

Naturrecht, Staat und Kirche in ihrem Verhältnis und ihrer Begrenzung

Autor(en): **Keussen, R.**

Objektyp: **Article**

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

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

Heft 2

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-404091>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

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

Naturrecht, Staat und Kirche in ihrem Verhältnis und ihrer Begrenzung.

Das Problem, das das Verhältnis des Einzelnen zur Gemeinschaft umschliesst, lässt eine Reihe von Betrachtungsweisen zu. Unter diesen soll hier die religiöse, in engerer Umgrenzung die christliche Betrachtungsweise zur Erörterung gestellt werden. Von vornherein ist dabei vorausgesetzt, dass diese Betrachtungsweise eine praktische ist, d. h. eine Lebenseinstellung bedingt, die die Totalität des Einzellebens nach allen Seiten hin umfasst d. h. dessen Erkennen, Fühlen, Wollen, Handeln. Diese Betrachtungsweise zielt also nicht auf eine Theorie, d. h. auf eine Beschreibung der Vorstellungskomplexe, die den christlich Gläubigen bestimmen, der Verhaltensweisen, in welchen er sich betätigt, sondern sie zielt auf eine Forderung, d. h. sie sagt uns, was es für den Einzelnen bedeutet „aus dem Glauben zu leben.“

Zunächst die Glaubenshaltung des Christen schliesst immer schon Gemeinschaft in sich ein: Gemeinschaft mit Gott, mit Christus, mit der Kirche, mit dem Nächsten. — Kann nun diese durch den Glauben begründete Gemeinschaft allein als echte Gemeinschaft bezeichnet werden? — Oder gibt es Gemeinschaft auch ausserhalb des Glaubens? Und wenn es solche gibt, worauf ist sie gegründet? — Ferner, kann der Christ der Forderung, dass er sein Leben aus dem Glauben gestalten solle, durchgehend und allgemein entsprechen? Ist er nicht zwangsgemäss schon von vornherein in Gemeinschaftsverhältnisse hineingestellt, die ausserchristlich sind, ja sich möglicherweise durch den Glauben überhaupt nicht bewältigen lassen? Steht damit der Christ vor der Notwendigkeit, eine doppelte Moral anerkennen zu müssen, einmal eine Moral, die aus dem Glauben fliesst und sodann eine Moral, die durch weltliche Motive und Betrachtungsweisen bestimmt wird? — Muss er nicht die Tatsache anerkennen, dass der Glaube nicht die Totalität seines Lebens umfasst, dass zum mindesten ein Teil seines Lebens und seiner Lebensbezüge „neben dem Glauben“ stehen? (E. Brunner, das Gebot und die Ordnungen, S. 67.)

Zu den Lebensbezügen, in die der Einzelne zwangsweise hineingestellt ist, gehören sein Verhältnis zu Familie, Volkstum und Staat. Für die natürliche Betrachtungsweise sind diese Verhältnisse aus natürlichen Prozessen und geschichtlichen Gegebenheiten erwachsen. Die religiöse Betrachtungsweise unterstellt auch hier Natur und Geschichte der göttlichen Allmacht und Vorsehung, d. h. sie betrachtet Familie, Volk und Staat als Ordnungen, die durch den göttlichen Schöpfungswillen gesetzt sind. Es verschlägt dabei nichts, dass diese Ordnungen in statu naturae lapsae verderbt und entstellt sind. Das Entscheidende ist, dass nach Gottes Willen der Bestand menschlicher Gemeinschaft an den Bestand dieser Ordnungen geknüpft ist. Denn der Mensch ist von Gott nicht als Einzelwesen, sondern als zweigeschlechtliches Gemeinschaftswesen geschaffen und die Erhaltung des Geschlechts ist dem göttlichen Willen gemäss an die Verwirklichung der Gemeinschaft zwischen Mann und Weib geknüpft. Aus der ehelichen Gemeinschaft erwächst die Familiengemeinschaft, aus dieser die Stammes- und Volksgemeinschaft, und diese organisiert sich zum Zweck der Selbsterhaltung zum Staat. Es sind zunächst nur natürliche und geschichtliche Zusammenhänge, die in dieser Entwicklung vor uns liegen. Dass in ihr sich noch weitere zunächst wirtschaftliche, dann auch sittliche Bezüge verwirklichen, ist leicht ersichtlich. So wird der Staat zum Erzieher, zum Repräsentanten einer sittlichen Idee, wie das in der platonischen wie auch in der aristotelischen Staatstheorie unmittelbar deutlich ist. Als Erzieher will der Staat den Einzelnen der sittlichen Idee, die er in sich verkörpert, unterordnen. Da aber die sittliche Idee das Gemeinschaftsleben des Staates vollständig umschliesst, so kann auch die Einordnung des Einzelnen in sein Gemeinschaftsleben nur eine totale sein. Daraus ergibt sich schon bei Plato der Gedanke des totalen Staates. Ruht nicht aber dieser Staat durchaus auf sich selbst, d. h. auf der sittlichen Idee, die er in sich verkörpert? Besteht hier überhaupt noch ein Bedürfnis, für diese und damit für die staatliche Gemeinschaft noch eine religiöse Sanktion zu suchen? — Wer ein solches Bedürfnis ablehnt, der wird das Gemeinschaftsverhältnis mit Gott, in das der religiöse Glaube den Menschen hineinstellt, durchaus als ein mystisches Sondererlebnis betrachten müssen, das im Grunde genommen ausser dem gemeinschaftsgebundenen Leben in der irdischen Welt verläuft. Stimmungen, die auf

eine solche Auffassung hinzielen, sind dem Christentum der ersten Jahrhunderte nicht fremd gewesen (Tertullian). Sie haben aber die Kirche als solche nicht gewinnen können, mag auch in ihrer geschichtlichen Entwicklung die Bewertung des Staates als einer religiösen Ordnung nicht immer mit gleicher Betonung in die Erscheinung getreten sein.

