**Zeitschrift:** Neue Schweizer Rundschau
**Herausgeber:** Neue Helvetische Gesellschaft
**Band:** 5 (1937-1938)
**Heft:** 3

**Artikel:** Staat und Kirche als Problem der politischen und der christlichen Theologie

**Autor:** Küry, Urs

**DOI:** https://doi.org/10.5169/seals-758987

**Nutzungsbedingungen**
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

**Conditions d'utilisation**
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

**Terms of use**
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

**Download PDF:** 10.12.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch**

# Staat und Kirche

## als Problem der politischen und der christlichen Theologie

Von Urs Küry.

*Vom 12. — 26. Juli findet in Oxford die Tagung der Weltkirchenkonferenz statt. Sie setzt das Werk fort, das in Stockholm im Jahre 1925 durch die „Oekumenische Bewegung für praktisches Christentum" („For Life and Work") begonnen worden ist. Damals standen im Vordergrund die eigentlich sozialen und wirtschaftlichen Probleme, für deren Lösung die christlichen Kirchen in gemeinsamer Arbeit einen Weg finden wollten. Die Arbeit stand damals — vor allem unter anglo-amerikanischem Einfluss — im Zeichen eines konstruktiven Idealismus und religiösen Aktivismus. Veranlasst durch die kirchenpolitischen Ereignisse in Deutschland hat der Oekumenische Rat 1934 beschlossen, an der geplanten Weltkonferenz das Thema „Kirche, Volk und Staat" zum Gegenstand der Beratungen zu machen. Etwa 200 bis 300 Gelehrte haben sich seither in regem Gedankenaustausch (durch Publikationen und Spezialkonferenzen) auf Oxford vorbereitet. An der Konferenz selber werden etwa 300 von den Kirchen selbst bestellte Theologen und etwa 100 Fachgelehrte (Juristen etc.) teilnehmen. Vertreten sind alle christlichen Kirchen ausser der römisch-katholischen. In 5 Sektionen werden die einzelnen Fragen besprochen werden, in deren Zentrum das Problem „Kirche und Staat" steht, d. h. die Frage nach dem Verhältnis der christlichen Botschaft zur heutigen Welt. Damit im Zusammenhang stehen die Fragen nach Kirche und Volk (Volkskirche usw.), der christlichen Erziehung, des Völkerfriedens, der Wirtschaftsordnung. Aufs Ganze gesehen, soll die Oxforder Konferenz zur Klärung der Frage nach dem „Dienst der Kirche im Blick auf den sozialen und politischen Lebensbereich" beitragen und selbst ein Zeugnis dieses Dienstes auf ökumenischem Boden sein.*

*Im Hinblick auf die entscheidende Bedeutung, die den Arbeiten der Oxforder Konferenz für die Zukunft aller nicht römisch-katholischen Kirchen und Denominationen zukommt, veröffentlichen wir die nachfolgende Untersuchung von Dr. phil. Urs Küry, Pfarrer an der christ-katholischen Kirche in Zürich, in der die Grundfrage der Oxforder Konferenz in neuartiger Weise und vorbildlicher Klarheit expliziert wird. (Die Red.)*

In Staat und Kirche treten sich heute in einer letzten gefährlichen Zuspitzung zwei verschiedene, an den Menschen selbst gerichtete Totalitätsansprüche[1]) gegenüber. Wenn nämlich der Staat den ihm heute auferlegten Kampf um die „Reintegration der Massen" bestehen will, so ist er darauf angewiesen, den Menschen nicht nur in seinem politischen und wirtschaftlichen Sein, sondern auch in seinem kulturellen und geistigen Leben, den Menschen also in der Ganzheit seines Wesens dem Ziel jener Reintegration unterzuordnen. Das kann aber der Staat nur, wenn er „seine eigene Autorität zur Quelle überhaupt aller Autorität macht", wenn er nötigenfalls auch nicht davor zurückschreckt, die „Unabhängigkeit von Religion, Kultur, Erziehung und Familie in ihren eigenen Lebensbezirken" unter Berufung auf höhere Staatsnotwendigkeiten zu missachten, um schliesslich „auf dem Wege über alle Organe der öffentlichen Meinungsbildung und der Erziehung seinen Bürgern eine bestimmte Weltanschauung aufzunötigen und einen Menschentypus in Uebereinstimmung mit seinem eigenen Verständnis von Ziel und Sinn menschlicher Existenz zu schaffen"[2]). Diesem, seine irdische Autorität schrankenlos erweiternden Staat steht aber die christliche Kirche gegenüber, die zwar nicht für sich selbst, wohl aber für den von ihr verkündigten Herrn und Gott einen nicht weniger umfassenden Totalitätsanspruch an den Menschen anzumelden hat: nämlich den Anspruch der absoluten Königsherrschaft Gottes, des Schöpfers und Erlösers der Welt; diese aber ist „die unmittelbar unsere Existenz als solche treffende und umfassende Herrschaft,... gegen die wir an keine höhere Instanz appellieren können, weil wir ohne sie überhaupt nicht wären und wenn wir wären, verloren wären"[3]). Es ist klar, dass die Kirche, wenn anders sie diesem Leben und Tod umfassenden Anspruch Gottes in ihrer Verkündigung treu bleiben will, dem Totalitätsanspruch des Staates sich nicht fügen kann. —

Allein, wie immer die beiden Totalitätsansprüche formuliert werden mögen, was den heutigen Auseinandersetzungen zwi-

[1]) So Max Huber: Das Verhältnis der Kirche zur Politik, Zürich 1936, p. 3

[2]) J. H. Oldham: Kirche, Volk und Staat, Genf 1936, p. 9

[3]) Karl Barth: Credo, München 1935, p. 51

schen Staat und Kirche erst ihre volle grundsätzliche Bedeutung gibt, das ist die Tatsache, dass der Staat sowohl wie die Kirche sich zur Aufrechterhaltung ihrer Totalitätsansprüche auf eine je eigene, angeblich vom Absoluten selbst sanktionierte — politische oder christliche — Theologie glauben stützen zu können, indem sie beide den Anspruch erheben, mit Hilfe ihrer „richtigen Lehre" die bedrohte menschliche Gemeinschaft — sei es als Kollektiv, Imperium, „Reich" oder sei es als unsichtbare Kirche, societas perfecta, Reich Gottes — endgültig aufrichten zu können. Dass also der Staat und die Kirche auf Grund ihrer Theologien den Anspruch erheben, existenziell Gemeinschaft begründen zu können, mit diesem Anspruch aber in einen Streit geraten sind, durch den in Wirklichkeit diese Gemeinschaft gerade gefährdet und zerstört wird, darin liegt die eigentliche Problematik der heute zwischen Staat und Kirche bestehenden Spannungen.

