

24 STROHM, Theologische Ethik, S. 36–39.

25 BONHOEFFER, Ökumene, Universität, Pfarramt, S. 237f.

26 Ebd., S. 299.

27 Ebd., S. 303.

In diesem Sinne bestimmt Bonhoeffer auch in seinem Aufsatz *Was ist Kirche* vom Januar 1933 das Verhältnis von Kirche und Staat bzw. Politik als Verhältnis wechselseitiger Begrenzung:

Die Kirche ist die Grenze der Politik, darum in eminentem Sinn politisch und apolitisch zugleich. Die Kirche weist [...] auf das Begrenzte, auf das Gesetz, auf die Ordnung, auf den Staat hin. Kirche ist nur in Beziehung auf den Staat. Kirche begrenzt den Staat, Staat begrenzt die Kirche²⁸.

Bonhoeffer beschreibt die Kirche damit in einer Position, die – so Ernst Feil in einer treffenden Formulierung – »in der Mitte zwischen Staatskirche und Kirchenstaat liegt«²⁹.

Damit kann als Zwischenergebnis festgehalten werden: In den frühen 30er Jahren entwickelt Bonhoeffer auf der Basis seiner christologischen Grundausrichtung³⁰ eine Sicht des Verhältnisses von Kirche und Staat, nach der die Kirche in ihrer Ausrichtung auf das Evangelium vom Staat nicht behindert werden darf. Gleichzeitig muss sie nach dieser Sicht aber auch die Aufgabe des Staates, unter den Bedingungen der unerlösten Welt für Recht und Frieden zu sorgen, als eine ihm von Gott gegebene anerkennen. Bonhoeffers Ausgangspunkt – so hat Wolfgang Huber mit Recht festgestellt – »ist also alles andere als eine vorschnelle Politisierung der Kirche. Doch unausweichlich ist die kirchliche Verantwortung im Blick auf die Grundfunktion des Staates, für ›Recht und Ordnung‹ zu sorgen«³¹.

Zunehmend deutlich thematisiert Bonhoeffer nun allerdings die Grenzen des Staates, die dort liegen, wo der Staat den von Gott gegebenen Auftrag verletzt.

3.4 Christozentrische Begründung von Kirche und Staat

Die Möglichkeit und Realität solcher Grenzverletzung tritt Bonhoeffer nach der Machtergreifung Hitlers am 30. Januar 1933 zunehmend deutlich

28 Ders., Berlin 1932–1933, München 1997, S. 238. Er wiederholt die Formulierung fast wortgleich in dem etwa zur gleichen Zeit entstandenen Aufsatz »Dein Reich komme«: »Die Kirche begrenzt den Staat wie der Staat die Kirche begrenzt« (ebd., S. 275). Vgl. zu diesem Aufsatz Clifford GREEN, Freiheit zur Mitmenschlichkeit. Dietrich Bonhoeffers Theologie der Sozialität, Gütersloh 2004, S. 232f.

29 Ernst FEIL, Die Theologie Dietrich Bonhoeffers, Münster 1991, S. 265.

30 Vgl. dazu STROHM, Theologische Ethik, S. 52, im Hinblick auf Bonhoeffers Äußerungen jener Zeit: »Die Geschichte kommt nur als eine von Christus beherrschte und von der Christusoffenbarung her zu verstehende in den Blick«.

31 Wolfgang HUBER, Folgen christlicher Freiheit. Ethik und Theorie der Kirche im Horizont der Barmer Theologischen Erklärung, Neukirchen-Vluyn 1985, S. 185.

vor Augen. Nur wenige Monate später, am 1. April 1933, werden jüdische Geschäfte boykottiert, am 7. April wird das Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums erlassen, das die Entfernung von Juden aus öffentlichen Ämtern vorsieht. Bonhoeffer hält jenen Vortrag vor Pfarrern in Berlin, der später als Artikel mit dem Titel *Die Kirche vor der Judenfrage* erschienen ist und der für unser Thema »Kirche und Staat« von zentraler Bedeutung ist. Bonhoeffer ruft zum Eintreten für die Rechte der Juden auf und beschreibt bekanntlich drei Formen in denen die Kirche ihre Verantwortung gegenüber dem Staat ausüben muss:

Erstens [...] die an den Staat gerichtete Frage nach dem legitim staatlichen Charakter seines Handelns, d.h. die Verantwortlichmachung des Staates. Zweitens der Dienst an den Opfern des Staatshandelns. Die Kirche ist den Opfern jeder Gesellschaftsordnung in unbedingter Weise verpflichtet, auch wenn sie nicht der christlichen Gemeinde angehören [...]. Die dritte Möglichkeit besteht darin, nicht nur die Opfer unter dem Rad zu verbinden, sondern dem Rad selbst in die Speichen zu fallen³².

