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

Band: 34 (1944)

Heft: 1-2

Artikel: Katholische und protestantische Staatsbegründung

Autor: Küry, Urs

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-404191

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: 15.07.2025

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

Katholische und protestantische Staatsbegründung[1])

Vorgänge der letzten Jahre wie die Verfolgung der Kirche in Russland oder der Kirchenkampf im nationalsozialistischen Deutschland haben nicht nur die breite Öffentlichkeit, sondern auch die Theologie vor die Notwendigkeit gestellt, sich zwecks einer gründlichen Abklärung des Verhältnisses von Staat und Kirche erneut zu besinnen auf die Frage nach Ursprung, Wesen und Ziel des Staates.

Eine unabsehbar grosse Literatur ist in den letzten Jahren zu dieser Frage erschienen: Konferenzen von Theologen und Fachgelehrten wurden abgehalten, eine Unsumme neuer Theorien und Hypothesen wurde aufgestellt, aber auch die alten, klassischen Lehren vom Staate wurden wieder zu Ehren gezogen und für die heutige Zeit fruchtbar zu machen versucht. Dabei hat es sich gezeigt, dass alle neueren und älteren Staatstheorien sich im wesentlichen auf zwei Grundformen zurückführen lassen, die wir summarisch als die «katholische» und die «protestantische» bezeichnen können. Mögen sich in der katholischen wie vor allem in der protestantischen Theologie auch sehr verschiedene Begründungsweisen vorfinden, deren Voraussetzungen sich zum Teil weitgehend widersprechen, so lassen sich, wenn wir auf die Hauptlinien sehen, die beiden Auffassungen doch klar voneinander abgrenzen. Und lediglich diese Hauptlinien sollen hier zur Darstellung kommen.

Da wir aber an der Frage nach Recht und Grund des Staates nicht nur «akademisch» interessiert sind und uns darum mit einer rein theoretisch-abstrakten Darstellung der beiden Staatslehren nicht begnügen können, sondern allen Anlass haben, den Problemkreis «Staat», wie er sich uns Christen stellt, im Zusammenhang unserer heutigen Weltlage zu erörtern, möchten wir das zu besprechende Thema von Anfang an in eine konkrete Beziehung setzen zu dem Staate, der im engeren Sinne der unsrige ist, nämlich zur schweizerischen Eidgenossenschaft. Wir werden dann am Schluss versuchen, von *dieser* konkreten Beziehung aus Antwort zu geben

[1]) Vortrag, gehalten am 7. November 1943 an der christkatholischen Akademikertagung in Olten.

auf die Frage, welches der Ort und die Stellung des Staates — im Blickfeld der christlichen Kirche — ist und sein muss.

I.

Der deutsche Soziologe Max Weber [1]) hat das Wort geprägt, dass die erste «Eidgenossenschaft» der Weltgeschichte das Volk Israel war. Israel war allerdings eine Eidgenossenschaft besonderer Art, es war die Eidgenossenschaft Gottes. Das heisst: die israelitische Eidgenossenschaft beruhte nicht auf einem Zusammenschluss von Menschen zur Verteidigung ihrer Rechte und Freiheiten. Sie wurde überhaupt nicht von Menschen geschlossen, sondern *Gott* hat diese Eidgenossenschaft gestiftet, indem er sich diesem Volke als Bundesgenossen anbot. Als Israel sich dieses Bundes unwürdig erwies, da hat Gott seinen Bund zwar nicht aufgelöst, sondern ihn erneuert und erweitert in Christus: Gott schuf auf der Grundlage des alten den *neuen Bund* als die Eidgenossenschaft derer, die durch die Taufe und den Glauben an Jesus Christus in einem neuen Sinn das Volk Gottes, nämlich die Gemeinde Christi bilden sollten, die ihren Bestand einzig in ihrem Herrn hat. Diese Eidgenossenschaft des alten und neuen Bundes ist eben darum einzig; d. h. es gibt sonst kein Volk auf Erden und auch keinen Staat, der den Anspruch erheben könnte, in der Bundesgenossenschaft Gottes zu stehen. Es gibt und wird niemals geben eine heilige schweizerische Eidgenossenschaft, eine «ewige» Schweiz, wie schon gesagt worden ist, so wenig es ein heiliges Europa oder einen heiligen Völkerbund geben wird.

Unsere Väter zur Zeit der Gründung der Eidgenossenschaft haben das offenbar besser gewusst, als es heute viele unserer Miteidgenossen zu wissen scheinen. Für sie war — und so ist es für alle besonnenen Eidgenossen bis auf den heutigen Tag geblieben — die schweizerische Eidgenossenschaft eine durch und durch *weltliche* Sache. Nicht umsonst ist sie den Mächten der damaligen Zeit als eine Schöpfung menschlichen Trotzes erschienen. Dass der Eidgenossenschaft von Anfang an jeder «sakrale» Charakter fehlte, das wird am deutlichsten, wenn wir einen Vergleich ziehen mit der Entstehungsgeschichte des niederländischen Volkes. Auch die Niederlande sind entstanden als Eidgenossenschaft, nämlich als

[1]) Vgl. zum folgenden: Alfred de Quervain: Der christliche Sinn der Eidgenossenschaft. Basel 1941.