Darum kann die Frage, die zu beantworten ist, gar nicht so gestellt werden, wie sie heute gewöhnlich gestellt wird: ob nämlich der Staat oder die Kirche mit ihren Totalitätsansprüchen im Rechte sei und wie weit von einer Klärung der beidseitigen Standpunkte her ihr gegenseitiger Wirkungsbereich geistig-kulturell oder rechtlich abzugrenzen wäre. Es muss vielmehr gefragt werden, wie weit die im heutigen Gegeneinander von Staat und Kirche sich offenbarende Gemeinschaftskrise in dem existenziellen Anspruch dieser Theologien selbst ihren Ursprung haben und wie weit diese Krise allenfalls von einer totalen Revision der politischen und der christlichen Theologie her praktisch zu überwinden wäre. In diesem Sinne soll hier die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Staat erörtert werden als „Problem der politischen und der christlichen Theologie."

## I.

Betrachten wir zunächst die dem heutigen Staatsdenken zu Grunde liegende politische Theologie. Zu ihrem Verständnis ist vor allem wichtig die Feststellung, dass der für unser politisches Denken so zentrale Begriff des „Staates"

das Ergebnis einer durchaus neuzeitlichen und einseitigen Entwicklung ist. Erstmals von Machiavelli theoretisch formuliert, dringt der von ihm geprägte Begriff stato: Staat erst am Ende des 18. Jahrhunderts, zur Zeit der Aufklärung allgemein in den deutschen Sprachgebrauch ein. Nun hat aber E. Troeltsch den überzeugenden Nachweis erbracht, dass gerade in die Aufklärungszeit — als Höhepunkt und Abschluss einer langen, in der Reformationszeit einsetzenden Entwicklung — die Entstehung des eigentlich „modernen" Staates fällt. Von diesem sagt E. Troeltsch[4]), dass er sich gibt und verwirklicht als ein „in sich geschlossener Organismus", als ein auf eine letzte Einheit bezogenes geschlossenes System — ganz im Gegensatz zum mittelalterlichen Staat, der mit seiner Vielheit von Obrigkeiten ein durchaus offenes, den Anforderungen des corpus christianum untergeordnetes System war. Diese Entwicklung zum geschlossenen Staatssystem hin hat dann durch die philosophische Besinnung der Zeit, vor allem unter dem Einfluss der von Hugo Grotius begründeten und von ihm aus der kirchlichen Umklammerung befreiten rationalen Naturrechtslehre und der besonderen Richtung, die ihr später Rousseau gegeben hat — einen bedeutsamen Auftrieb erfahren. Es sei hier nur verwiesen auf die Formulierungen der grossen spekulativen Denker der nachkantischen Zeit, deren Staatsphilosophie als ein grandioser Versuch betrachtet werden kann, dem typisch modernen Staatsbewusstsein, d. h. dem Bewusstsein vom Staat als einer in sich geschlossenen Ganzheit, eine letzte metaphysische Begründung zu geben. Fichte z. B., der von seiner Idee des Vernunftsstaates her, in dem das Einzelindividuum als freies Vernunftwesen seine Bestimmung soll erfüllen können, den wirklichen Staat als „geschlossenen Handelsstaat" zu begründen unternimmt, sagt von diesem Staate ausdrücklich: „Er allein ist's, der eine unbestimmte Menge von Menschen zu einem geschlossenen Ganzen, zu einer Allheit vereinigt"[5]). Ebenso hat Hegel, für den der Staat die „vollständige Realisierung des Geistes im Dasein", ein „Irdisch-Göttliches" ist, den Begriff der Einheit immer wieder in den Vordergrund seiner staatstheoretischen Ausführungen gestellt, so etwa, wenn er sagt:

[4]) Ges. Schriften Bd. IV, p. 302
[5]) Werke Bd. III, p. 431

„Dieselbe Einheit, welche in der Familie als Gefühl der Liebe ist, ist sein (sc. des Staates) Wesen, das aber ... zugleich die Form bewusster Allgemeinheit erhält"[6]).

Wenn auch zuzugeben ist, dass sich bei den genannten Philosophen Gedankengänge finden, durch die ihre auf die Geschlossenheit des Staates zielenden Systemgedanken wesentlich begrenzt werden, so kann doch nicht verkannt werden, dass in der Folgezeit — bei der immer weiter fortschreitenden Säkularisierung des Denkens — die kritisch-christlichen Vorbehalte mehr und mehr zurücktreten hinter der Auffassung, dass der Staat eine in sich geschlossene Ganzheit sei und dass er in eben dieser Ganzheit seine letzte Begründung finden müsse. In dieser Form jedenfalls hat vor allem die idealistische Staatsphilosophie auf das staatstheoretische Denken der nachfolgenden Zeit mächtig eingewirkt. Man braucht nur die neueren staatstheoretischen Lehrbücher aufzuschlagen, um diese Entwicklung in geradezu auffallender Weise bestätigt zu finden. „Der Staat ist die mit ursprünglicher Herrschermacht ausgerüstete Verbandseinheit sesshafter Menschen" (G. Jellinek). „Der Staat ist die Einheit eines Systems von Normen, die regeln, unter welchen Bedingungen ein bestimmter Zwang von Mensch zu Mensch ausgeübt werden soll" (H. Kelsen). „Der Staat ist ein Volk, das durch sein Recht zur Einheit gebildet ist" (J. Binder). — Man wird vielleicht den Einwand erheben, dass die in diesen Definitionen vorausgesetzte juristische Erkenntnis ja nicht das Realwesen des Staates erfassen, sondern nur den Begriff auffinden will, unter dem alle rechtlichen Eigenschaften des Staates widerspruchslos zu denken wären, es sich also bei dem hier verwendeten Begriff der Einheit bloss um ein juristisches Erkenntnisprinzip handle (so G. Jellinek). Es darf aber nicht übersehen werden, dass die in den genannten Definitionen ausdrücklich vorausgesetzten Grundantinomieen staatlicher Wirklichkeit, wie sie uns begegnen im Gegeneinander von Gerechtigkeit und Herrschaftsmacht, von Ethos und Vitalinteresse, von Sollen und Sein und deren Vordringlichkeit es einem besonnenen Denken verunmöglichen, den Staat in irgend einer Weise zu „hypostasieren", auf die vorgegebene Einheit doch so bezogen