Diese Formulierungen sind deswegen zu Recht berühmt geworden, weil sie die Grenze des Staates konsequent weiterdenken, von der Bonhoeffer, wie wir gesehen haben, seit seinem Amerika-Aufenthalt zunehmend deutlich gesprochen hatte. Da, wo der Staat seinen von Gott gegebenen Auftrag verletzt, muss die Kirche Widerstand leisten. Dass Bonhoeffer hier gleichsam ein Eskalationsmodell des Widerstands gegen Unrecht des Staates entwirft, hat einen so nachhaltigen konkreten Orientierungswert³³, dass seine Aufnahme in verschiedenen Situationen des Kampfes zwischen Kirche und Staat weltweit wie etwa dem Kampf gegen die Apartheid in Südafrika, nicht überascht³⁴.

Die Christozentrik von Bonhoeffers Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und Staat wird im Lauf des Jahres 1933 noch deutlicher. Während er vorher von wechselseitiger Begrenzung beider gesprochen hatte, spricht er nun in seiner im Sommersemester 1933 gehaltenen Christologievorlesung von der Kirche als »verborgener Mitte des Staates«³⁵. Verborgener deshalb, weil sie eben nicht sichtbare Mitte, d.h. Staatskirche, sein kann. Vielmehr soll sie den Staat im Hinblick auf sein Ordnung und Recht schaffendes Han-

32 BONHOEFFER, Berlin, S. 355f.

33 Vgl. dazu Green: Der Aufsatz »offenbart, dass die Christologie des Berliner Hörsaals keine akademische Abstraktion war; sie hing direkt zusammen mit entscheidend wichtigen ethischen Sachfragen der zeitgenössischen Politik«. GREEN, Freiheit zur Mitmenschlichkeit, S. 236.

34 Vgl. dazu Heinrich BEDFORD-STROHM, Dietrich Bonhoeffer als öffentlicher Theologe, in: EvTh 69 (2009), S. 329–341; außerdem: Ralf WÜSTENBERG, Die Bonhoeffer-Rezeption in Südafrika, den Vereinigten Staaten und Großbritannien, in: EvTh 67 (2007), S. 459–469.

35 BONHOEFFER, Berlin, S. 309.

deln richten und rechtfertigen. Tatsächlich ist in der Kirche Christus selbst als Mitte des Staates gegenwärtig: Die Gestalt Christi

ist nur in der doppelten Gestalt als Kirche und Staat zu erkennen. Christus als die Mitte der Geschichte ist der Mittler zwischen Staat und Gott in der Gestalt der Kirche. Christus als die Mitte der Geschichte ist aber ebenso der Mittler zwischen Kirche und Gott, denn er ist auch die Mitte der Kirche, sofern die Kirche die Mitte der Geschichte ist³⁶.

Bonhoeffer scheint hier schon das Bild der konzentrischen Kreise im Sinn gehabt zu haben, das viele Jahre später Karl Barth in seiner 1946 erschienenen Schrift *Christengemeinde und Bürgergemeinde* gezeichnet hat. Indem Christus den inneren Kreis der Christengemeinde, also der Kirche bildet, die wiederum von einem äußeren Kreis der Bürgergemeinde umgeben ist, bildet er zugleich das Zentrum der Bürgergemeinde.

Unüberbietbar deutlich hat Bonhoeffer damit schon 1933 das christozentrische Verständnis nicht nur der Kirche, sondern auch des Staates gemacht, das später in seiner Ethik als *cantus firmus* seines Wirklichkeitsverständnisses erkennbar werden sollte³⁷. In wenigen Jahren intensiver theologischer Arbeit zwischen 1930 und 1933 hat Bonhoeffer die wesentlichen Grundlagen seiner theologischen Deutung des Verhältnisses von Kirche und Staat gewonnen.

3.5 Der Staat im Lichte der in Christus geschehenen Versöhnung

In den Jahren der illegalen Predigerseminarausbildung und dem in diesem Zusammenhang entstandenen Buch *Nachfolge* tritt das öffentliche Wächteramt der Kirche, wie es etwa in der ersten der drei Verhaltensweisen der Kirche gegenüber dem Staat aus dem Aufsatz von 1933 als »Verantwortlichmachung des Staates« zum Ausdruck kam, zurück. In seiner Auslegung von Röm 13 in der *Nachfolge* widerspricht er im Geiste der Bergpredigt dem möglichen Versuch des Christen, nach Macht zu streben: »Nicht nach oben hin zu den Gewalthabern soll es den Christen verlangen, sondern unten zu bleiben ist seines Berufes«³⁸. Daraus aber bei Bonhoeffer eine Rechtferti-

³⁶ Ebd., S. 310

³⁷ Vgl. dazu GREEN, Freiheit zur Mitmenschlichkeit, S. 225: »In dieser Vorlesung wird Mitte explizit ein theologischer Hauptbegriff. Hier legt Bonhoeffer die solide theologische Grundlage für das Konzept »Christus die Mitte des Lebens«, das sich dann in dem neuen Kontext der Gefängnisbriefe findet«.

