

Das moderne Staatsdenken und die Kirche : Betrachtungen zu der Aussprache auf der Pariser Studienkonferenz vom 8.-14. April 1934

Autor(en): **Keussen, Rudolf**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue
internationale de théologie**

Band (Jahr): **24 (1934)**

Heft 3

PDF erstellt am: **09.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-404096>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Das moderne Staatsdenken und die Kirche.

Betrachtungen zu der Aussprache auf der Pariser Studienkonferenz vom 8.—14. April 1934.

Gelegentlich wurde mir von Aussenstehenden die Frage vorgehalten, was denn bei den ökumenischen Studienkonferenzen herauskomme, wobei ersichtlich das skeptische Urteil im Hintergrunde stand: gar nichts! Nach den Ergebnissen dieser Konferenzen frage weder die Wirtschaft, noch lasse sich die Realpolitik irgendwie durch die ideologischen Thesen der Theologen von den Massnahmen zurückhalten, die sie aus ganz anderen Gründen für zweckmässig halte. Übrigens fiel der Schatten einer solchen Skepsis deutlich genug in die Erörterungen der Pariser Konferenz hinein, insofern bei ihrem Abschluss lic. Menn erklärte, wie problematisch ihm der Wert der ökumenischen Kundgebungen zu politischen Tagesfragen, insbesondere zur Abrüstungsfrage geworden sei; er frage sich darum, ob die Kirche nicht besser getan hätte zu schweigen. Allein trotz solcher Bedenken betonte er, dass man nicht den Erfolg zum Massstab für das ökumenische Handeln der Kirche machen solle. — Grundsätzlich darf man nach diesen und verwandten Ausführungen sagen, dass von den ökumenischen Studienkonferenzen keine prophetischen Kundgebungen zur politischen und sozialen Zeitlage zu gewärtigen sind. Vielmehr haben diese Konferenzen die ungleich bescheidenere Aufgabe, aus dem Geiste des Glaubens, wie er in verschiedener Prägung in den verschiedenen christlichen Kirchen lebendig ist, eine Besinnung über die Grundfragen des politischen und sozialen Lebens in die Wege zu

Vorliegender Aufsatz stellt einen Versuch dar, in knapper Zusammenfassung eine Darstellung der mir wesentlich erscheinenden Gedankengänge und Ergebnisse der Pariser Studienkonferenz zu bieten, wobei ich an verschiedenen Stellen meine persönliche kritische Stellungnahme angeschlossen habe. Diese im einzelnen zu entwickeln, ist mir erst möglich gewesen, nachdem ich das gesamte der Studienkonferenz zugrunde liegende Material übersehen konnte. Für diesen Aufsatz wurden das Protokoll der Gesamtdiskussion, das ich gelegentlich durch eigene Aufzeichnungen ergänzen konnte, ferner die Referate von Prof. Brunner, Prof. Huber, Prof. Runestam, lic. Menn, lic. A. Lecerf, Rev. V. A. Demand, Prof. Fedotoff, die Thesen der russisch-orthodoxen Studiengruppe in Paris, die Thesen des Arbeitsausschusses der evangel. Kirche der böhmischen Brüder, die Thesen von Dr. A. E. Garvie und endlich meine eigenen Thesen benutzt.

leiten. Vielleicht dass diese Besinnung dann zunächst in der christlichen Kirche selbst eine Gesinnungsgemeinschaft herausbildet, aus der sich in der Folge Richtlinien für das Handeln der christlichen Welt in einer Umwelt ergeben, die gegenwärtig von ihrem Gesinnungsethos noch weit entfernt ist. Dass dieses Gesinnungsethos sich jedoch zu einer *Gesinnungsmacht* entfalte, ist allerdings ein Wunsch, den wir im Glauben hegen und von dem wir hoffen, dass auch hier der Glaube die Welt überwinden werde.

Doch dieser Glaube schaut einstweilen in eine geschichtlich unerreichbare Ferne, näher und im Umkreis der auf der Konferenz vertretenen Kirchen immerhin möglich erscheint der Gedanke einer Verständigung eben dieser Kirchen über das grundsätzliche Wesen des Staates, über die ihm zugedachten Aufgaben und ihre Begrenzung, über sein Verhältnis zum Volkstum und zum Rechtsgedanken, zur Menschheit und zu einer überstaatlichen Rechtsordnung, endlich über sein Verhältnis zu den christlichen Kirchen und dem religiösen Ethos, das sie vertreten. Dass der ehrliche Wille zu einer solchen Verständigung bei allen, die an der Konferenz teilnahmen, zu spüren war, bildet auch für die zurückblickende Erinnerung noch ein beglückendes Erlebnis. Aber ebenso war zu beobachten, dass dieser Wille Schwierigkeiten begegnete, die in der völkischen und politischen, in der geschichtlichen und konfessionellen Einstellung der Beteiligten begründet waren und gelegentlich zu einer fast dramatischen Auseinandersetzung über das Recht der Anwendung der Staatsgewalt, diese behauptend und sie bekämpfend, bei einem französischen und einem russischen Teilnehmer zum Ausdruck kam. Auch durch die vorgetragenen und eingereichten Referate lässt sich diese Beobachtung leicht ergänzen. Sie wird auch in der folgenden Darstellung noch ersichtlich werden.

I. Wesen und Begründung des Staates.

Doch nach diesen Vorbemerkungen beginnen wir mit der Erörterung des Problems, das den ganzen Verlauf der Tagung beherrschte, und zwar nicht zufällig, sondern als eine Folge der Tatsache, dass die Frage nach dem Wesen und der Auswirkung des Staates heute nicht nur das politische, sondern auch das religiöse und kirchliche Denken auf das stärkste beschäftigt.

Der psychologische Hintergrund für die Vordringlichkeit des Staates im Denken der Gegenwart — insbesondere in Deutschland — wurde von Prof. Runestam in einem der Konferenz eingereichten Referat treffend gekennzeichnet mit der Bemerkung, dass die individualistische und liberalistische Lebensauffassung, die sich ihr politisches Organ im demokratischen und später im sozialistischen Staat geschaffen hatte, zu einer inneren Auflösung des Staates habe führen müssen, insofern sie die letzte Sinndeutung des Staates in dem Wohl des Einzelnen gesucht habe. Eine solche Ausbeutung des Staates für eine individualistische Interessenpolitik habe sich am Ende als unmöglich erwiesen. Dementsprechend verlange man, dass die Autorität des Staates als des Vertreters für das Gemeinwohl vorangestellt werde. Man verlange, dass man dem Staat nicht mehr mit seinen persönlichen Ansprüchen entgentrete, sondern dass man sich ihm in tätiger Hingabe einfüge. Das Ethos gegenüber dem Staat sei heute der Wille zum Gehorsam. Dieser Wille entspreche einem Bedürfnis, weil in der geistigen und religiösen Autoritätslosigkeit, die uns als ein Erbe des liberalen Zeitalters verblieben sei, der Wunsch nach einer letzten und entscheidenden Autorität das Staatsdenken der Gegenwart bestimme. Im „totalen Staat“ suche man ein „Autoritätssurrogat“ in einer Welt der Autoritätslosigkeit. Mit dieser Formulierung war das Problem auf einen äusserst zugespitzten Ausdruck gebracht. Ihm entsprach die von anderer Seite erhobene Warnung vor einer Verherrlichung des Staates, die sich auf Heidentum gründe. — Allerdings blieb dabei die Tatsachenfrage unerörtert, ob wirklich die Führung des nationalsozialistischen Staates seine Totalität in dem allumgreifenden Sinne beanspruche, dass er in jeder Beziehung die letzte und unbedingte Autorität sein wolle. Von deutscher Seite wurde das bestritten, allerdings zugegeben, dass in weiten Kreisen Stimmungen, Willensimpulse lebendig seien, die auf eine vom christlichen Glauben nicht tragbare Staatsvergötterung abzielten.

Damit aber war der Punkt bezeichnet, von dem aus die Stellung des Christen zum Staat überhaupt zu bemessen ist. Denn auch die Überlegungen, die die Konferenz über das Wesen des Staates anstellte, wollten nicht etwa den soziologischen oder rechtsphilosophischen Sinn des Staates, sondern seinen theologischen Ort festlegen. Man kann versuchen, diesen Ort an der

Hand der schlichten biblischen Aussage zu bestimmen, dass jede Obrigkeit von Gott verordnet sei, und von da aus dann weitere Folgerungen ziehen, wie das insbesondere durch Prof. Huber geschah; man kann aber auch von vornherein die Frage zum Ausgangspunkt wählen, inwiefern sich der Staat der göttlichen Heilsökonomie eingliedern lässt. Drei Möglichkeiten wurden hier zur Erörterung gestellt, wobei sich ergab, dass jede dieser Möglichkeiten von einem besonderen Typus kirchlichen Denkens geprägt wird, wie sogleich gezeigt werden soll: 1. Der Staat kann als eine in der *Schöpfungsordnung* begründete Idee menschlichen Gemeinschaftslebens betrachtet werden. 2. Der Staat gehört nicht der Schöpfungs-, sondern der *Erhaltungsordnung* an, durch die Gott die sündige und durch die Sünde der Zerrüttung verfallene Welt vor dem völligen Verderben bewahrt. Der Staat erscheint hier wesentlich als Gegenwirkung gegen die Sünde, als Schützer der Rechtsordnung, als Wille zu ihrer Selbstbehauptung und als Abwehr ihrer Störung. 3. Der Staat gehört der *Erlösungsordnung* wenn auch nur als eine ihrer Vorstufen an. — Die erste Auffassung darf wohl als die des abendländischen Katholizismus, des Altkatholizismus und weiter Kreise der anglikanischen Kirche bezeichnet werden. — Die zweite Auffassung wurde von protestantischer, besonders reformierter Seite vertreten, aber auch mit einer ganz eigenen Begründung von den Vertretern der russisch-orthodoxen Kirche. — Die dritte Auffassung begegnete uns in einzelnen Ausführungen, die von lutherischer und anglikanischer Seite gemacht wurden. — Vorab sei bemerkt, dass auch die Vertreter der ersten und dritten Auffassung in weitem Umfang geneigt waren, das Recht der zweiten anzuerkennen. Nur glaubten sie, dass die ausschliessliche Beschränkung auf diese, wonach der Staat wesentlich als ein Zuchtmeister wider die Sünde zu betrachten sei, eine theologisch nicht zu rechtfertigende Verengung des Staatsbegriffs bedeute.