Die Kirche hat also an dem Gedanken, dass der Staat Gottes Ordnung sei, schon im neuen Testament festgehalten. Sie hat ihn festgehalten, weil sie aus dem alten Testament den Gedanken der theokratischen Herrschaft Gottes über diese Welt und die weltlichen Ordnungen übernommen hatte. Die theokratische Ordnung ist hier zunächst eine Folgerung aus dem Schöpfungsglauben. Gott der Herr hat die Welt geschaffen, also ist sie sein Eigentum und er übt über sie Herrschermacht und Herrschaftsrecht aus. Doch diese Herrschermacht des Schöpfergottes wird von vielen nicht erkannt. Die Verdunkelung der Gotteserkenntnis durch die Sünde hat sich dahin ausgewirkt, dass sich die Heiden nichtigen Götzen zugewandt haben. Es ist der Vorzug Israels, dass es dem Rufe Gottes gefolgt ist und ihn als seinen Herrn erwählt hat. Seine Religion ist Wahlreligion, insofern es Gott als seinen Herrn anerkannt hat, und diese Wahlreligion beruht auf der Erwählung eben dieses Volkes durch Gott. „Fürchte dich nicht, ich habe dich erlöst. Ich habe dich bei deinem Namen gerufen und du bist mein“ (Is. 43, 1). Indessen stellt sowohl die Berufung wie die Erwählung des Volkes Israel keine unbedingte Tatsache dar. Sie ist abhängig vom Glauben und von dem Gehorsam des Volkes gegen Gottes Gebot. Das Volk kann von Gott abfallen und Gott kann es verwerfen. Daher stellt auch in der Geschichte Israels die Theokratie viel mehr eine ideale Forderung als ein geschichtliches Faktum dar. Je mehr aber der Abfall des Volkes von Gott und seinem Gesetz, je mehr seine Verwerfung durch das göttliche Gericht offensichtlich wurde, um so mehr verschiebt sich der Glaube an das „wahre“ Israel und die Gottesherrschaft über dasselbe in eine unbestimmte Zukunft, in der sich die messianische Theokratie verwirklichen soll. Die Theokratie wird also bei den Propheten Gegenstand eines eschatologischen Glaubens.

Im Grunde ist es für den neutestamentlichen und urchristlichen Glauben nicht anders. „Zwar ist die Zeit erfüllet und das Reich Gottes herbeigekommen.“ (Marc. 1, 15.) Aber die letzte

religiöse Evidenz dieser Tatsache wird doch erst in die Erscheinung treten, wenn „der Menschensohn sitzen wird zur Rechten der Kraft und kommen wird in den Wolken des Himmels“. (Math. 26, 64.) Daher bleibt für den Christen die theokratische Gottesordnung (*πολίτευμα*) im Himmel „von dannen wir auch erwarten den Heiland Jesum Christum den Herrn, der unseren nichtigen Leib verklären wird, dass er ähnlich werde seinem verkärten Leibe nach der Wirkung der Kraft, mit der er alle Dinge sich unterwerfen kann“. (Phil. 3, 20f.) Die Erfüllung der theokratischen Gottesherrschaft vollzieht sich mit dem Ende alles Geschehens. Sie hat auch das Ende aller irdischen Herrschaftsverhältnisse zur Voraussetzung, die Unterwerfung aller Widersacher Christi einschliesslich des Todes. Und „wenn alles dem Sohne untertan sein wird, wird dieser sich dem Vater untertan machen, auf dass Gott sei alles in allem“. (I Cor. 15, 23 f.)

Ein so hoch gespannter, auf das Ende aller Geschichte gerichteter Glaube konnte es unter Umständen schwierig finden, die tatsächlichen, irdischen Herrschaftsverhältnisse, die doch auf einer ganz anderen Ebene lagen, religiös zu begründen. — Sicher ist, dass Christus in diesem Punkte sehr realistisch gedacht hat. Die auf Gewalt aufgebaute Rechtsordnung des Staates ist ganz anderer Art als die auf dem dienstbereiten Opferwillen gegründete Reichsgottesgemeinschaft. (Marc. 10, 42.) Zwar erkennt Christus die Rechtsgültigkeit der auf dem tatsächlichen und erweisbaren Machtbesitz beruhenden staatlichen Forderungen, „Gebet dem Kaiser, was des Kaisers ist“, aber diese Forderungen liegen ausser dem Kreise religiöser Verpflichtungen, sie berühren also nicht das, „was Gottes ist“. (Marc. 12, 7.) —

Allein wenn auch Christi Reich „nicht von dieser Welt ist“ (Joh. 18, 36) und darum darauf verzichtet, sich mit Gewalt zu behaupten oder durchzusetzen, so bedeutet die Anerkennung der Tatsache, dass die irdischen Reiche dieser Gewalt nicht entbehren können, keineswegs, dass die staatliche Zwangsgewalt dem Bereich des göttlichen Willens entzogen wäre. Sie beruht selbst wenn sie von den Menschen ungerecht angewandt wird, auf göttlicher Ordnung. So verfügt selbst Pilatus über sie nur, weil sie ihm von oben gegeben ist. (Joh. 19, 11.)

Mit voller Deutlichkeit hat Paulus diesen grundsätzlichen Gedanken im Römerbrief ausgesprochen. (Röm. 13, 1—5.) Alle Obrigkeit stammt von Gott, sie ist Gottes Dienerin (*διάκονος*)

insbesondere beim Vollzug der Strafgerechtigkeit. Sie führt das Schwert nicht umsonst. Wer sich ihr widersetzt, der widersetzt sich Gottes Ordnung. Darum soll man ihr des Gewissens wegen untertan sein. (Vergl. auch I. Petr. 2, 13—17, und Titus 3, 1.) — Entscheidend an diesen Ausführungen ist die Erklärung, dass die Obrigkeit Gottes Ordnung sei. Denn alle Obrigkeit gründet sich auf die ihr übertragene Macht, die sie, wenn nötig, mit Gewalt durchzusetzen berufen ist. — Diese Gewaltanwendung darf sie allerdings nur im Dienste der Gemeinschaft vollziehen. Denn der Dienst an der Gemeinschaft, das ist der Sinn und die Aufgabe der Obrigkeit. Die „*ordinata imperandi oboediendique concordia*“ erscheint als das Ziel aller staatlichen Gemeinschaft. (August. de C. D. XIX. 7.) Kann doch diese Gemeinschaft sich als solche nur behaupten, wenn die Autoritäts- und Gehorsamsverpflichtung gegenüber der Obrigkeit anerkannt wird und sich durchsetzt. In diesem Verhältnis spiegelt sich im menschlichen Gemeinschaftskreis die Unterordnung der Welt und der ihr eigenen Kräfte unter den gebietenden Willen Gottes. — Sowie Gott der „*gubernator totius universi*“ ist (Thomas v. Aquin), so übt die Obrigkeit in dem ihr zugewiesenen endlichen, menschlichen Gemeinschaftskreis ihr Regiment und darf dafür nicht nur menschliche, sondern auch göttliche Autorität beanspruchen, wenigstens solange und soweit sie Gottes Willen erfüllt.