³⁸ Dietrich BONHOEFFER, *Nachfolge*, München 1989, S. 256.

gung der Obrigkeit abzuleiten, wäre verfehlt: »Ein Gewaltiger [...], der dieses Wort hörte, könnte hieraus niemals die göttliche Autorisierung seiner Amtsführung entnehmen, er müsste vielmehr den Auftrag hören, Gottes Diener zu sein, der Christenheit die Gutes tut, zugute«³⁹. Man wird diese Interpretation also nicht als Ermäßigung der Möglichkeit der Kritik am Staat lesen dürfen, sondern, im Gegenteil so, dass die Kirche »durch ihren leidenden Gehorsam im Sinne der Bergpredigt den Unrechtscharakter staatlichen Handelns offenbar zu machen« hatte⁴⁰.

Die Betonungen – so ist zu resümieren – im Hinblick auf die Wege, in denen die Kirche bzw. die Christen in der Welt von Christus Zeugnis ablegen, fallen bei Bonhoeffer kontextuell bedingt unterschiedlich aus. Unterschiedlich ist auch die Form politischer Einmischung zwischen einer Situation 1933, in der etwa noch das Mittel einer Radioansprache zur Verfügung stand, und einer Situation der Illegalität, wie sie die Zeit der Predigerseminarausbildung oder dann später die Situation der Konspiration kennzeichnete. Gleichbleibend zieht sich indessen nach den Klärungen der frühen 30er Jahre Bonhoeffers klare Erkenntnis durch, dass Kirche und Staat nur auf der klaren Grundlage einer Orientierung an Gottes Offenbarung in Jesus Christus verstanden werden können⁴¹.

Insofern lassen sich die Ursprünge jener Passagen in den Ethik-Fragmenten deutlich namhaft machen, die für Bonhoeffers reifes ethisches Denken von zentraler Bedeutung sind und auch dem Verhältnis von Kirche und Staat zugrundeliegen, wie Bonhoeffer es in den frühen 40er Jahren denkt:

Es gibt kein Stück Welt und sei es noch so verloren, noch so gottlos, das nicht in Jesus Christus von Gott angenommen, mit Gott versöhnt wäre. Wer den Leib Jesu Christi im Glauben anschaut, der kann nicht mehr von der Welt reden, als sei sie verloren [...]. Christus ist für die Welt gestorben, und nur mitten in der Welt ist Christus Christus⁴².

Von daher müssen die Dualismen einer bestimmten überlieferten Gestalt der Zweireichelehre überwunden werden. Das Denken in zwei Räumen – so Bonhoeffer – widerspricht zutiefst dem biblischen wie dem reformatorischen Denken und geht an der Wirklichkeit vorbei: »Es gibt nicht zwei Wirklich-

39 Ebd., S. 258.

40 STROHM, Theologische Ethik, S. 323f.

41 In einem 1941 oder später entstandenen theologischen Gutachten zu Staat und Kirche – das sei wenigstens angemerkt – wendet sich Bonhoeffer gegen naturrechtliche Begründungen des Staates und fährt dann fort: »Festen Boden unter den Füßen gewinnen wir allein durch die biblische Begründung der Obrigkeit in Jesus Christus«. So Dietrich BONHOEFFER, Konspiration und Haft. 1940–1945, Gütersloh 1996, S. 517.

42 Dietrich BONHOEFFER, Ethik, München 1992, S. 52f.

Zu den Errungenschaften der Neuzeit gehört die Einsicht, dass Kirche und Staat möglichst getrennt sein sollen. Denn beiden tut eine – recht verstandene – Trennung gut. Der Band stellt die historische Genese dreier wichtiger neuzeitlicher Modelle des Verhältnisses von Kirche und Staat dar und diskutiert deren gegenwärtige Probleme und Chancen. Er dokumentiert die XIV. Dietrich-Bonhoeffer-Vorlesung 2010 in Mainz, die von der Stiftung Bonhoeffer-Lehrstuhl gefördert wurde.

Mit Beiträgen von Heinrich Bedford-Strohm, Axel Frhr. von Campenhausen, Hans Michael Heinig, Wolfgang Huber, Karl Kardinal Lehmann, Robin W. Lovin, Roland Minnerath, Christiane Tietz und Heinrich de Wall.

Die Herausgeberinnen

Prof. Dr. phil. habil. theol. Irene Dingel ist Direktorin des Leibniz-Instituts für Europäische Geschichte (Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte).

Prof. Dr. theol. Christiane Tietz lehrt Systematische Theologie an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Mainz.

ISBN 978-3-525-10111-7



9 783525 101117

www.v-r.de