Bund von Provinzen, die um ihre Freiheit kämpften. Mag dieser Kampf ursprünglich auch weithin um die politische und wirtschaftliche Freiheit geführt worden sein, so wurde er unter dem Einfluss Wilhelms von Oranien mehr und mehr ein Kampf um die Freiheit des Evangeliums gegen die spanisch-katholische Fremdherrschaft, und dieses christlich-protestantische Element hat dem Bund der niederländischen Provinzen auf die Dauer erst seine Durchschlagskraft gegeben. Demgegenüber hat die schweizerische Eidgenossenschaft, wie schon der Wortlaut des Bundesbriefes zeigt, einen viel weltlicheren, bescheideneren Ursprung, und sie hat diesen weltlichen Charakter bewahrt bis auf den heutigen Tag. Die Eidgenossen schliessen sich zusammen zum Schutz ihrer angestammten irdischen Rechte und Freiheiten gegen die Tyrannei der Fürsten und Vögte. Das ist zunächst alles. Allerdings wird am Anfang des Bundesbriefes ausdrücklich der Name «Gottes des Allmächtigen» angerufen; und mit diesem Gott ist sicher nicht irgendeine allgemeine Gottheit, etwa der Gott der Geschichte im modern-neuheidnischen Sinne gemeint, sondern der christliche Gott, d. h. der dreieinige Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist. Gerade deshalb aber, weil dieser dreieinige Gott von den Eidgenossen angerufen wird, kann das nicht heissen, dass sie Gott einfach als den Urheber und Gründer ihres Schutz- und Trutzbündnisses und als besonderen Schützer ihrer politischen und wirtschaftlichen Interessen betrachten, sondern das heisst, dass sie als Glieder der katholischen Kirche, die sich zum dreieinigen Gott bekennt, ihren sehr weltlichen und profanen Bund schliessen in der *Verantwortung* vor dem dreieinigen Gott. Mit andern Worten: Gott wird nicht angerufen als der Urheber und Begründer des eidgenössischen Bundes, aus dem sich dann der eidgenössische Staat entwickelt, sondern als der Herr und Richter über die Menschen, die — in der Verantwortung vor Gott handelnd — diesen Bund schliessen. Und das ist etwas radikal anderes: Gott wird nicht in Anspruch genommen für die theoretische Begründung eines im Entstehen begriffenen staatlichen Gebildes, sondern als Helfer beim staatsgründenden Handeln der an diesem Bunde beteiligten Menschen. Und gerade das ist es, was wir uns als das grundsätzlich Wesentliche werden merken müssen, wenn wir die theoretischen Staatsbegründungen, wie sie heute vom Katholizismus und Protestantismus gegeben werden, richtig beurteilen wollen.

II.

Die katholische Lehre vom Staat [1]), so wie sie heute von den römisch-katholischen Theologen und Kanonisten vertreten wird, geht im wesentlichen auf Thomas von Aquin zurück, der seinerseits auf Aristoteles und Augustin fusst. Wenn schon gesagt worden ist, dass die weltgeschichtliche Bedeutung des Thomas darin liegt, dass in ihm der Politiker Aristoteles einen Bund eingegangen ist mit dem Theologen Augustin [2]), so trifft das in ganz besonderem Masse für seine Naturrechts- und Staatslehre zu. Vom Theologen Augustin und dessen scharfer Unterscheidung zwischen Kirche und Staat als der civitas Dei und der civitas terrestris, welch letztere er gelegentlich auch die civitas Cain nennt, hat Thomas den Blick für die grundlegende Diastase, d. h. das strenge Gegenüber von Kirche und Staat; von Aristoteles aber hat er die berühmte Definition des Menschen als eines animal rationale et sociale übernommen und damit den eigentlich zentralen Begriff seiner Naturrechtslehre gewonnen, mit dessen Hilfe er jene augustinische Diastase weithin wieder aufhebt. So wird das naturrechtliche Bild vom *Menschen* der Angelpunkt der Staatslehre des Thomas.

Im Hintergrund der Lehre vom Menschen steht bei Thomas seine Konzeption von der Stufenordnung der Dinge: in der Welt sind drei Reiche oder Ordnungen zu unterscheiden: 1. die ontisch-kosmische Ordnung — gemeint ist damit im wesentlichen die Ordnung der anorganischen Körperwelt; 2. die vitale Ordnung mit ihrem System der Zwecke — im wesentlichen die Ordnung des organischen Lebens, des sinnlichen Seins; 3. die Ordnung des animal rationale et sociale, also das Reich des Menschen. In allen drei Reichen herrscht *ein* Gesetz, die lex naturalis, die, weil sie in Gott ihren Grund hat, von Thomas auch die lex aeterna genannt wird. Diese lex naturalis verwirklicht, konkretisiert sich in den drei genannten Ordnungen auf verschiedene Weise: 1. im Reiche des Anorganischen als Naturgesetzlichkeit; 2. im Reiche des sinnlichen Seins als Instinktleben; 3. im Reiche des Menschen als lex *moralis:* indem nämlich dem Menschen auf Grund seiner Rationalität eine bewusste Teilhabe an der lex naturalis möglich ist, wird ihm, dem Menschen, die lex naturalis zur lex moralis, das Naturgesetz im weitesten Sinne des Wortes wird ihm zum Sittengesetz.

---

[1]) Vgl. dazu: Heinrich Rommen, Der Staat in der katholischen Gedankenwelt. Paderborn 1935.

[2]) Adolf Harnack, Dogmengeschichte, III. Band, S. 498.

