

**Zeitschrift:** Theologische Zeitschrift  
**Herausgeber:** Theologische Fakultät der Universität Basel  
**Band:** 60 (2004)  
**Heft:** 1

**Artikel:** Ein Fremdling im Land der konservativen Revolution : über Alfred de Quervains Schriften zur politischen Theologie und Ethik vor und nach 1933  
**Autor:** Leibundgut, Hektor  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-877865>

### **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:** 10.01.2026

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

# Ein Fremdling im Land der konservativen Revolution

## Über Alfred de Quervains Schriften zur politischen Theologie und Ethik vor und nach 1933

Zwei Erinnerungen verbinden mich mit Alfred de Quervain, von denen die zweite, eine literarische Begegnung, es war, die mich veranlasste, diesen eigentlich ausserhalb meiner Kompetenzen liegenden Beitrag zuzusagen. Die erste: Ich besuchte etwa 1966 eine seiner letzten Vorlesungen an der Universität Bern, die mir durch seine Gestalt in Erinnerung blieb und die Tatsache, dass ich ihn, den durch die Spätfolgen einer Kinderlähmung schwer Gezeichneten, zuweilen über die Treppe des damals nicht rollstuhlgängigen Universitätsgebäudes in den Hörsaal 5 begleiten half. Diese Erinnerung muss mich Jahre später bewogen haben, unter den aussortierten Büchern einer Seminarbibliothek kleinere Schriften de Quervains zur Politik aus der Zeit um 1933 mitzunehmen, nebst einigen zufälligerweise daneben liegenden Heften damaliger Jahrgänge des «Deutschen Volkstums». Wiederum gingen fast zwanzig Jahre vorüber, bis ich, in der Bibliothek stöbernd, auf eben diese Literatur stiess und sie mit wachsender Verwunderung zu lesen begann. Die eine Schrift hiess «Das Gesetz des Staates. Wesen und Grenze der Staatlichkeit» (Furche, Berlin 1932, im folgenden zitiert als GF). De Quervain setzte sich, so schien es auf einen ersten Blick, wohlwollend mit heute eher berüchtigt tönenden Namen wie Carl Schmitt, Ernst Jünger, Ernst Stapel auseinander, also dem Kreis der Konservativen Revolution.<sup>1</sup> Die andere, 1935 erschienene Schrift trug den umständlichen Titel «Vom rechten Verständnis der christlichen Freiheit und von der Bewährung dieser Freiheit im bürgerlichen Leben» (Furche, Berlin o.J., zitiert als «Freiheit») und wandte sich gegen die Ideologie des totalen Staates.

De Quervains Nähe zur dialektischen Theologie diene Friedrich-Wilhelm Graf als Beleg für Barths fragwürdiges Verhältnis zum Liberalismus. De Quervain habe «dialektisch-theologischen Kampf gegen den theologischen Liberalismus und konservativ-revolutionären Kampf gegen politischen Liberalismus und liberale Demokratie miteinander parallelisiert, intensiv den Begriff des Politischen und die Liberalismuskritik Carl Schmitts rezipiert, noch 1931 Volkstum und starken Staat zu Schöpfungsordnungen Gottes erklärt und dabei ausdrücklich einen positiven Zusammenhang zwischen dialektischer Wort-Gottes-Theologie und nachliberal autoritärem Staatsideal aufgestellt»<sup>2</sup>. Grafs Urteil scheint mir ziemlich schief, aber es passt paradoxerweise zu einem Eindruck, den Barth und Thurneysen damals selber von ihrem Mit-

<sup>1</sup> Dazu: St. Breuer, Anatomie der Konservativen Revolution, Darmstadt 21995.

streiter hatten. Barth schreibt Thurneysen am 21. Oktober 1930 nach einer Begegnung mit einem Redaktor der rechten Zeitschrift «Der Ring», für die de Quervain drei Beiträge verfasste, er verstehe nicht, «wie unser kluger Freund de Quervain dazu kommt, nun gerade das für so herrlich zu halten»<sup>3</sup>, und in einem späteren Brief, der zugleich eine distanzierte Freundschaft dokumentiert: «Jedenfalls ist – im Zusammenhang mit seiner Rechtsschwenkung in der Richtung zu den Schöpfungsordnungen und zum preussischen Konservatismus – irgendein neuer Rappel in ihn gefahren» (a.a.O. 76).

1931 erschien von de Quervain ein Buch mit dem Titel «Die theologischen Voraussetzungen der Politik. Grundlinien einer politischen Theologie»<sup>4</sup>. Dieser *tour d'horizon* durch politische Weltanschauungen sympathisierte trotz aller sonstigen Unparteilichkeit mit der konservativen Liberalismuskritik und schien mit dem Begriff der politischen Theologie im Untertitel in Richtung Emmanuel Hirsch, Paul Althaus und Friedrich Gogarten zu weisen, die, so Hans-Ulrich Wehler, «mit ihrer <Politischen Theologie> einer bereitwilligen Rezeption des Nationalsozialismus den Weg»<sup>5</sup> bahnten. Sollte auch de Quervain zu dieser «unheiligen Trias» (Wehler, 802) gestossen sein?

De Quervain schien Hirsch jedenfalls konservativ genug, um ihn in einem offenen Brief an Karl Barth als Kronzeugen für die Verträglichkeit von Dialektischer Theologie und neulutherischer Staatsauffassung aufzubieten: «Schon hat sich in de Quervain ein junger Schweizer gefunden, welcher von den theologischen Voraussetzungen aus, die Sie im wesentlichen billigen müssen, den Weg hinüberbahnt zu dem jungen Denken, das sich seiner Verwurzelung in Volksgemeinschaft und Schicksalsgemeinschaft als einer von Gott gesetzten Lebenswirklichkeit bewusst ist»<sup>6</sup>. Nun ist auch dies ein schiefes Urteil, aber de Quervains Sache steht mit dem Einwand nicht besser, er berufe sich gerade nicht auf Hirsch, Althaus oder Gogarten, sondern auf den Staatsrechtler Carl Schmitt<sup>7</sup>, einen womöglich noch riskanteren Gewährsmann. Es war ja Schmitt, der mit seiner Abhandlung «Politische Theologie.

<sup>2</sup> Der Weimarer Barth – ein linker Liberaler?, EvTh 47 (1987) 565. Selbstverständlich ist die Frage nach der Haltung der Dialektischen Theologie gegenüber der Republik von Weimar und ihrer Verfassung wie gegenüber dem politischen Liberalismus legitim. Sie kann angesichts des breiten Versagens von Bürgertum, Universität und Kirche beinahe nur im Blick auf sie ernsthaft erörtert werden.

<sup>3</sup> Karl Barth – Eduard Thurneysen, Briefwechsel. Band 3, 1930-1935, Zürich 2000, 54; dazu die Anmerkung des Herausgebers.

<sup>4</sup> Furche, Berlin, abgekürzt TVP.

<sup>5</sup> Deutsche Gesellschaftsgeschichte. Vierter Band. Vom Beginn des Ersten Weltkrieges bis zur Gründung der beiden deutschen Staaten 1914-1949, München 2003, 797.

<sup>6</sup> Zitiert nach Barth-Thurneysen, a.a.O. 232, Anm. 17, vgl. dazu 227, Anm. 11. Hirschs Hinweis auf de Quervains schweizerische Nationalität ist deswegen wichtig, weil die dialektische Theologie weithin als schweizerisches, d.h. auch von einem gänzlich anderen politischen Standort aus argumentierendes Unternehmen aufgefasst wurde.

<sup>7</sup> S.R. Mehring, Carl Schmitt zur Einführung, Hamburg 1992.

Vier Kapitel von der Lehre der Souveränität» (1922, <sup>2</sup>1933)<sup>8</sup> das Thema zu neuen, wenngleich höchst zweideutigen Ehren gebracht hatte.<sup>9</sup> De Quervain war ihm persönlich begegnet und fühlte sich von ihm gefördert (TVP, 10). Er sah seine Leistung in der Verbindung von Offenbarungstheologie und Politik (TVP, 168) und der Verknüpfung staatsrechtlicher und theologischer Begriffe (TVP, 15f.). Hier gedachte de Quervain weiterzufahren, und seine Schriften insbesondere vor 1933 zeigen den Einfluss Schmitts auf sein Verständnis von Politik und Staat. Kurz: Ein Kritiker Schmitts, Frithard Scholz, rechnet de Quervain unter die «Adepten» Schmitts<sup>10</sup>.

De Quervain ist also zugleich «Barthianer», «Schmittianer», ein um Preussentum, Schöpfungsordnung und Volkstum bekümmerter Konservativer, womöglich gar ein Vertreter der politischen, Dorf und Gemeinschaft verklärenden Romantik, von der wiederum Schmitt nichts hielt. Diese disparaten Zuordnungen werden erst recht fragwürdig angesichts der Tatsache, dass de Quervain von der ersten Stunde an zu den nicht allzu zahlreichen Gegnern Hitlers gehörte und aktiv in der Bekennenden Kirche mitgewirkt hat. Er wandte sich offen gegen den totalen Staat und bezeichnete die Juden «noch» (oder «schon»?) 1937 in einer in Deutschland erschienenen Schrift als Gottes erwähltes Volk<sup>11</sup>. Verdankt sich diese Frontstellung nicht einfach einem Sinneswandel und hat de Quervain vor 1933 bereits anders gedacht, als einige Interpreten meinen, dann lohnt sich ein Blick auf seinen «Rappel» und die Schriften jener Zeit. Nur muss er als eigenständiger Autor gelesen werden und nicht als blosser Trabant des Zentralgestirns Barth (bzw. Schmitts, der Schöpfungstheologie, des Volkstums), dem man hie und da im Vorbeigehen Gesteinsproben entnimmt.