An diesem Punkte ist nun allerdings auch die Grenze bezeichnet, die der staatlichen Autorität gezogen ist. Sie ist von Gott gewährleistet, sofern sie Gottes Ordnung darstellt, d. h. sofern sie das Gemeinleben nach dem Willen Gottes gestaltet. Allein ist mit dieser Forderung dem Staate nicht Unmögliches zugemutet? Zeigt nicht der tatsächliche Befund des politischen, sozialen, wirtschaftlichen Lebens überall Kräfte am Werk, die von Beweggründen der verschiedensten Art getrieben werden, nur nicht von religiösen? Scheint es nicht im Wesen des Staates zu liegen, dass der Wille zur Selbstbehauptung, der Wille, sein eigenes Recht und seine Sicherheit zu bewahren, in den Willen umschlägt, das auf Kosten anderer durchzusetzen, die seinem Machtwillen nicht gewachsen sind? Hat nicht Jakob Burckhardt Recht, der in seinen weltgeschichtlichen Betrachtungen dieses Machtstreben als das Böse schlechthin¹⁾ bezeichnet hat? — Wenn dem aber so ist, wie kann dann der Staat noch den

¹⁾ J. Burckhardt, Weltgeschichtliche Betrachtungen, 4. Aufl., S. 96.

Anspruch erheben, als Gottes Ordnung zu gelten? Muss nicht aber unter solchen Verhältnissen die staatliche Autorität als etwas durchaus fragwürdiges erscheinen?

Man kann diesen Fragen mit folgenden Überlegungen begegnen. Auch der Staat, der sich im Prinzip Gottes Willen und Ordnung entzieht, also ganz und gar säkularisiert ist, kann sich nach der Auffassung des Glaubens als geschichtliches Gebilde dem göttlichen Willen, der aller Geschichte das Ziel weist, d. h. der göttlichen Vorsehung nicht entziehen, er kann sich aber auch dem göttlichen Ordnungswillen selbst in der Verderbnis des *status naturae lapsae* nicht entziehen, insofern er doch irgendwie Ordnungsstaat sein muss und sein will. Als solcher repräsentiert er eine göttliche Idee, auch wenn er sie in seinem tatsächlichen Bestande höchst unvollkommen verwirklicht. Mit besonderer Klarheit hat Augustinus diesen Gedanken ausgesprochen, indem er darauf hinweist, dass das Daseinsrecht des Staates in der Wahrung des zeitlichen Friedens begründet sei. Sicher müsse selbst der Tyrann, der die Freiheit der ihm Unterworfenen unterdrücke, doch noch eine Art von Frieden herbeiführen, allerdings einen ungerechten Frieden. „Denn kein Laster ist so gegen die Natur, dass es die äussersten Spuren der Natur auszutilgen vermöchte“¹⁾. Selbst eine Räuberbande müsse in irgendeiner Form noch Frieden und Verständigung unter sich einhalten. Alle Kriege würden schliesslich in der Absicht geführt, zu einem Frieden zu gelangen. Eintracht und Frieden seien eben die in der menschlichen Natur selbst begründeten Ziele menschlichen Gemeinschaftslebens²⁾. Der Gedanke, den Augustinus mit diesen Ausführungen veranschaulichen will, ist dieser, dass der Staat seiner Natur nach Gemeinschaftswesen ist und daher eine Gemeinschaftsordnung verwirklichen muss, und sei es auf dem Wege eines erzwungenen Friedens. In der durch die Sünde verderbten und zerrütteten Welt ist die mit den Mitteln des Zwanges (als *poena et remedium peccati*) herbeigeführte Friedenssicherung die besondere Aufgabe des Staates.

Allein die Friedenssicherung dient einem weiteren Ziele. Sie will irgendwie ein Recht schaffen oder wahren. Somit wird

¹⁾ De Civit. Dei XIX, 12.

²⁾ s. Keussen, Betrachtungen über das Verhältnis der christlichen Ethik zu Staat und Kultur. Intern. kirchl. Zeitschr. 1915, S. 264.

der Staat zum Hüter der Rechtsordnung. Eine Gemeinschaftsordnung ist nicht möglich ohne eine Abgrenzung der Rechtsbefugnisse, die der Gemeinschaft gegenüber den Einzelnen, die ihr angehören, und wiederum die den Einzelnen gegeneinander zukommen. Solche Rechtsbefugnisse und damit Über- und Unterordnungsverhältnisse würde es nach der Meinung Augustins entsprechend der grösseren oder geringeren Vernunftbegabung auch dann im menschlichen Gemeinschaftsleben gegeben haben, wenn die durch die Sünde bewirkte Störung des menschlichen Lebensstandes nicht eingetreten wäre. — Das bedeutet aber, dass sich der Kirchenvater die stoische Naturrechtslehre zu eigen macht. Er überträgt sie auf die Schöpfungsordnung und setzt demgemäss voraus, dass es ein ursprüngliches sittliches Bewusstsein und dementsprechend auch eine Norm dieses Bewusstseins bei dem geschaffenen Menschen geben müsse.

Zur Entfaltung kommt diese Norm zunächst nur im religiösen Bewusstsein. Der von Gott geschaffene Mensch ist gebunden an die Gemeinschaft mit ihm und an sein Gebot. Indem er das Gebot übertritt, löst er sich aus der göttlichen Gemeinschaft und in diesem Augenblick zerfällt in seinem Bewusstsein die Klarheit der sittlichen Erkenntnis, die ihm zuvor eigen war. Er versucht nun sein Leben aus dem eigenen Willen zu gestalten, sein eigenes Recht zu schaffen. Doch diese Selbstbehauptung gegen Gott führt auch zur Isolierung gegen alle menschliche Gemeinschaft, d. h. die Zerstörung des religiösen hat auch die Zerstörung des sittlichen Gemeinschaftsgedankens zur Folge. — Der Mensch würde seine Menschlichkeit, d. h. seine religiöse und sittliche Naturanlage völlig verlieren, wenn nicht zunächst das Gewissen gegen die Zerrüttung des sittlichen Bewusstseins rebellierte. Das Gewissen sagt dem Menschen zwar nicht, was er soll, wohl aber macht es ihm deutlich, was er nicht soll. Der Mensch, der alle Grenzen überschreiten und keine Bindung mehr gelten lassen will, wird durch das Gewissen in diese Grenzen zurückverwiesen und daran erinnert, dass er ein Gebundener ist. — So fällt im Gewissen der Schatten des „eingeschriebenen Gesetzes“ (Röm. 2, 15) in das sittliche Bewusstsein des Menschen und verklagt und verurteilt ihn. — Doch immerhin mag er aus diesem Schatten auch die Konturen des Gesetzes zu erkennen versuchen, nur dass diese Konturen zwar Grenzen umschreiben, aber in ihrem Inhalt nicht zu bestimmen sind. —