Was ist nun mit dem Gedanken, dass der Staat zur Schöpfungsordnung gehöre, gesagt? — Zunächst nicht mehr, als dass alle menschliche Gemeinschaft irgendwie geordnet, d. h. jedem ihrer Glieder seine besondere Funktion im Rahmen des Ganzen, seine Aufgabe und sein Recht zuweisend, gedacht werden muss. Und zwar ist hierbei vorausgesetzt, dass solche Verbundenheit verschiedener Individuen schon durch den Schöpfungsgedanken gefordert werde. Dass das in Hinsicht auf

die Verbundenheit in der Ehe zutrifft, wurde von den meisten Teilnehmern der Konferenz zugestanden. Wenn man aber die Ehe zur Schöpfungsordnung rechnet, so ist die Folgerung unausweichlich — das wurde als katholische Auffassung geltend gemacht —, auch ihre Erweiterung in der Familie, in der Sippe, im Volkstum als göttlichen Schöpfungswillen anzuerkennen, dann aber auch die Organisation des Volkstums im Staat. Im Hintergrund dieser Auffassung steht zweifellos der Gedanke einer naturrechtlichen Begründung des Staates. Er soll seiner idealen Bestimmung nach eine im Willen Gottes gegründete Rechtsordnung vertreten, die einem jeden das zuteilt, was ihm zukommt. Doch diese prästabilisierte Harmonie des idealen Rechtsstaates — ich ziehe hier Folgerungen aus Sätzen, die ich auf der Konferenz nur flüchtig andeuten konnte — ist nicht nur göttliche Ordnung, sondern zugleich eine Ordnung, die ihren Widerschein in dem sittlichen und rechtlichen Bewusstsein der Menschheit finden sollte. Dem entspricht, dass sich im menschlichen Bewusstsein positive und aktive Tendenzen entfalten, die zur Staatsbildung führen müssen. Diese Tendenzen zielen auf Zusammenschluss, Verbindung der Individuen in der Gemeinschaft. Die Sünde isoliert die Individuen, die göttliche Gemeinschaftsanlage führt sie zusammen. — Eine ganz ausgezeichnete Prägung wurde diesem Gedanken von anglikanischer Seite (Demand) gegeben: Der Staat sei ein Instrument der Gemeinschaft, die in der Differenzierung der ihr gestellten Aufgaben ein *Organ der Koordination* für den Ausgleich und die Zusammenfassung der Einzelnen nötig habe. — Warum, so wurde anschliessend gefragt, soll dieses für die Koordination notwendige Wesen (eben der Staat) auf die Sünde zurückgeführt werden? — Dann müsse man die Sünde schon in die Schöpfung verlegen. Denn der Staat erwächst aus der schon in der Schöpfung angelegten menschlichen Gemeinschaft. Diese aber setzt Individuation voraus, die sich nicht nur im Neben- und Miteinanderleben einzelner Individuen, sondern auch einzelner Völker auswirkt. Das wurde auch in den Thesen ausgesprochen, welche die Ergebnisse der Diskussion zusammenzufassen versuchten¹⁾.

¹⁾ «Übereinstimmung besteht darin, dass das Prinzip der Individuation als mit der Schöpfung gegeben und auch im Völkerleben wirksam anerkannt wird.» — Wenn es dann weiter heisst, die Frage, ob die Individuation als solche als Folge sündlicher Entzweiung angesehen werden müsse, sei offen geblieben, als These aber nicht vertreten worden, so gestehe ich, dass mir die Frage im Rahmen des christlichen Schöpfungsglaubens unmöglich erscheint.

Trotzdem nahm ersichtlich ein erheblicher Teil der Konferenz an dem Gedanken, den Staat der Schöpfungsordnung zuzuweisen, heftigen Anstoss. Ihm schien das Wesen des Staates bestimmt durch seine Eingliederung in die Welt der Sünde, mit der er sich nicht nur dauernd auseinanderzusetzen habe, sondern von der er auch selbst in seinem Wesen angesteckt sei. Ich habe vorhin schon bemerkt, dass diese Auffassung keineswegs ausser dem Gesichtskreise derer liegt, die grundsätzlich den Staat schon der göttlichen Schöpfungsordnung eingliedern. Denn wir sind uns bewusst, dass wir mit dieser Eingliederung nur den idealen Ort des Staates, nicht seine geschichtliche Wirklichkeit bestimmen. Wir erkennen also ohne weiteres an, dass aus dem in der Schöpfungsordnung gedachten Gottesstaat im Bereich der geschichtlichen Welt (die immer von der Sünde beherrschte Welt ist) *der* Staat wird, der wesentlich Organ der göttlichen Erhaltungsordnung und darauf angelegt ist, die zerstörenden Auswirkungen der Sünde zu bekämpfen. — Die Differenz, die unsere Auffassung von der pessimistischen Staatsbewertung trennt, wie sie wohl am schärfsten und eindruckvollsten E. Brunner vortrug, ist eben diese, dass wir den Staat, wie er in der geschichtlichen Wirklichkeit ist, gleichsam als ein *corpus mixtum* betrachten, in dem sowohl Antriebe, die der Schöpfungsordnung entstammen, sich auswirken *können*, wie auch die Zwangsreaktionen gegen die Sünde und nicht zuletzt die dämonische Macht des Bösen selbst. Schliesslich vollziehen sich auch im Staatsleben fortlaufend Entscheidungen, die unter religiöser und sittlicher Verantwortung stehen, und von der Art, wie diese Entscheidungen vollzogen werden, wird es abhängen, welche der angedeuteten Tendenzen sich *überwiegend* im Staatsleben durchsetzen. Ich verkenne dabei keineswegs, dass diese Entscheidungen in jedem Falle der Unzulänglichkeit menschlichen Tuens verhaftet bleiben und dass demgemäss auch ihre Beurteilung sich dieser Grenzen bewusst sein muss. Erlöst und gerechtfertigt wird der Mensch eben nicht durch seine Teilnahme am Staatsleben, sondern durch die Liebe Gottes. Aber auch im Staatsleben lebend und wirkend kann sich der Mensch getrösten „über wenigem getreu“ zu sein. Denn auch hier begegnet ihm Gottes Ordnung.

Das wurde nun auch von den reformierten Teilnehmern an der Pariser Konferenz zugestanden, allerdings mit einer wesent-

lichen Einschränkung seines Gesichtswinkels. Denn der Staat erscheint für den wiedergeborenen Menschen, den Christen, wesentlich als ein Notbehelf, mit dem man sich um des „alten Menschen“ willen abfinden muss. Er hat seinen Platz innerhalb der Sünde. Ohne diese brauchte es keinen Staat zu geben. Da wir aber mit ihr zu rechnen haben, „muss es ihn, leider Gottes, geben“¹⁾. Die Sünde gehört in der Form des Zwanges zum Wesen des Staates. Er ist Zwangsordnung, „organisierte Unmenschlichkeit, um Schlimmeres zu verhüten“. Es klingt etwas wie antinomistische Schwärmerei aus dieser Charakteristik des Staates heraus. Das hindert jedoch Brunner nicht, an der praktischen Anerkennung des Staates, an der nüchternen Einsicht seiner Notwendigkeit: er ist der göttliche Kommissar, der hingeschickt ist, nachdem die Welt in Sünde verfallen. Er dient ihrer Erhaltung, und das Mittel, das er hierzu verwendet, ist der Zwang. Der Staat ist *Zwangsordnung*. Man kann ihn nicht denken ohne das Schwert. — Auch von dem auf der Konferenz anwesenden Staatsrechtler, Prof. Huber, wurde dieser Gedanke mit besonderem Nachdruck betont. Das Schwert ist, übrigens auch nach neutestamentlicher Lehre, „das Spezifikum des Staates“. Damit übt er das Monopol der Macht über die Menschen aus. Es sei keineswegs erwünscht, diese Betonung des Schwertes gering zu schätzen. Denn letzten Endes hänge doch alles an dieser Ordnung. Wenn in einem Staat die Rechtsprechung und die Handhabung der Justiz durch die Gewalt, oder die Fähigkeit, das Volkstum auch nach aussen zu verteidigen, verderbt und verlottert sei, so befinde sich der Staat in der grössten Gefahr. Er ist in seinem Kern getroffen, wenn er nicht mehr Recht und Ordnung aufrecht erhalten kann. Es sei keineswegs eine pessimistische Betrachtungsweise, im Staat die Macht des Schwertes zu sehen. Denn mit ihrer Hilfe diene er der göttlichen Erhaltungsordnung. Stelle und sehe man ihn ausserhalb dieser Erhaltungsordnung, so könne der Staat nur zu leicht als eine Verkörperung der Sünde erscheinen. Was am Ende die durch den Staat gewährleistete Ordnung alles Lebens bedeute, werde am besten durch den Vergleich veranschaulicht, dass sie der Nagel sei, an dem alles — auch das kulturelle und soziale Leben — hange; wenn er rostig werde, falle alles dahin.

¹⁾ Vgl. *E. Brunner*, Thesen über Kirche und Staat, Nrn. 3, 9, 10, 11.

Die positive Würdigung, die das Gewaltwesen des Staates von seiten des Staatsrechtlers erfuhr, wurde, was leicht verständlich ist, von den Theologen nur mit mancherlei Vorbehalten geteilt. Grundsätzlich wurde die ganze Frage in ihrer Fragwürdigkeit und zugleich in ihrer Tiefe noch einmal von den russischen Theologen angeschnitten. — Doch ehe ich auf ihre bedeutsame Ausführungen eingehe, will ich zunächst die wichtigsten Folgerungen erwähnen, die aus der zuvor geschilderten Staatsauffassung gezogen wurden.

