

## Der ideale Staat und die religiöse Freiheit

Das Verhältnis von Staat und Kirche bedarf immer neuer Beleuchtung. Das liegt daran, daß sich in unserer Zeit nicht nur die tatsächlichen Zustände in einer immer noch undurchsichtigen Umwälzung befinden, sondern daß infolge dieser Umwälzung auch die Begriffe, die wir von den Faktoren der Wirklichkeit haben, völlig erschüttert worden sind. Wir müssen uns neu um das Verständnis dessen bemühen, was der Staat ist, was religiöse Freiheit ist, und letzten Endes, was der Mensch ist. Jeder Beitrag, der uns zur Bestimmung dieser Grundgegebenheiten hilft, muß uns daher bemerkenswert sein. Wir haben in unserem vorigen Heft die Untersuchungen eines Amerikaners über das Verhältnis von Kirche und Staat kennengelernt, insofern die Kirche auf die politische Wirklichkeit einwirkt und ein Recht einzuwirken hat. Von einem anderen Ausgangspunkte her haben zwei Franzosen das Verhältnis zwischen Kirche und Staat in der Zeitschrift „Esprit“, Oktober 1949, untersucht. Der eine von ihnen, Joseph Vialatoux, ist Lehrer an einer katholischen höheren Schule, der andere, André Latreille, Lehrer an einer staatlichen höheren Schule, beide jedoch sind Katholiken. Sie sind zu ihrer Fragestellung gekommen von der Tatsache her, daß Frankreich ein sogenannter laizistischer Staat ist, in dem der staatliche Schulunterricht konfessionslos ist. Daneben besteht die freie, d. h. konfessionelle Schule, deren Fortbestand aber nicht gesichert ist. Was würde es bedeuten, wenn der Unterricht ausschließlich in die Hände des Staates überginge? Würde die religiöse Sphäre dadurch bedroht sein? Beide Verfasser betonen, daß der Laizismus Frankreichs bisher zwar, seiner historischen Herkunft nach, religionsfeindlich eingestellt gewesen ist, daß das aber keineswegs im Begriff des laizistischen Staates liege, und beide sind der Meinung, daß der echte laizistische Staat, der religiös neutral bleibt, in Wahrheit auch für die Religion die glücklichste Staatsform wäre. Wenn es uns auch nicht glücklich erscheint, die Schulfrage — die nach katholischer Meinung keineswegs allein Sache des Staates ist, sondern bei deren Lösung das Recht der Eltern und das Recht der Kirche gleichberechtigt mitzubersichtigen sind — zum Ausgangspunkt zu wählen, so halten wir doch die Begriffsanalyse der Verfasser an sich für einen charakteristischen Diskussionsbeitrag. Ihr Gedankengang ist folgender:

### *Nation und Religion*

Die geschichtliche Entwicklung macht es heute noch dem Christen schwer, sich Rechenschaft über das wahre Verhältnis von Religion und Staat zu geben. Das liegt daran, daß das Abendland noch in der Erinnerung an die Christenheit des Mittelalters lebt. Damals gehörte der christliche Glaube unlöslich zum Wohl der Nation. Der Verlust des Glaubens schloß den Einzelnen zugleich auch aus dem bürgerlichen Leben aus. Heute beruht die nationale Einheit in Wahrheit auf Werten, die unterhalb der religiösen Sphäre liegen, nämlich auf den rein natürlichen Werten. Man braucht nicht mehr unbedingt ein gläubiger Christ zu sein, um ein guter Bürger seines Landes zu sein. Eine Nation kann mehrere Religionen umschließen. In der Nation ist die Lebensgemeinschaft nicht eine solche religiöser Menschen, sondern die eines menschlichen Lebens auf der Grundlage der Menschen- und Bürgerrechte. Diese

Umwandlung der geistigen Grundlagen der Nation, die sich seit dem Mittelalter vollzogen hat, ist noch nicht vollendet. Die Gläubigen haben noch nicht auf das Ideal verzichtet, einen religiös bestimmten Staat zu besitzen, und diejenigen, die nicht glauben, werfen eben darum den Gläubigen vor, keine guten Bürger zu sein. In der Tat werden die politischen Positionen von den Katholiken sehr häufig noch nach konfessionellen Gesichtspunkten bezogen; sie wählen einen Kandidaten z. B. nicht wegen seiner sachlichen Fähigkeiten, seiner Kompetenz, sondern weil er gewisse konfessionelle Vorteile verspricht. So scheinen sie am nationalen Leben nur dann mit vollem Einsatz teilzunehmen, wenn es einer konfessionellen Frage gilt, nicht aber, wo es sich um die großen öffentlichen Aufgaben handelt. Diese Katholiken haben immer noch eine geheime Sehnsucht nach der „Christenheit“, jener Koordination der bürgerlichen Gewalt und der religiösen Gewalt, wie sie das Mittelalter kannte.

