

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

**Band:** 25 (1935)

**Heft:** 2

**Artikel:** Das moderne Staatsdenken und die Kirche

**Autor:** Keussen, Rudolf

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-404101>

#### **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:** 18.01.2026

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

# Das moderne Staatsdenken und die Kirche.

Betrachtungen zu der Aussprache aus der Pariser Studienkonferenz  
vom 8.—14. April 1934 (Schluss)<sup>1)</sup>.

## **Staat und Kirche.**

Die vorausgehenden Erörterungen, die sich mit der Möglichkeit einer religiösen Sinndeutung des Volkstums und seiner Geschichte befassten, mochten bereits als Übergang zu den Verhandlungen gelten, in denen das Verhältnis von Staat und Kirche besprochen wurde. Hier waren es vor allem die verschiedenen Ausprägungen des reformiert kirchlichen Denkens sowie der russischen Orthodoxie, die das schwierige Problem aus dem Gesichtspunkt ihrer theologischen Eigenart heraus beleuchteten. Eine positive Würdigung des Staates boten zunächst zwei reformierte französische Theologen, der Vorsitzende der Konferenz Marc Boegner und Prof. A. Lecerf. — Ich skizziere die von ihnen vertretenen Grundgedanken: Die von Gott in der Schöpfung angelegte menschliche Gemeinschaft soll sich in Christus und seinem Reich vollenden. Zwar ist der Staat ein Mittel der göttlichen Erhaltungsordnung „um der Sünde willen“, deren alle Gemeinschaft zerstörende Wirkung er aufhält. Zugleich aber offenbart auch der Staat den göttlichen Liebeswillen. Denn auch ihm ist ein sittliches Ziel zu eigen, wenn er es auch mit dem Mittel der Gewalt durchzusetzen trachtet. Mit ihr bekämpft er den Egoismus der einzelnen und hilft ihnen, sich davon freizumachen. In diesem Sinne arbeitet er im Bereiche des natürliche-menschlichen Lebens der Kirche vor, die darüber hinaus die Einigung der Seelen in der Gemeinschaft mit Christus als übernatürliches geistiges Endziel erstrebt.

So tritt dem natürlichen Gemeinschaftswillen des Staates der übernatürliche Gemeinschaftswille der Kirche zur Seite. Die Frage ist nun die, wie sich beide miteinander vertragen. Drei Möglichkeiten scheinen sich hier zu ergeben: entweder die Herrschaft der Kirche über den Staat (Theokratie) oder die des Staates über die Kirche (Cäsaropapismus oder Staatskirchentum) oder endlich Trennung von Staat und Kirche. Die hier angedeuteten Möglichkeiten lassen in ihrer abstrakten Exklusivität,

<sup>1)</sup> Vgl. 1934, S. 169 ff.

die entweder die Überwältigung der einen Macht durch die andere oder aber ihre völlige Trennung fordern, die Möglichkeit einer innern Verbindung beider ausser Betracht, die nach Calvins Auffassung, so wurde behauptet, das gesunde Verhältnis von Staat und Kirche bezeichne. Die Kirche dürfe sich nicht als selbständige Macht ausserhalb des Staates betrachten. Sie dürfe ihm nicht gegenüberstehen, sie solle vielmehr in ihn eingetreten. Man müsse sie als die Seele des Staates betrachten. Indem sie die Seelen der Menschen in der Gemeinschaft mit Christus wandle, wandle sie auch den Staat. — Somit sei die Forderung eines christlichen Staates begründet. Sie werde um so mehr erfüllt, je mehr die Christen sich bemühten, im Staat den Begriff der christlichen Gerechtigkeit zur Geltung zu bringen. Die Kirche leiste hier dem Staat Hilfe, indem sie die Seelen ihrer Angehörigen durch Wort und Sakrament zur Gerechtigkeit führe. Umgekehrt solle der Staat die Kirche bei der christlichen Erziehung des Volkes unterstützen, wobei jedoch die Freiheit der Nichtchristen unberührt zu bleiben habe. Das liege auch im Wesen der Kirche, da ja auch die göttliche Gnade nicht Zwang, sondern freie Gabe sei. Endlich müsse der Kirche das Recht der Kritik an solchen Massnahmen des Staates vorbehalten bleiben, die der göttlichen Gerechtigkeit widerstreiten.