Der Staat dient der Erhaltung der menschlichen Gemeinschaft, indem er das Böse durch die ihm verliehene Gewalt bekämpft. Dadurch wird er zum *Machtstaat*. Es ist durchaus nicht nötig, dass dieser von seiner Macht dauernd und sinnfällig Gebrauch macht. Es genügt seine unsichtbare Bereitschaft dazu, um die psychologische Wirkung zu erzielen, dass die ihm eingegliederten Menschen sich im Rahmen der von ihm verfügbaren gesetzlichen Ordnung und des Rechtes halten. In diesem Sinne wirkt sich der Staat als *Autorität* aus, um so mehr, je mehr er seine Macht im Dienste des Rechtes und der Wohlfahrt verwendet. Aber auch als *Rechtsstaat* übt er Herrschaft aus, und es ist nicht denkbar, dass das ohne Zwang geschieht. Nur ein eschatologischer Glaube kann sich von diesem Gedanken leiten lassen (Lecerf). — Der Rechtsstaat soll das Gemeinschaftsleben im Sinne der Gerechtigkeit und der allgemeinen Wohlfahrt ordnen. Wie weit allerdings seine Befugnisse zur Regelung des Gemeinschaftslebens hier reichen, darüber konnte eine Einstimmigkeit des Urteils auf der Konferenz nicht erzielt werden. Auch hier stand, wie Prof. Krummacher bemerkte, die Zwi-spältigkeit der Auffassung im Hintergrund, ob der Staat der Schöpfungsordnung zugerechnet werden dürfe oder ob er als ein durch die Sünde bedingtes Gebilde der Erhaltungsordnung zu denken sei. Denn in diesem Falle erscheine der Staat als ein sekundäres Gebilde, demgegenüber die in der Schöpfung ursprünglich begründeten Ordnungen, wie z. B. die Ehe, die Familie, Raum und Recht für eine selbständige Lebensregelung gewannen. — Aber auch im Kreise solcher Theologen, für welche diese etwas zugespitzte Begründung nicht in Frage kam, äusserte sich eine starke Abneigung, dem Staate bestimmte Gebiete persönlichen Gemeinschaftslebens (Erziehung, Schule, Kultur) zu überantworten. Es war nicht zu verkennen, dass hier

ationale Überlieferungen und Gepflogenheiten, daneben vielleicht auch Abneigung gegen staatliche Reglementierungssucht auf dem Gebiete des persönlichen und kulturellen Lebens das Urteil bestimmten¹⁾. — Auf der anderen Seite wurde bemerkt, dass es lediglich eine Zweckmässigkeitsfrage sei, ob und in welchem Umfang der Staat bestimmte Kulturgebiete seiner Führung unterordne. Zugleich wurde bezweifelt, ob der Nationalsozialismus den totalen Staat in dem Sinne erstrebe, dass er wirklich das gesamte Kulturleben beherrschen wolle. — Jedenfalls wurde wohl allgemein die Meinung vertreten, dass die übrigens schon lange vor dem Nationalsozialismus zu beobachtende Einmischung des Staates in alle Gebiete des Kulturlebens für diese eine Gefahr bedeute, weil sie das freie Wirken und die schöpferische Leistung verkümmern lasse.

Der staatliche Herrschaftswille bedient sich eben allenthalben des Zwanges. Das liegt in seinem Wesen. Er kann nicht anders, wenn er sich selbst behaupten will. Daraus aber ergeben sich auch die Bedenken, womit das sittliche und religiöse Empfinden immer wieder dem Zwangswillen des Staates begegnen. Sie fanden in den Ausführungen russischer Theologen ihre bedeutsamste Darstellung. Allerdings muss bemerkt werden, dass nach der Erklärung dieser Theologen seit der russischen Revolution eine einheitliche Lehre über Wesen und Funktion des Staates (und auch über sein Verhältnis zur Kirche) nicht mehr existiert. Die sich daraus ergebenden Schwierigkeiten liegen in der Sache selbst begründet, d. h. sie liegen in der Problematik des Staatswesens, in dem nie ganz zu lösenden Rätsel seiner Natur²⁾. Eben darum, so führte Professor Vycheslovtzeff aus, sei eine absolute Rechtfertigung wie eine absolute Verurteilung des Staates in gleicher Weise unmöglich. Insbesondere die ihm übertragene Herrschermacht weise einen

¹⁾ Beides scheint mir in den Thesen eines amerikanischen Theologen in besonders charakteristischer Art zusammenzufliessen: «Church and State», Nr. 7. Da die persönliche Entwicklung freie Selbstentwicklung sein soll, so überschreitet der Staat seine Aufgaben, wenn er nicht der persönlichen Freiheit ein weites Feld lässt. Die Aufgabe des Staates „has no intrinsic value in itself, but only an instrumental value to the common good of the members of the society“.

²⁾ „Das Rätsel Staat“ überschreibt in diesem Sinne E. Brunner einen Abschnitt seiner Ethik. (Das Gebot und die Ordnungen, S. 426, vgl. auch S. 433 f. und 438 f.)

tief antinomischen Charakter auf. Die Tragik, die darin beschlossen liege, ziehe sich durch die ganze Bibel, durch das ganze Evangelium bis zur Apokalypse hindurch. Sie sei eine Tragik der ganzen menschlichen Geschichte, die eben jetzt von uns wieder erlebt werde. Man dürfe sich hier mit keiner verfrühten Lösung zufrieden geben, die sich am Ende immer als wertlos erwiesen habe. Vielleicht müsse man sogar zugestehen, dass das Problem für uns unlösbar sei.

Wir gehen aus von der Antithese der Machtlosigkeit, die in den Worten Christi an seine Jünger ausgesprochen ist: „Ihr wisset, dass die Könige die Völker unterjochen und die Fürsten gegen sie Gewalt üben. So soll es nicht bei euch sein. Sondern, wer unter euch gross sein will, der sei euer Diener, und wer unter euch der erste sein will, der sei euer Knecht, so wie auch der Menschensohn nicht gekommen ist, sich dienen zu lassen, sondern zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für viele¹⁾.“ Diesen Worten gegenüber steht nun die These der Macht. Der Staat ist Macht und Paulus gibt ihm die religiöse Rechtfertigung mit der Erklärung: es gibt keine Macht (Obrigkeit), die nicht von Gott stammte²⁾. — Man kann möglicherweise die Worte des Apostels zu weitgehend finden und meinen, sie stünden im Widerspruch zum Evangelium. Aber durch unser ganzes Leben zieht sich der gleiche Widerspruch hindurch. Die Lösung des Widerspruchs wäre die Erlösung. Vom Standpunkt der russischen Orthodoxie ist hierzu zu sagen: wir haben hier keine eindeutige Theorie; wir fühlen nur in unserem Gewissen das Vorhandensein dieser Antithese. Wie sie sich in der Geschichte Russlands auswirkt, in der kirchlichen Rechtfertigung der kaiserlichen Gewalt, das veranschaulicht in monströser Form die Regierung Iwans des Grausamen. Sie wird gedeckt durch die These: Gott ist ein absoluter Herrscher und der Kaiser auch. — Dem gegenüber steht nun der Anarchismus, allerdings durchaus nur verstanden als Predigt der Gewaltlosigkeit. Vycheslovtzeff berief sich hier auf Tolstoi und Dostojewski. Tolstoi macht sich zum Propheten des Gedankens: in der Zukunft werde das grösste Böse in der Welt nicht von einzelnen Verbrechern kommen, sondern von der Staatsgewalt, die als solche die grösste Gefahr bedeute. Ähnlich Dostojewski,

¹⁾ Matth, 20, 25 ff.

²⁾ Röm. 13, 1.

der diesen Gedanken in den tiefsinnigen Mythos vom Grossinquisitor gekleidet hat. Er stellt den seelenlosen Herrscherwillen des Staates dar, der die Massen erniedrigt, ihre sinnlichen Bedürfnisse befriedigt und zugleich den Weg in die christliche Freiheit versperrt. Diese inquisitorische Staatsgewalt kann ebenso von der Kirche wie von einem sozialistischen Kommunismus ausgeübt werden. — Ein eigentümliches System christlicher Geschichtsphilosophie steckt in diesen Gedanken, als deren Wesensgesetz Vycheslovtzeff die Sätze bezeichnete: Das Gute, das Reich Gottes, kann *nie* die Form einer Herrschergewalt annehmen, das Böse hingegen *muss* sich immer in die Form dieser Gewalt kleiden. In der Apokalypse sei das ganz klar ausgedrückt: der Antichrist ist immer ein Fürst dieser Welt. Die grössten Verbrechen in der menschlichen Geschichte sind vom Staat inspiriert oder vollzogen (die Verurteilung des Sokrates, die Kreuzigung Christi). — Die hier vorliegende Schwierigkeit ist nach den Ausführungen Vycheslovtzeffs nur zu überwinden im Reiche Gottes, weil hier die Herrschergewalt aufgehoben werde. Auf Erden bleibe diese Gewalt in ihrem antinomischen Charakter bestehen: sie sei göttlich und dämonisch zugleich. Paulus erkläre alle Macht für göttlich, und zwar darum, weil der Herrscher gegen die Bösen mit dem Schwerte kämpfen solle. — Aber könne nicht der Herrscher auch ein Schrecken für die Guten sein? — So bleibe denn in der Zeit, im Bereich menschlicher Unzulänglichkeit, die Antinomie bestehen, und die Herrschergewalt sei, auch wenn sie ihre Gewalt in legitimer Form ausübe, unlöslich mit der Tragik verbunden, dass sie eigentlich gegen das Gebot Gottes handeln müsse. So gegen das Gebot „du sollst nicht töten“, wie denn auch Christus seinen Jüngern den Gebrauch des Schwertes verboten habe. — So schlossen denn die Ausführungen Vycheslovtzeffs mit der Reichsgottesforderung des gewaltlosen Staates, eine Forderung, die in einer sündigen Welt die Anarchie bedeuten würde. Abendländischem Denken wird darum diese Art russisch-orthodoxer Staatsbetrachtung wohl immer fremd bleiben. Wir bringen die chiliastische Lebensstimmung nicht auf, die dazu erforderlich ist. Vielleicht wirkt in uns als Erben alter römischer Tradition, die in diesem Punkte das abendländische Staatsdenken bestimmt hat, auch eine sehr viel stärkere gefühlsmässige Staatsverbundenheit nach, wohingegen das russische Kulturempfinden (und