Wenn die Katholiken so auf einen Staat hinarbeiten, in dem die Rechte Gottes und der Kirche offiziell anerkannt werden, so scheinen sie damit einfach den klarsten und unumstößlichsten Lehren des kirchlichen Lehramtes und den Forderungen der Wahrheit, die sie bekennen, zu folgen. Der laizistische Staat erscheint dann bestenfalls als ein Übel, mit dem man sich abfindet oder das man in einem konfessionell gespaltenen Lande auch anerkennt, weil er noch die beste der möglichen Lösungen ist. Aber auf keinen Fall wird er als eine staatliche Struktur betrachtet, die dem menschlichen Wesen aufs tiefste entspricht und die auch für den gläubigen Christen geradezu gefordert werden müßte.

Wäre das wirklich die katholische Lehre, so müßte man zugeben, daß sie in radikalem Widerspruch zur modernen Mentalität steht. In Wahrheit haben wir Katholiken, so sagen die beiden Verfasser, selber ein dunkles Gefühl, daß diese Intransigenz unserer Prinzipien nicht befriedigend ist. Eben darum erscheint eine neue Analyse ihrer wesentlichsten Begriffe notwendig.

### *Der laizistische Staat als rechtlicher Ausdruck der Freiheit des Glaubensaktes*

Der laizistische Staat bedeutet, daß es zum Wesen des Bürgers und zur echten Teilnahme am nationalen Leben nicht gehört, den religiösen Glauben zu haben. Er bedeutet damit zugleich die radikale Unterscheidung zwischen Staat und Kirche durch den Glaubensakt, d. h. durch den wesentlich freien Akt, der auf die grundlegendste Weise die Freiheit definiert. Der Staat drückt das menschliche Leben unterhalb dieses Glaubensaktes oder vielmehr dieses Aktes der Freiheit, der über den Glauben entscheidet, aus; die ganze natürliche zeitliche Ordnung ist sein Gemeingut. Die Kirche drückt das Leben des Glaubensaktes aus. Der laizistische Staat ist nun der rechtliche Ausdruck eben dieser Freiheit des Glaubensaktes. Er ist die rechtliche Projektion dieses lebendigen Bewußtseins von der Freiheit des Glaubens. Er garantiert diese Freiheit.

In einem Staat, in dem die Religion in der Verfassung eingeschlossen ist, stellen sich diejenigen, die die Religion nicht bekennen, rechtlich außerhalb der Nation; sie gehorchen dem Staat nicht, ihr Fehler gehört in den Bereich des Staates und kann mit staatlichen Mitteln bestraft werden. Wenn das in Wahrheit in einem solchen Staate nicht geschieht, so ist das eine Lockerheit der Handhabung der Bestimmungen der Verfassung, etwas, was eigentlich nicht sein sollte. Besser wäre es also, wenn die Gesetze selber

schon diese Freiheit der religiösen Zugehörigkeit enthielten.

In Wahrheit erscheint es so, daß das Prinzip des laizistischen Staates gerade erst durch das Christentum geschaffen worden ist, indem es den übernatürlichen Bereich offenbarte. Vor dem Christentum konnte es keine Scheidung zwischen Staat und Religion geben. Der Staat war religiös, doch das bedeutet nicht, daß er einen übernatürlichen Bereich anerkannt hätte, über den er keine Zuständigkeit mehr gehabt hätte. Das hat erst das Christentum ermöglicht. Es ist auffallend, zu sehen, wie wenig Hilfe der heilige Paulus vom Staat für die Verkündigung des Evangeliums erwartet.