Im ganzen trat also in den Ausführungen der französischen Theologen sehr stark die Neigung hervor, die zeitgeschichtliche Einstellung Calvins und seiner christlichen Staatsgedanken als vorbildlich zu betrachten. Um so schärfer hob sich von dieser Auffassung die Distanzierung ab, die der schweizerische reformierte Theologe Emil Brunner gegenüber dem Staat der Gegenwart vollzog. Die ganz veränderte Zeitlage erlaube dem Theologen nicht mehr, den Staat mit den Augen Calvins anzusehen. Die Theologie müsse sich jeweils mit den Gegnern in ihrer eigenen Zeit auseinandersetzen, und im Augenblick zähle zu diesen der „dämonisierte Staat“. Somit müsse sie heute ihre Aufgabe ganz anders anfassen wie zur Zeit der Reformatoren. Damals galt es, den Staat aus der Umklammerung der theokratischen Kirche herauszubringen, heute umgekehrt die Kirche aus der Umklammerung des Staates. Darum bedeutet heute die Unterscheidung der Kirche vom Staat zugleich ihre Distanzierung und diese „beinahe Trennung“. Der „christliche Staat“, so wie ihn Calvin gedacht hat, ist heute nur noch ein akademischer

Begriff. Wenn man ihn praktisch nimmt und dann noch gelten lässt, „wird man zum Don Quijote oder zum Verräter“. — Die Glieder der Kirche sind *als solche* nicht auch Glieder des Staates, weil dieser gegenwärtig völlig säkularisiert und vermöge der ihm eigenen Tendenz, sich als das Absolute zu setzen, in seinem Wesen heidnisch ist. In ihm bilden die Christen nur eine kleine Minorität. Der christliche Staat ist zur Utopie geworden. Dem säkularisierten und in seinen Bestrebungen vielfach antichristlich gerichteten Staat gegenüber müssen wir heute wie die Urgemeinde apokalyptisch empfinden. Denn wir leben nicht mehr in der ruhigen Zeit, die einen Ausgleich von Staat und Kirche ermöglicht. — Wir erleben insbesondere in Deutschland heute die *Krise des lutherischen Kirchenbegriffs*. — Luther hat die Kirche dem Staat überantwortet. Daher ist bei vielen lutherischen Theologen das Bewusstsein der Selbständigkeit der Kirche geschwunden. Man hat ihre Organisation völlig dem Staat überlassen. Aber auch die Kirchenordnung sollte die Kirche in die eigene Hand nehmen. Denn auch die sichtbare Kirche ist „ein geistlich Ding“. — Die Wurzel des Übels ist nach der Meinung Brunners, dass die Reformatoren die Kirche nicht genug aus dem neuen Testament heraus verstanden haben. Sie haben ihre äussere Ordnung als etwas Belangloses, das ihren göttlichen Auftrag nicht berühre, angesehen. Daher ist die protestantische Kirche bis heute viel zu staatsförmig und zu institutionalistisch im Sinn des katholischen Kirchenrechts geblieben.

Es scheint geboten, zu dieser eschatologisch und apokalyptisch gestimmten Kritik Brunners einige Worte zu sagen. Sie ist selbstverständlich berechtigt, wenn man den säkularisierten Staat und die in weitem Umfang auch verweltlichte Kirche an dem Ideal bemisst, das wir vom christlichen Glauben aus fordern. Aber die Frage ist die: Hat es jemals einen christlichen Staat in der Geschichte gegeben oder eine „Kirche der Heiligen“ ausser in der Idee? Hat nicht beides immer nur programmatische oder bekenntnismässige Gültigkeit gehabt, wobei der geschichtliche Befund zeigt, wie sehr auch in christlichen Zeiten die Wirklichkeit hinter dem Programm oder dem Bekenntnis nachhinkte. — Schliesslich ist der Staat doch nichts anderes als die rechtlich und politisch organisierte Volksgemeinschaft. Sein Heidentum oder seine Christlichkeit ist also wesentlich abhängig