---

[6]) Werke Bd. VII, p. 403

werden, dass sie in dieser selbst als der sie umfassenden Synthese aufgelöst werden. Damit aber wird der Boden der staatstheoretisch-juristischen Erkenntnis verlassen und die gedachte Einheit des Staates spekulativ als die Einheit des wirklichen Staates ausgegeben. Die Konsequenz ist dann unvermeidlich, dass die auf Grund dieser unkritischen Identifikation von Erkenntnisgrund und Realgrund gewonnene Systemeinheit einen durchaus fiktiven Charakter erhält, der nur allzuleicht dadurch zu überwinden gesucht wird, dass man dem auf ein spekulatives Einheitsprinzip begründeten Staat durch die Einbeziehung des Absoluten selbst einen realen Grund zu geben und seine „Wirklichkeit" zu garantieren versucht. So ist es kein Zufall, dass zwei so verschiedene Denker wie Hans Kelsen und Max Weber, die wohl als die repräsentativsten Denker der beiden extremen Schulrichtungen, der normativen und der soziologischen Rechtsschule gelten dürfen, in ihrem Staatsdenken ausdrücklich zum Gottesbegriff Zuflucht nehmen. Kelsen, für den der Staat die Rechtsordnung selber ist und der darum in seiner Staatstheorie alle Seinsbestimmungen ausschaltet, um den Staat ganz in der Sphäre des Sollens zu verankern — ein Staat, der halb Macht, halb Recht ist, ist für ihn ein „Fabelwesen" — kommt interessanter Weise dazu, den von ihm einseitig im Recht begründeten Staat mit Gott selbst zu identifizieren, indem er — auf dem Wege des Analogieschlusses — alle wesentlichen Attribute der Gottheit als auf den Staat anwendbar erklärt! Andrerseits wissen wir, dass Max Weber, für den der Staat ein politischer Anstaltsbetrieb ist, der insofern Bedeutung hat, als seine Verwaltung erfolgreich ist, der also in seiner Staatstheorie ganz auf die Tatsachen, die soziologischen Bestände abstellt, im Kampf gegen die wirklichkeitsfremden Gesinnungsethiker seiner Zeit den wahrhaft religiösen Menschen unter Buddhisten, Juden, Parsisten, Christen aufgerufen hat, weil er — seiner liberalen Grundeinstellung entsprechend — glaubte, im homo religiosus den Ansatzpunkt gefunden zu haben, von dem aus es möglich wäre, dem von ihm einseitig auf die Tatsachen begründeten und eben darum fiktiven Staat einen realen Grund zu geben[7]). — Etwas weniger deutlich, aber deswegen mit nicht

[7]) Ges. politische Schriften, p. 444 ff.

weniger Nachdruck als die beiden genannten Exponenten einer einseitigen Staatsauffassung pflegen oft auch solche Denker, die in der dialektischen Methode einen Ausweg aus den Aporieen des modernen Staatsdenkens suchen, zur Spekulation ihre Zuflucht zu nehmen. Es liesse sich sogar bei einem so behutsamen Denker wie W. Burckhardt die Frage aufwerfen, ob nicht, wenn er von seinem (ontologischen) Staatsbegriff her die Auffassung vertritt, dass mit jeder bestehenden Rechtsordnung zugleich ein Element tatsächlicher Art vorausgesetzt werden müsse, in dem Sinne nämlich, dass der Staat als System der Vernunft die im geschichtlichen Werden neu auftauchenden Interessen einordnet und entsprechend als verbindlich erklärt, in dem eben damit vorausgesetzten realdialektischen Begriff vom geschichtlichen Werden eine letzte Synthese gesucht, d. h. für das Werden des wirklichen Staates ein Einheitsgrund behauptet werde, in welchem die (von Burckhardt selbst stark betonte) Antinomie von Sollen und Sein, Geist und Natur wiederum aufgelöst wäre?[8]) Jedenfalls ist gerade diese Tendenz, durch das Mittel einer äusserst differenzierten Geschichtsdialektik die Grundantinomieen staatlicher Wirklichkeit spekulativ aufzulösen, heute nicht vereinzelt und hat, wie wir noch sehen werden, auch auf das theologische Staatsdenken sehr stark übergegriffen. In dieser Dialektik vollendet sich aber nur in einer letzten und subtilsten Form jener neuzeitliche Prozess der spekulativen Staatsverabsolutierung, dessen Wesen E. Troeltsch in den lapidaren Satz zusammenfasst: „die Souveränität Gottes wird zur Souveränität des Staates."

Wie immer es indessen im Einzelnen sei, die ganze Tendenz den Staat als Einheit nicht nur zu begreifen, sondern in diese gedachte Einheit den wirklichen Staat unter Berufung auf Gottes Allmacht (Kelsen) oder auf Gottes Wille (Weber) oder auf die geschichtliche Entwicklung (W. Burckhardt) sinnvoll einzuordnen, tritt noch viel deutlicher zu Tage, wenn wir uns in unserer Betrachtung von dem Boden der Staatstheorie auf den der Staatswirklichkeit, der politischen Aktion begeben. Da in den

---

[8]) W. Burckhardt: Die Organisation der Rechtsgemeinschaft, Basel 1927, p. 128; vgl. dazu die Kritik Eberhard Grisebachs im „Archiv des öffentlichen Rechts" Bd. XIV, Heft 2.

letzten Jahren sehr viel über diesen Gegenstand geschrieben worden ist, können wir uns hier kurz fassen[9]).

Dass vorab der humanitäre Liberalismus, der sich in der liberalen Demokratie ein beachtliches Haus gebaut hat, eine „Religion" war, das ist heute eine allgemein anerkannte Tatsache. Und zwar ist der Liberalismus insofern eine Religion, als er den Glauben an die Ewigkeit der Menschenrechte, den Glauben vor allem an die schöpferische Freiheit der Einzelperson und an die Gleichheit des Rechts zu seiner unbedingten Voraussetzung hat und als er glaubt, mit Hilfe dieser seiner Prinzipien im unendlichen Fortschritt der Geschichte die menschliche Gemeinschaft als das Reich der Vollendung realisieren zu können. Folgerichtigerweise muss das Ideal des liberalen Staates die „religion civile" Rousseaus sein, d. h. eine Religion, die sich einordnet in ein Verständnis des Menschen, nach welchem des Menschen Würde durch des Menschen Recht, durch seinen status civilis als hinreichend gesichert erscheint. — Zum Teil im Protest gegen diese Welt selbstgeschaffener Freiheit des Liberalismus und zum Teil als dessen echtes Kind hat der klassenkämpferisch - proletarische Sozialismus mit seinem Ziel der gebundenen Wirtschaft und des freien Menschen in der klassenlosen Gesellschaft in der Form etwa, wie er uns von Sowietrussland her bekannt ist, ebenfalls einen durchaus religiösen, und zwar speziell einen eschatologisch-religiösen Charakter, insofern auch er glaubt, den Menschen durch die Aufrichtung der Gesellschaftsordnung der Zukunft zu seiner wahren Bestimmung führen und im staatlich-genossenschaftlichen Sein der Bürger wirkliche Gemeinschaft begründen zu können. Wenn sich der Sowiet-Kommunismus in der Verfolgung dieses Zieles auch durchaus gottlos gibt, so hat doch wohl N. Berdiajew recht mit seinem paradoxen Urteil: „Die russischen Atheisten mühen sich um das Reich Gottes auf Erden, aber ohne Gott und im Kampf gegen ihn". — Endlich ist die Tendenz, mit Hilfe eines vorausgedachten Prinzips Gemeinschaft aufzurichten, im nationalsozialistischen Staat besonders deutlich, hat es sich doch dieser Staat zur

[9]) Vgl. hiezu die vorzügliche Schrift A. de Quervains: Die theologischen Voraussetzungen der Politik. Wir folgen hier z. T. der Darstellung genannten Verfassers.

besonderen Aufgabe gemacht, die durch Blut und Boden bedingte „Rassenseele zum Leben zu wecken, ihren Höchstwert zu erkennen und unter ihrer Herrschaft den andern Werten ihre organische Stellung zuzuweisen: in Staat, Kunst, Religion... da die rassengebundene Volksseele das Mass all unserer Gedanken, Willenssehnsucht und Handlungen, der letzte Masstab unserer Werte ist" (Rosenberg). Und wir wissen aus den politischen Kundgebungen der letzten Jahre, wie sehr das dritte Reich sich selbst erlebt als den Staat, der im Geschehen der Jahrhunderte die vollkommene rassengebundene Volksgemeinschaft heraufführen wird.