Wie ist aber diese Teilhabe an der lex naturalis sive aeterna dem Menschen möglich? Um das zu verstehen, ist zu erinnern an die Lehre des Thomas, wonach der Wesenheit der von Gott erschaffenen Dinge immer auch ihr Ziel innewohnt, modern ausgedrückt: in das Sein der geschaffenen Dinge ist zugleich ihr Sein-Sollen eingebettet. Je mehr darum ein Ding sich dem ihm innewohnenden Ziel nähert, um so mehr Sein kommt ihm zu innerhalb der Ordnung, der es angehört. Das reine Sein kommt Gott allein zu: in ihm allein sind Sein und Sein-Sollen identisch. Gott ist als das reine Sein zugleich der Inbegriff aller Vollkommenheit. Das Böse ist dementsprechend als defectus essendi, als Mangel an Sein, zu begreifen. Aber das letztere ist nur ein Grenzfall. Sein besitzen *alle* Dinge, ja durch ihr Sein — das ist der Inhalt der Lehre von der analogia entis — haben sie per analogiam teil am reinen Sein Gottes. Was bedeutet nun aber das alles auf den Menschen angewendet? Das bedeutet, dass der Mensch sein (metaphysisches) Sein nur dann erfüllt, wenn er es auf die ihm zukommende Art, nach Massgabe seines Sein-Sollens, tut. Und diese Art ist die vernünftige: der Mensch ist animal *rationale*. Als animal gehört der Mensch zwar allen drei Reichen an, dem körperlichen, dem sinnlichen und dem vernünftigen Sein, und er unterliegt in allen drei Reichen der lex naturalis. Aber soweit er ein Teil der anorganischen und organischen Natur ist, muss sich das ihm immanente Naturgesetz wie in der körperlichen Welt und im Tier oder in der Pflanze durch die Naturgesetzlichkeit, durch Trieb und Instinkt, verwirklichen; soweit der Mensch aber vernünftig ist, fällt für ihn Zwang und Notwendigkeit dahin, ist das *freie* Sollen, die praktische Vernunft die Art, wie der Mensch das Gesetz befolgt. Durch das freie Sollen, durch die Freiheit also wird dem Menschen als Vernunftwesen die lex naturalis zur lex moralis.

Da aber der Mensch nicht nur animal rationale, sondern auch animal *sociale*, d. h. auf Gemeinschaft angelegt ist, ergeben sich aus dieser seiner Sozialnatur Beziehungen zu den Mitmenschen, die die schöpfungsgemässe Grundlage bilden zu den menschlichen Gemeinschaftsordnungen wie Familie, Volk, Staat usw. Sofern diese Sozialbeziehungen zu ihrer Regelung des Zwanges bedürfen, werden sie zu rechtlichen Beziehungen: die lex moralis wird zum jus naturale, dessen allgemeine Norm lautet: Das Gerechte ist zu tun. Was gerecht und ungerecht ist, das ist nicht eine Bestimmung des Willens, des positiven, vom Staat erlassenen Gesetzes,

oder gar des Zwanges, sondern das ist eine Bestimmung der freien Vernunftnatur des Menschen. Sittengesetz und Rechtsgesetz hängen aufs engste zusammen: beide sind gegründet in der Natur des Menschen, die zugleich frei und vernünftig ist.

Mit dieser Naturrechtslehre, die wir allerdings nur ganz kurz skizzieren konnten — hat Thomas die Grundlage geschaffen zur späteren katholischen Lehre vom Staat, die es nun noch in ihren Grundzügen darzustellen gilt. Wir fragen: Was lehren die katholischen Theologen auf der Grundlage dieser thomistischen Naturrechtslehre über Ursprung, Wesen und Ziel des Staates, über die Staatsgewalt und das Verhältnis von Staat und Kirche?

Über den *Ursprung* des Staates lehrt die katholische Kirche — und das ist das für die katholische Staatslehre Grundlegende und Charakteristischste —, dass der Staat nicht in der Natur als solcher, im sinnlichen, biologischen Sein, etwa in Blut und Boden, seinen Ursprung hat, aber auch nicht unmittelbar in Gott. Der Staat ist weder ein Naturprodukt noch eine Stiftung Gottes (wie z. B. einzelne Lutheraner lehrten), sondern der Staat hat seinen Ursprung in einem Mittleren zwischen Gott und Natur, nämlich im Menschen als dem animal rationale et sociale. Wohl ist der Mensch nicht einfach losgelöst von Gott, er ist als Mitträger des Seins die relativ eigenständige Zweitursache, die causa secunda des Staates, während Gott die causa prima, die Erstursache des Staates ist. Der Staat ist, wie die katholischen Theologen sagen, nicht immediate a Deo, sondern mediate a Deo, d. h. er ist in Gott begründet durch Vermittlung des geschöpflichen Menschen und seiner freien und vernünftigen Sozialnatur. Auf letzterem liegt der Nachdruck. Der Satz, dass der Staat in der *Natur* des Menschen seinen Ursprung hat, ist allerdings anders gemeint als im späteren aufklärerischen Rationalismus, für den der Ursprung des Staates nicht in der Natur des Menschen als solcher, sondern im freien Willen des Individuums liegt, mit Hilfe dessen die Menschen in freiem Entschluss den Staat als contract social schaffen. Nach katholischer Lehre hat der Staat seinen Ursprung gerade nicht im Vertrage der in sich freien Menschen, in der volonté générale; sondern der Staat ist in der gottgeschaffenen *Natur* des Menschen *angelegt:* die Freiheit des Menschen ist am Zustandekommen des Staates nur insofern beteiligt, als der in der Natur des Menschen angelegte Staat durch den freien Willensentschluss des Menschen erst in Erscheinung tritt. Anders ausgedrückt: der freie Vertragsschluss

ist nach katholischer Lehre für den Staat nicht wesens*konstitutiv* wie im Rationalismus, sondern nur wesens-*explikativ;* er begründet den Staat nicht, sondern entfaltet ihn nur [1]).