von der Glaubenseinstellung der Menschen, die den Staat führen und ihm angehören. Sich gegenüber dem Staat zu distanzieren oder gar sich innerlich von ihm zu trennen, bedeutet darum für den Christen eine schwere Verantwortung. Er lehnt damit eine Aufgabe ab, die Gott ihm aufgetragen. Wenn er sich in quietistischer Weltflucht aus dem Staat zurückzieht, so wird dieser, wie mit Recht von Prof. Dibelius in der Diskussion geltend gemacht wurde, erst recht dämonisiert. Vielmehr ist zu wünschen, dass möglichst viele bewusste Christen sich in die Arbeit am Staat hineinstellen. Nur so ist zu hoffen, dass sich christliches Verantwortungsgefühl auch im modernen säkularisierten Staate auswirken kann. Allerdings muss man sich gegenwärtig halten, dass diese Auswirkung immer eine begrenzte sein wird.

Aus diesen Gesichtspunkten war die von anglikanischer Seite vorgetragene Auffassung des Verhältnisses von Staat und Kirche gestaltet. Beide sind Formen eines Gemeinschaftslebens, dessen sichtbarer Träger das Volk ist. Sofern dieses vom christlichen Geist erfüllt ist, wird sich in allen wesentlichen Lebensbezügen eine Gleichrichtung des Ziels für das kirchliche wie das staatliche Leben ergeben. Das Verhältnis muss aber in dem Augenblick problematisch werden, in dem die breite Masse des Volkes in seiner Gesinnung verweltlicht ist und christliche Prinzipien nicht mehr anerkennt. Auch dann darf die Kirche weder das Volk noch den Staat sich selbst überlassen, sondern muss ihrem göttlichen Auftrag entsprechen, der für alle Formen menschlichen Gemeinschaftslebens (im politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Leben) die religiöse Bindung und Verantwortung verkündet. In dieser Verantwortung begrenzt sich alles menschliche Gemeinschaftsleben, womit gesagt ist, dass es dem Gerichte Gottes untersteht. Hieran zu erinnern, ist Pflicht der Kirche, insbesondere dort, wo sich irgendein menschliches Lebensgebiet zum Selbstzweck macht und einen absoluten Geltungsanspruch erhebt. Wo das geschieht von seiten der Wissenschaft, der Kultur, der Wirtschaft oder gegenwärtig besonders von seiten des Staates, da hat die Kirche das Recht, daran zu erinnern, dass kein menschliches Gebilde auf sich selbst den absoluten Autoritätsanspruch Gottes übertragen darf. Eben darum darf auch der Staat die religiöse Gewissensbindung an die göttlichen Gebote, wie sie das Evangelium verkündigt, nicht antasten. Wo

der Staat einen solchen Totalitätsanspruch erhebt, kann die religiöse Bewertung darin nur ein Autoritätssurrogat erblicken<sup>1</sup>). — Allerdings ist diese Überspannung des staatlichen Autoritätsgedankens aus der allgemeinen Zerrüttung des sozialen, kulturellen, wirtschaftlichen und politischen Lebens leicht zu begreifen. Dieser Zerrüttung kann nur der stärkste autoritative Wille begegnen. Denn wo die Wirkung der Sünde eine unendliche ist, da muss auch die Gegenwirkung des Staates eine unendliche sein. Somit erscheint nicht der Staat, wohl aber der Absolutismus des Staates als eine Folge der Sünde. — Die Gegenwirkung des Staates gegen die Sünde ist also gewiss unerlässlich. Sie verkennt aber ihre Aufgabe, wenn sie jedem einzelnen die letzte Lebensbestimmung weisen will. Das vermag nur die Religion und die Kirche als Träger des religiösen Glaubens. Eben weil die Kirche für sich selbst keine politischen Ziele kennt und also mit dem Staat nicht in einen politischen Rangstreit geraten kann, hat sie „von oben her“ das Recht, den im Staat lebenden Menschen, ob sie nun Christen sind oder nicht, die entscheidenden Weisungen in allen Fragen zu geben, die unsere Verantwortung vor Gott betreffen.