Diese Beispiele sollen genügen, um zu zeigen, dass die schon in der Staatstheorie zu Tage getretene Tendenz, den Staat als Einheit nicht nur zu denken, sondern die Einheit als Konstitutivum seiner Existenz zu behaupten und im göttlichen Realgrund zu verankern, uns im Bereich der politischen Aktion noch viel deutlicher entgegentritt als der Versuch, mit Hilfe eines wie immer beschaffenen Einheitsprinzips (der Menschenrechte, der Rassenseele usw.) staatliche Gemeinschaft so herzustellen, dass der Mensch selbst sich restlos in den Staat einfügen kann als in ein sinnvolles Ganzes. Gerade insofern aber der moderne Staat ein letztgültiges Koordinationssystem für die menschliche Existenz selbst und ein Organ wirklicher Gemeinschaft sein will, ist er — darüber kann gar kein Zweifel bestehen — eine genaue Analogie, ja z. T. eine bewusste Erneuerung der Polis der Antike. Denn nach der Beschreibung, die etwa Hans Bogner gibt, ist die antike Polis entscheidend charakterisiert als jenes in sich geschlossene „Ganze", in dem das Einzelwesen nur „ein Teil, ein Glied, Funktion" ist; und zwar gilt die Eingliederung des Einzelnen in das Ganze des Staates als „Wille der Götter": da ist „nicht reine Menschlichkeit, sondern Bindung des Menschen an die Gottheit und durch sie an Stand oder Staat[10]). Wenn auch — historisch gesehen — die Mythologien hier und dort ganz andere sind, so darf ihre grundsätzliche Verschiedenheit doch nicht darüber hinwegtäuschen, dass sich der moderne Staat und die antike Polis im Wesen völlig eins sind darin, dass beide sich selbst verstehen und verwirklichen als ein sinnvolles, in sich selbst begründetes System, an dessen

[10]) Zitiert nach A. de Quervain: Das Gesetz des Staates, Berlin 1932.

Rande die Gottheit selbst als Garant der Wirklichkeitserfüllung steht.

Allerdings, ein Unterschied zwischen dem modernen und dem antiken Staat besteht. Er ist aber eben nicht begründet in einer Verschiedenheit in der Wesenheit dieser Staaten, sondern in einer geschichtlich-kontingenten Tatsache: in der Tatsache nämlich, dass inzwischen die christliche Botschaft in die Welt eingetreten ist. Die christliche Botschaft aber hat sich, wo immer sie kompromisslos verkündet wurde, als die grosse „göttliche Störung", als radikaler und unabweisbarer Protest gegen jede vom Staat vorgegebene Einheit geltend gemacht. Denn für die christliche Verkündigung kann es eine Einheit des Lebens nur geben in dem uns in Jesus Christus geoffenbarten Gott; niemals aber kann sie es zulassen, dass der Mensch sich diese Einheit künstlich im Staate selber schafft. H. Knittermeyer hat darum wohl Recht, wenn er sagt, dass es seit dem Eintritt der christlichen Botschaft in die Welt einfach nicht mehr möglich sei, die Harmonie und Einheit der antiken Polis auch nur annähernd wiederherzustellen. „Für eine solche in sich geschlossene Gestaltung ist auf christlichem Boden kein Raum mehr. Weder das Wissen noch das Tun, weder der Einzelne noch die Gemeinschaft können sich ungestört in sich selbst vollenden, wenn die Kirche gegenwärtig ist als der Ort, an dem eben diese Vollendung als die Auflehnung des Menschen gegen Gott und seine Herrschaft sich blossgestellt findet"[11]).

Es ist entscheidend wichtig, sich bei der Beurteilung des modernen Staates und seines Verhältnisses zur Kirche diesen Sachverhalt klar vor Augen zu stellen. Denn nur von ihm aus wird es verständlich, dass der moderne Staat gerade dort, wo er in Zeiten des politischen und nationalen „Aufbruchs" in maximaler Weise die Einheit, Ganzheit und Geschlossenheit des eigenen Volkes erstrebt, die Existenz einer lebendigen christlichen Kirche als störend empfindet, ja in ihrer Botschaft geradezu eine Bedrohung der eigenen Grundlagen erblicken muss. Der Staat sieht sich dann vor die Wahl gestellt, die christliche Botschaft entweder nach Möglichkeit zu ignorieren und sich als religiös „neutralen" Staat zu geben (wie im Liberalismus) oder

[11]) Hinrich Knittermeyer: Grenzen des Staates, Berlin 1932, p. 40.

aber die christliche Botschaft offen oder versteckt zu bekämpfen (wie im Kommunismus und ~~z. T.~~ im Nationalzozialismus). In der konsequenten Durchführung dieser Abwehrstellung wird aber der Staat dazu geführt, vollends „ideokratisch" zu werden, d. h. sich einer Kirche gegenüber, die sich auf eine Offenbarung und einen Glauben beruft, selber auf eine Metaphysik zu zu stützen und diese seinen Bürgern mit allen Mitteln aufzunötigen. In dieser Reaktion auf die christliche Botschaft aber muss der Staat selbst zur Kirche und sein politisches Programm zur Theologie werden, d. h. zu einer säkularen Gotteslehre, die zur christlichen Lehre in Konkurrenz tritt. In diesem Betracht ist der typisch „moderne" Staat und die ihm zu Grunde liegende politische Theologie zu verstehen als ein Versuch, den christlichen Widerspruch einzuordnen in die eigene Metaphysik — ein an und für sich zwar unmöglicher Versuch, der aber notwendig wird in dem Moment, als der Staat auf Grund eines wie immer beschaffenen Wissens um die Einheit und Totalität des Lebens für sich den Anspruch erhebt, der menschlichen Existenz selbst ihre wahre Erfüllung und einer „unbestimmten Menge von Menschen" (Fichte) Einheit als wirkliche Gemeinschaft endgültig sichern zu können. — Aus diesen Zusammenhängen allein ist die dem modernen Staat und seinem Totalitätsanspruch zu Grunde liegende politische Theologie und der Kampf, den der Staat gegen die Kirche führt, zu verstehen.

## II.

Damit sind wir zu dem Punkte gelangt, von dem aus es möglich wird, die Frage, welche Stellung die christliche Theologie dem Staate gegenüber einzunehmen hat, zu beantworten.

Nach dem Gesagten dürfte das Eine von vornherein klar sein: es wäre ausserordentlich unvorsichtig, wenn die christliche Theologie sich der eben geschilderten Entwicklung des modernen Staatsdenkens zum Gottesbegriff hin freuen wollte. Die christliche Theologie und mit ihr die christliche Kirche sind vielmehr aufgerufen, sich von diesem Staatsdenken zu distanzieren und sich in Erinnerung an ihren ursprünglich-biblischen Ausgangspunkt zu besinnen auf den Grund jener Stö-

rung, die von der christlichen Botschaft je und je gegen den auf seine Einheit bedachten Staat ergangen ist. In diesem Sinn soll auch im Folgenden versucht werden, die Stellung, die das Neue Testament dem Staate gegenüber einnimmt, darzustellen.