Man hat versucht diesen Inhalt zu bestimmen, indem man die Gesetze des Dekalogs mit dem Naturgesetz gleichsetzte, hat dabei aber übersehen, dass es sich im Dekalog um ein geschichtlich überliefertes, durch prophetische Offenbarung übermitteltes Gesetz handelt, das somit seinem Ursprung nach nicht als ein a priori gültiges Vernunftgesetz angesprochen werden kann. Immerhin verdient der Gedanke erwogen zu werden, ob nicht die prophetische Klarstellung des sittlichen Gesetzes eine Aufhellung des sittlichen Bewusstseins in der Weise bedeuten könnte, dass es sich der naturrechtlichen Gemeinschaftsnormen in einer bestimmten geschichtlichen Situation bewusst wird. Die Vordergrundsmotive menschlichen Begehrens und Handelns, auf die in der Regel die Aufmerksamkeit ausschliesslich gerichtet ist, erscheinen unter der Wirkung solcher Aufhellung in einem Lichte, das sie ganz anders bewerten und beurteilen lässt. Die naturrechtliche Verpflichtung wird zum Massstab, an dem sie in ihrem Wert oder Unwert gemessen werden. — Es ist also wohl denkbar, dass diese im geschichtlichen Leben durchgehends überdeckt wird und nur in einer besonderen Lage von Berufenen aufgehellt und dann klar erkenntlich wird. — Auf der anderen Seite aber lässt sich nicht verkennen, dass mit dieser Möglichkeit schlimmster Missbrauch getrieben werden kann. Das Naturrecht geistert durch das geschichtliche, religiöse, soziale und politische Leben. Man hat diesen Geist angerufen, um höchst fragwürdige machtpolitische Ansprüche zu rechtfertigen, um ebenso fragwürdigen Verträgen unter Berufung auf ihre „Heiligkeit“ „ewige“ Gültigkeit zu sichern. Es ist leicht zu verstehen, dass dieser Missbrauch, der mit der Berufung auf das Naturrecht getrieben wurde, um damit eine zeitgeschichtliche Macht- und Rechtslage zu sanktionieren, das Naturrecht selbst verdächtig machen musste.

Im Zeitalter der Aufklärung versuchte man solcher Relativierung und zugleich machtpolitischen Ausnutzung des Naturrechts dadurch zu begegnen, dass man es in seiner reinen Form als Vernunftrecht darstellte. Zugleich glaubte man es damit von seiner kirchlichen Umklammerung befreien zu können. So wurde die Säkularisierung am deutlichsten vielleicht von Hugo Grotius vollzogen, der das Naturrecht aus der Natur des Menschen ableitet und seine Geltung eben darum für eine unbedingte erklärt, so dass es selbst dann Bestand hätte, wenn

man einräumte, es gäbe keinen Gott oder Gott bekümmere sich nicht um die menschlichen Angelegenheiten. (Etiamsi daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum aut non curari ab eo negotia humana) ¹⁾. — Grotius hält dabei, wie ersichtlich, an dem Gottesglauben und an dem Gedanken fest, dass die menschliche Natur und somit auch die Prinzipien des Naturrechts von Gott geschaffen seien. Aber nachdem sie einmal geschaffen, kann Gott sie nicht widerrufen. — Aus dem Naturrecht soll dann das *ius positivum voluntarium* abgeleitet und durch Vertrag festgelegt sein ²⁾.

Auf der fiktiven Grundlage einer überall gleichen und zugleich freien menschlichen Natur hat nun auch Rousseau und im Anschluss an ihn Kant das Recht und den Staat aufgebaut. Vermöge dieser Gleichheit müssen vor dem Gesetz alle als gleich betrachtet werden, und um dieser Gleichheit willen hat das Gesetz die Freiheit eines jeden zu achten, soweit diese Freiheit mit der Freiheit aller anderen zusammen bestehen kann. — Damit entfällt der Gedanke, dass der Staat im Prinzip zur göttlichen Schöpfungsordnung gehöre; er ist menschliche Schöpfung ³⁾ und im Rahmen dieser Schöpfung wird dann die Rechts- und Staatsbildung auf die formale und zunächst negative Aufgabe beschränkt, den ursprünglichen Rechts- und Machtbereich der Einzelnen gegeneinander abzugrenzen. — Und was ist hier von dem Naturrechtsgedanken noch übrig geblieben? — Nichts anderes als die ideale Aufgabe, eine gesetzliche Ordnung aufzubauen, die dazu bestimmt ist, das Eigenrecht der von ihr befassten Individuen zur Übereinstimmung zu bringen. Das Naturrecht erschöpft sich hier in dem Gedanken einer formalen Demokratie. — Kein Wunder, dass die Dürftigkeit dieser Aufgabe dahin geführt hat, auf die naturrechtliche Begründung des Rechts- und Staatsgedankens überhaupt zu verzichten und dem Rechtspositivismus die Bahn frei zu machen. — Die Folge davon aber ist, dass der Staat entweder zum Geschäftsführer der Zweckinteressen einzelner Individuen, Gruppen, Verbände erniedrigt wird, oder dass er, wo dieser individualistische Staatsbegriff abgelehnt wird, als ein Kollektivum erfasst wird, wie

¹⁾ De iure belli ac pacis. Prolegomena.

²⁾ Vergl. hierzu E. Kassirer, Naturrecht und Völkerrecht im Lichte der Geschichte und der systematischen Philosophie, S. 96 ff.

³⁾ Rousseau, Gesellschaftsvertrag, I. Kap. 6, II. Kap. 6 u. 7.

das insbesondere Hobbes getan hat, indem er den Staat dem Absolutismus des Monarchen überantwortete und die Rechte aller andern ausstrich, oder, wie das heute in Russland der Fall ist, als ein Kollektivum, dessen Träger wenigstens in der Fiktion die unpersönliche Masse ist.

Was ist nun am Ende dieser Entwicklung und in der Rechts- und Staatskrise, in der wir heute in aller Welt leben, über den Wert und die Gültigkeit des Naturrechts zu sagen? — Ist dieses dadurch fragwürdig geworden, dass es im römischen Katholizismus überdeckt erscheint, von den Machtforderungen einer Rechtskirche, die als Rivalin des Staates für sich eine zum mindesten indirekte Souveränität auch auf dem Gebiete des politischen und wirtschaftlichen Lebens fordert? — Wird die Gültigkeit des Naturrechts dadurch illusorisch, dass es als Vernunftrecht eine abstrakte Gleichheit konstruiert, die niemals im Leben vorhanden ist? — Und wenn man beide Fragen verneint, was bleibt dann vom Vernunftrecht? — Die Einsicht, dass es keine Transformationsformel gibt, um seine Prinzipien auf die Verhältnisse der geschichtlich realen Welt anzuwenden? — Die resignierte Erkenntnis, dass auch der katholische Ethiker nicht in der Lage ist, ein ausgeführtes System des Naturrechts zu bieten ausser in der Fassung, die seine Relativierung in einer Welt notwendig macht, die in weitem Umfang von einer ganz anders gerichteten Eigengesetzlichkeit ökonomischer und politischer Art beherrscht ist? — Schliesslich der Verzicht auf die Möglichkeit mit dem Naturrechtsgedanken als einem Ferment des sozialen, politischen und wirtschaftlichen Lebens zu arbeiten und sich auf die von E. Brunner geäusserte Meinung ¹⁾ zurückzuziehen, das relative Naturrecht sei „gar kein Gesetz, sondern nichts anderes als die gesetzlich nicht zu fassende Notwendigkeit, das absolute Naturrecht der sündigen Wirklichkeit anzupassen“. — Wenn aber diese Notwendigkeit besteht, so auch irgendwie die Möglichkeit, das ideale Recht, das im Naturrecht begriffen ist, zu praktischen Forderungen zu verdichten, dem Reiche Gottes innerhalb einer der Selbstsucht in jeglicher Form verhafteten Welt die Wege zu bereiten.