Aber zwischen dem heiligen Paulus und uns liegt die Zeit Konstantins, die Zeit Karls des Großen und der Christenheit des Mittelalters. Der heutige Christ muß nun verstehen lernen, daß jener mittelalterliche Zustand kein endgültiges Ideal war. Die Umwandlung des Staates in einen laizistischen Staat vollzog sich im gleichen Maße, wie der Mensch sich seiner Lage in dieser Welt bewußt wurde und ihre Gestaltung in die Hand nahm, und diese Entwicklung war ein Fortschritt. Sie war ein Fortschritt insofern, als darin auch die Freiheit der Glaubensentscheidung zum Ausdruck kam. Der echte laizistische Staat, der die antireligiösen Affekte seiner Entstehungszeit überwunden hat, ist der grundlegend nicht-totalitäre Staat; er ist der Staat, der seine Grenze gegenüber der religiösen Sphäre erkennt. Er ist neutral insofern, als er keine Entscheidungen über jenen Akt der Freiheit trifft, der der Glaube ist. Doch seine Neutralität bedeutet nicht Unkenntnis oder Verachtung gegenüber jener Freiheit. Im Gegenteil, seine Rolle besteht gerade darin, die Ausübung dieser Freiheit zu ermöglichen. Er muß sich bewußt sein, daß der höchste Akt des Menschen seine Antwort auf die Frage nach seiner Bestimmung ist und daß diese der Religion zukommt, daß also das nationale Leben mit dem religiösen Problem endet. Was die Kirche nicht zulassen könnte, wäre ein Staat, der so handelt, daß er es dem Menschen schwer macht, seine religiöse Bestimmung zu erkennen und ihr zu folgen. Die religiöse Entscheidung selber jedoch gehört nicht mehr in den Bereich des Staates.

Es könnte nun trotzdem noch die Frage bleiben, ob ein solcher laizistischer Staat, der seine Bürger bis an die Grenze der religiösen Freiheit führt, sich aber selber unterhalb der religiösen Sphäre hält, nur die in unserer Zeit mögliche beste Lösung oder wirklich das höchste Ideal eines Staates wäre. Wäre nicht zum Schluß doch ein christlicher Staat das höchste Ideal?

#### *Vier Fragen angesichts des Ideals des laizistischen Staates*

Insbesondere scheinen sich noch vier Fragen gegenüber diesem Ideal eines laizistischen Staates zu erheben. Die erste ist diese:

Kann man es ein Ideal nennen, daß die Möglichkeit der Spaltung der menschlichen Geister gegenüber den wichtigsten Fragen anerkannt wird? Denn diese Spaltung setzt bei einer gewissen Zahl von Menschen den Irrtum voraus. Das wahre Ideal wäre doch die Einheit der Geister in der Wahrheit. Und da für den Katholiken die Wahrheit in der Kirche liegt, ist für ihn das Ideal die Einheit aller Geister im katholischen Glauben. Es kann nicht sein Ideal sein, Unwissenheit und Irrtum neben der Wahrheit bestehen zu sehen.

Die zweite Frage ist die: Kann es ein Ideal sein, die Religion praktisch als Privatsache zu betrachten, ohne daß die

soziale Gemeinschaft jemals eine religiöse Handlung vollzieht? Der Mensch ist doch zugleich ein Einzelner und ein Gemeinschaftswesen; und die Religion muß diese beiden Seiten der menschlichen Wirklichkeit ausdrücken können.

Die dritte Frage ist die, ob in einem laizistischen Staate nicht die menschlichen Werte selbst gefährdet sind. Denn ohne den Glauben lassen sich die wahren Ziele des Menschen nicht erkennen. Der Staat mag wohl sein eigenes Ziel haben, das im natürlichen Wohl seiner Mitglieder besteht. Aber selbst dieses wird nur richtig erkannt, wenn man es im Dienste des christlichen Glaubens sieht. Wäre der Staat ohne Religion nicht in Gefahr, den Sinn der menschlichen Freiheit mißzuverstehen und sie auf niedrigere Ziele zu lenken? Und als Folge davon würde er sehr bald die wesentlichen menschlichen Freiheiten verkennen und die Achtung vor dem Gewissen derer, die ihm widersprechen, verlernen.

Und noch einen anderen Einwand könnte man gegen die Behauptung erheben, der laizistische Staat sei ein endgültiges Ideal. Würde nicht vielleicht eine Nation, die wirklich christlich wäre, von ihrem Staate geradezu verlangen, daß er Gott einen öffentlichen Kult widme? Würde also bei einer Einigkeit der Geister in der Wahrheit der Staat nicht von selbst wieder zum religiösen Staat werden?