Die Botschaft des Neuen Testamentes ist in entscheidender Weise eschatologisch bestimmt[12]), d. h. sie ist Botschaft vom kommenden Reiche Gottes, bei dessen Erscheinung alle irdischen „Ordnungen" werden weichen müssen. Dass aber dieses kommende Reich mit dem Erscheinen Christi, mit seinem Tod am Kreuz und seiner Auferstehung bereits angebrochen ist, das ist schon die Meinung der Synoptiker. Vollends ist für den Apostel Paulus das Kommen der Gerechtigkeit Gottes auf's engste verknüpft mit der von ihm besonders herausgestellten Botschaft vom Kreuz und der Auferweckung Jesu. Diese kreuzesbezogene Reichgottesbotschaft besagt — allgemein gesprochen —, dass nur in der Selbstaufgabe, nur im Opfer des eigenen Lebens, im Sterben mit Christus der Mensch des kommenden Reiches, des Seins mit Christus, der Auferstehung teilhaftig werden kann. Dabei ist es von besonderer Bedeutung, dass Jesus diesem Opfertode, mit dem das Kommen des zukünftigen Reiches eingeleitet wird, „sub Pontio Pilato", d. h. durch die Obrigkeit des damaligen römischen Staates ausgeliefert worden ist. Denn von dieser Tatsache aus wird das Wenige, das über den Staat im Neuen Testament gesagt wird, erst in das rechte Licht gerückt[13]). Vor allem gilt das für die beiden Hauptstellen Römer 13 und Apokalpyse 13, in denen zwar nicht ausdrücklich vom „Staate" die Rede ist, wohl aber der Sache nach gemeint ist. In Römer 13 nämlich ist in nicht mehr zu überbietender positiver Weise die Rede davon, dass jedermann den „obrigkeitlichen Gewalten" untertan sein müsse, denn diese seien von Gott gesetzt; wer sich gegen sie auflehne, der lehne sich gegen Gottes Ordnung auf. Im 13. Kapitel der Apokalpyse des Johannes aber ist in nicht mehr zu überbietender negativer Beurteilung vom Staate gesagt, dass er das Tier aus dem Ab-

[12]) Vgl. hiezu: W. G. Kümmel: Die Eschatologie der Evangelien, Leipzig 1936.

[13]) Vgl. hiezu C. L. Schmidt: Das Gegenüber von Kirche und Staat in der Gemeinde des Neuen Testaments. Theologische Blätter, Jhg. 16, Nr. 1.

grund sei, das vom Drachen, dem Antichrist seine Kraft bekomme. Der Widerspruch der beiden Stellen ist zunächst offenkundig. Es ist nun aber von grosser Bedeutung, dass im Neuen Testament für die „obrigkeitlichen Gewalten", für den Staat also und für die Engelmächte, und zwar auch für die gefallenen Engel, d. h. für die Dämonen, dieselben griechischen Ausdrücke „exousiai, archontes" gebraucht werden, sodass der Staat kraft seiner Herrschaftsmacht als dem Zwischenreich der Engel und Dämonen, das ja im Neuen Testament auch irgendwie als „staatlich" organisiert vorgestellt wird, zugeordnet erscheint. Wenn diese Zuordnung dahin zu deuten ist, dass die Herrschergewalten zwar als Repräsentanten der von Gott bevollmächtigten Engelmächte zu gelten haben, dass sie aber durch ihre irdisch-menschliche Selbstherrlichkeit zwangsläufig der Dämonie verfallen, so kann der Widerspruch zwischen den beiden Stellen nur dahin verstanden werden, dass in Römer 13 vom Christen verlangt wird, dass er (um einen Ausdruck von C. L. Schmidt zu gebrauchen) dem Staat in seiner „Vordergründigkeit", dort also wo er kraft seiner Herrschergewalt Steuer, Zoll, Respektierung der Strafgesetze usw. fordert, loyalen Gehorsam schuldet, dass aber dessen ungeachtet derselbe Staat in seiner „Hintergründigkeit", dort also, wo er sich im Bewusstsein dieser seiner Macht und Einheit als „Irdisch-Göttliches" (Hegel) gibt, mit der Apokalypse als Tier aus dem Abgrund zu betrachten ist.

Diese scheinbar widerspruchsvolle und doppeldeutige Stellung dem Staate gegenüber kann nun der Christ allerdings nicht als Einzelner einnehmen, sondern nur als Glied der christlichen Gemeinde, als Glied der Kirche. Die Kirche im Sinne der urchristlichen Gemeinde ist zwar nicht selbst schon eine ungebrochen-eschatologische Grösse, in der das Reich Gottes bereits verwirklicht wäre, sondern sie ist die Gemeinschaft derer, die, in der Nachfolge Christi ihr eigenes Leben im Dienste der Brüder aufgebend, als eine „Beisassenschaft" von Fremdlingen, von Metöken, mitten in dieser Welt auf das kommende Reich hoffen. Aus dieser Hoffnung der urchristlichen Gemeinde heraus aber, die die gläubige Erwartung auf die endgültige Besiegung der Dämonenwelt durch das kommende Gottesreich und darum auch die Einsicht in die

Dämonie des Staates — und zwar in durchaus zentraler Weise — in sich einschliesst, kann und soll der Christ dem Staate, sofern er in seiner Vordergründigkeit Ordnung schafft und eben darin sich als „Ordnung Gottes" erweist — das ist dann aber rein innerweltlich gemeint! — gehorsam sein. Mit andern Worten: der Christ soll als Glied der Kirche den staatlichen Notwendigkeiten, die je und je an ihn herantreten, sich im Gehorsam gegen Gott unterordnen, im Staate selbst aber als einer angeblich in sich selbst ruhenden „Ordnung" eine Grösse sehen, die in ihrer dämonischen Selbstherrlichkeit ausserhalb des Reiches Gottes, ja ihm entgegensteht. Es muss also bei aller Loyalität des Christen dem Staat gegenüber das Gegenüber von Kirche und Staat im vollen Umfange gewahrt bleiben. Von da aus gesehen wäre auch das oft zitierte Wort Jesu Mk. 12,17: „Gebet dem Kaiser was des Kaisers ist und Gott, was Gottes ist" nicht, wie es gewöhnlich geschieht, von einem scheinbar überlegenen und neutralen Standort aus dualistisch zu verstehen, nämlich: Gebet an seinem Orte jedem das Seine, sondern unter der Voraussetzung gerade jenes Gegenüber von Kaiser und Gott, von Staat und christlicher Gemeinde im Sinne: Wenn ihr Gott zuvor gegeben habt, was Gottes ist, nämlich euch selbst durch euer Selbstopfer und eure Hoffnung, dann erst könnt ihr in Wahrheit dem Staate geben, was ihm gebührt, nämlich Steuer, Zoll usw.