Für eine vertiefte Auseinandersetzung mit ihm sei hier gerne auf die beiden Dissertationen verwiesen, die seine politische Theologie im Gesamtzusammenhang darstellen, die eine von Josep Castanyé, S.J., der de Quervain aus der Perspektive der Politischen Theologie von J.B. Metz liest, die andere, neuere, von Friedrich Göllner, die die politischen und theologischen Bezüge sehr genau herausarbeitet.<sup>12</sup>

Thurneysen hat, den Briefen nach zu urteilen, de Quervains eigentliches Interesse an einer politischen Theologie nicht für weiter bemerkenswert ge-

<sup>8</sup> Berlin <sup>3</sup>1979.

<sup>9</sup> Jürgen Manemann interpretiert die politische Theologie als polemischen Kampfbegriff (Carl Schmitt und die Politische Theologie. Politischer Anti-Monotheismus [MBT 61], Münster 2002).

<sup>10</sup> Die Theologie Carl Schmitts, in: J. Taubes (Hg.), Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen, München, Paderborn, Wien, Zürich 1983, 164, Anm. 29.

<sup>11</sup> Volk und Obrigkeit – eine Gabe Gottes. Herausgegeben vom Bruderrat der Evangelischen Kirche der Altptr. Union, o.J. (Selbstverlag des Bruderrats, 1937, zitiert als VO).

<sup>12</sup> J. Castanyé, Die Politische Theologie Alfred de Quervains, Bern, Frankfurt a.M., Las Vegas 1981, und W. Göllner, Die politische Existenz der Gemeinde: eine theologische



halten. De Quervain meint, die Theologie der Reformatoren enthalte in sich eine politische Dimension und Luthers politische Schriften und Predigten, Calvins Schlusskapitel zum vierten Buch der *Institutio* (IV, 20ff.) gehörten zum Kern ihrer Theologie und seien nicht ihr blosses Anhängsel (TVP, 11). Folglich gilt es, sowohl die der Theologie inhärenten politischen Dimensionen zu entfalten wie die theologische Dimension der Politik selbst, was etwas anderes bedeutet als eine sozialetische Reflexion des politischen Handelns im engeren Sinn. Mit de Quervain wendet sich also ein dialektischer Theologe direkt an die politische Öffentlichkeit, während Barth damals Politik zwar unmissverständlich, aber immer nur indirekt über die Kritik an der Kirche ins Visier nahm, wenn sie ihren Frieden mit ihr machte.<sup>13</sup> Erst «Rechtfertigung und Recht» von 1938 enthält den Entwurf einer politischen Theologie, die in «Christengemeinde und Bürgergemeinde» von 1946 christologisch näher entfaltet wird und die Affinität von christlichem Glauben und Demokratie herausarbeitet.

Mir scheint es plausibel, de Quervains Grundlinien einer Politischen Theologie als reformierten Gegenentwurf zu den neulutherischen Ansätzen wie zur politischen Ethik Gogartens zu lesen, und ich verstehe darum ihren Autor so: Er ist ein dialektischer Theologe, für den das erste Gebot das entscheidende theologische Axiom ist, er ist ein Reformierter, der mit dem Heidelberger Katechismus den ersten Artikel vom zweiten, also die Schöpfung von der Erlösung her liest, er ist ein Schweizer, der den Unterschied zwischen Volks- und Staatsnation ebenso kennt wie den politischen Föderalismus, und er ist schliesslich ein Hugenotte, ein «Vorpostenmensch» (TVP, 95, 115), der im Volk nicht aufgeht, sondern ihm auch gegenüberstehen kann.

Plausibel scheint mir aber auch, dass Barths Bemerkung zum «Rappel» einen wichtigen Hinweis zum Verständnis von de Quervains Schriften von 1930-1932 enthält. In ihrem Bemühen, all die Theorien und Theologien von rechts zu würdigen, wirken sie fast krampfhaft im Vergleich zu jenen nach 1933<sup>14</sup>, die sich offen und entschieden für die Freiheit der Christen und einen sich seiner Grenzen bewussten Staat einsetzen. Aber de Quervain versteht sich in der «Zwiesprache» (so sein bevorzugter Begriff) mit seinem jeweiligen

Ethik des Politischen am Beispiel Alfred de Quervains, Frankfurt a.M. 1997.

Bibliographien A. de Quervains finden sich in der Festschrift zu seinem 70. Geburtstag, Freude am Evangelium, herausgegeben von J.J. Stamm und E. Wolf, München 1966 (zusammengestellt von R. de Quervain, 173-180) und bei Castanyé, a.a.O. 341-45 und Göllner, a.a.O. 251-60.

<sup>13</sup> Dazu hat sich Barth selber kritisch geäussert, etwa in einem Vortrag vom 5. Dezember 1938: Die Kirche und die politische Frage, Zollikon 1939, v.a. 18-23.

<sup>14</sup> Zu den hier konsultierten Schriften nach 1933 gehören weiter: Vom christlichen Leben. Eine Auslegung von Römer 12 und 13, Berlin 1934. Die erste Tafel (TEH 34), München 1935 (Predigten). Das Gesetz Gottes: Die zweite Tafel (TEH 39), München 1936 (Predigten).

Gegenüber zugleich als Seelsorger. Seine politischen Schriften sind daher nicht allein als theoretische Abhandlungen zu lesen, sondern als seelsorgerlich akzentuierte Dialoge mit imaginierten Partnern.<sup>15</sup> «Die beiden Aufgaben, die polemisch-seelsorgerliche und die dogmatische» gehörten für de Quervain zusammen (GS, 10).

### *Kulturwechsel*

Als der junge Basler Privatdozent de Quervain seine so sehr auf die deutsche Lage bezogenen «Grundlinien einer politischen Theologie» schrieb, wirkte er als Pfarrer der *deutschsprachigen* Minderheitsgemeinde in seinem Geburtsstädtchen La Neuveville/Neuenstadt am Bielersee. Sein Vater war dort Pfarrer bei der grösseren *französischsprachigen* Gemeinde gewesen, was das Phänomen um so verwunderlicher macht, dass der Sohn sich mit dem Vater in der Sprache der Mutter auf französisch unterhielt und dieser mit ihm auf Berndeutsch.<sup>16</sup> Der Vater, aus hugenottischer Familie stammend, hatte während des Krieges als Seelsorger an deutschen Soldaten in französischer Gefangenschaft gewirkt.<sup>17</sup> Der Wechsel zwischen den Kulturen gehörte offenbar zum Lebenselement der Familie de Quervain, und ein entscheidender Kulturwechsel begann für den jungen Alfred de Quervain mit einem Studienaufenthalt in Marburg, wo er, sozusagen im Schnittpunkt der neuen Theologie und des zu Ende gehenden Neukantianismus, bei Heinrich Barth und Paul Natorp studierte, der ihn nicht nur in sein sozialpädagogisches und sozialistisches, den Individualismus überwindendes Gemeinschaftsdenken einführte, sondern ihm auch Deutschland nahebrachte: «Im Zusammensein mit Natorp ist Deutschland mir Heimat geworden.»<sup>18</sup> Dies hat seine künftige Laufbahn bestimmt.

Nach Abschluss des Studiums ging 1921 de Quervain nach Berlin zu der 1911 von Friedrich Siegmund-Schulze gegründeten Sozialen Arbeitsgemeinschaft Berlin-Ost (SAG), die sich mit Volksbildung und fürsorgerischer Arbeit in einem Berliner Arbeiterviertel befasste.<sup>19</sup> In Berlin kam er in Kontakt mit Paul Tillich und trat dessen Kreis der Religiös-Sozialen bei. Er soll es aber

Die Herrschaft Christi über seine Gemeinde und die Bezeugung dieser Herrschaft in der Gemeinde, EvTh 5 (1938) 45-56.

Der ewige König. Festpredigten (TEH 58), München 1938.

<sup>15</sup> Was nach Göllner, a.a.O. 198, den Reiz der Gelegenheitsschriften ausmacht.

<sup>16</sup> Nach mündlicher Mitteilung Reinhold de Quervains, Burgdorf/BE.

<sup>17</sup> So de Quervain im Vorwort von «Gesetz und Freiheit», 1930. Zur Biographie s. Castanyé, de Quervain, 17-27, Barth-Thurneysen, Briefwechsel, Bd. 3, 54.

<sup>18</sup> A. de Quervain, Paul Natorp† Ein Wort des Dankes, Akademisch-Soziale Monatsschrift, VIII. Jahrgang 1924, 28.