Wird nicht in dieser Auffassung der Kirche eine *gewaltlose Theokratie* zugesprochen, die sich von der mittelalterlichen allerdings grundsätzlich dadurch unterscheidet, dass sie auf jeden durch Gewalt gestützten Anspruch auf Herrschaft in dieser Welt verzichtet<sup>2</sup>)? Am eindruckvollsten wurde dieser Gedanke einer „freien Theokratie“ von orthodoxer Seite (besonders durch Prof. J. Fedotoff) dargelegt. Die Kirche sei das geistige und sittliche Lebensprinzip in einem allumfassenden Sinne, dazu berufen, das corpus christianum zu organisieren. Ihr Ziel ist also die Verkirchlichung der Welt auf Grund eines ihr zustehenden geistigen Primates. Die Mittel, diesen Primat geltend zu machen, sind Wort und Sakrament, in keiner Form aber die Gewalt. Wohl umfasst die Kirche mit dem von ihr verkündeten Wort auch das kulturelle und politische Leben, doch nur durch Vermittlung des Gewissens der Gläubigen. Daraus

---

<sup>1)</sup> A. Runestam, „Das Christentum und der Staat“, S. 110; vgl. S. 102 in „Die Kirche und das Staatsproblem der Gegenwart“. Im folgenden Text sind Gedanken aus den Referaten von Demand und Oldham sowie von Runestam, soweit sie sich innerlich nahe berühren, ineinandergearbeitet.

<sup>2)</sup> Die Kirche und das Staatsproblem der Gegenwart, S. 37.

ergibt sich eine geistige Überlegenheit der Kirche über den Staat, was die Tatsache nicht aufhebt, dass der Staat materiell mächtiger ist als die Kirche. Die mittelalterliche Kirche hat indessen zeitweise auch eine materielle Machtüberlegenheit gegenüber dem Staat besessen. Ein Ausgleich der Machtansprüche beider sei nach der Erklärung Fedotoffs in der „byzantinischen Symphonie“ erreicht worden<sup>1)</sup>. Doch diese Formen kirchlicher Weltbeherrschung gehören der Vergangenheit an und sind heute unmöglich geworden. — Die Lage der Gegenwart in bezug auf das Verhältnis der Kirche zum Staat glaubt Prof. Fedotoff durch folgende Sätze umschreiben zu können. 1. Der säkularisierte Staat stelle sich der Kirche entweder indifferent oder feindlich gegenüber, oder er suche sie politisch auszunutzen. Die Kirche könne nur durch Trennung vom Staat oder durch ein rechtliches Konkordat ihre Unabhängigkeit bewahren. — 2. Der Idee nach sind alle Lebensgebiete, also auch Staat, Wirtschaft und Kultur, der Kirche einzuordnen, wobei aber Wirtschaft und Kultur anders zu organisieren sind wie der Staat. Dieser versucht in seiner modernen Ausprägung, sich zum Zentrum alles Lebens zu machen und absolutistisch auch das soziale und ökonomische Leben in seinen Bereich zu ziehen. Da die Gefahr einer Verabsolutierung des ökonomischen Lebens und der ökonomischen Interessen für das soziale Leben sehr viel grösser erscheint, kann die Kirche gegen diese begrenzten Suprematsansprüche des Staates nichts einwenden, zumal nur mit seiner Hilfe das ökonomische Problem zu lösen ist. — 3. Anders ist es, wenn der *totale* oder *ideokratische Staat* seinen Suprematsanspruch auch auf das religiöse und sittliche Gebiet ausdehnt, sich an die Stelle der Kirche zu setzen versucht und darum auch auf die Gewissen Beschlag legt. In Verfolgung der ihm eigenen Ideologie wird er dann die Kirche zu vernichten oder häretisch umzustalten versuchen<sup>2)</sup>. Die von ihm in Anspruch genommene Macht wird dann zu einem Dämon, in dem er sich selbst vergottet und allgemeine Anbetung und Unterwerfung fordert. „Absolutismus im Herrschen und Verletzung der göttlichen Werthierarchie“ — das sind die zwei Versuchungen, denen er alsdann anheimfällt. Die Antwort, die Christus einst dem Teufel der irdischen

---

<sup>1)</sup> Die Kirche und das Staatsproblem der Gegenwart, S. 37.

<sup>2)</sup> A. a. O. S. 40.