Denn das Naturgesetz als Schöpfungsordnung soll die Ordnung des Reiches Gottes zur Darstellung bringen. Das Reich

¹⁾ Das Gebot und die Ordnungen, S. 606.

Gottes aber ist im menschlichen Lebenskreise die in dem Willen Gottes begründete Gemeinschaftsordnung. Denn nur in der Gemeinschaft (Ehe, Volksgemeinschaft, Staatsgemeinschaft, die verschiedenen Arten der Kulturgemeinschaft) kann sich der Mensch entfalten und nur aus der Gemeinschaft kann der Einzelne hervordringen und in ihr sich bilden. Das bedeutet die Suprematie der Gemeinschaft und des Gemeinschaftswillens über den Einzelnen. Das bedeutet die organische Gemeinschaftsauffassung, wie sie Aristoteles als Grundforderung des politischen Lebens entwickelt, wie sie aber auch Paulus als Grundverfassung der christlichen Gemeinde im Sinne ihrer religiösen Verbundenheit mit Christus und dann auch ihrer einzelnen Glieder untereinander dargestellt hat. I. Cor. 12, 12 ff. — Das bedeutet ferner die Verpflichtung zu gegenseitiger Dienstbarkeit, wie sie unter den sittlichen Forderungen Jesu an erster Stelle steht. (Math. 20, 26 ff., Marc. 10, 43 ff.) — Man kann das Verhältnis, in das die Einzelnen sich zueinander und zu den übergeordneten Gemeinschaftskörpern gestellt sehen, auf allgemeine Formeln bringen, wie das etwa in der Umschreibung der Gerechtigkeit durch Ulpian geschehen ist, sie sei der beständige Wille, einem jeden das Seinige zukommen zu lassen (*perpetua voluntas ius suum unicuique tribuendi*)¹⁾, oder auch in der Forderung des Evangeliums „alles, was ihr wollt, dass euch die Leute tun, das tut auch ihr ihnen“. (Math. 7, 12.) — Wenn hier sowohl die Rechtsformel Ulpians, die von der kirchlichen Tradition übernommen wurde, wie die Forderung des Evangeliums an den Willen appellieren, so erhellt daraus, dass das Naturrecht ein ideales Recht, eine sittliche Formel ist, die erst das richtige Recht schaffen soll, nicht aber gültiges Recht, das schon besteht. Wer gegen das Naturrecht den Einwand erhebt, es sei kein Recht, weil es nicht die Merkmale einer positiven Rechtssatzung aufweise, wie das H. Steubing tut²⁾, der hat den Sinn des Naturrechtes nicht verstanden, wobei allerdings zugestanden werden muss, dass römisch-katholische Theologen und Kirchenrechtslehrer das Naturgesetz oft genug wie eine positive Rechtssatzung behandeln und dadurch diesem Miss-

¹⁾ So auch Augustinus, *de Civit. Dei* XIX, 4. Thomas von Aquin, *S. theol.* II, q. 58 a. i. Vgl. hierzu Jos. Mausbach, *Naturrecht und Völkerrecht*, Freiburg 1918.

²⁾ H. Steubing, „*Naturrecht und natürliche Theologie im Protestantismus*“, 1932, S. 25 ff.

verständnis Vorschub leisten ¹⁾. — Man kann das Naturrecht als eine Idee bezeichnen, so wie Kant unter der Idee eine der Vernunft gestellte Aufgabe erblickte, die Totalität der Verstandesbegriffe in eine systematische Einheit zusammenzufassen. So wie sich die Durchführung dieser logischen Aufgabe mit Rücksicht auf die nie zu erreichende Vollständigkeit der Erfahrung als unmöglich erweist, so erscheint noch viel mehr das ideale Naturrecht als die praktisch nicht zu bewältigende Aufgabe, die Ordnungen des sozialen, politischen, wirtschaftlichen Lebens der in der Schöpfungsordnung angelegten Idee des Reiches Gottes zu unterwerfen. — Denn der tatsächliche Befund der geschichtlichen Welt zeigt uns die Verkehrung der göttlichen Gerechtigkeitsordnung durch Selbstsucht, Gewalt und rücksichtslose Machtpolitik im wirtschaftlichen und politischen Leben, zeigt uns, wie unpersönliche Mächte (die Technik und das Kapital) den Menschen in den Dienst sittlich völlig entleerter Ordnungen zwingen.

Von diesem tragischen Schicksal ist nun auch der Staat betroffen. Seiner Idee nach soll er die im göttlichen Schöpfungs willen gegründete Gemeinschafts- und Gerechtigkeitsordnung darstellen. Setzt man dabei voraus, dass sich die Staatsbildung parallel mit der Sippenbildung; der Bildung artverwandter Volksgemeinschaften vollzieht, so würde der Gedanke, dass die Artformung der Völker im Willen der göttlichen Schöpfung und Vorsehung beschlossen liegt, zu der Folgerung führen, dass der Gemeinschafts- und Rechtsgedanke sich zunächst in dieser artgebundenen Formung zu verwirklichen habe. Es besteht kein Zweifel, dass Forderungen dieser Art sowohl im religiösen Stammesglauben Israels wie auch bei anderen Völkern eine grosse, ja oft entscheidende Rolle spielen. Allein das geschichtliche Bild der Volks- und Staatsbildung entspricht keineswegs dieser naturrechtlich wohl begründeten Forderung. Schon Augustin hat der Eroberungs- und Machtpolitik der Grossstaaten

¹⁾ So erklärt Thomas von Aquin das Naturrecht als „*lex promulgata*“ indem „*Deus eam mentibus hominum insernit naturaliter cognoscendam*“. S. theol. II. 1. 9. 90. a. 4. — Zu den naturrechtlich begründeten Sätzen rechnen mittelalterliche Theologen die Lehre *quod papa universalis monarcha totius populi Christiani et de iure totius mundi*, s. O. Gierke, Genossenschaftsrecht, S. 522, Anmerk. 12, u. l. c. 533, „unmittelbar aus dem *ius divinum* wird ein menschliches Verfassungsideal abgeleitet, welches dem Postulat der Einheit in durchgreifender Weise durch die Souveränität der Kirche genügt“.