<sup>19</sup> Barth-Thurneysen, Briefwechsel, Bd. 3, 795.

auch gewesen sein, der den Organisatoren der Tambacher Tagung anstelle der verhinderten Leonhard Ragaz und Martin Rade Karl Barth als Referenten vorschlug.<sup>20</sup>

De Quervains Interessen lagen also zunächst auf praktisch-sozialem Gebiet, doch wandte er sich nach kurzer Zeit dem Pfarramt zu und übernahm, wie Göllner in einem Vortrag hervorgehoben hat,<sup>21</sup> durchwegs Stellen bei Minderheitsgemeinden: 1923 die französisch reformierte Gemeinde in Frankfurt, wo er auch Sekretär des Deutschen Hugenottenvereins wird, ab 1926/7 die reformierte Gemeinde in Stuttgart, 1928 die deutschsprachige Gemeinde in Neuenstadt. Ende 1931 kehrte de Quervain wieder nach Deutschland zurück und wurde Pfarrer der von Friedrich Kohlbrügge gegründeten freien Niederländisch-reformierten Gemeinde in Elberfeld<sup>22</sup>, wo er dann zur starken Gruppe der Reformierten des Wuppertals innerhalb der Bekennenden Kirche gehörte.<sup>23</sup> 1929 erwarb er das Lizentiat an der theologischen Fakultät Basel und wirkte dort seit 1930 als Privatdozent für systematische Theologie; 1935 wurde er Dozent an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal. Nach langem Zögern<sup>24</sup> kehrte er mit seiner Familie 1938 in die Schweiz zurück und übernahm ein Pfarramt im damals noch bernischen Laufen.

Wenn Heinrich Barth de Quervain einen «Fremdling» nennt und Eduard Thurneysen, der dies berichtet (a.a.O. 153), ihn – angesichts häufiger Stellenwechsel – einen «Pilger», so bezeichnen sie nicht nur ein biographisches Merkmal de Quervains, sondern ein zentrales Motiv seiner Theologie und Ethik. Es ist die Gestalt des Fremdlings, die in allen Schriften oft so unvermutet und störend auftritt wie im richtigen Leben, eine im Kern ganz ambivalente, womöglich sehr persönlich gezeichnete Figur. Der Fremde soll nicht der von aussen einbrechende Nörgler bleiben, sondern die Sprache lernen und die Leute verstehen. «Wer die Sprache seiner Mitmenschen nicht sprechen kann ... ist ein Fremdling. Wer sie nicht sprechen will ... versagt sich dem Nächsten in seiner Aussprache» (GS, 43). Der Fremde provoziert aber auch nach dem von Barth in der zweiten Fassung des Römerbriefs eingeführten, für de Quervain in der Folge sehr wichtigen Begriff eine «Störung»: er durchbricht einen gewohnten Lebenszusammenhang und provoziert die Einheimischen zur Entscheidung. Der Fremde ist schliesslich auch der hilflose, des

<sup>20</sup> Castanyé, de Quervain, 18; E. Busch, Karl Barths Lebenslauf, München 1975, <sup>3</sup>1978, 122.

<sup>21</sup> Der Vortrag erscheint im Herbst dieses Jahres in einem von Wolfgang Lienemann herausgegebenen Band über Schweizer Ethiker.

<sup>22</sup> Offenbar durch Vermittlung Barths und Thurneysens (s. dazu den für die Elberfelder Gemeinde sehr aufschlussreichen Brief Thurneysens an Barth vom 13.9.1931 und die Anmerkungen des Herausgebers, a.a.O. 172-174).

<sup>23</sup> Busch, Barths Lebenslauf, 253.

<sup>24</sup> Sehr eindrucksvoll Thurneysen an Barth im Brief vom 19.4.1935, 852-854. In de Quervains Pfarrhaus in Elberfeld verbrachte Barth am 8. Oktober 1935 den letzten Abend im Nazi-Deutschland, bevor er in polizeilicher Begleitung an die schweizerische Grenze gebracht wurde (H. Prolyingheuer, Der Fall Karl Barth. Chronographie einer Vertreibung 1934-1935, Neukirchen-Vluyn 1977, 227f.).

Schutzes und der Nächstenliebe bedürftige Mensch. Dieser Fremde rückt in den Schriften nach 1933 ins Zentrum theologisch-politischer Argumentation. Fremdling und Pilger werden zu Metaphern christlicher und politischer Existenz überhaupt und richten sich damit gegen die Ein- und Unterordnung des Menschen in den völkischen Staat. Der Staat ist nichts als eine Notlösung in dieser irdischen Welt und das Recht eine Gabe Gottes an die Pilger (VO, 60f.).

### *Die Weltanschauungskritik der Wort-Gottes-Theologie*

Zur geistigen Lage in der Zeit von Weimar schreibt Helmuth Plessner 1935:

«Tatsache ist, dass die Arbeitslosigkeit auf dem Hintergrund des verlorenen Krieges die längst bestehende Skepsis gegen kapitalistische Wirtschaftsordnung und imperialistische Politik nur verschärfen und in allen Volksschichten verbreiten konnte. Tatsache ist ferner, dass die Kriegspropaganda der Entente, der Vertrag von Versailles und das Koalitionsspiel der republikanischen Parteien die Begriffe von Freiheit, Demokratie, Selbstbestimmungsrecht der Völker, Fortschritt und Weltfrieden, mit einem Wort das Wertsystem des politischen Humanismus westlicher Prägung bodenlos entwertet haben.»<sup>25</sup>

Plessner trifft präzise diejenige, den Untergang von Weimar befördernde Geisteslage, die sich auch in den Schriften de Quervains spiegelt. Sie bestimmt die politische Semantik jener Zeit. Für die Kirche waren, im *Résumé* Wehlers (a.a.O. 799f.), zudem speziell bestimmend die nationalprotestantische Mentalität, die Bejahung der Reichsidee, die Glorifizierung des (untergegangenen) Obrigkeitsstaates, der christlich motivierte Antisemitismus und die Ausbreitung völkischer Ideen. Als de Quervain sich zur Politik zu äussern begann, verteidigte fast niemand mehr die Demokratie von Weimar, die mit Brünnings Präsidialregime im Oktober 1930 faktisch zu Ende ging. Der von allen Seiten heftig bekämpfte Gegner war der Liberalismus.<sup>26</sup> Damit geriet auch die im Widerspruch zum Kulturprotestantismus entstandene dialektische Theologie zwischen die Fronten. Barth sah in der Kriegsbegeisterung von 1914 und dem den Kriegseintritt befürwortenden Aufruf der Professoren ein Versagen des Kulturliberalismus und fürchtete später, durch die natürliche Theologie führe ein gerader Weg von Schleiermacher zu den Deutschen

<sup>25</sup> Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes, Stuttgart 1959/1969, Frankfurt <sup>3</sup>1988, 39f.; Neuausgabe des 1935 erschienenen Buches mit dem Titel «Das Schicksal des deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche».

<sup>26</sup> S. dazu K. Sontheimer, Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik. Die politischen Ideen des deutschen Nationalismus zwischen 1918 und 1933. Studienausgabe München 1968; Demokratie I (H.E. Tödt), TRE 8, Berlin, New York <sup>2</sup>1981, 438f. Ein eindringliches Dokument der schon früh bedrohten Demokratie ist: E. Troeltsch, Die Fehlburt einer Republik. Spektator in Berlin 1918 bis 1922, Frankfurt 1994.

Christen. Das ist Ideenpolitik und so richtig oder so falsch wie alle Schlüsse von Luther, Kant, Hegel, Wagner, Nietzsche etc. auf Hitler. Historisch wahrscheinlicher schiene mir die These, die Begeisterung von 1914 im Gegenteil auf einen *Mangel* an politischem Liberalismus im Bürgertum zurückzuführen, das die Niederlage von 1848 kompensierte mit Hilfe einer Überidentifikation mit Machtstaat, Kaiser und Nation. Solche Differenzierungen gehörten, wenig verwunderlich angesichts wirtschaftlicher Depression und Arbeitslosigkeit, nicht zu den Stärken damaliger Kritik. Thomas Manns eindringlicher, geradezu ergreifender Einsatz für die Demokratie von Weimar und ihre Verfassung blieb eine grosse Ausnahme. Barth, dessen demokratische Gesinnung praktisch jeder seiner Gegner betonte, war indes der Überzeugung, dass die «richtige» politische Entscheidung im Prinzip von der «richtigen» Theologie abhängt, so in der Auseinandersetzung mit Gogarten und seinesgleichen.<sup>27</sup> Ihm schloss sich de Quervain an.