zur Kultursphäre rechnete Fedotoff, der zu den Ausführungen Vycheslovtzeffs wichtige Ergänzungen bot, auch den Staat) durchaus von der Kirche geformt ist und überall den theokratischen Gedanken voranstellt. Selbstverständlich trifft diese Bemerkung das vergangene und nicht das bolschewistische Russland. Doch die russische Theologie lebt in der ihr eigenen kirchlichen Überlieferung, wie sehr diese auch durch die politische Revolution erschüttert und vielleicht geläutert sein mag. — In dieser Überlieferung aber lebt der Chiliasmus, der auch den Staat in die Welt der göttlichen Gnade und Liebe eingliedern möchte. Vielleicht könnte dieser Gedanke auch für das abendländische Staatsdenken die wertvolle Erinnerung in sich schliessen, dass es doch nicht unbedenklich ist, im Schwert das wesentliche und entscheidende Attribut des Staates zu sehen. Diese Auffassung ist gewiss illusionsfrei und nüchtern. Aber sie schliesst die Gefahr in sich, den Staat religiös zu entleeren und ihn zugleich sittlich zu verdächtigen, als sei er die Verkörperung verbrecherischer Instinkte der Menschennatur. — Auch diese Möglichkeit bestreite ich nicht. Aber es scheint mir, dass der Christ ihr am besten dadurch begegnet, dass er die im corpus mixtum des Staates unzweifelhaft auch vorhandenen Antriebe des Guten zu stärken und auszubilden sucht. Der scholastische Gedanke, dass das bonum commune das Hauptziel des Staatslebens sei, ist jedenfalls sehr viel geeigneter, das Staatsdenken zu befruchten und die aktiven politischen Kräfte zu entbinden, als eine Auffassung, die im Staat nur das sündige Mittel sieht einer sündigen Welt zu begegnen¹⁾. — Von hier aus ergeben sich Verbindungslinien zu der auf der Konferenz gleichfalls vertretenen Anschauung, dass *der Staat eine Vorstufe zur göttlichen Gnaden- und Erlösungsordnung* sei.

Grundsätzlich wurde sie auf der Konferenz von anglikanischer Seite ausgesprochen (Can. Hodgson): „Es gibt kein Element in dieser Welt, das nicht von der erlösenden Kraft Gottes in Inkarnation, Kreuz und Auferstehung Christi erfasst werden könnte, also auch nicht der Staat.“ Gottes Ziel sei die

¹⁾ Diese positive Staatsbewertung wurde besonders eindringlich in den Thesen des Arbeitsausschusses der evangelischen Kirche der Böhmisches Brüder zum Thema „Die Kirche und das Staatsdenken der Gegenwart“ zum Ausdruck gebracht. Leider konnte sie auf der Pariser Konferenz von den Verfassern nicht persönlich vertreten werden.

Schöpfung einer Gemeinschaft freier Menschen. Der Staat schaffe durch seine Ordnungen für die Erreichung dieses Zieles die Möglichkeiten und die Grundlagen. Dabei sei die Gegenwirkung der Sünde keineswegs zu verkennen. Allein das Evangelium bezeuge uns, dass Gott in der Geschichte wirksam sei, um die Sünde zu überwinden. Hierbei richte sich der göttliche Wille nicht nur auf die Erlösung der Einzelnen, sondern auch auf die aller Körperschaften und Gemeinschaften und darunter auch auf den Staat. Als Christen müssten wir an den Sieg Christi glauben, und so glaube er (Hodgson), dass es in vier Millionen Jahren besser in der Welt aussehen werde.

Auch von Demand wurde der Gedanke einer Mitwirkung des Staates am Werke der Erlösung vertreten, und zwar in einer ganz eigentümlichen und geistvollen Fassung: Erlösung bedeute die Wiederherstellung des ursprünglichen Sinnes der Schöpfung. An diesen Aufgaben sei auch der Staat beteiligt, indem er die menschliche Gesellschaft im Sinne des Friedens und der Gerechtigkeit zu ordnen trachte. Soweit er hierbei als Gegenwirkung gegen die Sünde Zwang anwenden und Schmerz bereiten müsse, handle er nicht anders wie ein Arzt, der zur Wiederherstellung eines erkrankten Körpers unter Umständen schmerzliche Eingriffe zu vollziehen habe. Diese Eingriffe seien aber nur Mittel zum Zweck, nicht das vom Arzt erstrebte Ziel. In ähnlicher Weise sei die Zwangsgewalt des Staates und ihre tatsächliche Anwendung nicht als das dem Staat zugedachte eigentliche Ziel anzusehen, sondern nur als ein Mittel, die Schäden der menschlichen Gesellschaft zu beseitigen. Der von ihm ausgeübte Zwang und der Schmerz, den dieser bereite, sei als eine Spiegelung der Bedeutung des Kreuzes für die Welt aufzufassen. Denn Schmerz und Opfer seien das Mittel der Erlösung. So werde in diesem Zusammenhang „der kosmische Aspekt des Heilswerkes Christi neu entdeckt“.

Schliesslich wurde in dem einleitenden Referat von Prof. Runestam der Versuch gemacht, den Staat vom Standpunkt der lutherischen Lehre aus in ein positives Verhältnis zum Evangelium zu setzen. — Zunächst scheint, so wurde hier ausgeführt, der Staat in den Umkreis des „Gesetzes“ zu gehören und somit wie das Gesetz überhaupt dem Evangelium, dem Glauben und der Liebe zu widerstehen. Jedoch eine tiefere Besinnung auf das Wesen der dem Staat eigenen Gesetzlichkeit lässt erkennen,

dass sie nicht als Selbstrechtfertigung des Menschen vor Gott gedacht ist, sondern einfach als Pflichterfüllung. — Diese hat er im Rahmen der gesetzlichen Ordnung, deren Träger der Staat ist, zu leisten. Indem er das tut, übt er einen ihm von Gott zugedachten Beruf aus, und solche Berufsausübung ist für alle Stände Gottesdienst. Dadurch erhält der Staat als Beruf eine unmittelbar religiöse Bedeutung. Weiter dient der Staat dem göttlichen Willen, indem er durch die Obrigkeit Ruhe und Frieden fördert. Endlich ermöglicht der Staat dem Christen auch bei dem Vollzug weltlicher Geschäfte die „rechte Liebesübung“, d. h. er lässt ihm die Möglichkeit, diese Geschäfte aus dem Geiste der christlichen Liebe heraus zu führen. — Trotzdem aber bleibt der Staat Gesetz, weil er als solcher Zwangsordnung auch für den Christen ist, der immer zugleich Sünder und Christ ist. Wäre die Sünde nicht, so bedürfte der Christ der Beihilfe des Staates nicht. So aber hilft er dem Christen dazu, sich dem Evangelium einzuordnen. Ich habe in der im vorigen Heft dieser Zeitschrift veröffentlichten Erweiterung meiner der Pariser Konferenz vorgelegten Thesen den verwandten Gedanken vertreten, dass der Staat als Repräsentant der Gerechtigkeit einen religiösen Beruf zu erfüllen hat und als Wegbereiter des Reiches Gottes gelten darf¹⁾. — Da aber das Reich Gottes seine Erfüllung in der Liebe Christi findet, so darf in der Tat der Staat als ein vorbereitendes und für den gefallen Menschen unerlässliches Glied in der göttlichen Heilsordnung aufgefasst werden, unerlässlich für das Zeitleben in dieser Welt, aber dazu bestimmt, dereinst in der Vollendung des Reiches Gottes aufgehoben zu werden. Nur ist es allerdings misslich, ja genau genommen verfehlt, für irgend einen noch so fernen Zeitpunkt eine Annäherung an diesen Zustand der Vollendung anzunehmen. Denn er liegt seinem Begriff nach ausser aller Zeit.

II. Struktur, Funktionen und Form des Staates.

Es war unvermeidlich, dass sich auf der Pariser Konferenz im Laufe der Diskussion häufig die Problemenkreise überschritten, wodurch die Aufgabe des Berichterstatters, dem daran gelegen war, eine reinliche Abgrenzung der Probleme zu vollziehen, in nicht geringem Masse erschwert wurde. Der

¹⁾ Internat. kirchl. Zeitschrift, 1934, Heft 2, S. 99.

folgende Bericht übergeht daher manche Einzelheiten. Uns ist vor allem daran gelegen, in zusammenfassender Übersicht die entscheidenden Punkte der Diskussion herauszustellen.

Diese aber bewegte sich in ihrem weiteren Fortgang vornehmlich um die Frage: Was charakterisiert, gemessen an den ihm gestellten Aufgaben, das Wesen des Staates? — In dem ersten Teil unserer Erörterungen haben wir diese Frage in der Hauptsache theologisch zu erfassen gesucht (der Staat ist Schöpfungs- oder Erhaltungsordnung, Abwehrmittel gegen die Sünde, Vorstufe für das Reich Gottes und als solche eingliedert dem göttlichen Heilswillen in der Erlösung). Nunmehr aber versuchten wir, den Staat als geschichtliches Gebilde und in seiner wesentlich menschlichen Struktur zu bestimmen¹⁾. — Prof. Huber stellte hier die formaljuristische Bestimmung voran: „Der Staat ist die Organisation eines Volkes, auf einem gegebenen Gebiet, die mit oberster Befehlsgewalt ausgestattet ist.“ Ordnung, Gewalt und Autorität erscheinen hier als seine wesenhaften Attribute. Die Frage ist nur, ob sie zu seiner Bestimmung ausreichen²⁾. Denn gerade die Gegenwart hat uns gelehrt, dass der Staat nicht denkbar ist ohne die Menschen, die ihn bilden, d. h. der Staat muss in irgendeiner Art als *Volksgemeinschaft* gedacht werden.

Nun ist allerdings der Begriff des Volkes, worauf besonders Prof. Huber aufmerksam machte, sehr vieldeutig. Er kann 1. die elementare Grundlage des Staates bezeichnen: ohne Volk kein Staat. — 2. Das Volk als Organ des Staatswillens, so insbesondere nach demokratischer Auffassung wie in der Schweiz, wo als „Volk“ die Summe der stimmberechtigten Bürger gilt. — 3. Das Volk als soziologische Einheit, als Blutsgemeinschaft, die sich in der Reihenfolge der Generationen erhält und unabhängig vom Staat bestehen kann. Eben dieser Fall trifft dann zu, wenn ein kulturell und blutmässig abgegrenztes Volk einem fremden

¹⁾ Übrigens wurde zuvor schon das «humanum» von Prof. Lieb als die eigentliche Sphäre des Staates erklärt. Ihm begegnete eine verwandte Erklärung eines russischen Theologen, der den Staat als Erzeugnis menschlicher Kultur betrachtete.