Damit ist die Stellung des Neuen Testamentes zwar nicht erschöpfend und vor allem nicht in ihrer ganzen Differenziertheit dargestellt, es dürfte aber die Richtung angedeutet sein, in welcher die ursprüngliche Haltung des Neuen Testamentes zweifellos liegt. Sie heisst, auf eine kurze Formel gebracht: Distanz gegenüber dem Staat als einer Macht des engel-dämonischen Zwischenreichs und Bejahung der faktischen Staatsnotwendigkeiten.

Diese biblische Grundhaltung kann aber — und das sollte nun aus unserer Darstellung ohne weiteres einleuchten — nur gewahrt bleiben, wenn die Theologie weder dem Staat als solchem, d. h. dem Staat als einer in sich geschlossenen Ganzheit die Ehre einer göttlichen Stiftung noch auch der Kirche in ihrer sichtbaren Gestalt die Dignität einer eschatologischen, das Reich

Gottes schon in sich tragenden Grösse zubilligt. Es fragt sich aber, ob unsere heutigen Kirchen und Theologien diese biblische Linie in ihrem Staatsdenken noch einhalten? Ein kurzer kritischer Ueberblick über die heute massgebenden theologischen Staatsauffassungen mag uns hierauf Antwort geben.

Als im Jahre 1934 in Paris zur Vorbereitung auf die im Juli dieses Jahres stattfindende Oxforder Weltkirchenkonferenz Vertreter verschiedener Kirchen zusammenkamen, um in der Besinnung auf ihre besonderen Lehrtraditionen den theologischen Ort des Staates zu bestimmen, da waren es im Grossen und Ganzen drei Auffassungen, die sich gegenüberstanden[14]). Der Staat — so wurde vor allem von Lutheranern, Anglikanern, Orthodoxen und Altkatholiken geltend gemacht — ist eine Schöpfungsordnung Gottes, d. h. der Staat ist — ähnlich wie die Ehe — nach dem ursprünglichen Schöpferwillen Gottes in der Kreatürlichkeit des Menschen selbst (lutheranisch) oder in der menschlichen Gemeinschaftsnatur (katholisch) intentional angelegt. Der Staat ist eben darum, obgleich der Welt der Sünde angehörend, im Gehorsam gegen Gottes Willen vom Christen als Organ der Ordnung, der Gerechtigkeit und des Friedens zu bejahen und zu entfalten. Demgegenüber betonten vor allem die reformierten Theologen: Der Staat ist keine Schöpfungs-, sondern eine Erhaltungsordnung Gottes, d. h. er ist eine Ordnung, durch die Gott die der Sünde verfallene Welt vor dem Chaos des Bösen auf das Kommen des Gerichts und Gottesreichs hin erhält, und zwar wesentlich durch das Mittel des Zwanges, der als solcher aus der menschlichen Sünde stammt, aber als organisierte, auf Recht und Ordnung bezogene Staatsgewalt ein Mittel in Gottes Hand wird. Endlich — und diese, mit der ersten sich berührende Auffassung wurde vertreten von einzelnen Anglikanern und Orthodoxen: der Staat ist eine Erlösungsordnung Gottes, insofern er durch den rechtlich organisierten Zwang, den er dem Bösen entgegenstellt, mithilft, die Menschen zu erziehen und auf das Reich Gottes vorzubereiten.

Es muss zunächst auffallen, dass bei aller Verschiedenheit der Begründung im Einzelnen allen Auffassungen der Begriff der

[14]) Referate und Bericht über diese Konferenz im Studienbuch: Die Kirche und das Staatsproblem in der Gegenwart, Genf 1935.

Ordnung gemeinsam ist. Es soll nicht geleugnet werden, dass mit diesem Begriff an und für sich ein gewichtiges theologisches Anliegen wieder aufgenommen worden ist, und dass er auch für das christliche Staatsdenken insofern von Bedeutung sein kann, als es der Theologie damit gelingt, den Staat als blosse „Ordnung" gegenüber dem Reiche Gottes abzugrenzen und so das urchristliche Gegenüber der beiden zu betonen. Es darf aber andrerseits nicht übersehen werden, dass der Begriff der Ordnung, wie er in der neueren Theologie gebraucht wird, in gefährliche Nähe zu stehen kommt zu jenem spekulativ belasteten Begriff der „Verbandseinheit", wie wir ihn aus der profanen Staatstheorie und den politischen Auffassungen unserer Tage kennen. Der Zweifel lässt sich nicht abweisen, dass sich diese Theologie weithin eine voreilige und unkritische Uebernahme jenes sehr fragwürdigen Staatsbegriffs zu schulden kommen lässt, erweisen sich doch bei einer näheren Prüfung die Bestimmungen des Staates, wie sie in dieser „Theologie der Ordnungen" gegeben werden, methodisch und sachlich oft als eine blosse Parallele und Wiederholung zu dem, was die heutigen Staatstheoretiker und Politiker auch sagen, nur eben, dass diese Aussagen beschwert werden mit dem ganzen Gewicht letzter, angeblich aus der christlichen Offenbarung abgeleiteter Wesensbestimmungen. Wenn beispielsweise die Meinung vertreten wird, dass der Staat eine der Ordnungen sei, „in denen nicht nur, sondern denen gemäss wir zu handeln haben, weil uns in ihnen — wenn auch nur gebrochen und indirekt — Gottes Willen entgegenkommt"[15]), so hat diese Rede von einem Entgegenkommen des göttlichen Willens im Staate nur Sinn, wenn dieser verstanden wird als ein in sich geschlossenes, göttlich begründetes Koordinationssystem, durch welches der Mensch seine ihm von Gott in diesem Bezirk zugewiesene, wahre Bestimmung erfüllen kann; gerade insofern aber diese Voraussetzung gemacht wird, erweist sich dieser angeblich christlich begründete Staat als der spekulativ-politische Staatsbegriff unserer Zeit. — Oder weiter: wenn das staatliche Wesensmerkmal der Gewalt theologisch dahin gedeutet wird, dass sie als Zwang in dem Sündiggewordensein des Menschen und als organisierte, auf das Recht bezogene Gewalt

[15]) E. Brunner: Das Gebot und die Ordnungen, Tübingen 1932, p. 275.

im Erhaltungswillen Gottes ihren „Grund" habe, so ist es offensichtlich, dass damit, dass die „Gottgegebenheit" des Staates durch den Begriff der „sündigen Wirklichkeit" dialektisch gebrochen und als Erkenntnis des Glaubens postuliert wird, eigentlich nur die übliche Macht-Gerechtigkeit-Dialektik der Staatstheoretiker durch die methodisch identische, Gottes Handeln spekulativ vorwegnehmende Sünde-Gnade-Dialektik der Theologen christlich verklärt wird. Aehnlich wird dort, wo das Wesensmerkmal der Gerechtigkeit in den Vordergrund gestellt, der Staat in der von Gott geschaffenen Gemeinschaftsnatur des Menschen begründet und die Verwirklichung der vollkommenen Gesellschaft als deren telos behauptet wird, durch die Einbeziehung dieses, durch die aristotelisch-thomistischen Anthropologie modifizierten ontologischen Schöpfungsbegriffs lediglich die profane Erkenntnis des Staates als einer sozialen Rechtsordnung religiös „hypostasiert". — Wie immer es indessen im Einzelnen sei, im Hintergrund aller dieser theologischen Auffassungen steht stets dieselbe systematische Absicht: den profan als Einheit, als „Ordnung" erkannten Staat von der christlichen Offenbarung her als den Ort der wirklichen, von Gott gewollten ethischen Erfüllung auszugeben — eine Absicht, mit der die neutestamentliche Auffassung, nach der der Staat, gerade soweit er sich als diese in sich geschlossene Ganzheit gibt, als eine Macht des Dämonenreichs erscheint, doch offenbar nicht vereinbar ist.