Aber gerade der wirklich Gläubige müßte sich immer an der Unfreiheit des Glaubens bei einer Staatsreligion stossen. Gerade er sollte verlangen, daß der Sinn der Freiheit des Glaubens nicht erstickt würde. Selbst vorausgesetzt, daß eine Nation fast einstimmig katholisch wäre, so würde doch jene winzige Minderheit von Nichtgläubigen, die man noch voraussetzen muß, in einem solchen Staat vergewaltigt, wenn er sozialen Akten einen konfessionellen Charakter gäbe, selbst wenn sie in ihrem Unglauben nicht gestört würden. Doch selbst wenn ausnahmslos alle zum Glauben gekommen wären, so besagt die Freiheit des Glaubens doch die Möglichkeit, ihn frei auch wieder zu verlieren. Diese Freiheit würde hier mit staatlichen Mitteln unterbunden. Gerade hierauf kommt es an: das ganze Problem ist ein Problem der Freiheit. Denn die Wahrheit, um die es sich hier handelt, die Wahrheit des Glaubens, schließt Freiheit wesentlich ein. Selbstverständlich wünscht der Katholik eine Gesellschaft, in der alle zur christlichen Wahrheit gelangen und alle gerettet werden. Aber dies soll in Freiheit geschehen. Die Eigentümlichkeit des Glaubensaktes kann darum nicht vom Staat garantiert werden, sondern einzig von der Kirche. Der christliche Staat hebt die Freiheit des Glaubens auf. Er beruht letzten Endes auf einem „Messianismus“ für diese Welt, der ja eine ständige Versuchung der Menschheit ist, während er in Wahrheit ein Ziel jenseits unserer Welt ist.

Wie verhält es sich nun mit dem Vorwurf, daß in einem laizistischen Staate die Religion als bloße Privatsache angesehen werde? Tatsächlich hat der laizistische Staat der Neuzeit die Neigung gehabt, die Religion zur Privatsache zu stempeln. Aber das ist nicht das echte Wesen des laizistischen Staates. Der ideale laizistische Staat würde die Religion keineswegs als Privatsache betrachten. Er weiß, daß sie ebensosehr eine gemeinschaftliche und soziale wie eine persönliche Angelegenheit ist, darum erkennt er auch die Religionsgemeinschaften an und garantiert die Freiheit des Kultes. Er behauptet nur, daß die religiöse Gemeinschaft nicht die Nation ist, sondern die Kirche. Die sozialen Akte der Gläubigen sind Akte der Kirche, nicht der Nation.

Man könnte sich höchstens noch fragen, ob eine gewisse Anerkennung Gottes, eine gewisse Erkenntnis Gottes nicht schon im Bereich der natürlichen Werte liegt, die der Staat zum Ausdruck bringt. Es ist ja christliche Lehre, daß der natürliche Mensch schon Gott erkennt. Aber wir Gläubigen haben wohl im allgemeinen eine starke Neigung dazu, anzunehmen, daß es kaum einen Unterschied zwischen dem Gott der Vernunft gibt, der mit Notwendigkeit erkannt wird, und dem Gott der Offenbarung, der sich frei mitteilt. Die Vernunft führt uns notwendig vor das Problem des Absoluten. Der freie Glaube jedoch erst löst dieses Problem gemäß der ihm geschenkten Wahrheit. Der laizistische Staat führt also wohl bis an das Gottesproblem heran, indem er das Verständnis von der Größe der menschlichen Bestimmung besitzt. Aber weiter kann er nicht gehen. Und es läßt sich wohl keine besondere Form denken, in der der Staat diese „natürliche Religion“ zum Ausdruck bringen könnte.

#### *Der Christ im laizistischen Staat*

Es bleibt nun noch die Frage: Kann eine Gesellschaft, die Gott und seinen Gesandten, Christus, nicht anerkennt, den Menschen wirklich respektieren? Es gibt Nationen, die als Ganzes auf das Gotteswort freiwillig negativ geantwortet haben, und wir können die Katastrophe nicht übersehen, die diese Vergewaltigung dessen, was uns als das Wesentlichste der menschlichen Wirklichkeit erscheint, nach sich gezogen hat. So scheint sich in aller Schärfe eine Aporie aufzutun: Wenn die nationalen Einrichtungen christlich sind, so scheint die Freiheit vergewaltigt. Aber wenn die Einrichtungen sich weigern, christlich zu sein, so hören sie sehr bald auf, auch nur menschlich zu sein. Diese Aporie kann nur gelöst werden, wenn wir uns eine mittlere Lage vorstellen, in der die nationalen Einrichtungen zwar nicht konfessionell sind, jedoch den verschiedenen Konfessionen keine Ablehnung entgegenbringen, sondern jedem gestatten, sich selbst die Frage zu stellen, ob er christlich sein will oder nicht. Es fragt sich nur, wie sich die Einrichtungen in einem solchen Gleichgewicht halten können. Die Antwort darauf vervollständigt die Vorstellung von einem echten laizistischen Staat.