²⁾ Gleiches gilt für die Staatsdefinition von Lecerf in seinem der Konferenz vorgelegten *essai d'une détermination des rapports entre l'Eglise et l'Etat selon les principes du Calvinisme*, n° 18: « Nous entendons par l'Etat toute institution disposant souverainement après Dieu de la force armée et du droit de justice sur un groupement social, dans un territoire déterminé. »

Staat eingegliedert ist, so die Amerikaner vor 1776 England, Polen vor seiner Wiederherstellung am Ende des Weltkrieges, Italien vor dem Risorgimento. — Die moderne Tendenz zielt zweifellos auf die Bildung von Nationalstaaten, d. h. auf die Verwirklichung der Forderung, dass Staat und Volk sich decken sollen. Das Volk soll jedenfalls nicht mehr Objekt der Staatspolitik werden, sondern das den Staat bestimmende Element sein. Gelegentlich kann allerdings dieses Ziel auch erreicht werden, wenn verschiedene Volkselemente juristisch, geistig, politisch zu einer Staatseinheit zusammengeschmolzen werden. (So in der Schweiz, im mittelalterlichen Spanien und Frankreich.) In der Regel wird dann jedoch das führende Staatsvolk die Suprematie im Staat gewinnen und in der Weise für sich ausnutzen, dass es die anderen Volkselemente sich zu assimilieren sucht. — Demgegenüber wurde von Prof. Krummacher darauf verwiesen, dass der nationalsozialistische Staat zwar die Einheit von Volk, Kultur und Staat fordere, aber eben darum sich selbst begrenze und es ablehne, imperialistische Politik zu treiben, fremdes Volkstum zu vergewaltigen und sich zwangsweise zu assimilieren.

Eine Reihe von weiteren Unterscheidungen, die im Verlaufe der Diskussion geltend gemacht wurden, gaben dem Problem „Volkstum und Staat“ noch eine weitere Verwickelung. So wurde darauf hingewiesen, dass man den Begriff des Volkstums nicht mit dem der Rasse gleichsetzen dürfe. Rasse sei ein durchaus biologisches, Volk zugleich ein geschichtliches Faktum. Von anderer Seite wurde darüber hinaus noch Volk und Nation unterschieden, insofern das Volk sich in einer bestimmten geistigen und religiösen Kultur im Laufe seiner Geschichte zur Nation entwickle, wobei die Nation selbst im Nationalstaat ihre Stütze finde. Als Nation stelle das Volkstum sein sittliches und religiöses Ethos dar, und darum sei der Nationalstaat höher zu werten als der blosse Rechtsstaat. — Genau entgegengesetzt lautete die von Brunner vertretene These: Das Interesse des Christen am Staat liege nicht daran, dass er die nationale Einheit, sondern dass er das Recht verrete. Dem Begriff des Volksstaates steht dieser Schweizer Theologe, wie wir auch aus seinem grossen Werke über „das Gebot und die Ordnungen“ wissen¹⁾, mit grossen Vorbehalten

¹⁾ *E. Brunner*, Das Gebot und die Ordnungen S. 440 ff.

gegenüber. Die Geschichte beweise, dass politische Organisation, Staatsleben, auch ohne diese Einheit von Staat und Volk möglich sei, kein Staatsleben aber ohne Ordnung und Recht. In der göttlichen Weltregierung scheine der völkische Einheitsstaat eine Art „Luxus“ zu bedeuten. — Nicht das Volkstum als solches wollte Brunner durch diese Bemerkungen treffen, in dem er vielmehr ein „relatives“, durch die Schöpfungsordnung gegebenes Gut erkannt wissen wollte, wohl aber lag ihm daran, das Volkstum und seine Kultur gegenüber dem Staat zu distanzieren. Dieser gilt ihm als eine „emergency institution“, als ein Notbehelf, dessen Anwendungsbereich möglichst eingeschränkt werden sollte. — Es scheint mir jedoch nicht zufällig, dass diese Ausführungen von einem Schweizer gemacht wurden, dessen staatspolitisches und auch theologisches Urteil in diesem Falle durch die Erfahrungen in seinem eigenen Lande bestimmt sein dürften. Denn wohl in keinem Lande dürfte für das Zusammenleben verschiedener Volksgruppen und Kulturen in einem Staatswesen eine so glückliche Lösung gefunden worden sein wie in der Schweiz. Vielleicht ist auch das nur ein Luxus und ein Ausnahmefall. Jedenfalls wollen anderwärts die Klagen über die Unterdrückung der Rechte völkischer Minderheiten, über eine oft brutale Assimilierung derselben an das herrschende Staatsvolk nicht verstummen. Solange aber solche Dinge geschehen, wird man die Idee des Nationalstaates nicht damit abfertigen können, dass man auf den geschichtlichen Ursprung dieser Idee in der Romantik hinweist, sondern man wird in ihr ein sehr dringliches politisches Problem der Gegenwart erkennen und ebenso auch ein theologisches Problem, wenn anders Volkstum, was von den meisten Mitgliedern der Konferenz zugestanden wurde, in der Schöpfungsordnung wurzelt und wenn dementsprechend, was ich persönlich für eine unerlässliche Folgerung aus dieser Auffassung ansehe, die Bewahrung des Volkstums als eine naturrechtlich wohl begründete Forderung angesehen werden darf¹⁾. — Ausführlich wurde das Problem „Rechtsstaat oder Nationalstaat“ in einem von Prof. Runestam verfassten Memorandum für die Pariser Konferenz behandelt und dabei als Massstab für die „Richtigkeit“ des Staates seine Befähigung angegeben, die „seelsorger-

¹⁾ Vgl. hierzu auch meine Ausführungen in dem Aufsatz «Naturrecht, Staat und Kirche in ihrem Verhältnis und ihrer Begrenzung». A. a. O. S. 92f.

liche“ und erzieherische Wirksamkeit Gottes im betreffenden Volk zur Ausübung kommen zu lassen und dem Einzelnen echte Gewissensfreiheit und lebendigen Glauben zu ermöglichen. Leider kann ich auf Einzelheiten in Runestams durchgehends trefflichen Ausführungen hier nicht eingehen. Dagegen kann ich eine Auseinandersetzung mit einer Kritik nicht umgehen, die von anderer Seite an dem Gedanken des Nationalstaates mit Argumenten geübt wurde, die heute in theologischen Kreisen weite Verbreitung gefunden haben¹⁾. — Hier findet man, dass durch die Ineinssetzung von Staat und Volk (der Staat ist das organisierte Volk), weiter durch den Glauben, dass das Volk Gottes Schöpfung sei, der Staat selbst in einen heiligen Raum gestellt werde. In dem von ihm beschlossenen Volkstum gewinne der Staat einen Eigenwert, einen sakralen Hintergrund, der nur zu leicht die Gefahr mit sich führe, den Staat zu einem Absoluten zu stempeln, ihn heilig zu sprechen. — Diese an dem Staat vollzogene Absolutierung führe dann in weiterer Folge dazu, dass der Staat die ihm von Gott zugedachte Aufgabe, Ordner einer sündigen Welt zu sein (und zu dieser gehört auch das Volk), zu vergessen. — Wolle man der in der hier umschriebenen Auffassung drohenden Versuchung entgehen, so sei es am besten, den Gedanken der Schöpfungsordnung überhaupt aufzugeben, weil durch ihn „die Einheit einer unter der Sünde und zugleich unter der Gnade stehenden Welt in irgendeiner Weise gestört werde“.

Zunächst sei zu diesen Ausführungen gesagt, dass ich die drückenden Sorgen, die in ihnen ihren Ausdruck fanden, wohl verstehe. Es ist wirklich so, dass die religiöse Verklärung, die man der Naturgrundlage des Staates, dem Volkstum — versinnbildet in „Blut und Boden“ —, zuteil werden lässt, in manchen Kreisen den Gottesglauben „ersetzt“. Es ist häufig auch so, dass man die göttliche Allmacht auf den totalen Staat überträgt und ihm dementsprechend eine unbeschränkte Herrschergewalt, eine unbedingte Autorität beimisst. — Allein diese Übersteigerung des Staatsgedankens ist keineswegs ein Ergebnis der jüngsten politischen Entwicklung. Auch von einem französischen Gelehrten wurde auf der Konferenz anerkannt, dass die im Zusammenhang mit der französischen Revolution ein-

¹⁾ Auch in dem Memorandum von Prof. Runestam werden diese Argumente besprochen. S. 2 f.

getretene Säkularisierung der Kultur zu einer Vergottung des Staates in den bürgerlichen Kreisen geführt habe. In Deutschland aber haben wir schon vor mehr als 100 Jahren die philosophische Rechtfertigung des Staatsabsolutismus durch Hegel erlebt, der in ihm „die Erscheinung des gegenwärtigen göttlichen Willens“ sehen wollte, „den absoluten sittlichen Endzweck“. — Man wird aber einer solchen geistigen und seelischen Einstellung nicht dadurch gerecht, dass man nicht nur, was berechtigt ist, an dieser Staatsauffassung radikale Kritik übt, sondern darüber hinaus Staat und Volkstum gleichsam in einen Sündenpfehl wirft und ihnen keinerlei Wert im Reiche Gottes mehr zuerkennt, weil sie, wie man behauptet, zur unerlösten Welt gehören. Hier wird die kritische Besinnung zu unterscheiden haben zwischen dem, was ist und das geschichtliche Dasein erfüllt, und dem, was sein sollte. Dass zwischen beiden eine dauernde Spannung, oft ein unerträglicher Gegensatz besteht, ist offenkundig. — Wir würden diese Spannung, diesen Gegensatz gar nicht empfinden, wenn wir nicht aus dem ursprünglichen sittlichen Bewusstsein des Gewissens und darüber hinaus aus dem Evangelium von einer anderen Ordnung des Lebens und der Liebe wüssten, als wie sie im Volkstum und im Staate verwirklicht ist. Diese Ordnung weist uns vorwärts auf das kommende Gottesreich in seiner Vollendung hin und sie weist uns rückwärts auf die Schöpfungsordnung, von der allerdings nur noch verwischte Spuren in dem wirklichen geschichtlichen Leben zu erkennen sind. — Denn alles geschichtliche Leben in Volkstum und Staat steht unter der Sünde. Und so gilt denn vom Volkstum oft genug, dass es von seiner göttlichen Berufung nur noch in der Verzerrung leeren Selbstruhms weiss „wir haben Abraham zum Vater“, und ebenso gilt von diesem Volkstum oft genug die erschütternde Tatsache, dass Gott die Sünden der Väter an den Kindern heimsuchen wird bis ins dritte und vierte Glied. Und gleiches gilt von der Selbstüberheblichkeit des Staates in der Brutalität seines Machtstrebens, gleiches gilt auch von dem göttlichen Gericht, das im Laufe der Geschichte immer wieder den seinen Machtwillen überspannenden Staat getroffen hat. — Doch es wäre ein durchaus einseitiges Bild von Volkstum und Staat, das sich damit begnügt, in ihrem jeweiligen geschichtlichen Befund die Bestätigung eines universalen Sündenpessimismus zu suchen. Die