Das *Wesen* des Staates umschreibt die neuere katholische Lehre mit einem ebenfalls von Aristoteles übernommenen Begriff, dem Begriff der societas perfecta, der vollkommenen Gesellschaft. Der Inhalt der societas perfecta wird bestimmt durch das Postulat der sufficientia vitae perfecta, der «vollkommenen Erfüllung der Lebensbedürfnisse». Dem Staat als societas perfecta eignet, sofern er jener Forderung nach sufficientia, nach vollkommener Erfüllung der Lebensbedürfnisse, zu genügen hat, Autarkie; der Staat steht ganz auf sich selbst, genügt sich selbst. Diese Autarkie besagt, dass der Staat alles Recht und alle Gewalt hat — natürlich immer unter der Voraussetzung der lex moralis und des jus naturale —, die zur Erreichung der sufficientia vitae perfectae notwendig sind. Das will nicht etwa heissen, dass der Staat das Recht schafft oder gar das Recht abschaffen kann — das Recht ist vor dem Staate da; im Gegenteil: der Staat kann nicht anders leben als aus dem Recht, obwohl er andrerseits mehr ist als blosser Rechtsstaat; er ist immer auch Wohlfahrts- und Kulturstaat. Das letztere ergibt sich aus der Besinnung auf das Ziel des Staates.

Das *Ziel* des Staates ist das bonum commune, das Gemeinwohl, die Erfüllung aller Lebensbedürfnisse seiner Glieder, deren Inbegriff die felicitas externa ist. Dieses Gemeinwohl ist zwar dem Dienste an der göttlichen Majestät untergeordnet, bleibt aber dessen ungeachtet in der Ordnung des Irdischen ein selbständiges Ziel gegenüber dem Ziel der Kirche. Um dieses sein beschränktes Ziel zu erreichen, das bonum commune sicherzustellen, hat der Staat sein Volk zu schützen gegen aussen und innen, hat er, wie mit Augustin gesagt wird, «Ordnung, Gerechtigkeit und Frieden» zu wahren; das kann er aber nur, wenn er Gewalt hat.

In bezug auf die *Staatsgewalt* wird gelehrt, dass dem Staat — im Unterschied zur Familie — *öffentliche* Autorität eignet. Diese Autorität ist dem Staat gegeben, damit er seine Glieder auf das Gemeinwohl hin lenke, sie ist in dieser Eigenschaft potentia directiva, richtunggebende Autorität, nur gegenüber dem Widerspenstigen ist sie potestas coactiva, Zwangsgewalt. Diese letztere hat allein in der menschlichen Unbotmässigkeit ihren Grund, wobei

[1]) J. Sauter, Die philosophischen Grundlagen des Naturrechtes. Wien 1932.

diese Unbotmässigkeit darin besteht, dass das Einzelindividuum nicht das tut, was seiner Sozialnatur entsprechend ist. Die Zwangsgewalt ist also für den Staat in keiner Weise konstitutiv. Was die Frage der Legitimität der konkreten Staatsgewalt betrifft, so wird entweder gelehrt, dass die Staatsgewalt den Regenten durch die göttliche Vorsehung übertragen werde, während das Staatsvolk seine Regenten nur bezeichne (Designationstheorie), oder es wird gesagt, die Staatsgewalt werde den Regierenden durch das Volksganze übertragen (Translationstheorie). Damit ist über die Frage, welches die beste Staats*verfassung* sei — Demokratie, Oligarchie oder Monarchie — noch nicht entschieden; der Verfassungsfrage gegenüber erklärt sich die katholische Theologie neutral: sie «anerkennt» jede Verfassung, die dem bonum commune dient.

Was endlich das Verhältnis von *Staat und Kirche* betrifft, so erklärt schon Thomas, dass der Staat gegenüber der Kirche ein relatives Eigenrecht besitze: die Legitimation des Staates ist sein Dienst am Gemeinwohl, nicht seine Unterordnung unter die Kirche. Erst die Spätscholastiker, so etwa Suarez, betonen stärker die Überlegenheit der Kirche über den Staat mit der Begründung, dass das Ziel der Kirche das erhabenere sei: ihr eigne darum die primauté spirituelle. Suarez will aber damit auch nicht die Selbständigkeit des Staates leugnen, wie das einzelne Kurialisten taten. Wenn die Kurialisten und die Päpste von Bonifaz VIII. bis Leo XIII. in ihren kirchenpolitischen Erlassen und Aktionen immer wieder die Überordnung der geistlichen Gewalt über die weltliche behaupten oder doch voraussetzen, so kann nicht übersehen werden, dass nach ursprünglich katholischer Lehre im thomistisch-scholastischen Sinn die Kirche nicht eigentlich über den Staat ein Wächter- und Kontrollamt ausübt, sondern nur über die Einhaltung und Erfüllung der allgemein-naturrechtlichen Normen und Gesetze, denen der Staat unterworfen ist.

Aufs Ganze gesehen und zusammenfassend formuliert, können wohl besonders drei Punkte als für die katholische Staatslehre charakteristisch gelten, nämlich:

1. Der Staat hat seinen Ursprung im Menschen; insofern ist der Staat nur mediate a Deo.

2. Der Staat hat seine Legitimation und Würde in sich selbst; er empfängt sie nicht erst von der Kirche.

3. Der durch die Unbotmässigkeit des Menschen bedingte Gewaltcharakter des Staates ist für diesen selbst nicht konstitutiv.

III.