Es wird nun allerdings von den Theologen (wiederum müssen wir sagen: ähnlich wie von den Staatstheoretikern) betont, dass der Begriff der Ordnung nicht im Sinne einer „hypostasierten Objektivierung" gebraucht werden dürfe, sondern nur als Bezeichnung der verschiedenen Wirkungsformen von je eigener Art und Dignität des einen lebendigen, in der Geschichte aktiven Ordnungswillens Gottes[16]). Es wird also ausdrücklich auf die göttliche Vorsehung und Heilsökonomie in der Geschichte abgestellt und von da aus der Staat als „providentielle Lebensordnung" (P. Barth) zu begründen versucht. Das scheint uns aber ein nicht weniger gefährlicher Versuch zu sein, wird doch durch die Berufung auf die göttliche Vorsehung in der Geschichte die Theologie vollends in die Nähe jener Ge-

[16]) Die Kirche und das Staatsproblem in der Gegenwart, p. 151.

schichtsmetaphysik geführt, die im staatstheoretischen wie auch vor allem im politischen Denken unserer Tage eine so grosse Rolle spielt. Sei es nun, dass die vom Schöpfer gewollte geschichtliche Bestimmung des eigenen Volkes als staatsbegründende Macht in den Vordergrund gestellt wird, oder sei es, dass im Blick auf den göttlichen Endzweck der Welt dialektisch gebrochen von der Sendung des Staates im geschichtlichen Werden der Völker die Rede ist, immer besteht die Gefahr, dass die Geschichte, in der Gott wirksam ist, unkritisch mit der vom Menschen gedeuteten Geschichte identifiziert und so, ob man es zugibt oder nicht, Gott in das die Geschichte betrachtende Subjekt immanenziert wird. Mit dieser vom Subjekt ausgehenden geschichtsmetaphysischen Deutung des Staates aber wird letzterdings ein individueller Absolutheitsanspruch aufgerichtet, von dem aus es jedenfalls nicht mehr möglich ist, den Staat metaphysisch anspruchslos in seiner Vordergründigkeit zu bejahen.

Die ganze Fatalität dieses vom Begriff der Ordnung und der göttlichen Vorsehung ausgehenden theologischen Staatsdenkens tritt aber wohl am deutlichsten zu Tage an der dieser Theologie zu Grunde liegenden Anthropologie. Diese Theologie kann es nämlich nicht vermeiden, den Menschen in seiner christlichen Existenz zu identifizieren mit dem Bilde des Menschen, das sich diese Theologie macht, um ihn entweder als „natura vulnerata" im katholischen Sinn oder als „natura deleta" im protestantischen Sinn (d. h. als durch die Sünde bloss verwundete Gemeinschaftsnatur oder als durch die Sünde zerstörte Kreatur) in ihr Wissen um den Staat so einzuordnen, dass er in diesem Staat seine christliche Bestimmung als Bürger erfüllen kann. Es wird also der Mensch, der vom Neuen Testament her gesehen immer nur ein auf Hoffnung hin unter das Kreuz sich stellender sein kann und der als ein solcher verkündet wird, an welchem von Gott her das Heil geschieht, der also nur praktisch - im Glauben - als „Kind Gottes", als „Heiliger" zu erfassen ist und der eben darum nicht in ein Wissen um die Welt oder um den Staat eingeordnet werden kann, als einer vorgestellt, von dem die Theologie und die Kirche wissen kann, dass er in sich diesen oder jenen Anknüpfungspunkt für Gottes Handeln trägt und der eben von diesem Wissen aus in den Staat gleich-

sam als einer „Gemeinschaft von Ebenbildern Gottes" eingestellt werden kann. Von der Anthropologie her gesehen ergibt es sich somit also ganz deutlich, worin das proton pseudos des modernen theologischen Staatsgedankens zu suchen ist: dass es vom Wissen, statt vom Glauben her sein Wort zum Staate sagt.

Was heisst das aber? — Dass — um das Gesagte noch einmal zu unterstreichen — der theologisch bloss gedachte mit dem wirklichen, d. h. von Gott angerufenen Menschen, der Mensch also, von dem man wissen kann, mit dem Menschen, der nur geglaubt werden kann, identifiziert wird, kann im theologischen Zusammenhang nur heissen, dass der Glaube selbst mit dem Wissen identifiziert wird. Diese Identifikation aber kommt einer Aufhebung des Glaubens gleich, die aber als solche von der Theologie nicht zugegeben werden kann. Eben darum ist es unvermeidlich, dass ein Wissen als Glauben, ein Prinzip theologischer Erkenntnis als Offenbarung, ein menschliches Tun als Handeln Gottes ausgegeben wird! Dazu aber wird die Theologie gezwungen in dem Moment, als die Kirche, in deren Auftrag sie spricht, für sich selbst den Anspruch einer eschatologischen, die Einheit und das Reich Gottes schon in sich tragenden Grösse erhebt. Ist die Kirche aber einmal für ihren eigenen Lebensbezirk dem Wissen verfallen, so kann sie — in Hinsicht auf den Staat — nicht mehr anders als den von ihr wissend erkannten Menschen in eben diesen Staat einordnen und diesen selbst — unter Preisgabe des neutestamentlichen Gegenüber — als göttliches Koordinationssystem wissend begründen. —

So gewichtig und wertvoll ohne Zweifel sehr vieles ist, was die neuere christliche Theologie zum Staatsproblem zu sagen hat, der Abstand, der — auf die Grundtendenz gesehen — zwischen ihr und der urchristlichen Haltung besteht, dürfte wohl nicht zu verkennen sein. Und zwar ist dieser Abstand so, dass vom Neuen Testament her gesehen nicht einmal sehr viel dagegen eingewendet werden kann, wenn sich der heutige Staat (trotz dem Daemonisch-Antichristlichen, das ihm anhaften mag) gegen eine Kirche und eine Theologie wehrt, die auf Grund eines Wissens den Anspruch des Glaubens, auf Grund eines menschlichen Redens den Anspruch der Königsherrschaft Gottes gel-

tend zu machen sich nicht scheut. Ein solcher Anspruch ist letzten Endes nichts anderes als ebenfalls ein individualistisch-selbstischer Herrschaftsanspruch, ein geistlich-ideokratischer Totalitätsanspruch, durch den die Kirche, indem sie den Staat wissend sich selbst einordnet, schliesslich selber zum Staate zu werden droht. Es unterliegt für uns keinem Zweifel, dass die Art und Weise, wie der „Kirchenkampf" geführt wird, mitzuverstehen ist aus diesem in der Theologie begründeten, politischen Machtanspruch der Kirche.