Dreh- und Angelpunkt seiner Argumentation ist das theologische Axiom der Wort-Gottes-Theologie: die absolute Souveränität Gottes. Sie wiederentdeckt zu haben, ist die grosse Tat der Reformatoren und der Bekenntnisschriften. Neuzeit, Aufklärung, Liberalismus, Moderne förderten dagegen den im kulturprotestantischen Kult des Gottmenschen gipfelnden Prozess der menschlichen Selbstbemächtigung und verdeckten damit die so viel realitätsnähere Einsicht der Reformatoren. De Quervains Protest zieht die radikale Konsequenz aus Webers These von der Entzauberung und Versachlichung der modernen Welt und verweigert sich jeder religiösen Weihung und Überhöhung irgendwelcher Gegebenheiten und Ereignisse. Gottes Offenbarung ist die Krisis aller Ideologien und Weltanschauungen, sie zerstört die weltlichen Sicherungen, befreit aber zugleich die Welt für ihre Weltlichkeit.<sup>28</sup> Gottes Wort ragt in diese Welt hinein, ist ihr Gericht und ihr Zuspruch. Kirche und Theologie kommt damit der Auftrag zu, das kritische, richtende, tröstende und aufrichtende Gegenüber der Gesellschaft zu sein.

Die Theologie hat aber auch die Aufgabe, die in gesellschaftlichen und politischen Theorien und Programmen enthaltenen oder auch nur vermuteten

<sup>27</sup> Zu Barth, Gogarten, Heidegger, Jaspers, Buber und Tillich sowie Lukacs und Korsch s. die Skizzen von A. Schwan, *Zeitgenössische Philosophie und Theologie in ihrem Verhältnis zur Weimarer Republik*, in: K.D. Erdmann, H. Schulze (Hg.), Weimar, Selbstpreisgabe einer Demokratie. Eine Bilanz heute, Düsseldorf 1980, 259-285, ebenso die beigefügte Tagungsdiskussion, 287-304.

<sup>28</sup> Plessner zählt die «Radikalisierung der Theologie in den evangelischen Ländern» zu jenen Kräften (neben dem Sozialismus und dem Faschismus, bzw. Deizisionismus), die «die von konfessioneller Ungebundenheit, verweltlichter protestantischer Religiosität und politischer Neutralität lebende Weltanschauungskultur» bestreiten (a.a.O. 175). Das Verblüffende dieses Widerstandes ist, dass er sich unter fast gänzlicher Ausblendung moderner Literatur, Kunst und Essayistik vollzieht, die ja alle auf ihre Weise die Idealismen des 19. Jahrhunderts zerstört haben.



weltanschaulichen Ansprüche zu entdecken und zu kritisieren (s. z.B. TVP, 174). In Gefahr, selber Weltanschauung zu werden, stehen der Katholizismus mit seiner Lehre vom Naturrecht, die Konservativen mit ihren theologischen Ordnungsvorstellungen und natürlich all die «Schwärmer» wie die Religiös-Sozialen, die das Evangelium in ein innerweltliches Programm verwandeln. Vor dieser Gefahr schützen sie sich nur durch eine Reflexion auf ihre eigentliche Aufgabe und ihre Grenzen, jenseits derer die sachliche Logik von Recht, Wirtschaft und Politik, also insgesamt der säkularen Wissenschaft beginnt. Die Frage stellt sich dann in der gegenseitigen Bestimmung der jeweiligen Grenzen und Bezüge. Nach de Quervain ist eine von metaphysischen, weltanschaulichen Annahmen freie Sachlichkeit da möglich, wo sie das ungebundene, souveräne Wort Gottes als Mitte des Wissens anerkennt<sup>29</sup> – gewiss ein umstrittener Gedanke, der aber nach 1933, als die Wissenschaft in den Dienst von Ideologien gestellt wurde, eine durchaus befreiende, weil zur Nüchternheit mahnende Wirkung haben konnte. De Quervain hat ihn in «Freiheit» in diesem Sinne entfaltet.<sup>30</sup>

De Quervain prüft in den «Theologischen Voraussetzungen der Politik» die politischen Lehren des Katholizismus, der verschiedenen Spielarten des Liberalismus, des proletarischen Sozialismus wie des Konservatismus und kritisiert am schärfsten die von ihm eigentlich am überzeugendsten und klarsten dargestellten Positionen: den Liberalismus (darunter den liebevoll porträtierten französischen Protestantismus und den *christianisme social*) und den Sozialismus, dessen relatives Recht des Klassenkampfes er betont. Aber gerade sie stellt er unter den Generalverdacht der Weltanschauung und ihren nur scheinbaren Versprechungen religiöser Sicherheit. Was aber auf der Seite des Liberalismus Persönlichkeit, Autonomie, Emanzipation, Menschenrechte sind, das sind auf Seiten des Sozialismus die Hypostasierung des Proletariates zu einer pseudoreligiösen, auf Seiten des Konservatismus die des Volkes zu einer absoluten Grösse biologischer, organischer oder mythisch-romantischer Provenienz. De Quervains Weltanschauungskritik trifft alle gleichermaßen. Sie repräsentieren allesamt (die konservativen eingeschlossen!) rationalistische, und das heisst: im Kern *liberale* Konzeptionen des Politischen und Sozialen. Den falschen Sicherheiten der Weltanschauungen tritt Gottes Wort als Gericht und als Zuspruch entgegen, als «Störung».

<sup>29</sup> Was dann auch meint, dass auch diese säkulare Gesellschaft, die als Folge der radikalen Weltanschauungs- und Autonomiekritik eigentlich über keine eigenen normativen Kriterien oder Massstäbe zur Lebensgestaltung verfügt, notwendigerweise Gottes Offenbarung (und die Kirche) als ihre innere geistige Mitte anerkennen muss und folglich auf sie bezogen bleibt.

<sup>30</sup> Wie er dann sein Leben lang über die Aufgabe der Theologie an der Universität nachgedacht hat.



De Quervains Kritik der politischen Programme stellt also primär eine Kritik ihrer religiösen Implikationen dar. Sie gilt nur indirekt politischer Theorie und Praxis. Fragen wie Staatsform, Verfassung, Parteien usw. sind neutral vor dem Hintergrund der Weltanschauungskritik. Der Politik kommt nur die Aufgabe der provisorischen Bewältigung von Lebenslagen zu und nicht die der Verwirklichung von Programmen oder gar Utopien.

In diesem Kontext stellt sich die Frage, wie de Quervain Schmitt rezipiert hat.

### *Ein Adept Carl Schmitts?*

De Quervain war in Berlin und später neben Tillich und Schmitt auch Gustav Radbruch, Rudolf Stammler und dem Soziologen Heinz Marr begegnet (TVP, 9) und damit auch scharfsinnigen Kritikern der Demokratie und ihrer Schwächen.<sup>31</sup> Angesichts dieser Begegnungen und der einschlägigen Lektüre verwundert weniger die Präsenz konservativer Gedanken bei de Quervain als die Tatsache, dass er ihnen nicht verfiel. So ist z.B. auffallend, dass sich bei ihm zwar auch kritische, aber nirgends abwertende oder abschätzige Bemerkungen über die Demokratie von Weimar oder Parteien finden und schon gar nicht irgendwelche Elite- oder gar Führertheorien.<sup>32</sup>

Seine Rezeption Schmitts ist ja zunächst nur ein Hinweis dafür, was für unterschiedliche Geister Schmitt in seinen Bann geschlagen hat.<sup>33</sup> De Quervain schätzte seine Verknüpfung historisch-soziologischer mit systematischer, juristischer mit theologischer Betrachtungsweise und die Kritik der politischen Romantik: Bei Schmitt liege das Entscheidende darin, dass «die Selbstherrlichkeit der Moral und der Weltanschauung und der in sich gefestigten, sich selbst behauptenden Machtverhältnisse durchschaut wird. Hier wird die Er-

<sup>31</sup> K. Tanner, Antilibérale Harmonie. Zum politischen Grundkonsens in Theologie und Rechtswissenschaft der zwanziger Jahre, in: H. Renz und F.W. Graf (Hg.), *Umstrittene Moderne. Die Zukunft der Neuzeit im Urteil der Epoche Ernst Troeltschs*. Troeltsch-Studien. Band 4, Gütersloh 1987, 193-208. Von Marr ist mir nur der Aufsatz «Demokratie und Bürokratie» (*Deutsches Volkstum*, 10. Jg., 340-352) bekannt. Er war offenbar ein an Weber und Schmitt geschulter Soziologe, der aber eher einem organischen, christlich geprägten Gesellschaftsbild anhing.

<sup>32</sup> S. die Bemerkungen zu den Parteien als «Notgebilden eines unpolitischen Zeitalters» (GS, 30).

<sup>33</sup> Etwa Hugo Ball und sogar Walter Benjamin, der Schmitt seine Studie «Über den Ursprung des deutschen Trauerspiels» übersandte und ihm (in einem in Adornos Briefausgabe nicht aufgenommenen Brief) schrieb, wie viel seine eigenen kunstphilosophischen Forschungen den staatsphilosophischen Schmitts verdankten, – fürwahr «gefährliche Beziehungen», wie Susanne Heil ihre Studie über Benjamin und Schmitt betitelt: «Gefährliche Beziehungen». Walter Benjamin und Carl Schmitt, Stuttgart 1996, zur Stelle S. 3. S. auch H. Quaritsch (Hg.), *Complexio oppositorum. Über Carl Schmitt*, Berlin 1988.

kenntnis von Gottes Souveränität nicht beiseite geschoben» (TVP, 168). Das nüchterne, illusionslose Verständnis von Politik, wie es etwa Weber und Troeltsch geprägt haben, kommt der Weltanschauungskritik der dialektischen Theologie entgegen, und dies gälte auch für die Theorie Schmitts, hätte er sie nicht selber wieder weltanschaulich aufgeladen. Sie fordert die Theologie in dreifacher Weise heraus: im Verständnis der Souveränität, der Entscheidung und der Aufgabe von Staat und Politik.