Der laizistische Staat wird dann vollkommen menschlich bleiben und das Gottesproblem stets offenhalten, wenn die Gläubigen aktiv in ihm mitarbeiten. Der echte laizistische Staat kann nur existieren, wenn die Katholiken und alle Gläubigen ihn tragen. Nur wenn sie sich ihm versagen, erhebt sich die Gefahr, daß die Ungläubigen ihn mit Unglauben durchdringen und die Einrichtungen ihren Skeptizismus widerspiegeln. Wie also unsere Welt heute ist, müssen Gläubige und Ungläubige gemeinsam die gesellschaftliche Ordnung tragen. Das Ideal, das sie alle dabei verbindet, ist die Liebe zur Freiheit. Doch da der Katholik den Wert der Freiheit in Wahrheit besser versteht, weil er weiß, wozu er sie hat, sollte er auch diese Freiheit am meisten lieben. Die menschliche Gesellschaft und der Glaube würden beide von dieser Haltung profitieren. Gerade in der heutigen Umwandlung der menschlichen Ordnungen, in denen sich der Aufstieg des Menschen und Bürgers zur geistigen Mündigkeit ausdrückt, hat sich ein tiefer Sinn für Freiheit entwickelt. Aber zugleich ist diese Menschheit ständig bedroht von der Versuchung, an ein irdisches Paradies zu glauben und sich eine Freiheit ohne Gott zu schaffen. Wenn die Christen nun sich dieser Menschheit entziehen und sich weigern, mitten unter den Versuchten zu stehen — da sie doch die Versuchung durch die Kraft Christi überwinden können — wie soll sich die Menschheit dann von dieser Versuchung befreien?

Auf der anderen Seite gewinnt die Kirche und das religiöse Leben erst ihre volle geistliche Freiheit, wenn sie sich vom staatlichen und gesellschaftlichen Bereich freimacht. Immer noch ist die religiöse Tätigkeit, das Apostolat viel zu sehr mit rein irdischen Dingen verquickt. Sowohl die persönliche Glaubensentscheidung des Gläubigen als auch die Art seines Einsatzes für den Glauben würde nur gewinnen in einer im echten Sinn laizistisch geordneten Gesellschaft. Würde die Kirche damit aus der Welt heraustreten, was gewiß am allerwenigsten in unsere Zeit paßt? Sie würde es darum nicht, weil sie in einer laizistischen Welt erst rein nach ihrer eigenen Weise wirken könnte als das Salz und die Hefe in allen Bereichen, wie es ihre Aufgabe ist.

---

## Aus der Ökumenischen Bewegung

### „Warum noch lutherische Kirche?“

Augsburgische Konfession,  
Hl. Schrift und Römische Kirche

D. Hans Asmussen, Propst in Kiel, hat die seit langem vorbereitete Generalaussprache über die Augsburgische Konfession mit einem Buch eröffnet: „Warum noch lutherische Kirche?“ (Ev. Verlagswerk, Stuttgart 1949, 352 S.). Er nennt es „ein Gespräch“, in dem er Fragen aufwerfen will. Er tut das in einer Form, die es auch den lutherischen Laien möglich macht, zu folgen. Seitdem Edmund Schlink, Heidelberg, 1940 seine „Theologie der lutherischen Bekenntnisschrift“ zum erstenmal vorlegte, um die Confessio Augustana aus den Erfahrungen des Kirchenkampfes mit dem Neuen Testament zu konfron-

tieren, ist das Thema nicht mehr zur Ruhe gekommen, wieweit dieses zeitgebundene Bekenntnis den Rang einer dogmatischen Entscheidung beanspruchen und als „normierende Norm“ neben die Heilige Schrift treten könne. Asmussen verneint das. Er bezweifelt, daß man die Fragestellung des 16. Jahrhunderts ohne Kritik übernehmen dürfe. Er bestreitet nicht die Existenz einer lutherischen Kirche, im Gegenteil, er will helfen, „daß wir bessere Lutheraner und damit bessere Christen werden“. Der kirchengeschichtliche Augenblick ist dafür nicht ungünstig. Denn der „Lutherische Weltbund“, der 1947 gegründet wurde, ist sogleich daran gegangen, die dogmatische Frage der Glaubenseinheit der lutherischen Kirchen zu klären und wesentliche Lücken der Confessio Augustana wenigstens behelfsmäßig zu füllen (vgl. „Der Lutherische Weltbund“, Lund 1947, Berichte und Dokumente, Evangeli-