christliche Auffassung von Volkstum und Staat kann dabei nicht stehen bleiben. Sie sucht und findet auch hier den Weg zur Erlösung und zum Reiche Gottes. Die Möglichkeit dieses Weges erschliesst sich uns einmal dadurch, dass wir im Volkstum, dem wir angehören, eine göttliche Schöpfung erkennen, eine Gabe, die immer zugleich eine Aufgabe ist, diese nämlich, Gott zu suchen und zu finden (Apstlg. 17, 27), um in dieser Gottesgemeinschaft das Volkstum zu verklären. Somit kann der letzte Sinn völkischer Gemeinschaft nur ein religiöser sein, d. h. das Volkstum gründet in Gott und empfängt vom göttlichen Willen die Richtlinien seiner Bewahrung. Nicht in seiner biologischen Struktur, sondern nur in dieser göttlichen Berufung liegt das *sacrum* eines jeden Volkslebens. Darum sollen alle, die von dieser Berufung wissen, sich im Sinne dieser Berufung in den Dienst des Volkstums und seiner geordneten Organisation, des Staates, stellen. Der Dienst aber, den sie ihrem Volke und dem Staate erweisen — auf diesen Gedanken Luthers konnte in diesem Zusammenhang Prof. Runestam mit Recht verweisen —, soll als Gottesdienst empfunden und vollzogen werden. So wird der Christ sich über den Gedanken des nur naturgebundenen Volkstums erheben, um für dieses die Verklärung im Dienste des Reiches Gottes zu finden, genau so, wie er in seinem endgeschichtlichen Glauben den Gewaltstaat abgelöst sieht durch eine Ordnung, die die Gerechtigkeit durch den freien Willen aller Beteiligten gewährleistet weiss. Nur dieser Glaube ist es, der für den Christen Volkstum und Staat zu Gemeinschaftswerten gestaltet, denen er sich im Gewissen verpflichtet fühlt. Zugleich weist dieser Glaube beiden Gemeinschaften ihre Grenzen. Sie können niemals als absoluter Selbstzweck aufgefasst werden, sondern sind eingegliedert dem göttlichen Ordnungswillen, der sich auf die Menschheit und somit alle Völker und Staaten erstreckt. Das sittliche Prinzip dieses Ordnungswillens ist jedenfalls die Gerechtigkeit, wenn auch seine geschichtlichen Zielsetzungen für uns unerfasslich sind. Aber schon dieses sittliche Prinzip schliesst die Anerkennung imperialistischer Ansprüche für einzelne Völker aus. Solche lassen sich weder religiös noch sittlich aus dem christlichen Glauben begründen ¹⁾.

¹⁾ Verwandte Gedanken wurden in dem Protokoll über die Ergebnisse der Konferenz geäußert. S. Nr. 2.

An der Gerechtigkeit findet also die Staatsmacht grundsätzlich ihre Grenzen. Darum, so führte besonders Brunner in einem Referat über „Christentum und zwischenstaatliche Beziehungen“ aus, habe gerade der Christ die Aufgabe „aller Verherrlichung der Macht als solcher durch die Erinnerung an die Rechtsgebundenheit aller Macht entgegenzutreten“. Was allerdings Recht sei, das lasse sich nicht in zeitloser, gesetzlicher Allgemeinheit für alle Zeiten festlegen. „Das gerechte Recht steht nirgends in den Sternen geschrieben. Es muss zu jeder Zeit und in jedem Lebenskreis neu gesucht werden . . . Aber gerade dass das gerechte Recht gesucht werden muss, heisst, dass kein Staat darüber verfügt, dass er nicht sein Herr, sondern sein Diener ist.“ — In seinem geschichtlichen Bestande ist das Recht eine veränderliche Grösse. Aber hinter diesem Wandel des Rechts steht nicht nur der Wandel der Machtverhältnisse, die in und ausserhalb eines Staatswesens ihm sein Recht gewährleisten, so dass das Recht nur durch eine Angleichung an gegebene Machtverhältnisse zustande käme, es steht ebenso dahinter die Forderung, dass das gegebene Recht dem Recht entspreche, das durch den göttlichen Willen aller menschlichen Gemeinschaftsordnung gesetzt ist. Allerdings hat man diesem göttlichen Recht verschiedene Deutungen gegeben, die im Verlaufe der Diskussion auf der Konferenz zur Sprache kamen. So wurde von einer Immanenz dieses Rechts in allen menschlichen Gemeinschaftsordnungen gesprochen, doch nicht so, dass dieses Recht in diesen Ordnungen verwirklicht sei, vielmehr so, dass es auf seine Verwirklichung warte. Denn zu ihrer vollen Erfüllung gelangen die Gemeinschaftsordnungen nur dort, wo sie dieses ideale Recht in sich darstellen, wo sie also das sind, was sie sein sollen. — Eine weitere Fassung wurde dem Rechtsgedanken in der Forderung gegeben, dass es nicht nur für die verschiedenen menschlichen Gemeinschaftsformen ein ihnen angemessenes Recht geben müsse, sondern dass darüber hinaus ein allgemein verbindliches Menschheitsrecht zu gelten habe, das insbesondere alle Völker und Staaten in ihrem Verhältnis zueinander verpflichte (das Völkerrecht). — Schliesslich wurde daran erinnert, dass alle diese Rechtsformen, auch wenn als ihr letzter Garant der göttliche Wille gedacht werde, an menschliche Bezüge gebunden seien. Sie entwickle sich innerhalb dieser Bezüge, wobei als ein be-

dingender Faktor dieser Entwicklung besonders die jeweilige geschichtliche Lage in Anrechnung zu bringen ist und zugleich auch die völkische Sonderart, die dem Recht sein eigenes Gepräge gibt. Insofern bleibt alles Recht geschichtlich und völkisch bedingt und vermöge dieser Bedingtheit begrenzt in seiner Geltung. Unbedingt hingegen bleibt das Gottesrecht, das in den Forderungen des Evangeliums und ganz besonders in seinem Liebesgebot für alle Zeiten und für alle menschlichen Gemeinschaftskreise, für Völker und Staaten gilt. — Dieses Gottesrecht wird man also grundsätzlich von jedem zu geschichtlicher Geltung gelangten Staats- und Völkerrecht, von jeder völkischen Rechtsgesinnung, dem Nomos, als welchen man es neuerdings zu bezeichnen pflegt, unterscheiden müssen. Denn das im Evangelium verkündete Liebesgebot ist jedenfalls der Massstab, mit dem jegliches Recht zu prüfen ist. In dieser Bewertung trafen sich alle Teilnehmer der Konferenz.

Eine zusammenfassende Übersicht über diesen Abschnitt der Diskussion liess dagegen tiefgreifende Unterschiede der Auffassung in Hinsicht auf die elementare Strukturbedingtheit des Staates erkennen. Während die einen geneigt waren, als das Elementare das Volkstum anzusehen, aus dem dann Gemeinschaft, Recht und Staat organisch hervorzuwachsen, wurde von anderer Seite die Suprematie des Staates behauptet, da ohne Staat und Recht das Volksleben der Anarchie verfallen müsse. Daher sei der Staat nicht wesentlich Volksstaat, wohl aber wesentlich Rechtsstaat (E. Brunner). Aber auch innerhalb dieser beiden Auffassungen ergaben sich noch weitreichende Gegensätze in der Feststellung des Bereichs der staatlichen Zuständigkeit. So kann z. B. die Auffassung, dass der Staat die organisierte Volksgemeinschaft sei, zu der Folgerung führen, den Herrschaftsbereich des Staates über das gesamte Volksleben auszudehnen und demgemäss den totalen Staat anzustreben. Es kann aber auch diese Auffassung im Staatsleben nur *eine* der möglichen Funktionen des Volkslebens erblicken, so dass neben dem Staate noch eine Reihe weiterer, durchaus selbständiger Formen menschlichen Gemeinschaftslebens möglich sind. — Doch auch bei Voranstellung der Idee des Rechtsstaates kann sich die gleiche Gegensätzlichkeit geltend machen. Der Ordnungswille des Rechtsstaates kann sich zu einem totalen Herrschaftsanspruch erweitern, der alles und jedes regle-

mentiert, er kann aber auch um der Freiheit willen sich selbst beschränken und nur dort seine Zuständigkeit beanspruchen, wo es ohne Zwang nicht geht¹⁾. — Ich begnüge mich mit diesen Andeutungen und bemerke dazu nur, dass die Übergriffe des Staates auf Gebiete, die ihm an sich fremd sind, oft genug nicht einmal einem doktrinären Ordnungswillen entspringen, sondern durch einen wirklichen Notstand bedingt sind, so z. B. sein Eingreifen in eine zerüttete Ehe, wirtschaftliche Zwangsmassnahmen, selbst gelegentliche Eingriffe in das religiöse Leben oder in die künstlerische Betätigung. Der Selbstschutz des Staates oder die Notwendigkeit, bestimmte sittliche Ordnungen, die der Staat unter seinen Schutz gestellt hat, zu erhalten (Ehe, Familie), kann dazu nötigen. Ich trage daher Bedenken, vom Standpunkt des Christen aus, von vornherein eine abstrakte Grenze festzulegen, über die hinaus der Staat seine Kompetenzen nicht überschreiten dürfe. — Dass es solche Grenzen gibt, ist gewiss. Soweit sie für das religiöse und kirchliche Gebiet in Frage kommen, wird im Laufe unseres Berichtes noch zur Sprache kommen.