In eine ganz andere Welt treten wir ein dort, wo wir es mit dem Protestantismus und seiner Staatslehre zu tun haben [1]). Zwar hat keiner der Reformatoren in ähnlicher Weise, wie das Thomas für die katholische Kirche getan hat, eine Naturrechtslehre als Grundlage für eine spezifisch protestantische Lehre vom Staat geschaffen. Was sich an naturrechtlichem Gedankengut bei den Reformatoren vorfindet, das ist gegenüber dem, was die Scholastiker gelehrt haben, etwa ein Duns Skotus oder vor allem ein Wilhelm Occam, nicht etwas grundsätzlich Neues und Originelles. Und doch haben die Reformatoren den Grund zu einer wesentlich anderen Staatsauffassung gelegt, aber das haben sie nicht getan durch ein neues Naturrecht, sondern durch ihren ganz neuen Gottes- und Glaubensbegriff. Das Neue liegt bei den Reformatoren in der Energie und im Nachdruck, mit dem sie gegenüber den allgemein-naturrechtlichen Auffassungen des Katholizismus in bezug auf den Staat die genuin-*biblische* Verkündigung in den Vordergrund stellen.

Wenn wir anknüpfen an das über die thomistische Naturrechtslehre Gesagte, so kann die Eigenart der Reformatoren vielleicht am einfachsten so gekennzeichnet werden, dass wir sagen: bei ihnen liegt der Akzent nicht auf der Vernunft, sondern auf dem *Willen* Gottes. Als Wille, nämlich als Gnadenwille, offenbart sich Gott aber nicht primär in der lex naturalis sive moralis, sondern in der Heiligen Schrift, im Gesetz, in den Propheten und in Jesus Christus. Dieser Gnadenwille Gottes, der nach freiem Ermessen bestimmt, was gut ist, ist für die Vernunft völlig undurchdringlich; er ist der ganz Andere, Verborgene, erfassbar nur im Glauben, der auf die Liebe und Barmherzigkeit Gottes gerichtet ist; diese aber hat sich zentral und abschliessend geoffenbart in Jesus Christus. Am Menschen selbst wird dabei nicht mehr dasselbe Interesse genommen wie im Katholizismus; der Mensch wird gesehen nicht in seiner geschöpflichen Eigenständigkeit, sondern nur noch in seiner Erlösungsbedürftigkeit, er wird nur noch ernst genommen als Gegenstand der göttlichen Barmherzigkeit. Darum

---

[1]) W. Troeltsch, Soziallehren des Christentums. Tübingen 1912. S. 427 ff. Die Kirche und das Staatsproblem in der Gegenwart. Mit Beiträgen von P. Althaus, E. Brunner, V. A. Demant, J. Fedotoff, M. Huber, R. Keussen, A. Lecerf, W. Menn, J. H. Oldham, A. Runestam, B. Vyscheslavzeff, S. Zankow. Genf-Berlin 1935.

ist der Hauptsatz der Reformation der, dass der Mensch — dessen Gott-Ebenbildlichkeit durch die menschliche Sünde nicht nur, wie der Katholizismus sagt, verletzt, sondern völlig zerstört ist — gerechtfertigt wird nicht durch seine Werke, weil diese alle unter demselben Zwang der Sünde stehen, sondern allein durch den auf die Liebe Gottes gerichteten Glauben.

Man sollte nun erwarten, dass bei einer solchen Auffassung, die alles von Gottes Barmherzigkeit und seinem Handeln am Menschen, vom Menschen selbst aber nichts erwartet, kein Raum mehr für ein wie immer zu bestimmendes Naturrecht wäre. Interessanterweise kennen aber alle Reformatoren naturrechtliche Gedankengänge. Luther vor allem hat das Naturrecht auf das Alte Testament gegründet und dabei grosses Gewicht gelegt auf das Moment der göttlichen Willenssetzung, der Stiftung Gottes. Das wird vor allem deutlich in seiner Lehre von den Ständen, wo er unter Berufung auf das Alte Testament zeigt, dass die einzelnen Berufe (der Beruf des Hausvaters, des Landesvaters usw.) von Gott eingesetzt, Stiftungen Gottes seien; zugleich aber leitet er diese Stände aus dem Naturgesetz ab in der Weise, dass die besonderen biblischen Einsetzungen sich als direkte Bekundungen der sonst indirekt wirkenden lex naturalis erweisen sollen. In ähnlicher Weise ist auch der Staat eine von Gott eingesetzte, gestiftete und zugleich eine dem allgemeinen Naturrecht entsprechende Ordnung. Eingesetzt ist der Staat einerseits zur Bekämpfung des durch den Sündenfall entfesselten Bösen und andrerseits dazu, den Christen ein Gott wohlgefälliges Leben zu ermöglichen. Aus diesem Grunde ist ein für den Staat wesentliches Attribut die Gewalt. Darnach ist der Staat nichts anderes als eine um der menschlichen Sünde willen mit Zwangsgewalt ausgerüstete Stiftung Gottes, die die doppelte Aufgabe hat, durch Bekämpfung des Bösen die Welt vor dem Chaos zu bewahren und dem Christen ein Leben in der Liebe zu ermöglichen.