III.

Es drängt sich nun wohl zum Schlusse die Frage auf, was bei einer solchen Lage der Dinge, bei dieser ausgesprochen ideokratisch-selbstischen Struktur der politischen und der kirchlichen Ansprüche praktisch zu tun wäre.

Beide, der Staat sowohl wie die Kirche, haben — das ergibt sich als unsere wesentlichste Forderung — darauf zu verzichten, sich gegenseitig in ihr Wissen, in ihr System oder ihre Weltanschauung einzuordnen. Das ist aber nur möglich, wenn zugegeben wird, dass es keinen dem Staat und der Kirche überlegenen Einheitspunkt (etwa in einem „überkonfessionellen" oder „überstaatlichen" Gottesbegriff), auch keinen einheitlichen Lebensgrund (etwa im Begriff des „Volkes") gibt, über den wir wissend verfügen und von dem aus Staat und Kirche in einer letzten Synthese aufeinanderbezogen und zu einer endgültigen Harmonie gebracht werden könnten. Und zwar gibt es einen solchen Einheitspunkt weder von der Kirche noch vom Staate her; denn wo immer ein solcher behauptet wird, wird zwangsläufig ein Totalitätsanspruch errichtet, der, weil er auf ein Wissen sich stützt, der Anspruch eines Individuums bleibt, von dem aus Gemeinschaft in Wirklichkeit nicht aufgebaut werden kann. Dem ganzen Streit um den Vorrang des staatlichen oder des kirchlichen Totalitätsanspruches stellen wir darum die Forderung nach der totalen Säkularisierung des Staates und der totalen Entpolitisierung der Kirche entgegen. Und zwar verstehen wir unter dieser Säkularisierung nicht, dass der Staat vom Christen seiner angeblichen Eigengesetzlichkeit überlassen werde, wohl aber, dass der Staat darauf verzichte, sich — sei es nun durch eine eigene

politische Theologie oder durch das Mittel eines ihm verfallenen christlichen Staatsdenkens — in seiner „Hintergründigkeit" göttlich legitimieren zu lassen. Es muss klar ausgesprochen werden, dass jeder Versuch des Staates, aus seiner faktischen Notwendigkeit eine metaphysische zu machen, ipso facto eine Dämonisierung des Staates bedeutet. Zu einem solchen Versuch aber darf sich die Kirche nicht nur nicht hergeben, sondern sie hat gegen jeden derartigen Versuch mit der ganzen Kraft ihres Zeugnisses zu protestieren. Diesen Protest aber kann die Kirche nur erheben, wenn sie ihrerseits frei ist von jeder metaphysischen Prätention, von der aus sie dem Staate eine „christliche Rechtfertigung" zu geben und das staatliche Leben geistig — kraft ihrer potestas in spiritualibus! — zu meistern vermöchte. Darum fordern wir die totale Entpolitisierung der Kirche und wir verstehen darunter den Verzicht der Kirche, auf Grund der göttlichen Offenbarung und eines daraus abgeleiteten Wissens den Staat theologisch zu begründen und von einer solchen Begründung aus mit sogenannten christlichen Prinzipien auf das Staatsleben politisch einzuwirken. Denn damit wird — nicht weniger als mit der Indienststellung des staatlichen Lebens unter die materiellen Interessen der Wirtschaft und des Kapitals — dem Staat seine „göttliche" Würde genommen, die er nach Paulus gerade nur in seiner „Vordergründigkeit" hat.

Das scheint nun allerdings ein rein negativer Bescheid zu sein. Aber er ist doch von eminent positiver Bedeutung, sobald in Betracht gezogen wird, dass die Frage, um die es heute im Staat-Kirche-Problem geht, die Frage nach der Gemeinschaft ist. Diese ist aber heute nichts anderes als die Frage nach der Befreiung der praktischen Wirklichkeit menschlicher Existenz aus der Verhüllung selbstischer Ideologien. Man darf sich keiner Täuschung darüber hingeben, dass die Gemeinschaftskrise nicht bloss eine Gegebenheit ist, der wir gegenüberstehen wie der Arzt einer Krankheit und die wir mit einem aus unserem menschlichen Wissen geschöpften Rezept früher oder später zu heilen im Stande wären. Die Krise, deren tiefster Ausdruck ja eben der Kampf zwischen Staat und Kirche ist, liegt vielmehr begründet in der Problematik unserer menschlichen Existenz selbst und ist insofern eine dauernde. Sie kann eben darum nur überwunden

werden, wenn der Mensch in demütiger Anerkennung dieser seiner problematischen Lage aus seiner Welt selbstgeschaffener Wissenssysteme je und je zu sich selbst zurückkehrt, d. h. wenn er als Bürger aus der ideologischen Verhüllung je seines Staates heraustritt in die Wirklichkeit eines redlichen, schlichten und sachgemässen staatsbürgerlichen Handelns, und wenn er als Christ aus der ideologischen Verhüllung je seiner Kirche heraustritt in die Nachfolge Christi, d. h. in die Wirklichkeit eines im Opfer und Dienen sich erweisenden christlichen Handelns. Für den Bürger, ob er nun Christ ist oder nicht, kann das nur bedeuten, dass er die Maximen seines staatsbürgerlichen Handelns nicht metaphysisch übersteigere und für sie auf keinen Fall eine Sanktionierung durch die Kirche verlange, sondern dass er der Kirche Raum gewähre für jenes Gegenüber, das sie ihrem innersten Wesen nach dem Staat gegenüber einzunehmen hat. Für den Christen aber, soweit er Bürger eines Staates ist, kann das nur bedeuten, dass er den Staat niemals als „Ordnung", als in sich geschlossenen Organismus zu begründen, zu erhalten und zu entfalten hat, sondern dass er in der Verborgenheit christlicher Verantwortung einer wird, der im Staate, auch im heidnischen, atheistischen Staat Ordnung schafft, Recht spricht, das politische Volk sammelt — einer also, der den Staat auf Hoffnung hin in seiner jeweiligen Vordergründigkeit bejaht, um nicht seiner Hintergründigkeit anheimzufallen. —

Wir sind überzeugt, dass, wenn das gegenwärtige Verhältnis zwischen Staat und Kirche eine Klärung erfahren soll, es keinen andern Weg gibt als den eben gezeichneten Weg der Destruktion aller Totalitätsansprüche, den Weg der Bescheidung und der nüchternen Respektierung der Grenzen. Das wird allerdings weder für den Staat noch für die heutige Kirche eine via triumphalis sein, wohl aber ein Weg, auf dem durch eine neue Vertiefung des Gegenüber von Kaiser und Gott, von Staat und Kirche, wie wir es vom Neuen Testament her kennen, dem Bürger wie dem Christen allein wieder die Freiheit zurückgeben kann zu wahrer, auf die Gemeinschaft gerichteter Verantwortung.