mit stärksten Vorbehalten gegenübergestanden und gemeint, „wenn Ruhe und Gerechtigkeit der Nachbarn keinen ungerechten Anlass zur Kriegsführung geboten hätten, so würden unter glücklicheren menschlichen Verhältnissen alle Reiche ihrem Umfange nach zwar klein sein, sich aber einträchtiger Nachbarschaft erfreuen“¹⁾. — Bekanntter noch ist seine emphatische Frage: „Was sind nach dem Fortfall der Gerechtigkeit die Weltreiche anders als grosse Räuberbanden²⁾?“ Die tiefe Abneigung des christlichen Ethikers gegen das Gewaltwesen des Staates spricht sich in diesen Äusserungen aus. — Und doch weiss auch Augustin, dass der Staat sich gar nicht behaupten, dass er auch das Recht und den Frieden nicht wahren kann ohne Gewaltanwendung. Im Sündenstande, in dem die Menschheit lebt, ist sie eben notwendig als „poena et remedium peccati“. Soweit muss und wird auch der Christ, wie das schon Paulus getan, die Unumgänglichkeit der Gewaltanwendung anerkennen. Denn sie bedeutet die Sicherung des Rechts, des Friedens, die Eindämmung des Bösen. Insofern ist sie das von Gott zugelassene Mittel, die Rechts- und Gemeinschaftsordnung aufrecht zu erhalten. — Allein mit der Anerkennung, dass der Staat um seiner Selbsterhaltung willen notwendig zur Gewaltanwendung schreiten muss, ist nun keineswegs jede Art von Gewaltpolitik durch ihn zu rechtfertigen. Hier stellt sich das Naturrecht als eine von Gott dem Gewissen der Staatsmänner gewiesene Schranke dar. Allerdings mag eine gewissenlose imperialistische Politik diese Schranken bedenkenlos überschreiten. Aber Gewalt kann wohl Recht schützen, aber kein Recht schaffen und so verbleibt im Hintergrund solcher Eroberungspolitik eine Reihe von ungelösten Fragen, die man am Ende des Weltkrieges teilweise wenigstens durch Schaffung eines Minderheitenrechts aus dem Wege zu räumen suchte. Dass man aber dieses Minderheitenrecht zu schaffen sich gedrungen fühlte, mag als ein Beweis dafür gelten, dass auch der Gewaltwille des Staates gebunden ist, letzte Rechte des Volkstums zu achten.

¹⁾ De Civ. IV, 15.

²⁾ L. c. IV, 4. J. Scholz, „Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustins de civitate Dei,“ nennt diesen Satz „ein reguläres Todesurteil über den Staat“ (S. 102), wogegen H. Reuter, Augustinische Studien S. 138 ff., ihm nur einen hypothetischen Charakter beimisst, wobei er im Rechte sein dürfte.

Indessen ist mit diesem Hinweis nur ein Sonderfall gegeben, an dem die naturrechtliche Bindung des Staates, wenn er Recht zu schaffen oder zu vertreten hat, deutlich wird. Solche Bindungen bestehen für die völkerrechtlichen Beziehungen, sie bestehen gegenüber den Körperschaften und Verbänden, gegenüber den Einzelpersonen, die dem Staate eingegliedert sind. Gewiss sind diese Bindungen oft genug ausser acht gelassen worden, was aber nicht ihre Ungültigkeit oder Fragwürdigkeit, sondern nur die Tatsache beweist, dass gewissenlose Politiker eine gewissenlose Politik betreiben. — Zwar hat man gemeint, dass gerade ihr Verhalten das eigentliche Wesen des Staates und aller Politik offenbare. Im Streben nach Selbstbehauptung und Macht äussern sich menschliche Überheblichkeit und Sünde. So sei denn der Ursprung des Staates in der Sünde zu suchen, und die Geschichte aller Staaten bringe ihren sündigen Ursprung immer wieder zum Ausdruck¹⁾. Was an dieser Geschichtskonstruktion einzelner Theologen und Schwärmer richtig ist, ist die Beobachtung, dass die Macht des Bösen sich im Leben aller Staaten und ihrer Geschichte mit vervielfachter Gewalt kundgibt, unrichtig aber ist, dass das im Prinzip des Staates selbst schon liege. Das widerspricht sowohl der Auffassung des neuen Testaments, auf die wir in dieser Erörterung schon verwiesen haben, würde aber auch die bedenkliche Folgerung in sich schliessen, dass kein Christ mit gutem Gewissen am Staatsleben sich beteiligen könnte. — Wir sehen daher von einer weiteren Erörterung dieses Problems hier ab und wenden uns der Frage zu, welche Grenzen den Machtansprüchen des Staates gezogen sind.

Diese Machtansprüche begreifen zunächst in sich die Regelung und Ordnung des Lebens des ihm eingegliederten Staatsvolkes innerhalb der dem Staate gezogenen politischen Grenzen. Sie greifen über diese Grenzen hinaus, soweit eine Reihe von Rechtsansprüchen des Staates durch Vorträge auch in fremdem Staatsgebiet gesichert werden. Im ganzen endet aber die souveräne Macht des Staates an seinen Grenzen; sie kann sich über diese hinaus nur mittelbar noch äussern, soweit sie mit Hilfe der vertraglich zugesicherten Unterstützung anderer

¹⁾ So insbesondere Augustinus de Civ. Dei. XV, 28 XV, 1 ff., XIX, 12 und 15, sowie anderwärts. Auch von mittelalterlichen Päpsten, wie Gregor VII., wird der Ursprung des Staates aus der Sünde gelehrt.