Nach Schmitts berühmter Definition sind «alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre ... säkularisierte theologische Begriffe»<sup>34</sup>, und er selbst verstand die politische *Souveränität* in Analogie zur päpstlichen Unfehlbarkeit. «Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet» (a.a.O. 11) und also Recht setzt kraft seiner Machtbefugnis, oder, wie Schmitt aus Hobbes' Leviathan zitiert: «Auctoritas non veritas facit legem». <sup>35</sup> Normen werden auf Entscheidungen zurückgeführt,<sup>36</sup> nicht umgekehrt. Dies aber fordert de Quervains Widerspruch heraus. Gott ist zwar das einzige wirkliche Subjekt (TVP, 141), aber: Wird Gottes Souveränität jedoch in Analogie zum Souverän gesetzt, der niemandem rechenschaftspflichtig ist, wird sein Verständnis als *auctor legis*, als dem Geber des biblischen Gesetzes zerstört. Nur wo von Gott als dem Schöpfer gesprochen wird, nur dort wird das Gesetz richtig verstanden und findet die staatliche Gesetzgebung ihre Grenze. Der theologische und der politische Souveränitätsbegriff entsprechen sich also im einen wie im andern Fall: Bei Schmitt ist es die Fähigkeit reiner Setzung, bei de Quervain die Bindung an das Wort Gottes.

Jede *Entscheidung*<sup>37</sup> ist im Kern ein Akt von Souveränität und steht für de Quervain wie diese unter Gottes Gebot. Jede Entscheidung ist aber auch singular und damit geschichtlich. Sie bedeutet unausweichlich eine konkrete Übernahme von Verantwortung. Ihrer Kontingenz will sich der einzelne durch die Flucht in Weltanschauungen entziehen. <sup>38</sup> Das meint de Quervains paradoxe Formulierung: «der Mensch versucht die Fragen zu lösen, statt dass er sich entscheidet» (TVP, 82). <sup>39</sup>

<sup>34</sup> Politische Theologie, 49.

<sup>35</sup> S. dazu nicht nur die entsprechenden Passagen in PT, sondern auch «Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus», Berlin, 8. Auflage, Nachdruck der 1926 erschienenen 2. Auflage 1996, 52-57.

<sup>36</sup> S. J. Habermas, Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien, Frankfurt <sup>4</sup>1971, 319.

<sup>37</sup> Zu diesem Begriff im Umfeld der dialektischen Theologie s. Entscheidung (E. Herms), TRE 9, Berlin, New York <sup>2</sup>1982, 696-699.

<sup>38</sup> Nach Schmitt beherrschen den Liberalismus der Glaube an zwanglos aus Diskussionen hervorgehende Entscheide und die romantische Vorstellung des ewigen Gesprächs. Diese Kritik mag de Quervain zu einer für ihn seltenen witzigen Formulierung inspiriert haben, die Kämpfe in der liberalen Demokratie «endigen mit dem Sieg aller Beteiligten» (TVP, 83), wogegen eigentlich nichts zu sagen wäre.

Auch was die *Aufgabe des Staates* angeht, widerspricht de Quervain Schmitt aus der gleichen Perspektive seines Gottesbegriffs. Zunächst sieht er wieder in Schmitt jenen Staatsrechtler, der ein von allen weltanschaulichen Restbeständen gereinigtes Politikverständnis entwickelt und die Politik auf ihre Grundelemente zurückführt. Politik und Staat lassen sich nicht in einem liberalen Sinne auf bloss gesellschaftliche oder wirtschaftliche Funktionen reduzieren. Sammeln, Scheiden, Ordnen und Rechtsprechen – darin fasst dann der «Adept Schmitts» die Souveränität des Staates zusammen oder, in anderer Formulierung: «konkrete Entscheidung, Recht-Suchen, Recht-Schaffen» (TVP, 170). Sammeln und Scheiden – das ist die zentrale Leistung des Staates, die nach Schmitts Begriff des Politischen ihren Ursprung hat in der fundamentalen Unterscheidung von Freund und Feind.<sup>40</sup> Obwohl de Quervain dieser Theorie zustimmt, weil sie Ausdruck nicht idealistisch betrachteter politischer Wirklichkeit ist, wehrt er sich gegen ihre weltanschauliche Hypostasierung. Darum belegt er im Vortrag von 1931 «Theologie und politische Gestaltung» auch Schmitts Lehre mit dem Bann des Ideologieverdachts:

«Wer die politische Wirklichkeit anerkennt, muss auch die darin sich vollziehende Sammlung und Scheidung anerkennen. Carl Schmitt sagt mit Recht, dass die entscheidende Kategorie des Politischen das Freund-Feind-Verhältnis sei. Ein politischer Zustand, der keinen Feind mehr kennt und anerkennt, hat aufgehört, politisch zu sein. Er ist die Erfüllung, das Reich Gottes in seiner Herrlichkeit, als Werk des Menschen aber eine Anmassung, ein utopischer Gedanke. Wer aber das Freund-Feind-Verhältnis als ein unbedingtes hinstellt, wer es mythisch-metaphysisch begründet und unterbaut, der denkt und handelt nicht mehr politisch. Er sucht nicht mehr den Kampf und die Entscheidung, um die es zwischen geschichtlichen, politischen Menschen geht. Er spricht von einem Kampfe zwischen Göttern, zwischen dämonischen Mächten. Er mythologisiert die Politik.» (20)

Anders als Schmitt, der die Tötung des Feindes nicht ausschloss, wird er bei de Quervain «nicht zerstört, vielmehr an seinen Ort, in seine Grenzen verwiesen», so wie Bismarck – da sind wir beim Preussentum – «unprinzipiell ... nicht moralisch, seinem Feind die Ehre lassend, des andern Lebensraum achtend, mit einem Wort politisch verantwortlich» gehandelt hat (ebd.). De Quervain plädiert also für «eine Grenzen anerkennende Politik» sowohl im Innern wie gegen aussen (ebd.). Daher ist auch die Rede vom Erbfeind unmöglich.

<sup>39</sup> So kann de Quervain Jahre später auch von kirchlichen Anstrengungen sagen: «Wer von der Lehre, von der Verkündigung, von der Kirchenzucht, von der Diakonie fordert, dass sie Lösungen biete, der leugnet also, dass Volk und Recht und Staat vergehen. Er weiss nicht mehr zu unterscheiden zwischen dem ewigen Wort Gottes und den Gedanken der Menschen» (VO, 9), zwischen der Kirche als Verkündigerin von Gottes Willen und der Kirche als kultureller oder religiöser Anstalt.

<sup>40</sup> Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, Berlin, 7. Auflage, 5. Nachdruck der Ausgabe von 1963, 2002, 26ff.

### *Implikationen des Personalismus*

De Quervains Weltanschauungskritik hat immer die Aufgabe, die Entscheidungssituation und damit die Freiheit und Verantwortlichkeit der zum Handeln und zur Entscheidung aufgerufenen Person freizulegen. Diese menschliche Situation entspricht indessen keineswegs der liberalen Fiktion der Vertragssituation an sich freier und ungebundener Wesen. «Wir müssen es also ablehnen, nach individualistischer Weise einen Menschheitskern blosszulegen, dieses Allgemein-Menschliche für unseren Nächsten auszugeben und diesem Phantom Bindungen zu opfern» (TVP, 50). De Quervain lehnt wie Gogarten oder Emil Brunner die liberalen «Robinsonaden»<sup>41</sup> ab. Denn diese negieren sowohl die christliche Auffassung des Menschen als eines unfreien Sünders wie das Faktum seines Angewiesenseins auf Andere. Die Freiheit eines Christenmenschen wird nur recht verstanden als die Freiheit des sündigen, gerichteten, gerechtfertigten und geheiligten Menschen in der Dialektik von Befreiung und Gebundenheit oder Dienstbarkeit. Ein Mensch erfährt sein Menschsein nur in der Beziehung von Ich und Du, im Angesprochensein in konkreten Beziehungen: «erkenne als Gatte, als Vater, Nachbar, Lehrer, Baumeister, wo dein Nächster steht, wo du zum Handeln aufgerufen bist, erkenne deinen Nächsten und in seiner Erkenntnis dich selbst in deinem Zugeordnetsein, in deiner Hörigkeit» (GS, 43).