Die eigentliche lutherische Staatstheorie tritt aber in ihrer Eigenart erst dort deutlich zutage, wo der Staat abgegrenzt wird gegenüber der Kirche als der Gemeinschaft der gerechtfertigten Sünder. An diesem Punkt nimmt Luther den Gedanken Augustins von den zwei Reichen, der bei Thomas stark in den Hintergrund getreten war, in seiner ganzen Schärfe wieder auf und lehrt mit aller Energie die Diastase, das unüberbrückbare Gegenüber von Weltreich und Gottesreich, von staatlicher Ordnung und kirch-

licher Gemeinschaft: der Christ ist immer Bürger zweier Reiche, des Reiches Christi und des Weltreiches. Das Reich Christi, die Kirche, ist wesentlich Gnadenordnung, der Staat wesentlich Rechtsordnung. Was heisst aber Rechtsordnung? Da alles Recht — und das ist ein spezifisch lutherischer Gedanke — wesentlich zum Gesetz (im paulinischen Sinne) und nicht zum Evangelium gehört, steht der Staat in einem unüberbrückbaren Gegensatz zur Gnaden- und Liebesordnung der Kirche resp. des Evangeliums. Dieser Gegensatz bedeutet keine Feindschaft, aber es entspricht ihm eine unterschiedliche Ethik hier und dort: eine blosse Sach- und Amtsmoral in der Ordnung des Staates, eine Person- und Liebesmoral in der Gnadenordnung der Kirche. Allerdings wird der Staat, indem er als Gesetzes- und Rechtsordnung das Böse unter Gewaltsanwendung zurückdämmt — und das ist ein Gedanke, der vor allem bei den späteren Lutheranern beliebt ist —, auch ein Werkzeug der Liebe Gottes. Der Staat muss als Rechtsordnung der Liebesgemeinschaft der Einzelnen mit Gott geradezu dienen. Ein neuerer lutheranischer Theologe kann darum formulieren: Die Kirche ist Gnadenordnung im Dienste der Liebe, während der Staat Rechtsordnung im Dienste der Liebe ist [1]).

Der Gedanke vom werkzeuglichen Charakter des Staates in bezug auf die Gnaden- und Liebesordnung der Kirche steht dann vor allem im Vordergrund bei Calvin und Zwingli. Bei Calvin wird bei seiner Aufrichtung der Theokratie vor allem dies wichtig, *wie* die Weltordnung des Staates, die er als solche in der Sünde des Menschen begründet sein lässt (er redet vom Staat als einer Stiftung Gottes weit weniger als Luther), für die christliche Kirche und ihre Sendung, die Ehre Gottes zu verherrlichen, zweckmässig gestaltet werden kann. Er beschäftigt sich darum vor allem mit Verfassungsfragen und stellt seine berühmte Theorie auf von den magistrats inférieurs, die von Gott berufen sind, beim Versagen der oberen Instanzen für das Wohl der Gesellschaft wie für die Wahrheit des Evangeliums einzutreten. (Diese Theorie ist eine Erneuerung der mittelalterlichen Lehre vom Widerstandsrecht.) Wohl am meisten hat sich Zwingli vom mittelalterlichen Naturrechtsgedanken losgesagt durch seine Lehre von der himmlischen und irdischen Gerechtigkeit, wobei seine Meinung die ist, der Staat habe die äussere, irdische Gerechtigkeit aufrecht zu erhalten,

---

[1]) So A. Runestam, Die Kirche und das Staatsproblem der Gegenwart. S. 104.

während die himmlische Gerechtigkeit Gegenstand der kirchlichen Verkündigung bleibt. Zwingli vertritt dabei die charakteristische Auffassung, dass, wenn alle Menschen Christen wären, der Staat nicht nötig wäre [1]).

Es ist leider nicht möglich, so wie wir es bei der katholischen Staatslehre getan haben, eindeutig zu sagen, worin nach protestantischer Auffassung Ursprung, Wesen und Ziel des Staats zu suchen sei, noch auch die protestantische Anschauung von der Staatsgewalt und dem Verhältnis von Staat und Kirche klar auszuscheiden. Die Anschauungen gehen hier viel zu weit auseinander. Statt dessen möchten wir zum Schluss zwei zeitgenössische protestantische, speziell reformierte Theologen zum Problem des Staates zu Worte kommen lassen, deren Auffassungen für den heutigen Protestantismus charakteristisch sind: wir meinen Emil Brunner und Karl Barth. Brunners Auffassung lässt sich in folgende Sätze zusammen: 1. Seinen Ursprung hat der Staat nicht im geschöpflichen Menschen als solchem, sondern im Sündiggewordensein des Menschen; ohne Sünde gäbe es keinen Staat. 2. Nach seinem Wesen ist der Staat eine Ordnung zur Eindämmung des Bösen, eine Erhaltungsordnung auf den kommenden Tag Jesu Christi. 3. Das Ziel des Staates ist es, Ordnung zu wahren und das Gemeinschaftsleben zu befrieden nach den Normen des Rechtes. Der Staat ist wesentlich Rechtsstaat. 4. Das Mittel, mit dem der Staat diese seine Funktion erfüllt, ist das Schwert, d. h. die rechtlich organisierte Gewalt, die als solche zwar selbst aus der Sünde stammt, aber doch ein wesentliches Attribut des Staates ist. 5. Zwischen Kirche und Staat besteht das Verhältnis der Diastase, des strengen Gegenüber. Die Kirche hat aber ein Kontroll- und Widerstandsrecht gegenüber dem Staat: dieses Recht hat seinen Grund im Herrschaftsanspruch Christi, der sich über die ganze Welt und darum auch über den Staat erstreckt [2]).

Diese Auffassung, für die sich Brunner vor allem auf Calvin beruft, ist innerhalb des Protestantismus nicht unwidersprochen geblieben. Karl Barth möchte in seiner Schrift «Rechtfertigung und Recht» [3]) nicht nur über Brunner, sondern auch über das, was

---

[1]) Vgl. dazu A. Farner, Die Lehre von Kirche und Staat bei Zwingli. Zürich 1927.

[2]) Die Kirche und das Staatsproblem der Gegenwart. S. 10 ff.; ferner vom gleichen Verfasser: Das Gebot und die Ordnungen. Tübingen 1932. S. 426 ff.