Macht gab, stellt diese göttliche Hierarchie wieder her: „Du sollst Gott, deinen Herrn, anbeten und ihm allein dienen<sup>1)</sup>.“

Im Anschluss an diese Ausführungen wurde von verschiedenen Teilnehmern der Konferenz die Frage aufgeworfen, ob die Kirche unter Umständen ein aktives Revolutionsrecht besitze. — Durchgängig wurde diese Frage von den Vertretern der verschiedenen Kirchen verneint, allerdings diese Verneinung nicht immer unbedingt ausgesprochen. So wurde insbesondere von russisch-orthodoxer Seite erklärt<sup>2)</sup>, dass in der russischen Kirche keine Einigkeit darüber bestehe, ob man dem bolschewistischen Staat, nachdem er zum Antichrist geworden sei, nicht in revolutionärer Auflehnung begegnen dürfe. So glaubten bestimmte Kreise, gegen ihn den Kreuzzug predigen zu dürfen, während andere (der Metropolit Sergius) trotz allem noch mit dem Staat irgendeine Form des Ausgleichs und ein Abkommen erstrebten. Die Mehrheit der kirchlich gesinnten Kreise (darunter der Berichterstatter Fedotoff) wünschte dagegen die unbedingte Trennung der Kirche vom Staat, zumal sich die Kirche unter dem alten kaiserlichen Regime durch die enge Verbindung mit dem Staat diskreditiert habe. Die Kirche müsse gegenwärtig in die Wüste, in die Katakomben gehen und dort neue Kräfte sammeln, um sie, wenn ihre Stunde gekommen sei, auch im politischen Leben zu verwenden. — Stärker wurde die politische Aktivität der Kirche von französisch-reformierter Seite (Lecerf) gefordert. Gegen einen tyrannischen Staat, der das göttliche Recht unterdrücke, dürfe die Kirche zu den Waffen rufen, falls die unteren Magistratsinstanzen (magistrats inférieurs) dazu aufforderten<sup>3)</sup>. Allerdings bleibe es auch dann dem Gewissen des einzelnen Christen überlassen, ob er diesem Rufe Folge leisten wolle oder nicht. An dieser Erklärung scheint mir nur die Meinung bedenklich, dass das Gewissen das Recht zur Revolution durch irgendwelche politische Organe für sich legalisieren lassen müsse. Schliesslich bleibt dann doch die Frage nach der Erlaubtheit der revolutionären Auflehnung

---

<sup>1)</sup> Vgl. hierzu neben dem Referat Fedotoffs den Aufsatz von B. Wysheslawzeff: „Der religiöse Sinn der Macht.“ Kirche und Staatsproblem der Gegenwart. 2. Aufl. S. 106.

<sup>2)</sup> Protokoll über die Gesamtdiskussion, S. 35.

<sup>3)</sup> Die Kirche und das Staatsproblem der Gegenwart, S. 167.

bei irgend jemandem hängen, der sich nur aus dem eigenen Gewissen entscheiden kann und diese Entscheidung als persönliches Wagnis verantworten muss. Man wird also letzten Endes diese Frage ohne irgendwelche Klauseln und Vorbehalte für das christliche Gewissen lösen müssen, und hier wurde von deutscher Seite besonders betont, dass die Kirche als Künsterin des christlichen Gewissens niemals zum aktiven Widerstand, also zur Revolution, auffordern dürfe. Als verfolgte Kirche müsse sie vielmehr den Weg des Leidens gehen. Sie solle nicht willkürlich zur Katakombenkirche werden, sondern sich vielmehr von Gott führen lassen — auch in die Katakomben, wenn es sein muss. — Schliesslich wurde aber auch hier die Möglichkeit offen gelassen, dass der einzelne Christ es als Pflicht empfinden könne, bei einer Revolution mitzumachen, obwohl er wisse, dass er sich damit in Sünde verstricke<sup>1)</sup>. — Ich weiss nicht, ob die hier besprochene Kollision der Pflichten — denn eine solche liegt doch zweifellos vor, wenn ich ein bestimmtes Handeln als Pflicht und doch zugleich als Sünde beurteilen muss — sich christlich halten lässt. Dass sie im Bereich menschlichen Handelns eine tragische Möglichkeit sein kann, ist nicht zu bestreiten. Aber für das christliche Gewissen gibt es nur eine Pflicht, dem Gebote Gottes nachzuleben und damit eine eindeutige Entscheidung. — Ob wir ihr gemäss uns entscheiden und handeln können, ist eine Frage, die nicht mehr durch das christlich erleuchtete Gewissen entschieden wird, sondern durch die Fragwürdigkeit unseres sittlichen Wesens, das unter Umständen Beweggründe des Handelns als pflichtgemäß vorschreibt, die es im christlichen Sinne nicht sind. — Es ist deutlich, dass hier grundsätzlich Fragen der christlichen Ethik im Hintergrunde stehen, deren Erörterung im Rahmen der Konferenz nicht zu Ende geführt werden konnte.