Diesen wunderlichen Begriff der Hörigkeit, er bedeutete im Mittelalter die Mittelstellung zwischen Leibeigenschaft und Freiheit, hatte Gogarten ins Spiel gebracht. «Im Verlust von Autorität und Bindung erblickte er den Grundschaten der Moderne.»<sup>42</sup> Wirkliche Autorität erfährt das menschliche Ich in der Begegnung mit dem göttlichen Du.<sup>43</sup> Aber in sozialer Hinsicht bedarf die dämonische Bosheit des Menschen der Autorität, und sie ist da gegeben, «wo ein Mensch einem anderen in sein innerstes Menschsein hineingreift»<sup>44</sup>. Gehorsam bedeutet dann, «dass ein anderer sozusagen in mein Sein eingedrungen ist und dass ich ihn da in mir aufgenommen habe» (ebd.). Ordnungen wie Ehe, Familie, Beruf, Staat entheben die menschlichen Beziehungen der Willkür des Einzelnen (a.a.O. 9). Sie sind «ohne Autorität und Gehorsam, ohne Gewalt und Zwang schlechthin unmöglich» (ebd.). An die Stelle einer auf der Illusion des guten Menschen aufbauenden Ethik der Freiheit, Gleichheit, Selbstbestimmung (28) hat eine Ethik zu treten, in der wieder in Beziehungen das «zukommende Mass von Autorität und Gehorsam, die ihr zukommende Weise von

<sup>41</sup> E. Brunner, *Das Gebot und die Ordnungen*. Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik, Tübingen 1932, 281, s. überhaupt 277- 292, anschliessend u.a. an F. Gogarten, *Ich glaube an den dreieinigen Gott*, Jena 1926, 68ff.

<sup>42</sup> Chr. Gestrinch, *Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie*. Zur Frage der natürlichen Theologie, Tübingen 1977, 83.

<sup>43</sup> F. Gogarten, *Gemeinschaft oder Gemeinde*, in: J. Moltmann (Hg.), *Anfänge der dialektischen Theologie Band 2*. Rudolf Bultmann, Friedrich Gogarten, Eduard Thurneysen, München 1963, 164-167.

<sup>44</sup> *Wider die Ächtung der Autorität*, Jena 1930, 6. Diese Gedanken hat Gogarten weiter ausgeführt in: *Politische Ethik. Versuch einer Grundlegung*, Jena 1931.

Herrschaft und Hörigkeit» erkannt wird (38). Politisch fatal wirkte sich aus, dass Gogarten scheinbar unverfänglich mit der aristotelischen Formel des *zoon politikon* den Menschen als «politische Existenz» bestimmt. «Politische Existenz» bedeutet «das Leben des Menschen mit den Anderen; aber da der Mensch nicht lebt ausser mit Anderen, so ist mit der politischen Existenz das menschliche Leben überhaupt gemeint».<sup>45</sup> Gogarten identifiziert sie immer deutlicher mit Schöpfung, Volkstum und Staat. 1932 erklärt er Volkstum und Sitte als Gehorsam und Hörigkeit fordernde Schöpfungsordnungen<sup>46</sup> und 1933 kommt er zum Schluss, mit dem NS-Staat gehöre der deutsche Mensch wieder dem Volk und durch das Volk dem Staat.<sup>47</sup> Beide, Volk und Staat, entsprechen ihrer Bestimmung, wenn sie den Menschen total in Anspruch nehmen (445).

Gerade im Vergleich mit Gogarten werden de Quervains abweichende Optionen im Verständnis der Hörigkeit und der politischen Existenz sichtbar. Er verwirft weder den liberalen Staat noch setzt er den Staat als absolute Autorität ein. Er beklagt weder eine fehlende Autorität noch kennt er ständische Schöpfungsordnungen im Sinne normativer Entitäten. Ihn beschäftigen die Entwurzelung des modernen Menschen, die Brüchigkeit sozialer Beziehungen (TVP, 47), die soziale Not, auf die die rationalistischen Ideologien keine Antwort wissen und gegen die nur die konkrete geschichtliche Erfahrung einer «Aufeinanderbezogenheit», einer «Inanspruchnahme» (ebd.) hilft, wie sie im konkreten Da- und Sosein von Volk, Staat, Familie, Beruf, Klasse(!) geschieht. Ein Mensch kann seiner Verantwortung nur nachkommen inmitten von Beziehungen, in die er hineingestellt, «hineingeworfen» wird. Ordnungen, Stand, Beruf, Klasse usw. fungieren als kommunitaristisch verstandene Metaphern sozialer Verpflichtung und geschöpflicher Existenz. Theologie hat weder den Staat oder die Familie an sich zu verteidigen (TVP, 47), noch irgendeines ihrer Modelle, das wäre nur Rückfall in Weltanschauung. Es ist auch nicht ihre Sache, dieses Familienmodell oder jenes Parteiprogramm mit einem christlichen Stempel zu versehen und überhaupt eine christliche Gesellschaft, einen christlichen Staat anzustreben, sie also zu christianisieren. Sonst entsteht «die Gefahr... einer Politisierung, deutlicher einer Moralisierung der Theologie» (TVP, 12). De Quervain bindet Hörigkeit an die Verantwortlichkeit des Einzelnen, dessen Bedeutung Kierkegaard wiederentdeckt hat. In seiner Wiederentdeckung des Einzelnen sieht de Quervain ein «echt christliches, ein reformatorisches, ja konservatives Anliegen» (GS, 53). An ihm findet die staatlich-politische Autorität ihre Grenze (ebd.), denn dieser Einzelne ist als Gottes Geschöpf «die Begrenzung, die Krise, aber auch die Begründung der Ethik, der politischen Ethik» (GS, 54). Das wird ein Kernpunkt des Widerstandes gegen das Nazi-Regime sein.

<sup>45</sup> Gogarten, *Autorität*, 22.

<sup>46</sup> *Schöpfung und Volkstum*, *Zwischen den Zeiten* 10 (1932) 481-504.

<sup>47</sup> *Die Selbstständigkeit der Kirche*. *Deutsches Volkstum*, 1. Juniheft 1933, 445-451.



*Volk, Volkstum, Staat*

De Quervains Kritik konservativer oder neokonservativer Überzeugungen erfolgt nie von einem äusseren Standpunkt aus, sondern bei aller vermutlich ernstgemeinten Anteilnahme auf dem Weg innerer Entmythologisierung und endet immer mit einer Auflösung der rationalistischen (also: liberalen!) ideologischen Engführungen in geschichtliche Pluralität. Dies lässt sich an seiner Auseinandersetzung mit dem Volks- und Staatsbegriff zeigen, die nicht nur theologisch, sondern deutlich empirisch-soziologisch und historisch argumentiert.

Die Bedeutung des Volksbegriffs in der deutschen Diskussion hatte ja damit zu tun, dass Deutschland weder im 19. noch im 20. Jahrhundert eine politische, auf der Anerkennung einer gemeinsamen Verfassung beruhende Identität auszubilden vermochte, wie dies etwa Frankreich, England oder der Schweiz gelungen war. In dieses Vakuum stiess die Rede vom deutschen Volk. Eine Solidargemeinschaft – wie eben «Volk» – schafft, wie M. Rainer Lepsius darstellt,<sup>48</sup> Einigung in dreierlei Hinsicht. Sie legt die Zugehörigkeit fest (*klassifikatorischer Aspekt*), sie verleiht ihr einen Wert (*normativer Aspekt*), und sie orientiert das Handeln (*verhaltensprägender Aspekt*). Angesichts der sozialen Zerrissenheit, den Bedrohungsängsten von Bürgertum und Adel durch den Vierten Stand bot sich das Konzept einer Volksnation, d.h. einer durch Rasse, Sprache, Geschichte, Kultur zur schicksalhaften Gemeinschaft verbundenen Einheit als rettende, fatalerweise aber auch verfassungsindifferente Grösse an.

De Quervain verstand die Berechtigung dieses Identitätsbedürfnisses der Deutschen, versuchte es aber zugleich kritisch zu differenzieren und relativieren. Seine den «Theologischen Voraussetzungen» nachgereichte Schrift «Gesetz und Staat» von 1932 trägt den Untertitel «Wesen und Grenzen des Staates» und setzt sich mit dem von Ernst Jünger und Carl Schmitt propagierten totalen Staat auseinander und den damals propagierten Schlagworten der «Revolution von rechts» wie etwa Reich, Drittes Reich, Polis, Nation, Nomos.<sup>49</sup>

De Quervain bewegt sich auf zwei soziologisch-politologischen Gedankensträngen. Der eine ist der – und da unterscheidet er sich von der Definition des Menschen als politischer, letztlich ganz Volk und Staat gehörender Existenz etwa bei Gogarten –, dass der Staat ein soziales System unter ande-

<sup>48</sup> S. dazu knapp M.R. Lepsius, Nation und Nationalismus in Deutschland, in: M. Jeismann und H. Ritter (Hg.), Grenzfälle. Über neuen und alten Nationalismus, Leipzig 1993, 193-214, speziell 197.

<sup>49</sup> De Quervains eigentlich klaren Überlegungen leiden darunter, dass er immer den Sticheleien Schmitts u.a. gegen Parlamentarismus und Demokratie meint Rechnung tragen zu müssen.



ren ist. De Quervain lehnt den totalen Staat ab, also einen Staat, der – wozu er dank Verwaltung, Verkehr, Massenkommunikation, Bildung erst seit kurzer Zeit in der Lage war – sämtliche Lebensbereiche umfasst und regelt: Dem Staat steht die Familie gegenüber, und seit Hegel differenziert sich die Polis in Staat und Gesellschaft. An ihre Restauration ist daher nicht zu denken. Der Staat kann angemessen nur betrachtet werden in seiner Begrenzung durch andere soziale Systeme wie Familie, Volk, Beruf, Wirtschaft, Bildung, ja Kirche, die er alle in ihrem Eigenrecht stehen lassen soll.