[3]) Heft 1 der «Theologischen Studien», Zollikon 1938.

die Reformatoren gesagt haben, bewusst hinausführen. Barth will vor allem nachweisen, wie Staat und Kirche, Weltreich und Reich Christi, deren Diastase von den Reformatoren so stark hervorgehoben wurde, *zusammengehören*. Er findet die Lösung darin, dass er sagt: Der Staat gehört nicht zu Gott dem Schöpfer, sondern zu Christus dem Erlöser. Der Staat muss also von Christus her, d. h. von der Erlösung resp. der Versöhnung her, begründet werden. Seinen Ursprung hat das Recht und damit auch der Rechtsstaat demnach nicht in der lex naturalis, sondern in der Rechtfertigung aus dem Glauben an Christus. Nach seinem Wesen ist der Staat eine jener Mächte, die Christus durch seine Erlösungstat sich untertan gemacht hat: der Staat ist ein Zeichen oder sogar (wie Thurneysen sagt) *das* Zeichen des von Christus errungenen Sieges über die Welt. Das Ziel des Staates ist es, der Verkündigung der Rechtfertigung zu dienen. Auf das Verhältnis von Kirche und Staat gesehen heisst das, dass der Staat ein Annex, ein Aussenposten der Kirche ist, und umgekehrt, dass die Kirche dem Staat zu dienen hat durch Fürbitte und Erfüllung aller Pflichten gegen den Staat. Wenn das alles auch nicht gesagt ist ohne eschatologischen Ausblick, d. h. ohne die Hoffnung und die Erkenntnis, dass Staaten und Völker vergehen und dereinst dem Reiche Christi Platz zu machen haben, so bedeuten diese Aufstellungen Barths letzten Endes doch eine sehr weitgehende Sakralisierung des Staates.

Wir fassen die protestantische Auffassung in ihrer Gegensätzlichkeit zur katholischen kurz in folgende Sätze zusammen:

1. Der Staat hat seinen Ursprung im Sündiggewordensein des geschöpflichen Menschen und, sofern diesem Sündiggewordensein die Erlösung verheissen ist, unmittelbar nicht im Schöpfer-Gott, sondern im Erlöser-Gott Christus.

2. Der Staat hat seine Legitimation und Würde nicht in sich selbst, sondern er empfängt sie von der Botschaft der Kirche, vom Siege Christi über die Welt. Darum hat die Kirche ein direktes Wächteramt über den Staat.

3. Ein wesentliches Attribut des Staates ist die Gewalt, die als solche zwar böse ist, aber nach dem Sieg Christi in den Dienst der Liebesgemeinschaft gestellt werden darf.

IV.

Wir stellen uns zum Schluss die Frage, welcher der beiden Auffassungen der Vorzug zu geben ist? Das ist eine Frage, die

in Kürze nicht leicht zu beantworten ist. Einige Andeutungen darüber, in welcher Richtung die Lösung zu suchen ist, müssen genügen. Vor allem muss gesagt werden, dass die klassischen Begründer der katholischen wie der protestantischen Auffassung, Thomas von Aquin und die Reformatoren, in dem Sinne wie wir das heute tun, nicht vom «Staate» gesprochen haben. Aber was noch wichtiger ist: auch das Neue Testament tut das nicht. Es redet, wie übrigens auch Thomas und die Reformatoren, konkret und direkt von der «Obrigkeit», den Vorgesetzten, dem Kaiser, dem König, von Steuer, Zoll usw. Der Begriff Staat, wie wir ihn heute brauchen, stammt erst von Macchiavelli und ist typischerweise erst in der Aufklärungszeit in den deutschen Sprachgebrauch eingedrungen. Man könnte sagen, das sei zufällig und nebensächlich, die Sache selbst sei jedenfalls schon im Neuen Testament da. Wir können das ruhig zugeben, nur muss dabei zweierlei im Auge behalten werden: einmal, dass im Neuen Testament das Wort «Staat» immer nur auf das himmlische Bürgerrecht angewendet wird[1]), dann aber — und das ist hier vor allem wichtig —, dass der Begriff Staat in dem neueren, uns seit der Aufklärung geläufigen Sinn eine unerlaubte *Hypostasierung* ist, d. h. eine personhaft-mythologische Vergegenständlichung eines Sachzusammenhangs, der seinen Ursprung und Bestand ganz allein im Handeln des Menschen hat [2]). Auf dieses Handeln aber kommt es, vom Neuen Testament her gesehen, an, während jede Hypostasierung des staatlichen Handelns die ganze hier vorliegende Problematik verdunkelt und verwirrt. Inwiefern das?

Statt unsere Ausführungen mit abstrakten Überlegungen zu belasten, sei hier erinnert an einen geschichtlichen Vorgang von grösster Tragweite, der zwischen uns und jenen klassischen Begründern der christlichen Staatsauffassung liegt und *der es uns unmöglich macht, so vom Staate zu reden, wie jene es getan haben.* Wir meinen mit diesem geschichtlichen Vorgang die heute so viel geschmähte Aufklärung. Es ist die Tat der rationalistischen Aufklärung, nicht erst eines Rousseau, sondern schon eines Pufendorf, Thomasius und Christian Wolff gewesen, dass sie das ganze naturrechtliche Denken über den Staat aus der Sphäre der «essentia»

---

[1]) C. L. Schmidt, Das Gegenüber von Kirche und Staat in der Gemeinde des Neuen Testamentes. Theologische Blätter. Jahrgang 16, Nr. 1.