Betrachten wir das Ergebnis der gepflogenen Erörterungen über das Verhältnis von Staat und Kirche noch einmal im ganzen, so scheint mir die Gefahr einer Verkehrung dieses Verhältnisses einmal dann gegeben, wenn die Kirche sich in ihrem Wesen politisiert, d. h. wenn sie die idealen Rechtsforderungen einer freien Theokratie in Angleichung an die tatsächlichen Rechtszustände des politischen Lebens, die eine Verwirklichung

---

<sup>1)</sup> Dibelius, Protokoll S. 37.

des Rechts immer nur durch Zwangsmittel des Machtstaates kennen, nun auch ihrerseits auf dem gleichen Wege verwirklichen will und damit das eigentliche Wesen der Kirche zerstört, die jegliche Ordnung nur aus der Erfüllung des göttlichen Liebesgebotes ableitet. — Aber ebenso liegt eine Verkehrung dieses Verhältnisses dann vor, wenn der Staat sich verkirchlicht, d. h. die in ihm gegebene und von ihm geforderte geschichtliche Rechtsordnung mit einer absoluten Souveränität umkleidet und damit sich selbst für eine unmittelbare Offenbarung des Göttlichen ausgibt. Die Gefahr liegt dann nur zu nahe, dass er seine menschlichen Grenzen vergisst und sein Wesen dämonisiert und in der Folge einen unbedingten Anspruch auf die Gewissen seiner Untertanen erhebt. Wohl hat der Staat das Recht, von diesen Gehorsam zu verlangen „um des Gewissens willen“ (Röm. 13, 5), doch diese Verpflichtung ruht zuletzt darauf, dass er im Dienste Gottes steht. Sofern der Staat sich von dieser Dienstbarkeit löst und ersichtlich Forderungen stellt, die den Geboten Gottes zuwiderlaufen, gilt zu jeder Zeit das Wort: „Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen.“ (Apostelg. 5. 29.)

Doch nicht nur von dieser Möglichkeit einer notgedrungenen Abwehr solcher Staatsforderungen wurde gesprochen, die dem christlichen Gewissen und somit auch der Kirche untragbar erscheinen. Daneben kam in den abschliessenden Erörterungen der Konferenz doch auch die Frage noch zur Erörterung, welche Möglichkeiten zu positiver und fruchtbare Zusamenarbeit für Staat und Kirche auf dem Gebiete internationaler Gemeinschaftsordnung bestünden.

In diesem Zusammenhang wurde, wie mir scheint mit Recht, von Lic. Menn eine Klärung des Sprachgebrauchs empfohlen. Als „international“ seien die Beziehungen rechtlicher und politischer Art zwischen den Staaten und Völkern, als „ökumenisch“ die Beziehungen zwischen den Kirchen und den ihnen zugehörigen Gruppen zu bezeichnen. „Der Begriff des Internationalen schliesst eine Anerkennung der Differenzierung der Menschheit in verschiedene Nationen als des vorgegebenen Tatbestandes ein und betont diesen Sachverhalt. Der Begriff des Ökumenischen (Ökumene als die mit dem Evangelium begnadete Menschenwelt verstanden) bringt als solcher die Einheit zu betontem Ausdruck, ohne die Aufzeigung der Verschiedenheiten in der Einheit zu