Lebt der Einzelne bereits hier in einem differenzierten System von Loyalitäten, so erweitert es sich, sobald die Verwendungsweise des Begriffs Volk näher betrachtet wird. Dessen Komplexität führt de Quervain in allen theoretischen Schriften vor und nach 1933 am Beispiel der Schweiz vor, und bezieht sich dabei häufig auch auf Jeremias Gotthelf, den für ihn legitimen, liberalismuskritischen Interpreten schweizerischer Staatswirklichkeit. Das ist mehr als eine heimatliche Schnurre. Die Schweiz mit ihren verschiedenen Sprachen, Kulturen, Konfessionen und ihrem differenzierten föderalen System erlaubt de Quervain die Entfaltung einer differenzierten politischen Systematik. Ein Volk kann einmal eine regionale Gruppe meinen, die Emmentaler oder die Waadtländer, eine Sprachgemeinschaft oder dann das Staatsvolk, sofern es als politischer Verband agiert, und diesen verschiedenen Volksbegriffen entsprechen verschiedene Loyalitäten, die nicht festgeschrieben, sondern nur in konkreten Lebensvollzügen neu gestaltet werden können. Plessners Feststellung, «die deutsche Schweiz, ein integrierender Bestandteil deutschen Geistes und Volkstums, gehört einem anderen Vaterlande»<sup>50</sup>, entspricht genau der Auffassung de Quervains. Volk ist somit keine feste, sondern geschichtliche, je nach Kontexten immer neu definierte Grösse, der gegenüber die Behauptung einer Einheit von Volkstum und Staat eine rationalistische, ungeschichtliche Fiktion darstellt. Die ideologischen Konstrukte von Volkstum, Nation, Blut, Rasse tragen als Rationalisierungen den Keim der Auflösung bereits in sich (GS, 42). Der Rückzug aufs Völkische schliesslich bricht die Zwiesprache mit dem Nächsten, dem Fremden ab (TVP, 154) und verleugnet das, was Volk wirklich ist, Schöpfung und nicht irgendeine biologische oder mythologische Grösse. Es ist dann dieser in sich differenzierte, am Bild der Schweiz entfaltete Volksbegriff, den de Quervain nach 1933 der totalitären Ideologie entgegenstellt. «Providentia Dei et confusione hominum Helvetia regitur» (GS, 40; VO, 61) ist jener Satz, der die Wirklichkeit der Politik theologisch angemessen zum Ausdruck bringt. De Quervain ist weit davon entfernt, einen starken Staat zu postulieren, wohl aber ist er bereit, Staat und Politik eine eigene, zugleich aber begrenzte Sphäre zu gewähren.

<sup>50</sup> Verspätete Nation, 37.

*Königsherrschaft Christi*

Mit Verwunderung registrierte Ludwig Marcuse in Sanary-sur-Mer den christlichen Widerspruch gegen Hitler: «Die einzigen Stimmen des Widerstands, die wir aus Deutschland hörten, waren protestantische und katholische. Sie waren nicht spontan. Sie wehrten sich nur gegen die gefährliche Konkurrenz: die ›Deutschen Christen‹. Aber sie sagten in Deutschland, was wir nur in Prag und Paris veröffentlichen konnten... Von Kunst und Wissenschaft hörten wir nichts – oder nur Widriges...»<sup>51</sup> Ähnlich ging es Karl Löwith,<sup>52</sup> der auch die politische Ahnungslosigkeit und den dazu dann passenden politischen Opportunismus seines akademischen Milieus beschreibt. Heideggers Rektorat ist davon nur der spektakulärste Fall.<sup>53</sup> Selbst ein so wacher Geist wie Karl Jaspers vermerkt 1946 im Rückblick zu seiner 1930 verfassten, 1932 überarbeiteten Zeitdiagnose «Die geistige Situation der Zeit»: «Ich hatte damals kaum Kenntnis vom Nationalsozialismus, etwas mehr Kunde vom Faschismus».<sup>54</sup>

Innerhalb des christlichen Protests gegen den NS-Staat fällt de Quervains insofern auf, als er, anders als L. Marcuse meint, sich nicht der Deutschen Christen erwehrt, sondern gleich des Staates selbst. Er hatte in der Beschäftigung mit der neuen Rechten auch die Waffen gegen sie geschmiedet und wendet sie nun mutig gegen die Ansprüche des totalen Staates. Jetzt, da alle rechten Ideologeme eine reale Verwirklichung gefunden hatten, hörte er auf, sie zu diskutieren, und stellte ihnen nun die Souveränität Gottes, die Autonomie der Kirche, die Kritik der Weltanschauungen, Recht und Grenze des Staates, den entmythologisierten Volksbegriff, die Rücksicht auf den Fremden und den Feind als den Nächsten gegenüber. Hier zeigt sich, dass sein Ansatz einer politischen Theologie von Anfang als Gegenentwurf zu der der Neulutheraner oder der ihm näher stehenden Gogartens gedacht war, dem «pseudo-lutherischen Versuch», Natur und Gnade so zu parallelisieren, dass der Christ frei ist, «der jeweiligen Ordnung sich einzufügen, von der auf Erden herrschenden Gewalt sich ganz beanspruchen zu lassen» (Freiheit, 11). Die Rede von christlicher Freiheit wird unglaublich, solange sie nur «auf dem Hintergrund eines Volksnomos, ... einer politisch-totalitären Weltanschauung»

<sup>51</sup> Mein zwanzigstes Jahrhundert. Auf dem Weg zu einer Autobiographie, München 1960, 209, dort dann auch sein Eindruck von Karl Barth, dessen Pariser Vorträge er 1934 gehört hatte (210-213).

<sup>52</sup> Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht, Frankfurt 1989, 35f.

<sup>53</sup> Für die Universität Heidelberg s. Chr. Jansen, «Deutsches Wesen», «deutsche Seele», «deutscher Geist». Der Volkscharakter als nationales Identifikationsmuster im Gelehrtenmilieu, in: R. Blomert u.a. (Hg.), Transformationen des Wir-Gefühls. Studien zum nationalen Habitus, Frankfurt 1993, 199-278.

<sup>54</sup> Dritter, unveränderter Abdruck der im Sommer 1932 bearbeiteten 5. Auflage, Berlin 1953, 4.

gelebt werden kann (Freiheit, 12). Gegenüber dieser von ihm so genannten «neuen Sachlichkeit» betont nun de Quervain die Interpretation der Schöpfung vom Evangelium her. Darin liegt der Ursprung des Theologumenons von der Königsherrschaft Christi: «Die Lehre von der christlichen Freiheit darf nicht losgelöst werden von der Erkenntnis der Königsherrschaft Christi, von seinem Regieren durch Wort und Geist» (13). Sie ist nicht als ethisches Modell gemeint. Friedrich Göllner plädiert dafür, darin nur eine Metapher zu sehen, die die Dreiämterlehre Christi angesichts einer historisch konkreten Herausforderung aktualisiert.<sup>55</sup> De Quervain hatte die Formel ja nicht erst in seinem Aufsatz von 1938 aufgebracht<sup>56</sup>, sondern mindestens schon drei Jahre zuvor in der eingangs zitierten Freiheitsschrift, und bereits 1932 die in frühen Bekenntnissen der Bekennenden Kirche figurierende Eingangsformel der Berner Disputation von 1528 gegen Ansprüche des totalen Staates ins Feld geführt: Die Kirche, «deren eynig haupt Christus ist, ist uss dem wort Gottes geboren, im selben bleybt sy, und hört nit die stimm eines frömbden» (GS, 60).<sup>57</sup>

Dass die christliche Gemeinde dies wirklich tut und Distanz nimmt zu den vermeintlich natürlichen oder geschichtlichen Offenbarungen, das ist das Ziel der Schriften und Predigten de Quervains. Was er von Röm 13 schreibt, gilt auch für sie: «Es ist *die Gemeinde zu Rom*, die angeredet wird, nicht die heidnische Stadt Rom».<sup>58</sup> Wirft man nun einen Blick auf das Staatsverständnis dieser Schriften, dann fällt die gänzliche Nüchternheit, Rationalität und zugleich Eindringlichkeit auf, mit der de Quervain den im Lichte von Röm 13 betrachteten Staat beschreibt (wie überhaupt die Nüchternheit der Sprache und die Verweigerung des nationalen Pathos eine kritische Funktion hat): «Weil der Christ um die Bedeutung der *iustitia civilis*, um die – mit Kleist zu reden – *gebrechliche Einrichtung dieser Welt* weiss, darum kann er nicht an eine *totale* Lösung glauben, eine *totale* Lösung suchen» (Freiheit, 62).<sup>59</sup> *Iustitia civilis* ist nur «Zeichen für die Gabe Gottes und nicht sie selbst» (63), genauso wie der Staat nur recht verstanden wird als Notlösung. Ihm dient der Christ in seiner von Gott geschenkten Freiheit: «In dieser Freiheit tun wir unseren Dienst, gehen wir unserer Arbeit nach zum Wohle der Stadt, solange wir in unserem bürgerlichen Beruf stehen» (71).