Eine weitere Frage, die auf der Pariser Konferenz, wenn auch verhältnismässig nur flüchtig, zur Sprache kam, war die der *politischen Verfassungsform*. Die Warnung, die im Verlauf der Aussprache geäussert wurde, politische nicht mit theologischen Urteilen zu verwechseln, wirkte sich dahin aus, dass die meisten Teilnehmer, die hier zur Sache sprachen, sich eine gewisse Zurückhaltung des politischen Urteils auferlegten. Schliesslich war ja auch kaum abzustreiten, dass hier jeweils die Befangenheit des Einzelnen begann. Sie mochte vielleicht selbst dort bestehen, wo der Einzelne des Glaubens war, seine politische Einstellung mit religiösen Gründen rechtfertigen zu können. Wir möchten uns darum in unserm Bericht auf die Wiedergabe solcher Sätze beschränken, für die unter den Teilnehmern der Konferenz Übereinstimmung des Urteils bestand, so zunächst für den Fundamentalsatz, „dass alle Souveränität von Gott stammt“, ferner für den Gedanken, dass für jede Verfassungsform die Aufgabe gestellt sei, den Willen Gottes zu verwirklichen. Das aber, so wurde mit Recht bemerkt, erscheint nur möglich, wenn die zum politischen Handeln Berufenen, die

¹⁾ S. Brunners Thesen für die ökumen. Studienkonferenz über Kirche und Staat, Nrn. 16 u. 18.

Inhaber der staatlichen Gewalt, sich ihrer Verantwortung vor Gott bewusst sind. Wo das der Fall sei, könne mit jeder Verfassung gut regiert werden, und die Frage nach der besonderen Verfassungsform verliere ihre Wichtigkeit. — Leider musste dieses auf letzte religiöse Gebundenheit sich stützende Urteil korrigiert werden durch die Beobachtung, dass infolge der Macht des Bösen über den Menschen sein politisches Handeln nur zu häufig ausserhalb jeder religiösen Verantwortung erfolge. Unter solchen Umständen erscheine aber unter dem Gesichtswinkel theologischer Beurteilung jede Verfassung fragwürdig. Diese Bemerkung wurde durch eine kirchengeschichtliche Erinnerung ergänzt: Calvin hat vor der Monarchie gewarnt, weil sie zuviel Macht in eine Hand gebe und entsprechend nur zu leicht in Absolutismus umschlage, ebenso aber auch vor der Demokratie, weil sie stets Gefahr laufe, in Anarchie überzugehen. — Hier wird wohl unser Urteil stets in menschlicher Unsicherheit stecken bleiben. Darum wurde nicht ohne Grund die Kirche davor gewarnt, im Namen Gottes zu politischen Fragen Stellung zu nehmen. Das sei ein Wagnis, das nur unternommen werden könne in der Zuversicht auf die göttliche Vergebung und nicht auf Grund von irgendwelchen Sicherheiten (Menn). — Allerdings möchte ich persönlich an dieser Stelle bemerken, dass ich die Gefahr für die Kirche, zu schweigen und sich an Entscheidungen vorbeizudrücken, für mindestens ebenso gross halte.

In der Behandlung einer politischen Tagesfrage, bei der *Beurteilung des totalen Staates*, trat jedoch bei der Mehrzahl der Konferenzmitglieder die Neigung zutage, aus dieser Zurückhaltung herauszutreten. In einer radikalen Kritik wurde von einer Seite die Behauptung ausgesprochen: der totale Staat stelle sich vom Evangelium aus als „eine restlose Dämonisierung des Menschen durch die Machtidee“ dar. Es wurde gegen ihn der Vorwurf erhoben, dass er das Humanum verletze, d. h. die freie Verwertung der dem Menschen von Gott verliehenen Geistesgaben, für die er Gott allein verantwortlich sei. Der totale Staat erkenne nur noch sich selbst an und wolle darum den Menschen formen nach seinem Bilde. Er fordere im eigentlichen Sinne Glauben an sich selbst und schaffe durch diese Ideologie eine Pseudokirche, die aber kein Evangelium habe. — Gegenüber dieser Kritik, deren Berechtigung in den wesent-

lichen Punkten sicher nicht zu bestreiten ist, wurden jedoch von anglikanischer und deutscher Seite gewisse Vorbehalte erhoben. So wurde die Frage gestellt, nach welchen Normen wir die wahre Funktion des Staates zu bestimmen hätten. Das neue Testament enthalte keine Staatslehre. Es werde in ihm von der Bestimmung des Menschen gesprochen, nicht aber über die Mittel, die im politischen Sinne für die Erreichung dieser Bestimmung dienlich sein könnten. In diesem Punkte sei die Kirche überhaupt nicht politisch informiert, sondern entnehme ihre Lehre über die Bestimmung des Menschen der Offenbarung. Die Frage nach der Staatsform werde dabei gar nicht berührt. — Fragwürdig werde der Staat erst dann, wenn er den Menschen durch die von ihm geübte Erziehung in eine Richtung weise, die ihn seiner geistlichen Bestimmung entfremde oder wenn überhaupt die Politik nur unter Berücksichtigung wirtschaftlicher Gesichtspunkte geführt werde. Denn gerade die Vorherrschaft der Wirtschaft habe das soziale und politische Leben der jüngsten Vergangenheit in die Anarchie hineingeführt. Im Grunde sei auch der totale Staat wesentlich eine Nothilfe. Er wolle den Staat auf seine wirklichen Aufgaben wieder zurückführen. Man könne ihn darum nicht a priori ablehnen. — Schliesslich wurde noch bemerkt, dass, wenn der Staat zu seiner Selbstbehauptung ein Recht habe, es unter Umständen — wenigstens für ein menschliches Urteil — schwer zu entscheiden sei, wann diese Selbstbehauptung einen dämonischen Charakter annehme. — Ebenso schwierig sei es auch zu entscheiden, wann ein Recht des Humanum durch den Staat verletzt werde. Denn auch das Humanum sei an das Gesetz gebunden. Eine bedingungslose Freiheit gebe es nicht — weder für die Wissenschaft, noch für die Kunst, noch für die persönliche Lebensentscheidung. Denn alle Freiheit stehe unter Verantwortung. — Diese Verantwortung wird uns in der Form des gesetzlichen Zwanges durch den Staat, sie wird uns in der Form des Liebesgebots als Gebundenheit an Gott und den Nächsten durch das Evangelium nahegebracht. Hier besteht die Möglichkeit zu Konflikten, dann nämlich, wenn die Autorität des Staates sich gegen die Gewissengebundenheit durch das Evangelium und den Gottesglauben wendet. Hier also wird auch der totale Staat seiner Totalität Grenzen ziehen müssen, wenn er sich nicht der Gefahr der Dämonisierung seiner selbst

aussetzen will. Damit aber wurde der letzte Problemkreis berührt, mit dem sich die Pariser Studienkonferenz zu befassen hatte. Er handelte

III. Von den Grenzen des Staates.

Diese sind zunächst naturhaft und politisch gegeben in den den Staat begrenzenden fremden Völkern und Staaten. Daraus ergab sich zunächst das Problem

Staat und Völkerwelt.

Es war für die Aussprache über die mit diesem Problem verknüpften Fragen ein ausserordentlicher Gewinn, dass ein Staatswissenschaftler von so umfassender Sachkunde und zugleich so gründlicher und nüchterner politischer Erfahrung in der Persönlichkeit von Prof. M. Huber zur Verfügung stand. Die Gefahr, die gerade für Theologen bei ihrer Behandlung besteht, sich an irgendwelche ideologischen Forderungen zu verlieren, wurde dadurch glücklich überwunden. Ich stelle daher die von Huber geäusserten Leitsätze in den Vordergrund des hier anschliessenden Berichts. — Ausgangspunkt seiner Betrachtung war die Feststellung, dass eine Vielheit neben- und gegeneinander abgegrenzter Staaten besteht, und die weitere Feststellung, dass sich das wohl auch in Zukunft nicht ändern werde. Ein Weltstaat hat nie bestanden und wird wohl auch menschlicher Voraussicht nach nie bestehen. Auch das römische Weltreich hatte seine Grenzen. Daher wird auch die Kirche die Idee des Weltreichs als eine Fiktion betrachten müssen. Das Evangelium mag darum aller Welt verkündigt werden. Tatsächlich wird es in gegeneinander abgegrenzten Staaten gepredigt. Daraus ergibt sich ein sehr ernstes theologisches Problem. Nach dem alten und neuen Testament ist der Mensch einer Obrigkeit untergeordnet, die über ein räumlich abgegrenztes Gebiet und somit auch nur über einen Teil der Menschheit befiehlt. — Dagegen wird durch die vom Evangelium verkündete Zugehörigkeit des Menschen zu Gott dem Vater ein brüderliches Verhältnis nicht nur von Christ zu Christ, sondern auch von Mensch zu Mensch begründet. — Diese in Gott verbundenen Menschen sind durch die Staatsgrenzen in historisch-politische Gruppen geteilt. Diese Teilung würde erträglich sein, wenn diese Staatsgruppen nicht ständig gegeneinander gerichtet

wären. Daraus ergibt sich das so schwer erträgliche Problem, dass die Menschheit, die gemeinsam auf Gott ausgerichtet sein sollte, in gegensätzlich gerichtete Gruppen aufgeteilt ist. Dadurch wird das Verhältnis der Staaten zueinander, und weiter des Einzelnen in dem einen Staat zum Einzelnen im anderen Staat ein sittliches Problem, das unmittelbar mit dem Problem des Menschen zu Gott zusammenhängt. Denn dieses begründet Brüderlichkeit, jenes aber Abtrennung oder gar Feindschaft.