Staaten geltend gemacht werden kann. Der Souveränität des Staates sind nun auch die Kirchen, die in dem ihm eigenen Gebiet ihren Bestand haben, unterworfen. Das bedeutet zunächst, dass die Mitglieder der Kirchen als Bürger dem Staate und der ihn vertretenden Obrigkeit Gehorsam schulden und zur Befolgung seiner Gesetze verpflichtet sind. — Darüber hinaus haben aber auch die Kirchen als rechtliche Organisationen, insbesondere als Körperschaften des öffentlichen Rechts, den für sie erlassenen Gesetzen und Verwaltungsvorschriften des Staates Folge zu leisten. Weiter kann sich der Staat bestimmte Rechte bei der Berufung oder Wahl der kirchlichen Führer oder Beamten, der Bischöfe, Pfarrer, sowie der Lehrer an den theologischen Lehranstalten vorbehalten. In der Regel wird allerdings bei der Festlegung dieser Rechte das ausschliesslich politische Interesse des Staates hervorgehoben, sich der Loyalität der kirchlichen Beamten zu versichern, während im übrigen die Freiheit der Wahl oder Berufung nicht angetastet werden soll. Vielfach übt der Staat auch ein Aufsichts- und Ernennungsrecht an den kirchlichen Lehranstalten oder theologischen Fakultäten aus. — Es sind im ganzen sehr weitgehende Rechte (*iura circa sacra*), die der Staat über die seinem Souveränitätsbereich einbezogenen Kirchen ausübt. Im einzelnen mögen sie allerdings weiter oder enger gefasst werden. Der Staat kann, insbesondere in den Ländern, wo die Trennung von Staat und Kirche durchgeführt ist, auf die Ausübung dieser Rechte mehr oder weniger ganz verzichten und die Kirchen sich selbst überlassen. Eine völlig unbegrenzte Freiheit wird er ihnen allerdings schwerlich einräumen können und wollen. Das Recht, gegen soziale oder politische Störungen einzuschreiten, die von den Kirchen veranlasst sind, wird er sich immer vorbehalten. — Die Frage ist nun, ob die hier geschilderte Verbundenheit von Staat und Kirche schon als Staatskirchentum bezeichnet werden kann und ob eine solche Verbundenheit von seiten der Kirche erwünscht oder erträglich ist?

Eine eindeutige Antwort auf diese Frage wird sich kaum geben lassen. Die Übergänge sind hier fliegend d. h. der Einfluss des Staates auf die kirchliche Verwaltung wie auf die kirchliche Lehrverkündigung ist von wechselnder Stärke. Dort wo der Staat religiös und weltanschaulich durchaus neutral ist, wo er auch in den von ihm verfolgten Staatszielen ganz und

gar säkularisiert ist, wird er den Kirchen zumeist weitgehende Freiheit in ihrer Lebensgestaltung belassen. So erwünscht dieser Zustand auch für die Kirchen sein mag, denen auf diese Weise eine weitgehende Freiheit ihres inneren Lebens geboten wird, so sehr ist er zumeist ein Symptom der Schwäche des tatsächlichen Lebens, das sich in den Kirchen abspielt. Man lässt sie in Ruhe, weil man sie nicht mehr fürchtet, insbesondere von ihnen nicht mehr die Entfaltung revolutionärer Kräfte fürchtet. — Andererseits wird der Staat, dem ein starkes Selbstbewusstsein und ebenso ein starkes Bewusstsein der ihm eigenen Sendung eigen ist, versuchen, auch die Kirche sich irgendwie einzugliedern. Er schützt die Kirche, aber er fordert als Gegengabe, dass die Kirche die Interessen des Staates vertrete, dass dem Staatsoberhaupt mit religiöser Ehrfurcht begegnet werde, weil es sein Amt im Namen Gottes führe, dass das Volk zum willigen Gehorsam gegen die Obrigkeit erzogen werde, kurzum dem Staate und den Staatspflichten soll durch die Kirche eine religiöse Sanktion zuerteilt werden. Das kann unter Umständen eine frivole Zumutung darstellen, wenn im Staatswesen und der es vertretenden Obrigkeit keinerlei religiöse Verantwortung mehr spürbar ist. Es kann aber auch in solchen staatskirchlichen Forderungen sich eine Verbindung von Staat und Kirche auswirken, die den vollen Ernst des Gedankens begriffen hat, dass die staatliche Gemeinschaft, wenn sie Bestand haben soll, religiös unterbaut werden muss.

Die Möglichkeit der Vorherrschaft der Kirche über den Staat ist uns infolge der modernen Staatsentwicklung ein fernliegender Gedanke geworden, den wir uns im Bereich der abendländischen Welt nur noch an geschichtlichen Beispielen — an der Machtpolitik mittelalterlicher Päpste, an dem unter Calvins Einfluss stehenden theokratischen Staatswesen in Genf — deutlich machen können. Allein diese geschichtlichen Beispiele, ebenso wie grundsätzliche Erwägungen aus dem Wesen des christlichen Glaubens und der christlichen Gemeinschaft, müssen uns davor warnen, den Weg einer Verstaatlichung der Kirche zu beschreiten. Denn dieser Weg führt dazu, die sittlichen Forderungen des Evangeliums und das Liebesgebot der Kirche mit dem Charakter von Zwangsgesetzen zu umkleiden, d. h. ihr Wesen, das sich nur in der Freiheit darstellen kann, zu verfälschen, es führt dazu, die Teilnahme am Kultus, die Sonntags-

heiligung durch Strafen zu erzwingen und damit die Bekundung der Frömmigkeit nur zu leicht widerlicher Heuchelei auszuliefern. Diese Verwandlung der Kirche in einen Kirchenstaat muss die Kirche in die schlimmste Versuchung hineinführen, die dem Staat begegnen kann, das Machtstreben zum Selbstzweck zu machen und dem dämonischen Willen zu verfallen, sich die „Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit“ zu unterwerfen. Die Besinnung der Kirche auf ihr Wesen wird sie also davor bewahren, Machtpolitik zu treiben. Sie soll sich „dieser Welt nicht gleichmachen“, sondern sich dessen bewusst bleiben, dass ihre Gemeinschaft gebunden ist durch die Liebe Christi, die allein ihr Leben begründet. Darum ist ihre Aufgabe, das Werk Christi, das Werk der erlösenden Liebe fortzusetzen, indem sie wie ihr Herr und Meister den Brüdern dient und für sie sich opfert. In solchem Liebesdienste wird sie dem Reiche Gottes die Wege bereiten, zwar nur in den Grenzen ihres menschlichen Vermögens, aber doch als eine Verheissung künftiger Vollendung. Denn auch die Kirche Christi bringt den Gemeinschaftsgedanken in seiner religiösen Tiefe und Kraft nur zu menschlich unvollkommener Darstellung — wie wäre es sonst möglich, dass sie in so viele Kirchen geteilt wäre? — aber trotz ihrer Zerteilung bringt sie den Gedanken der Verbundenheit aller Menschen, aller Völker in Gott und Christus für den Gläubigen zu zwingendem Ausdruck. In dieser ökumenischen Verbundenheit des christlichen Glaubens und der christlichen Liebe soll die Kirche dem universalen Menschheitsgedanken, wie er in Schöpfung und Erlösung begründet ist, dienen und die Befangenheiten aller nur menschlichen Organisationen (und solche sind auch in ihrer rechtlichen Organisation, in ihrer geschichtlich gebundenen Form die christlichen Kirchen) überwinden helfen. Es scheint mir eines der dringendsten Anliegen der Kirche Christi, diese ihre Aufgabe gerade in der gegenwärtigen politischen Lage weiterhin zu bekennen. Stockholm und Lausanne dürfen für sie nicht geschichtliche Episoden sein, sondern müssen Verheissungen für die Zukunft bleiben.