<sup>55</sup> De Quervain, 114ff.

<sup>56</sup> H.-W. Schütte, Königsherrschaft Christi. Thesen zur Funktion einer theologisch-politischen Formel, in: M. Baumotte u.a., Kritik der politischen Theologie (TEH NF 175), München 1973, 21; ders., Zwei-Reiche-Lehre und Königsherrschaft Christi, in: A. Hertz u.a. (Hg.), Handbuch der christlichen Ethik. Aktualisierte Neuauflage, Freiburg, Basel, Wien 1993, 343.

<sup>57</sup> Karl Barth zitiert diesen Satz dann auch in «Theologische Existenz heute».

<sup>58</sup> Vom christlichen Leben, 71.

<sup>59</sup> Das Kleist-Zitat findet sich am Ende der «Marquise von O».

Hier liegt aber auch die Legitimation des Widerstandes gegen den Staat: «Habe ich meines Nächsten Ehre und guten Ruf nach meinem Vermögen zu retten und zu fördern, oder soll der Staatsbürger und Volksgenosse den schmähen, der als politischer Feind ihm gezeigt wird nach dem Grundsatz: Gut ist, – oder auch Recht ist – was dem Volke nützt?» (VO, 72) Der totale Staat ist eine Gewissensherausforderung für den Christen deshalb, weil er ihn vor die Frage stellt «Darf ich Unrecht tun?» (VO, 73) Sie stellt sich für alle, etwa für den Arzt in der Frage der Sterilisation. De Quervains Antwort ist hier deutlich. Wer Gottes Wort hört, «kann nicht nach dem Grundsatz handeln: Gut ist und recht ist, was dem Volke nützt. Die Sterilisation geschieht in Ausführung dieses Grundsatzes, zur Schaffung eines Volkes, das von Menschen erdacht und gewollt ist.»<sup>60</sup> Anders gesagt: Dies wäre wieder nichts anderes als Weltanschauung und Verleugnung der Schöpfung. Was hier für eine ärztliche Frage gesagt ist, gilt für alle anderen Lebensbereiche auch, Familie, Bildung, Schule. «Du bist auch in deinen politischen Entscheidungen gebunden durch Christus. Ihm gegenüber hast du *keine Freiheit*; er ist der Weg, die Wahrheit und das Leben. Frei bist du dem Leben und seinen Möglichkeiten gegenüber» (Freiheit, 64), so wie der Christ auch Weltanschauungen haben kann als ein Freier – «er hat sie, als hätte er sie nicht» (65). Daher provoziert gerade der Gehorsamsanspruch des Glaubens die politische Freiheit des Einzelnen und die Übernahme einer vom Gewissen geleiteten Verantwortung. Er ist der von Gott Herausgerufene und dem totalen Staat Gegenübergestellte, der nicht mehr im Strom des Kollektivs versinken kann.<sup>61</sup>

Gerade angesichts der Wirklichkeit des totalen Staates erhält die *kirchliche Diakonie* eine kritische Aufgabe. Sie besteht nicht in der Lösung der sozialen Frage (VO, 74f.) oder der Umsetzung irgendeines sozialen Programms. «Der Ruf lautet heute: Diakonie, brüderliche Hilfe, radikale Hilfe im Lobpreis Christi und nicht politische Lösung!» (VO, 75). Kirchliche Diakonie ist «demonstratives Handeln» (VO, 9), «brüderliche Hilfeleistung, brüderlicher Dienst an der verlorenen Welt» (VO, 17), sie konkretisiert sich im Einsatz für den Fremden und den Feind – den Juden. Dies darum, weil der Nächste als Geschöpf Gottes vor dem Bürger und Volksgenossen steht. Der Nächste ist die übergreifende, Bürger und Volksgenosse die relative Bestimmung (VO,

<sup>60</sup> Nur in dem Vortrag über politische Gestaltung von 1931 verfiel de Quervain einen Augenblick lang ins sozialpolitische Raisonement über die Gesundheit und die Erhaltung der Lebensfähigkeit des Volkstums (29).

<sup>61</sup> Zu de Quervains Haltung gegenüber dem Entwurf einer Denkschrift der Vorläufigen Kirchenleitung (VKL) im Jahre 1937 siehe den Hinweis von G. Besier, *Die Kirche und das Dritte Reich. Spaltungen und Abwehrkämpfe 1934-1937*, Berlin, München 2001, 500f. De Quervain und Peter Brunner formulierten ein «bekenntnisähnliches Wort der Kirchenleitung an die Gemeinden, durch das <auch der Staat vor die Entscheidung gestellt wird>» (501).

66): «Wird der Nächste aus dem Staat ausgeschaltet, dann wird aus dem Recht Unrecht» (ebd.).

In den «Theologischen Voraussetzungen» befasst sich de Quervain mit jüdischen Autoren und Philosophen im Kontext seiner Weltanschauungskritik, der natürlich auch der Zionismus als nationaler Ideologie verfällt. Beiläufig variiert er auch das Thema des jüdischen, bzw. liberalen Literatentums. «Volk und Obrigkeit» von 1937 enthält hingegen eine ausführliche Erörterung zur Stellung der Kirche zum Judentum (21-41). De Quervain argumentiert von einem dezidiert christlich-theologischen Standpunkt aus. Zum einen lehnt er ein von irgendeinem rassistischen, biologischen, völkischen, geschichtlichen oder kulturellen Standpunkt aus gefällttes Urteil über Israel oder die Juden rundweg ab, das wäre bloss Naturalismus, Weltanschauung, Metaphysik. «Die Judenfrage ist *keine Rassenfrage*» (37), sondern kann nur vom Erwählungshandeln Gottes her angemessen verstanden werden. Zum andern versucht de Quervain, die von den Juden ausgehende Störung in ihrer sozialen und theologischen Ambivalenz ernstzunehmen und ebenso die jüdischen Reaktionen auf erfahrene Diskriminierung. Massstab der Beurteilung kann nur das Wort Gottes sein, und sein Sinn ist deutlich: Israel ist das von Gott erwählte, geheiligte Volk, eine «Wundertat Gottes» (31). Obwohl es Jesus nicht als den Christus anerkennt und die Kirche das Erbe Israels als des wahren Gottesvolkes angetreten hat, bleibt es das von Gott erwählte Volk. So versucht de Quervain die gesellschaftliche und theologische Auseinandersetzung mit dem Judentum in den Horizont der durch den Glauben gegebenen Nächstenliebe einzuholen: «Die Glaubenserkenntnis schafft die nötige Distanz zum Judentum. Die Glaubenserkenntnis erkennt das Gegenüber; die Distanz auf Grund des Glaubens hebt die Nächstenliebe nicht auf. Diese Distanz wirkt sich nicht aus in einer weltanschaulichen, totalen «Lösung» der Judenfrage. Sie bleibt auf dem Boden des Relativen, des Politischen, das begrenzt wird durch die Gebote Gottes.» (39) So hatte de Quervain schon das Freund-Feind-Schema Schmitts kritisiert. Es sollte anders kommen, ändert aber nichts an der Tatsache, dass de Quervain «noch»?, «schon»? 1937 vor der kommenden Katastrophe öffentlich gewarnt hat.

### *Eine kleine Bilanz*

De Quervain hat konsequent versucht, die dialektische Theologie für ein kritisches, ja pragmatisches Verständnis von Politik und Staat fruchtbar zu machen und zugleich eine interdisziplinäre, mit Soziologie und Recht kooperierende Theologie zu entwickeln. Hier weist sein Ansatz über seine Zeit hinaus.

Seine politische Theologie setzt noch eine mit dem Christentum vertraute Gesellschaft voraus. Das erste Gebot als theologisches Axiom ist das Zen-

trum der politischen Theologie und zugleich Orientierungspunkt politischen Handelns. Werte wie Menschenwürde, Menschenrechte, Freiheit, Demokratie, ja selbst noch Volk, Zucht, Nation dienen nur als Parolen politischen Handelns, laufen aber Gefahr, sich zu Weltanschauungen zu verselbständigen. Indem de Quervain diese Begriffe auf die gleiche Ebene der Wertigkeit stellt, fallen sie als mögliche überpositive Beurteilungskriterien aus. Gesellschaft und Staat bleiben darum angewiesen auf die Verkündigung der Kirche. Erst die Erfahrungen des Totalitarismus haben nach dem Zweiten Weltkrieg den Menschenrechten zu ihrer Geltung als überpositiver Norm verholfen. Dass ihre Durchsetzung höchst zweideutig sein kann, das wusste de Quervain und hat davor gewarnt. Gerade darin liegt womöglich die Aktualität seiner unausgeführten politischen Theologie, dass sie jene theologische Dimension der Politik offenhält, deren Präsenz weiterhin die Welt bewegt.

*Hektor Leibundgut, Bern*