Was kann nun die Kirche tun, um diesen Widerspruch zwischen Politik und Evangelium auszugleichen? — Prof. Huber entwickelte in der Antwort auf diese Frage folgende Überlegungen. Während der Einzelstaat ein verhältnismässig stabiles System darstellt, das durch Gesetz und Sitte gesichert wird, ist das Verhältnis der verschiedenen Staaten zueinander durchaus labiler Art, wobei ihre Kräfte meist antagonistisch gegeneinander eingestellt sind. Hier ist der Kirche die grosse Aufgabe zugewiesen, einen Nomos für das zwischenstaatliche Leben zu fordern, der, getragen von dem Glauben an die Gemeinschaft in Christus, eine sittliche Verpflichtung auch in dem Verhältnis von Staat zu Staat anerkennt. Der Internationalismus, der heute als Gesinnung die zwischenstaatlichen Beziehungen beherrscht, wird darum mit so viel Misstrauen betrachtet, weil man fühlt, dass er nur durch Zweckmässigkeitserwägungen geleitet wird, deren letzte und unmittelbare Triebkraft der Egoismus ist. Das Schlimme dabei ist, dass man den Egoismus verdeckt und die Zweckmässigkeitserwägungen in falscher Art moralisiert. Prof. Huber wies in diesem Zusammenhang auf die Verhandlungen der Abrüstungskonferenz hin. Ihr Ziel habe sich schliesslich darauf beschränkt, besonders furchtbare Kriegsmittel zu verbieten oder zu beschränken. Das sei durchaus nur eine Zweckmässigkeitmassnahme, ein Akt der Ökonomie, habe aber mit sittlichem Fortschritt nichts zu tun. Im übrigen habe man die Idee der Abrüstungspolitik dadurch sabotiert, dass man Prinzipien proklamierte, deren praktische Durchführung weder möglich noch gewollt war. Diese Dinge muss auch der christliche Politiker realistisch betrachten, um sich vor Enttäuschungen zu bewahren. — Nur diese Realistik ermöglicht es auch, die Möglichkeiten richtig abzuwägen, die für die Ausgestaltung des *Völkerrechts* bestehen.

Prof. Huber erinnerte bei der Behandlung dieses Problems zunächst an die Tatsache, dass heute vielleicht als eine Folge der tieferen Besinnung auf die christlichen Grundlagen der Völkerrechtswissenschaft das Bestreben bestehe, die Einheit des Rechts anzuerkennen im Gegensatz zum Rechtspositivismus des vergangenen Jahrhunderts, der im Recht nur den Ausdruck des souveränen Willens absolut isolierter Staaten habe sehen wollen. Das Recht bringt hiernach nicht nur eine immanente Verpflichtung im Wirkungsbereich des einzelnen Staates zum Ausdruck, sondern stellt darüber hinaus eine Verpflichtung der Staatsgemeinschaften in ihrem Verhältnis zueinander dar. „Wenn man das Recht ausserhalb des Staates leugnet, zerstört man es im Staate.“ Tatsächlich haben ja zu allen Zeiten die Staaten sich gegenseitig eine gewisse Rechtssicherheit durch Verträge garantiert, oft auch durch Bündnisse diese Garantie verstärkt. Erst der Völkerbund war ein in seinen Mitteln sehr begrenzter Versuch, auf dem Gebiete der Friedenssicherung und Rechtsordnung weiter zu gehen und Gemeinschaftsinteressen anzuregen. Hierbei spielte der Gedanke der Justiz eine grosse Rolle. Pazifistische Kreise liessen sich wohl von dem Gedanken leiten, als könne durch Schiedsgerichte alles geregelt werden. Doch dieser Gedanke übersieht die Tatsache, dass alles Recht sich dem Leben anpassen muss und dass das Leben immer in Bewegung ist und darum keinen Rechtszustand von ewiger Dauer zulässt. Andererseits fordert die Rechtsprechung ein stabiles Recht, wenn nicht alles Recht aufgelöst werden soll. Wir stehen somit vor der Antinomie, dass man das Recht ändern muss und damit seine Stabilität zerstört — oder man stabilisiert die Rechtsordnung und zerstört die Idee des Rechts, das dem Leben und seinen geschichtlichen Wandlungen angepasst sein muss. Im Einzelstaat erfolgt diese Wandlung des Rechts durch die Gesetzgebung. Aber in der internationalen Politik wäre schon ein Überstaat notwendig, um eine solche Regelung zu treffen. So ergeben sich hier kaum zu überwindende Schwierigkeiten. Man kann ihnen nur mit dem sittlichen Ethos des Evangeliums begegnen „alles, was ihr wollt, dass euch die Leute tun, das tut auch ihr ihnen“ (Math. 7, 12)¹⁾. Das bedeutet die Anerkennung der Lebensrechte auch für andere. Wenn der Staat das

¹⁾ Schon die negative Fassung des Gebots Tob. 4, 16 würde für die politische Praxis genügen.

hemmungslose Sich-Durchsetzen des Einzelnen in seinem eigenen Bereich bekämpft, so kann er es nicht selber im Verhältnis zu anderen Staaten grundsätzlich bejahen. Nur so ist die zwischenstaatliche Anarchie zu überwinden. Oder wie es Brunner in seinem Referat „Christentum und zwischenstaatliche Beziehungen“ formulierte: „Der Christ darf und soll *für* seinen Staat Gerechtigkeit und Menschlichkeit fordern. Er darf und soll die anderen Nationen an die Grenzen ihres Lebensanspruches erinnern, und gleiches ist er seinem eigenen Volk schuldig. Er ist nur dann innerlich befugt und äusserlich imstande, das eine zu tun, wenn er auch das andere tut.“ Der Rechtsgedanke ist höher zu stellen als die Forderungen des nationalen Egoismus. Das soll nun nicht heissen, dass ein gegebener Rechtszustand als ewig und unabänderlich auszugeben wäre. Das Recht hat sich dem Leben anzupassen und ihm zu dienen. Allerdings ist diese Forderung, in die Dynamik des politischen Lebens übertragen, eine unlösbare Aufgabe, wie in der abschliessenden Feststellung über die Ergebnisse der Konferenz gesagt wurde¹⁾. Trotzdem sollen die christlichen Kirchen, soweit es an ihnen liegt, zu verhüten suchen, dass man diese Aufgabe einfach fallen lässt. Sie sollen Wegbereiter einer Gesinnung sein, die der Politik des guten Willens, der Verständigung und des gerechten Ausgleichs dient. Ob es nötig wäre, für diese Politik ein autoritatives und ordnendes Organ zu schaffen²⁾, erscheint mir persönlich von nicht so grossem Belang wie eine Propaganda des Gesinnungswandels unter den Völkern, der sich zum Ziele setzte, die Politik des Eigennutzes durch eine Politik ehrlicher Gerechtigkeit zu ersetzen. Für diesen Gesinnungswandel können die Kirchen Wesentliches und Entscheidendes tun, indem sie als Grunddogma aller Aussenpolitik die Lehre von der brüderlichen Verbundenheit aller Völker in Gott dem Vater vertreten.

Noch einmal wurde in Verbindung mit dem Problemkreis „Staat und Völkerwelt“ die *Bedeutung des Berufsgedankens für ein einzelnes Volk* zur Erörterung gestellt. Da diese Frage in ihren wesentlichen Bezügen schon in den Ausführungen über Staat und Volkstum besprochen wurde³⁾, kann ich mich an dieser Stelle auf die Anfügung einiger kurzer Nachträge be-

¹⁾ Ergebnisse der Diskussion unter 4 und 5.

²⁾ So am gleichen Orte S. 2.

³⁾ Siehe in diesem Bericht S. 183—188.

schränken. Der Ausgangspunkt für diese soll die Frage sein: was denn überhaupt „Beruf“ für ein einzelnes Volk bedeute? — Gewöhnlich, so wurde kritisch hierzu bemerkt, sei mit diesem Gedanken der Glaube an eine Abstufung in der Erwählung der Völker durch Gott, also an eine Hierarchie der Völker (Stapel) verbunden, in der das eigene Volk dann als das „auserwählte“ betrachtet werde. Insbesondere in der Kolonialpolitik habe dieser Gedanke eine gefährliche Rolle gespielt. Leicht verbinde sich mit ihm auch die Versuchung zu überheblichem Hochmut oder die Gefahr einer ideologischen Rechtfertigung des Selbstinteresses. — Demgegenüber wurde nun von anderer Seite darauf verwiesen, dass Individuation der Volksart und seiner Begabung auch mit dem Gedanken der Verpflichtung, mit der Erkenntnis einer göttlichen Aufgabe verbunden werden könne, so im Gleichnis von den anvertrauten Pfunden (Dibelius). Der Berufsgedanke, so wurde von lutherischer Seite erklärt, kann auch den Sinn haben, ein Volk an den Dienst zu erinnern, den es für Gott an der Menschheit zu leisten hat. Im Falle des Versagens kann sich dieser Gedanke dann auch kritisch gegen das eigene Volk wenden. Schliesslich wurde diese Bemerkung durch die Erklärung eines orthodoxen Theologen ergänzt, dass der nationale Berufsgedanke auch die Idee des Dienstes, den jedes Volk Gott in seiner Geschichte zu leisten habe, zum Ausdruck bringen könne. Erst am Ende der Geschichte, also am jüngsten Tage, könne übersehen werden, wozu Gott diesen Dienst gebraucht habe. Die Kirche, das wurde unter Berufung auf das Pfingstwunder gesagt, könne ihren Beruf nur als einen ökumenischen auffassen. Der Ruf des hl. Geistes wolle in Christus und seiner Kirche die Völker zur Einheit führen, wobei dann allerdings hervorgehoben wurde, dass auch diese Einheit sich erst am Ende der Zeiten bei der Wiederkunft Christi verwirklichen werde. Sie sei also ein eschatologischer Glaube.

Ist diese orthodoxe Auffassung zutreffend (was im römischen Katholizismus grundsätzlich bestritten wird), so scheint mir die Möglichkeit gegeben, der Kirche nicht nur einen ökumenischen, sondern zugleich auch einen nationalen Beruf zuzusprechen. Ihr Berufsgedanke wäre zu orientieren an dem Satz, dass die Gnade die Natur nicht aufhebt, sondern verklärt und vollendet. Die katholische Nationalkirche hätte demgemäss ebensowohl ein ökumenisches Ziel — die Einigung der Menschheit in Christus

— wie ein nationales: die Verklärung des eigenen Volkstums und seiner Kultur durch den Geist Christi. Durch ihn würde auch das Volkstum zur Erfassung seines letzten Berufgedankens gebracht, sich als dienendes Glied dem Reiche Gottes einzufügen.

RUDOLF KEUSSEN.

(Schluss folgt.)