Diese Besinnung auf die besonderen Aufgaben der Kirche mag nun an dieser Stelle noch einmal zum Anlass werden, der besonderen Aufgabe des Staates und ihrer Begrenzung zu gedenken. Genau so wenig wie die Kirche berufen ist, zu ihren Gunsten, d. h. um sich eine irdische Machtstellung zu sichern,

Politik zu treiben, genau so wenig steht es dem Staate zu, aus seiner irdisch-politischen Sphäre hinauszutreten und auf das Gebiet des religiösen Glaubens und des Kultus überzugreifen (*ius in sacra*). Hier liegen die Grenzen der staatlichen Souveränität offen zutage, mögen diese Grenzen auch oft genug überschritten worden sein, wie schon die Tatsache der einstigen Gültigkeit des Grundsatzes bezeugt „*cuius regio, eius et religio*“.

— Wer diesen Grundsatz ablehnt — und wir müssen ihn als Christen ablehnen —, für den kann es keinen totalen Staat geben. Denn die religiösen Bindungen haben ihr Recht und ihre Verpflichtung zwischen Gott und der Einzelseele und weiter zwischen dem Einzelnen und der kirchlichen Gemeinschaft, der er angehört. Sie liegen, ursprünglich wenigstens, ausser dem Umkreis des Politischen. In ihrer Auswirkung können sie dann allerdings auf das Gebiet des sozialen und sittlichen Lebens, unter Umständen auch auf das Gebiet der Politik übergreifen. Denn der religiös Gebundene wird überall unter der Verantwortung des Gewissens, d. h. unter der Verantwortung gegen Gott handeln, auch wo er wirtschaftliche oder politische Entscheidungen zu treffen hat. Hier nun begegnen sich die religiöse und politische Gewissensbindung. — Denn auch der Staat kann mit Recht fordern, dass sich der Einzelne „um des Gewissens willen“ ihm eingliedert, dass er seine Ordnung und die Autorität seiner Gesetze anerkenne. Wie weit nun der Ordnungswille des Staates sich erstreckt, welche Gebiete er für sich in Anspruch nimmt, das lässt sich schwerlich von vornherein festlegen und bestimmen. Die zeitgeschichtliche Lage und die aus ihr erwachsene politische Willensbildung werden sich je nachdem für ein lockeres oder für ein straffes Regiment entscheiden. So kann es geschehen, dass ein liberales Zeitalter das kulturelle und wirtschaftliche Leben in weitestem Umfang sich selbst überlässt, wohingegen ein absoluter Staatswille auch diese Lebensgebiete sich einzugliedern trachtet. Nur darf er dabei nicht vergessen, dass sich die eigentlich schöpferische Leistung auf diesen Gebieten nicht organisieren lässt. — Was aber der Staat um seiner Selbsterhaltung willen in keinem Fall aus der Hand geben darf, ist die Macht über das rechtliche und damit zu einem guten Teil auch über das soziale und sittliche Leben. Allein er würde den Sinn dieser Machtanwendung verkennen, wenn er glaubte, dass sie ganz seiner Willkür über-

lassen wäre. Wo das geschieht — es geschieht nur zu oft —, verfällt der Staat der Dämonie des Machtgedankens. — Auch der Staat bleibt Glied in Gottes Ordnung, und nur insofern er es bleibt, *ist* er „Gottes Ordnung“. Darum hat er aus Gottes Recht, aus der Idee des Naturrechts (s. oben S. 27 ff.), immer wieder die Richtlinien seines politischen, rechtlichen und sozialen Handelns zu entnehmen. In einer Welt, die der Sünde verfallen ist und eben darum von ganz anderen Beweggründen geleitet wird, eine fast unlösbare Aufgabe! Und doch eine Aufgabe, die allen im Staate und für den Staat Verantwortlichen immer wieder zugedacht ist. Allerdings bedeutet diese Verantwortung nicht nur Verantwortung für den Staat als solchen und für die Volksgemeinschaft in ihrer geschichtlichen Erscheinung, Verantwortung für den Berufskreis und dessen tägliche Arbeit, sie bedeutet im eigentlichen Sinne Verantwortung vor Gott, dem die zur Staatsführung Berufenen Rechenschaft schulden für ihre Verwaltung. Denn zuletzt hat auch der Staat, wenn auch mit anderen Mitteln wie die Kirche, dem Reiche Gottes die Wege zu bereiten. Nur ist sein Dienst wesentlich darauf beschränkt, dem Unrecht zu wehren und jedem zu seinem Recht zu verhelfen. Er ist also Repräsentant der Gerechtigkeit. Darauf beruht seine moralische Autorität und seine Würde. Sofern aber die Gerechtigkeit, die er vertreten soll, aber durchaus nicht immer vertritt, in Gottes Willen begründet ist, hat der Staat einen religiösen Beruf zu erfüllen. *Wie* er ihn erfüllt, das untersteht dem Urteil der Geschichte und über dieses hinausgreifend dem Urteil des göttlichen Gerichts.

Daran zu erinnern, ist zur gegebenen Zeit, in der das Gewissen das gebieten sollte, Pflicht der Kirche, eine Pflicht, der sie nicht in pharisäischer Selbstüberhebung, sondern einfach als Anwalt Gottes nachzukommen hat. Schon aus diesem Grunde wäre eine Staatskirche, die vom Staate ganz für seine Interessen in Anspruch genommen wird, dem bedenklichen Verdacht ausgesetzt, sie bringe unter Umständen den moralischen Mut nicht mehr auf, der in dem Bekenntnis liegt: „Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen.“ — Zu solchem moralischen Wächteramt ist jedoch nur *die* Kirche berufen, die in jeder Weise vor dem Zweifel geschützt ist, als verfolge sie damit eigene Machtinteressen. Im übrigen wird es auch ein seiner sittlichen Würde bewusster Staat nur begrüßen können, wenn

neben ihm eine Kirche steht, die auf diese Würde ebenso bedacht ist wie er selbst und dafür, wenn es nötig ist, auch Zeugnis ablegt. — Doch dieses sittlich-religiöse Wächteramt der Kirche mag im allgemeinen sich als eine gelegentliche Aufgabe darstellen, die ihr in politisch und sozial gespannten Zeitverhältnissen zufällt, wesentlicher als dieses mehr dem Charakter einer Gesetzeskirche entsprechende Amt ist ihre Bewährung in dem ihr eigenen Lebenskreis, in welchem sie in Glaube und Liebe das Erlösungswerk Christi fortzusetzen hat, auf dass eine neue Welt, eine neue Menschheit werde, für welche „die Liebe ist das Band der Vollkommenheit“. (Kol. 3, 14.)

Karlsruhe.

RUD. KEUSSEN.