vermehren<sup>1)</sup>. — Die internationalen Beziehungen der Völker und Staaten zielen vor allem auf die Schaffung einer überstaatlichen Rechtsordnung, um die Selbstzerstörung der Menschheit zu hindern und so das gottgeschaffene Leben der Völker und Staaten zu erhalten<sup>2)</sup>. Im einzelnen schliesst die Forderung dieser Rechtsordnung eine Reihe von Sicherungen in sich ein, die sowohl das Gemeinschaftsleben der Staaten und Völker, den Austausch wirtschaftlicher und kultureller Güter gewährleisten, wie auch Störungen dieses Lebens von jedem einzelnen nach Möglichkeit fernhalten sollen. (Gemeinsame Bekämpfung von Verbrechen, Epidemien usw.) Die Rechts- und Lebenssicherheit, die durch den Bestand einer internationalen Rechtsordnung gewonnen wird, kommt auch der ökumenischen Arbeit der Kirchen zugute. Doch ist diese nicht durchaus an sie gebunden, wie besonders an der Arbeit der christlichen Mission deutlich wird, die sich auch ohne staatlichen Rechtsschutz verwirklichen muss. — Der ökumenische Dienst der Kirchen wird sich im internationalen Leben der Staaten und Völker darin auswirken, dass sie „das Wissen um die Tatsache und den Ursprung ihrer menschheitlichen Verbundenheit in dem Willen des einen Schöpfers und das Bewusstsein ihrer Verantwortung füreinander vor Gott lebendig erhält<sup>3)</sup>“. — Als Ziel der ökumenischen Zusammenarbeit und Verbundenheit der Kirchen darf der Gedanke einer „über alle natürlichen und geschichtlichen Unterschiede und Gegensätze hinweggreifenden Bruderschaft“ gelten. Allerdings kann dieser Gedanke nur als Gesinnung, als „Nomos“ von den Kirchen gepflegt werden. Der Versuch einer realpolitischen Verwirklichung müsste als Utopie betrachtet werden<sup>4)</sup>. Denn die Herstellung der vollkommenen Einheit und Bruderschaft ist „für die Kirche Gegenstand der über die Geschichte hinaus weisenden Hoffnung<sup>5)</sup>“. Eben darum wird die Kirche sich nicht an den Gedanken eines Universalstaates verlieren, als ob dieser das christliche Endziel bezeichnete, wie es mittelalterlicher Denk-

<sup>1)</sup> Internationalität und Ökumenizität, von Wilh. Menn. Die Kirche und das Staatsproblem in der Gegenwart. 2. Aufl. 1935. S. 92. — Hiernach würde zu erwägen sein, ob man nicht vorliegender Zeitschrift den Titel „Ökumenisch-kirchliche Zeitschrift“ statt der Bezeichnung „Internationale kirchliche Zeitschrift“ geben sollte. Bemerkung des Verfassers.

<sup>2)</sup> W. Menn, a. a. O. S. 94.

<sup>3)</sup> A. a. O. S. 98.

<sup>4)</sup> A. a. O. S. 100.

<sup>5)</sup> A. a. O. S. 101.

weise entsprach, sondern sie wird innerhalb einer begrenzten Staats- und Volksgemeinschaft ihren göttlichen Auftrag zunächst erfüllen müssen. Insofern wird sie Volkskirche bleiben. Aber in dieser volkskirchlichen Begrenzung soll und darf sie das allgemein Menschliche nicht vergessen: die Verflochtenheit in die menschliche Sünde, den Glauben an den einen Mittler und Erlöser, die Berufung zum Reiche Gottes, das Gebot der Bruderliebe.

Die hier gebotenen Ausführungen können nur einen Überblick über die Fälle der Gesichtspunkte, Gedanken und Fragen bieten, die auf der Pariser Konferenz zur Verhandlung und Aussprache gelangten. Im übrigen blieb auf ihr der Charakter einer Studienkonferenz gewahrt. Man wollte lernen, indem man miteinander den christlichen Sinngehalt der verhandelten Begriffe zu ergründen versuchte. Man blieb sich dabei bewusst, dass ein Abschluss nicht erreicht werden konnte. Das trat insbesondere darin in die Erscheinung, dass man am Ende der Konferenz in zwei Unterausschüssen noch einmal die Fragen zusammenstellte, deren weitere Behandlung durch anschliessende Studienkonferenzen erwünscht erscheine. Gerade der Versuch, diese Fragen genau zu formulieren, liess erkennen, wie sehr die erörterten Problemkreise — sowohl die Frage nach dem christlichen Staatsverständnis wie auch die Frage nach dem Verhältnis von Staat und Kirche und ihrer gegenseitigen Begrenzung — in der Gegenwart einer erneuten und vertieften Behandlung bedürfen.

Karlsruhe.

RUDOLF KEUSSEN.