[2]) Vgl. dazu meinen Aufsatz «Staat und Kirche» in der «Neuen Schweizer Rundschau», 1937, Heft 3.

heruntergeholt haben in die Sphäre der existentia, d. h. aus der Sphäre der metaphysisch-theologisch verankerten Wesenheiten in die Sphäre des menschlichen Daseins. Daran hat der Versuch der späteren idealistischen Philosophie, vor allem eines Hegel, den Staatsgedanken wieder metaphysisch zu verankern, nichts zu ändern vermocht. Im Gegenteil, die Philosophie Hegels hat trotz ihrer Christlichkeit die Lostrennung des Staatsdenkens vom christlichen Ethos erst recht vollzogen und mit den Grund gelegt zur heutigen antichristlichen Staatsverabsolutierung. Es wird auch uns als Christen nicht gelingen können, jene von der Aufklärung eingeleitete Entwicklung rückgängig zu machen etwa dadurch, dass wir mit Hilfe einer christlichen Existenzialphilosophie die existentia als essentia interpretieren und so jene klassischen Staatsauffassungen zu erneuern suchen. Wir würden damit nur einer christlichen Mythologisierung des Staates Vorschub leisten, die nicht weniger gefährlich wäre als die neuheidnische.

Was haben wir also zu tun ? Um das etwas zu näher präzisieren, greifen wir zurück auf das, was wir in der Einleitung über unsere schweizerische Eidgenossenschaft gesagt haben, nämlich: dass sie eine weltliche Sache ist, aber als diese weltlich-profane Sache geschaffen wurde und darum auch nur erhalten und getragen werden kann von solchen, die in christlicher Verantwortung vor dem dreieinigen Gott in diesem menschlichen Bunde handeln. Mit andern Worten: Wir haben den Staat als Staat nicht zu «begründen», ihn in seiner essentia, in seiner metaphysischen Hintergründigkeit nicht christlich zu untermauern, sondern wir haben unseren Staat konkret, in seiner existentia, in seiner Vordergründigkeit, von Fall zu Fall handelnd, zu bejahen: wir haben in christlicher Verantwortung als Glieder dieser weltlichen Eidgenossenschaft in Kanton und Gemeinde nach Massgabe unserer bürgerlichen Stellung unsere politischen Pflichten zu erfüllen, uns als politisches Volk zu sammeln und zu politischen Entscheidungen rufen zu lassen, Recht zu sprechen und an uns Recht sprechen zu lassen, Ordnung zu schaffen und uns der Ordnung zu fügen, und vor allem: Gerechtigkeit und Friede zu fördern.

Heisst das, wenn wir in dieser Weise allen Nachdruck auf das Handeln legen, dass wir jede theoretische Staatsbegründung, also auch die katholische und protestantische Staatsauffassung einfach fallen lassen ? Nein, das heisst nur, dass wir sie in den ihnen zukommenden Raum zurückstellen und sie als das gelten lassen,

was sie sind oder — besser — heute geworden sind: nämlich als nachträgliche, aus der historischen Reflexion gewonnene Deutungen, geistvolle Interpretationen der Staatswirklichkeit, mit denen wir aber der Staats*wirklichkeit* selbst nie zu begegnen vermögen. Dieser Staatswirklichkeit ist — für uns Christen jedenfalls — nur zu begegnen in der Verborgenheit christlicher Verantwortung, die als solche von keiner Staatsbegründung lebt, sondern allein von der Botschaft des Kreuzes Jesu Christi. Es gilt auch hier der Grundsatz primum vivere, deinde philosophari resp. theologizari [1]), d. h. zuerst aus und mit Christus leben und in seiner Nachfolge handeln, dann erst Staatsbegründungen aufstellen. Unter diesem Gesichtspunkt urteilend, können wir über die katholische und protestantische Staatsbegründung sagen: die katholische Staatsbegründung ist als nachträgliche, aus der historischen Reflexion gewonnene Deutung, als Interpretation der Staatswirklichkeit unvergleichlich viel grossartiger, umfassender und logisch geschlossener — und das muss wohl auch beigefügt werden: als Instrument kirchenpolitischer Taktik gegenüber dem Staat viel brauchbarer als die protestantische Lehre. Umgekehrt muss aber wohl gelten, dass die protestantische Auffassung durch ihr entschlossenes Zurückgehen auf die genuin-biblische Botschaft in bedeutend höherem Masse geeignet ist, die christliche Welt vor die Verantwortung zu stellen, die sie dem Staat gegenüber zu erfüllen hat.

Siegmund-Schultze sagt einmal [2]), dass die altkatholische Kirche die deutlichste Verkörperung des Problems Kirche und Staat geworden ist und dass, wenn der Altkatholizismus «diese Frage durch seine Entwicklung vorbildlich löst, er für die Kirchen und Völker der Gegenwart entscheidende Bedeutung gewinnen» kann. Wir werden das unserer Kirche durch dieses Wort bezeugte Zutrauen nur rechtfertigen können, wenn wir — ohne unser Erbe der Aufklärungszeit, aber auch unsere katholische Herkunft und die Befruchtung, die wir vom Protestantismus erfahren haben, zu verleugnen — unsere Aufmerksamkeit immer wieder dem Problem «Staat und Kirche» zuwenden und dieses Problem zu lösen suchen nicht durch eine neue theoretische Staatsbegründung, mit der die katholische und protestantische Lehren überboten werden sollen, sondern nur durch ein auf die existentia des Staates gerichtetes Handeln in der Nachfolge Christi.

Olten. *Urs Küry*

---

[1]) Vgl. dazu I. K. Z., Jahrgang 1943, S. 157.

[2]) Ekklesia, Die Altkatholische Kirche. Gotha 1935. S. 14.